Al atardecer de la vida...
Escritos de Ricardo Falla, sj
Del proceso de paz a la masacre de Alaska
Guatemala 1994-2012
1

Al atardecer de la vida...

Escritos de Ricardo Falla, sj

Volumen 1

Del proceso de paz a la masacre de Alaska

Guatemala 1994-2012



Foto: Isabel Recinos

El autor es jesuita y antropólogo. Nació en la Ciudad de Guatemala en 1932, ingresó a la Compañía de Jesús en 1951, y obtuvo el doctorado en Antropología por la Universidad de Texas en 1975.

Ha trabajado en Guatemala y otros países de Centroamérica como investigador social. Durante los años del conflicto armado interno sirvió como sacerdote y antropólogo a las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán, en dos períodos, en 1983-4 y en 1987-92.

Desde 2001 reside en Santa María Chiquimula, Totonicapán, desempeñando labores pastorales, practicando la investigación social y escribiendo. Frente a la gente del lugar, su trabajo es como el de los comerciantes ambulantes, porque sale con frecuencia y vuelve continuamente a su sede.

Al atardecer de la vida...

Escritos de Ricardo Falla, sj

Volumen 1

Del proceso de paz a la masacre de Alaska

Guatemala 1994 - 2012

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

AVANCSO

Editorial Universitaria
Universidad de San Carlos de Guatemala

Una publicación de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala –AVANCSO–,
el Instituto de Estudios del Hecho Religioso –IEHR– de la Universidad Rafael Landívar
y la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Edición: *Helvi Mendizabal Saravia*
Diseño de portada: *Adriana Rodríguez, Lucía Granados, Daniela Coco y Maya Cáceres.*
Ilustraciones en páginas 7, 119, 199 y 293: *Laura Penados*
Ilustraciones en páginas 63, 155, 253 y 343: *Isabel Recinos*
Diagramación: *Evelyn Ralda*
Corrección de textos: *Jaime Bran y Anacleto Medina*

Volumen 1
Del proceso de paz a la masacre de Alaska
Guatemala 1994 - 2012

Guatemala, noviembre de 2013.
Primera impresión: 2,000 ejemplares
Impreso en los talleres de Serviprensa.

El contenido de esta obra puede ser utilizado citándose la fuente.

ISBN de la colección 978-9929-663-01-5
ISBN de este volumen 978-9929-663-02-2

Colección *Al atardecer de la vida…* Escritos de Ricardo Falla, sj,
El grupo impulsor del proyecto está integrado por:
Clara Arenas, Ricardo Lima, Helvi Mendizabal, Sergio Palencia, Karen Ponciano y Juan Vandeveire.

Clara Arenas, Directora
Instituto AVANCSO
6ª. av. 2-30 zona 1
Ciudad de Guatemala
Tel. 22325651
www.avancso.org.gt

Karen Ponciano, Directora
Instituto de Investigaciones del
Hecho Religioso - URL
Vista Hermosa III, zona 16
Tel. 24262626 ext. 2967
www.url.edu.gt

Anacleto Medina, Ejecutivo
Editorial Universitaria–USAC
Ciudad Universitaria zona 12
Ciudad de Guatemala
Tel. 24188070
editorialusac@usac.edu.gt

Al atardecer de la vida...

Introducción general a la obra

El título de esta colección se ha tomado de un verso de San Juan de la Cruz que termina así "… te examinarán del amor". *Al atardecer de la vida te examinarán del amor.* No te examinarán de cuántos libros hayas escrito, diría el místico, ni de cuántos edificios hayas levantado, ni de cuántos cargos has desempeñado, ni incluso, de cuántos enfermos has podido salvar de la muerte, sino de cuánto has amado. Cuánto amor has puesto en todo lo que has hecho.

Mi vida se está acabando. Así somos a los 80 años. Como un sol que se pone, pero antes de hundirse en la oscuridad, se hace más rojo. Las energías se van acabando, pero el amor se acrecienta, aunque la insatisfacción es enorme, porque ya cuesta mucho que se plasme en obras.

Un grupo de amigas y amigos ha estado detrás de esta obra. Han tenido la iniciativa para la publicación de esta colección, han dado su acompañamiento y entusiasmo y también han prestado su sentido crítico de la vida y de la historia de Guatemala y Centroamérica. Cediendo a la confianza en su criterio, un poco como que con fe, me he decidido a acceder a sacar a la luz muchos textos que estaban esperando tiempos mejores para ser conocidos públicamente.

Notarán las personas que nos lean que hay en ellos una combinación de dos perspectivas. Son dos perspectivas contrapuestas, pero que no se cancelan mutuamente, aunque a veces esto podría parecer, sino que se iluminan. Una es la del antropólogo (científico social) y otra es la del hombre de fe. Según la primera, el hecho social y religioso se contempla como algo autónomo, "como si Dios no existiera". Según la segunda, todo el mundo, no sólo las expresiones de creencias, ritos y prácticas impulsadas por motivos trascendentes, está transido de una presencia activa que le da el sentido de un más allá a la vida. Además, como se trata de una fe cristiana, está alumbrada por la revelación de un hombre histórico, Jesús de Nazaret.

De acuerdo a quién van destinados los escritos y de acuerdo a qué pretende el trabajo del análisis, yo adopto una de las dos perspectivas. No es para excluir a la otra, sino para potenciar una forma de proceder tanto intelectual como humana. La lectura de algunos escritos que parten de la primera perspectiva puede parecer reñida con la profesión de fe de un jesuita que también es sacerdote, como si al tomarla estuviera excluyendo la fe en Dios. No. Prescindir, no es excluir y para dirigirme a ese sector cristiano que quisiera ver en todo la explicitación de la fe, digo que la autonomía de la creación canta un canto al Creador y cuando

un analista entra en ella se está uniendo a esas voces que entonan esa canción. La lectura de algunos escritos que parten de la segunda perspectiva pueden parecer a otras personas, como cargados de nubes y mitos opuestos al frío razonamiento del entendimiento, cuando no como infectados de una ideología que defiende el *statu quo* del sistema opresor.

Como dijo un médico de la guerrilla, una vez que invitamos a "los compañeros" a un campamento de las comunidades de población civil en resistencia para que nos expusieran qué pensaban de la religión. Él se dirigió a mí, oyéndolo todos los catequistas, y me dijo: "yo no entiendo cómo Marcos –era mi seudónimo– con tanto que ha estudiado, todavía crea en Dios". Entre risas, porque éramos amigos, le contesté, "yo no entiendo cómo Goyo –era su seudónimo– siendo un hombre tan sacrificado que se levanta a medianoche bajo la lluvia a atender a un herido de la guerrilla o a un enfermo de la población, todavía no crea en Dios". Dos perspectivas de la vida distintas que, con la ayuda de la risa y el mutuo aprecio, intentaban dialogar en una lucha común por un mundo más justo.

Además, se encontrarán otros géneros literarios en estos escritos. Hay textos que fueron una homilía, hay otros que fueron un artículo de radio para una audiencia popular, hay otros que fueron un análisis de situación que no estaba pensado para la publicación, otros que son una presentación de un libro o un artículo de periódico. Son escritos breves. Pero también hay escritos medianos, digamos de unas 50 páginas, y unos pocos de varios cientos de páginas que requirieron años de trabajo y que no se han publicado. Todo este conjunto es el que hemos llamado con el subtítulo breve y condensado: *Escritos*.

El criterio para seleccionarlos para publicación fue doble: que no hubieran sido publicados o que fueran de difícil acceso, sea porque hubieran aparecido en una revista descontinuada, porque ya se hubieran agotado o hubieran aparecido en otro país. Por eso, esta colección no incluye libros ya publicados, como son *Masacres de la selva* u otros más recientes. La intención ha sido sacar a la luz obras que no se podían publicar en tiempos del enfrentamiento armado interno y que hemos juzgado, con el grupo impulsor, que valdría la pena dar a conocer.

¿Cuál es el contenido de la colección? ¿Cómo está ordenada? Decidimos comenzar desde lo más cercano para terminar con lo más lejano, con la idea de seguir el camino que sigue un investigador o una persona curiosa al buscar las raíces de algo. Comienza de lo que tiene hoy y se hunde luego en el pasado. En este proceso de avance hacia el pasado, ordenamos los escritos por etapas de mi vida. Estas etapas son las que, coincidiendo un poco con las etapas del contexto de Guatemala y Centroamérica, explican el contenido de la colección.

Para hacer inteligible la división invertida de etapas hace falta decir brevemente algo de mi biografía. Nací en la ciudad de Guatemala en 1932. Me gradué de bachiller en 1948. Eran los tiempos de la postguerra. En 1951 entré a la Compañía de Jesús e hice mi formación en El Salvador, Ecuador, Austria y España, ordenándome de sacerdote en 1964. Durante el período de la reforma agraria arbencista, el golpe de Estado de Castillo Armas y el inicio de la guerrilla, no estuve en Guatemala. Comencé estudios de antropología en Texas en 1966 y obtuve el doctorado en 1975. Fue en este período cuando comencé a escribir, a la edad de 35 años. Lleno de ideales de transformación social, volví a Guatemala en 1971 y fungí como director del Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Rafael Landívar (URL) hasta 1974.

La primera etapa, de 1969 a 1974, cubre más o menos este período en que fui dando mis primeros pasos como antropólogo en *el acercamiento al mundo indígena* no sólo de Guatemala, y había cerrado ya el currículo de Antropología en la Universidad de Texas. Fueron años en que me encontraba vinculado a la academia, ya sea porque estaba escribiendo la tesis doctoral *Quiché Rebelde,* que no forma parte de esta colección, ya sea porque estaba trabajando en la URL, como dije.

La segunda etapa, de 1974 a 1980, corresponde a un período en que dejé la URL para integrarme de lleno en el colectivo de los jesuitas, llamado CIASCA (Centro de Investigación y Acción Social de Centroamérica), ubicado en la zona 5 de la ciudad de Guatemala, y que tenía contrapartidas semejantes en varios países de América Latina. Ya habiendo finalizado la tesis y obtenido el doctorado (1975), me dediqué con más movilidad dentro de este espacio de mayor incidencia, a la investigación de campo sobre *los resortes de la organización campesina*. En el grupo del CIASCA, algunos se dedicaban a la investigación y otros a la acción. Yo fui de los primeros. Entre los segundos se encontraba, por ejemplo, Fernando Hoyos que luego se alzaría y moriría en 1982 en las estribaciones de Los Cuchumatanes. Se trata de escritos medianos que no se podían publicar en esos tiempos, destinados a la lectura de unas pocas personas que estaban en la acción organizativa directa, por ejemplo, del Comité de Unidad Campesina (CUC). Esta etapa se fue entreverando con la siguiente.

La tercera etapa (1975 a 1982) se desarrolló en otros países de Centroamérica con la misma *preocupación de la organización campesina*. Toda la región estaba levantándose y organizándose popularmente. La experiencia de un país daba lecciones para el otro. Particular importancia tuvo para mí el tiempo vivido en Nicaragua (1980-82) en que trabajé con el CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) del gobierno sandinista. En esos años encontré los gérmenes de la organización campesina de la Contra. Desde Nicaragua también pude planificar con otros el regreso a Guatemala en 1983 y la entrada al Ixcán a trabajar con las CPR, tanto en el campo pastoral, como en el investigativo.

La cuarta etapa (1983 a 1994) corresponde a unos años en que, con un grupo de agentes de pastoral, entré clandestinamente a las CPR (Comunidades de Población en Resistencia) del Ixcán, Guatemala, y colaboré en investigación y acción pastoral con esas comunidades en dos períodos: seis meses de 1983 a 1984 y cinco años y medio de 1987 a fines de 1992. En medio de estos dos períodos (1984 a 1987) escribí en México los resultados del primer tiempo de esa fuerte inmersión en terreno de guerra. Se trata de escritos que analizan cómo el campesinado indígena del Ixcán se levanta (1966 a 1981) y cómo sufre las grandes masacres de 1982 y sobrevive a ellas. Cuando en 1992 fui forzado a salir de las CPR y por seguridad propia y ajena ya no regresé, fui enviado por mis superiores religiosos a Honduras. Allí escribí otros textos que tienen relación con la resistencia del pueblo indígena multiétnico del Ixcán. En esta cuarta etapa, pues, se agrupan escritos que forman un solo bloque dividido en tres partes principales que tienen que ver con *la génesis de la revolución en Ixcán, su represión sangrienta y la resistencia*.

Vale decir que colaboré con la guerrilla guatemalteca del EGP, pero no fui miembro de ella. No fui ni miembro civil, ni menos combatiente. Colaboré con la revolución porque era el camino concreto que muchos vimos entonces para la liberación de nuestros pueblos. Nos equivocamos y cometimos errores, como se podrá apreciar en estos escritos. Pero no podemos menos de considerar que tuvimos el privilegio de participar, aun con estos errores, en una gesta de dimensiones épicas y de virtualidades para el futuro, tal vez todavía no bien reveladas. Quizá algo de esto se aprecie en estos escritos.

Una quinta etapa coincide con el tiempo que trabajé en Honduras de 1994 a 2001. Al salir de las CPR me *encontré en Centroamérica con el fenómeno de la globalización* en diversas expresiones, como las maquilas, las maras, la migración al norte, la vulnerabilidad ambiental, etc. Escribí desde Honduras para una audiencia hondureña y sobre temas hondureños, ordinariamente. Se trata de escritos pequeños aparecidos en revistas y periódicos nacionales y populares, y en editoriales de radio. Todos ellos corresponden a un momento en que había dejado la vida clandestina en las montañas de Guatemala (diciembre de 1993) y me encontraba con situaciones completamente nuevas. Desde Honduras escribí también algunos textos sobre Guatemala que aparecen en la última etapa de esta colección. Hay traslape de etapas debido al deseo de juntar escritos semejantes.

La sexta y última etapa (1994 a 2012) corresponde a los años que viví en Honduras, pero desde allá escribí sobre temas de Guatemala, como la paz, y a los años en que ya había regresado del exilio (2001) y me hallo trabajando en Guatemala, en Santa María Chiquimula (Totonicapán), y escribo sobre temas varios. La paz se ha convertido en una utopía lejana, porque la violencia, transformada, emerge de muchas maneras, incluso de parte del Estado al final de este período (2012). Los escritos breves o medianos de esta época tocan temas diferentes, como dijimos, pero

tienen un hilo conductor: *desde la paz hasta el presente.* Redactados desde Honduras y luego en Guatemala, coinciden con el momento en que se está terminando el conflicto interno armado (1994) y en Guatemala se firma la paz (1996).

Éstas son las seis etapas que coinciden con la evolución de mi pensamiento y de mi vida. Desde que me inicio en la antropología y entro en contacto desde una nueva perspectiva con el mundo indígena, luego escudriño los resortes de la organización campesina indígena en Guatemala y otros países de Centroamérica, tengo el privilegio histórico de acceder a la experiencia del Ixcán (organización, masacres y resistencia), hasta que, en una especie de parteaguas intelectual, me veo abocado a la problemática de la globalización que ya está explotando en el país vecino de Honduras y luego en Guatemala, con el fenómeno de la violencia siempre presente.

Pero estas etapas van a aparecer invertidas en esta colección con la idea de la búsqueda de las raíces, como dijimos, de modo que la última será la primera que se publica y así sucesivamente. De esta manera, también, se partirá de un autor más maduro.

Cada etapa de las mencionadas forma un conjunto de escritos, una especie de bloque homogéneo. Cada bloque entonces será prologado por alguna de las compañeras o de los compañeros que han formado el grupo impulsor de esta publicación o por algún invitado especial. Ellos y ellas tratarán de mostrar los aportes y los hilos conductores a través de todos los escritos.

Pero no es bueno perder de vista el título de toda la colección: *Al atardecer de la vida*...No se trata, evidentemente, de ver si el autor pasa el examen, ya de viejo o ya fallecido, sino de encontrar en esta obra, más que mucha información y más que un análisis muy acertado, ese fuego que mueve al mundo para transformarse.

Ricardo Falla, sj
Santa María Chiquimula, julio de 2013.

Contenido

Del proceso de paz a la masacre de Alaska
Guatemala 1994 - 2012
Prólogo xv

1994
Resistencia utópica 1

1995
La mariposa del mundo 3

Ciclista 5

Paradigma de la inculturación
desde los Ejercicios Espirituales de San Ignacio 9

Elecciones en Guatemala antes
de la firma de la paz 19

1996
Inhumación de restos de masacrados
previa a la firma de la paz en Guatemala 23

El quetzal.
Firma de la paz en Guatemala 27

La paz desde el Ixcán
Palabras en la misa de la plaza de Cantabal 31

1997
Desmovilización de la guerrilla 35

El soldadito de la Coca-Cola 39

La memoria en la interpretación de las masacres 43

1998
Investigación y acción social: claves
para una alianza 49

2000
Rostros jóvenes de la globalización
en Centroamérica 61

La trabajadora de la maquila
Honduras 65

El pandillero de la Comemuertos
Nicaragua 75

Las universitarias: salvadoreña y afroamericana
El Salvador y Panamá 83

La muchacha encarcelada en la
violencia doméstica
Nicaragua 95

Se defiende con un cuchillo
Honduras 101

Estudiante tico con indigentes nicas
Costa Rica 109

Huellas culturales que deja la migración al Norte
Honduras 115

Myrna Mack: vida y compromiso 125

2001
Quiché rebelde en inglés 131

Maras y pandillas en Centroamérica 153

2002
Se cambió el tiempo 159

Nuestra cultura es nuestra resistencia 163

2003
Historia esquemática de las Comunidades de Población en Resistencia 167

2004
Misa de Resurrección en honor de
Myrna Mack Chang 175

Myrna a través de los ojos de Beatriz 181

"Ondas en el agua"
Fe y justicia con los pueblos indígenas de Malasia 185

Migración internacional en Centroamérica
Mapeo regional 189

Vida religiosa indígena femenina 195

Terminar la guerra, traicionar la paz 203

2005
La resistencia en red 207

2006
El amor omnipresente 211

2007
Deportados
Piedras preciosas desechadas de Jerusalén 215

Fernando Hoyos
Amor, revolución y eso que dicen dios 217

Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala 223

Rigoberta Menchú:
¿estrella fugaz en el cielo electoral? 229

2008
Emigrante, obrero de maquila,
capturado por ilegal,
deportado y de regreso en USA 235

Ajpatanib' re Chwatz'aq
Autoridades maya k'iche' de Momostenango 251

Centroamericanos redefiniendo las fronteras 257

2009
Deportado que vuelve a los EE.UU.
Análisis de caso para la hipótesis
sobre el regreso de los deportados al Norte 261

Deportaciones y Obama 277

Compromiso de vida 281

Nos salvó la sagrada selva 289

2010
Palabras de Ricardo Falla, antes
Marcos, ante la inhumación de
diez heroicos jóvenes indígenas 297

Antropología y violencia:
una experiencia personal 301

2011
Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida
por Carlos Sandoval García 313

¿Se acaba el mundo en el año 2012? 341

Martirio
Algunas reflexiones espirituales 351

En torno a la investigación de la violencia 363

2012
Geografía de las violencias 371

Genocidio guatemalteco 377

La primera masacre del gobierno de Guatemala
después de la firma de la Paz 395

Bibliografía 417

Del proceso de paz a la masacre de Alaska

Guatemala 1994 - 2012

Prólogo

Este primer volumen de la colección de Ricardo Falla es de una naturaleza especial, pues reúne escritos cortos muy diversos (como homilías, prólogos de libros, cartas personales, esbozos autobiográficos), nunca publicados o publicados en medios populares como radios comunitarias y periódicos locales. Son un tesoro de reflexiones cuyas raíces profundas se encuentran en la experiencia de vida del autor y en los trabajos que se publicarán en los volúmenes subsiguientes. Estos pequeños frutos que hemos seleccionado (el más largo no se extiende más allá de 20 cuartillas) contienen una densidad que solamente puede obtenerse con años de trabajo intelectual honesto y de vida en permanente búsqueda de sentido. De esta experiencia de vida hablan, por ejemplo, los seis años durante los que Falla acompañó pastoralmente a las Comunidades de Población en Resistencia, CPR, de Ixcán, y su libro de reflexión personal sobre esta experiencia: *Historia de un gran amor*,[1]/ que constituyen el antecedente inmediato al período que nos ocupa en este tomo.

Por otra parte, se trata de un período cortado, arbitrariamente si se quiere, en 2012, por razones prácticas de iniciar el trabajo de publicación, pues el autor continúa escribiendo y activo mientras se avanza en la recopilación. En otras palabras, éste es un período dándose. También porque se trata del presente, este volumen no incluye los libros que Falla ha publicado en este lapso,[2]/ ya que éstos están casi todos todavía en librerías.

Los escritos, referidos en su mayoría a Guatemala, están presentados en orden cronológico y abarcan los producidos entre 1994 y 2000, época en que el autor

---

1/ Ediciones San Pablo. Guatemala. (Primera edición en castellano: 1995).

2/ – *Alicia. Explorando la identidad de una joven maya. Ixcán, Guatemala.* AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 2005.
– *Juventud de una comunidad maya. Ixcán, Guatemala.* AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 2006.
– *Migración internacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala.* AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 2008.
– *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia, Finca San Francisco, Nentón.* AVANCSO. Guatemala, 2011.
– Con Elena Yojcom, *El sueño del norte en Yalambojoch, facetas de migración retornada*. AVANCSO. Guatemala, 2012.
– *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy.* AVANCSO, Guatemala, 2013.

reside en Honduras, y los producidos entre 2001 y 2012, cuando está ya de vuelta en Guatemala donde reside en el municipio indígena de Santa María Chiquimula, en el departamento de Totonicapán.

Los hechos políticos que delimitan este periodo relativamente corto en la historia del país pueden ser vistos como profundamente contradictorios. Se trata de la culminación del proceso de paz, muy al inicio del mismo, y de la elección como presidente de un oficial retirado del Ejército con formación y participación activa en contrainsurgencia, al final del periodo. Falla se referirá con gran claridad a acontecimientos relacionados con estos hechos, que generaron esperanza en la sociedad guatemalteca, en el primer caso, y desesperanza apenas 18 años después, en el segundo. El primer artículo de esta parte de la colección, *Resistencia utópica* (1994), se refiere a la salida al claro de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán, esa transición de la vida alrededor de la resistencia, a los procesos populares hacia la paz. En el último artículo, *La primera masacre del gobierno de Guatemala después de la firma de la Paz* (2012), el autor retoma su doloroso, por detallado, método para documentar sin lugar a dudas la ocurrencia de las masacres en la época del conflicto armado interno, para constatar que en el gobierno presidido por un militar contrainsurgente, la masacre es de nuevo una realidad. Y dice "primera masacre", intuyendo un patrón como el desentrañado en estudios de los años '80 y situando las masacres no sólo en la memoria y en el presente, sino también en el horizonte.

Preparamos este volumen y algunos de los que le siguen, en los meses en los que se dio el juicio por genocidio contra los generales Efraín Ríos Montt y José Mauricio Rodríguez. Para muchos, el artículo *Genocidio guatemalteco* (2012) ha constituido la referencia necesaria para captar la naturaleza de la acusación.

Quién es el autor hoy

Ricardo Falla es un hombre que ha atesorado y cuidado su vocación religiosa durante más de 60 años. Nos habla de esto en C*iclista* (1995), un autorretrato del joven que comienza a abrirse a la vocación, y cuando, entrevistado, nos narra la celebración de sus 50 años como sacerdote jesuita, recién regresado a Guatemala en el año 2001. Un antropólogo inserto en una comunidad pobre, una de las más pobres según las cifras oficiales, que en los últimos años ha escrito no sólo sobre el pasado doloroso de nuestro país, atreviéndose a revivir temas como los de las masacres genocidas, sino también sobre el cambio cultural y el futuro que se vislumbra en la juventud. Un hombre que percibimos como libre, pero que se declara "encarcelado" por los compromisos pastorales que su ministerio demanda de él (la cárcel es el calendario de actividades) y aislado no sólo por su edad, sino por "mi trabajo". Y ese trabajo es escribir. Tiene un espacio suyo para "escaparse" a escribir, leer documentos de su biblioteca, y consultar los resultados de sus búsquedas en *Google*. Un hablante de

k'iche' que, sin embargo, siente que no domina suficientemente el idioma y recurre a traductores a la hora de las homilías en aldeas y caseríos. Homilías que grabadas en su traducción al k'iche' y reunidas, van convirtiéndose en "mi teología en este trabajo pastoral, en mi *Theologia indorum*", dice, no sin cierto rubor, en referencia a Domingo de Vico.

A sus más de 80 años de edad, Ricardo Falla nos dice muchas veces en las reuniones que sostenemos, en un ambiente creativo y electrizante, para avanzar en el trabajo y captar el contexto de los diversos e innumerables escritos, "ya me esperan del otro lado". Habla sin ambages de la cercanía de la muerte y su actitud abierta a este paso trascendental que él ve cercano, se constituye también en una actitud reflexiva y autocrítica de su propia vida. De sus circunstancias y decisiones en el ámbito socio político y también de las crisis en su vida personal. Al final, el lector podrá vislumbrar a un hombre que supo y sabe encontrar en cada crisis y en cada momento de autocrítica, un escalón más en la profundización de su entrega y amor a aquellos más abandonados y empobrecidos de la Tierra.

Aspectos de teoría y método

De la misma manera en que la vida fluye de un asunto a otro, sin transiciones ni subdivisiones; de la misma forma en que sostenemos una conversación mientras en otra parte de nuestro cerebro planificamos un próximo escrito, así fluyen, casi inadvertidamente mientras leemos sus relatos, la teoría y el método en los trabajos de nuestro autor. Como podrán comprobarlo el lector y la lectora al introducirse en su lectura, Falla no busca probar o aplicar una teoría, tampoco hacer una discusión metodológica. Busca entender la realidad y por eso la teoría y el método están allí, aunque no siempre visibles. Están en los escritos antropológicos, tanto como en los de tipo pastoral o de reflexión con su comunidad jesuita, no en el primer plano, pero sí cumpliendo su papel de hacer comprensibles los hallazgos del campo. Escarbaremos aquí algunos elementos teóricos y metodológicos, sabiendo que Falla no se considera a sí mismo un teórico ni un maestro de metodología, pero sabiendo también que aun lejos de la academia, su manera de hacer antropología, inspirada siempre en la gente, en sus sufrimientos y aspiraciones, constituye escuela en Guatemala y Centroamérica.

La clave fundamental de la metodología en Falla será, entonces, ir de lo concreto a lo abstracto, de lo sencillo a lo complejo, a partir de una inserción profunda en el pueblo. Así se lo presentará tanto a jesuitas como a antropólogos. En el caso de los primeros, en *Paradigma de la inculturación desde los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, documento preparado para la Comisión de Cultura de la Congregación General de los Jesuitas en Roma, en 1995, describe lo que denomina "la estrategia de la encarnación", cuyo primer momento es precisamente "localizarse completamente en una geografía y en un tiempo y así desde lo local salvar lo universal".

El otro momento es trabajar en la capacidad de investigación. Es el sacerdote y antropólogo pidiéndole a sus compañeros sacerdotes que sean también un poco antropólogos, porque ¿cuál es el papel del jesuita? A ojos de Falla, el jesuita debe experimentar el vaciamiento cultural y la inserción/inculturación entre los pueblos más pobres y entre las gentes más pobres de los países ricos. Debe conocer los "hábitos del corazón" para el acompañamiento activo en la lucha por los derechos y la liberación de los pueblos: un modo de proceder desde abajo.

Veamos ahora sus planteamientos desde su otra identidad, la del antropólogo. ¿Cuál es el papel del antropólogo y cómo lo logra? Encontramos una primera respuesta en *Investigación y acción social: claves para una alianza*, que constituye su disertación en 1998 al recibir el "Premio Martin Diskin a la Investigación Comprometida"; reconocimiento de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en inglés), del que fue la primera persona en recibirlo. Aquí habla del horizonte epistemológico desde el que debe hacerse la investigación: "mirar e interpretar los hechos como lo hacen quienes sufren la injusticia. (…) El ángulo de su mirada, su perspectiva y su punto de vista". Indica que esto se logrará solamente si hay inserción y agrega que éste es precisamente el entrenamiento del antropólogo. Allí experimentará el choque cultural que le cambiará la vida y le permitirá, al salir de la inserción, que ese horizonte no se disipe. ¿Y cuál es la medida de que se ha logrado la integración entre investigación y acción social? La promoción de la justicia en el mundo y particularmente en nuestro continente.

En *Huellas culturales que deja la migración al Norte. Honduras* (2000), vemos en operación la metodología de Falla. Este documento recoge un sondeo muy micro (en la aldea del Valle del Aguán, Tocoa, Honduras), a partir de cuya generalización se obtiene una hipótesis, lo que a juicio del autor resulta mejor que la aplicación de "tesis sobadas". Más generalmente, en el trabajo que engloba a otros además del anterior, *Rostros jóvenes de la globalización en Centroamérica* (2000), no sólo profundiza su acercamiento privilegiado, sino que vemos fusionarse al antropólogo y al sacerdote en su labor pastoral. Aquí hace dos planteamientos sobre lo concreto; por una parte, está aquello que mueve a la acción, en este caso, a la acción pastoral: "lo concreto tiene una fuerza de interpelación mayor que lo abstracto", mueve y cuestiona más que una afirmación teórica general. Por otra parte, "en lo concreto, por su densidad, se refleja el todo", es decir, en lo concreto, en la pequeña aldea, en la historia de vida misma de una persona, están operando y condensándose las dinámicas que debemos captar y entender. En esos mismos trabajos, hay una metodología de presentación que refleja lo anterior: ofrece primero cifras que permiten ubicar a los jóvenes que comparten cierta problemática, cultura o subcultura; pasa luego a la descripción de un rostro juvenil perteneciente a tal cultura (que es tocar lo concreto en un caso personal); y por último se ensaya la generalización de esa

cultura o subcultura. En varios casos, también plantea posibles líneas de acción pastoral.

Queda claro, entonces, este sentido de la vida del investigador y del sacerdote, que predica o diserta desde su propia experiencia y opción. El compromiso, lo concreto, la visión desde abajo será también lo que Falla subrayará y encontrará en común con personas queridas para él y sobre quienes escribe ya sea desde la amistad, desde la academia o desde la fe. Lo que el autor ve en las personas que quiere y admira, nos dice tanto de esas personas como del autor mismo. ¿Qué ve en la antropóloga Myrna Mack, el jesuita Fernando Hoyos, la antropóloga quiché Irma Alicia Velásquez y el jesuita malasio Jojo M. Fung? Lo más saliente: su inserción con los pobres. Dirá sobre Myrna en su contribución a la publicación del décimo aniversario de su muerte, *Myrna Mack. Vida y compromiso* (2000), que su inserción en el trabajo de campo fue método y también fuente de paz y luz interior. Y en su comentario al libro de Beatriz Manz, *Paradise in Ashes*,[3] / dirá que Myrna "encontraba en la gente una fuerza especial para seguir viviendo", ya que "…veía en esa misma gente la chispa de la lucha y el cambio social".

En 2007, con ocasión del 25 aniversario de la muerte de Fernando Hoyos, su compañero jesuita por mucho tiempo, quien luego se integró a las filas del Ejército Guerrillero de los Pobres –EGP–, le dirá a su hermana en una bellísima carta que el mayor mérito y la más encumbrada vocación de Fernando fue la inserción entre los pobres. Y en el prólogo, el año siguiente, del libro de Irma Alicia Velásquez, *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala*,[4] / identifica un punto en común entre él y la autora: la pasión que nace de la atracción de los pueblos indígenas pobres y sus comunidades. Y dice que Irma Alicia le recuerda a Myrna.

En su recensión del libro *Fe y justicia con los pueblos indígenas de Malasia*, del jesuita Jojo M. Fung, desarrolla lo que denomina un movimiento en espiral del libro, explicando que el trabajo de Fung arranca de los rostros concretos de hombres y mujeres, amplía luego su visión a pueblos y comunidades indígenas de otras partes del mundo y a una visión histórica, explora en su búsqueda las estructuras eternas de los mitos, para situarse finalmente de nuevo en la experiencia concreta.

Subrayamos este otro punto en común: lo concreto. Jojo M. Fung comienza y termina en la experiencia, Fernando insistió en los rostros de los pobres, en lo

3/ Beatriz Manz (2004), *Paradise in Ashes. A Guatemalan Journey of Courage, Terror and Hope*. University of California Press.

4/ Irma Alicia Velásquez (2008), *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada.* Serie Autores Invitados No. 17, AVANCSO. Guatemala.

concreto, Myrna escogió sus temas según lo que era más útil, que entendía como aquello que pudiera ayudar a la organización y el análisis del poder.

No es casual que Falla, refiriéndose a Myrna, aborde este importantísimo tema que sintetiza en la investigación no sólo la discusión teórica y metodológica, sino también el posicionamiento frente a los procesos que se están observando: la elección del tema de investigación. En su disertación titulada *En torno a la investigación de la violencia*, ofrecida como clausura del Congreso de Antropología Social y Etnología, desarrollado en México en septiembre de 2010, Falla reconstruye el proceso por medio del cual llegó al tema de la violencia en el marco de la guerra en Guatemala. Éstas son sus palabras: "Se construye este proceso a través de experiencias, a veces cortas, parciales, de investigación que te van afinando el foco de interés, te van capacitando para acercarte al objeto de la investigación y te implican en la situación violenta…". Esa implicación lleva, quizá incluso independientemente del tema, a no sólo recabar información para hacer, como en este caso, una denuncia de lo que acontecía, sino, más allá, entender y explicar por qué se había llegado al punto al que se había llegado, siguiendo en esto la curiosidad intelectual.

En cuanto a la teoría, hemos dicho ya que Falla se ve a sí mismo como un usuario de la misma. En este volumen encontramos tres ejemplos interesantes de su búsqueda y uso de la teoría. Uno es la acabada descripción que hace del funcionamiento de las CPR como una red, acudiendo a la teoría de redes de Manuel Castells, con ocasión de su comentario a la exposición de fotografías de Jonathan Moller (2005) titulado acertadamente *La resistencia en red*. Otro es su propia explicación, en la ya mencionada ponencia *En torno a la investigación de la violencia*, del uso de la teoría del desastre para escribir sobre las masacres desde una perspectiva de sobrevivencia y resistencia, una vez que quedaba claro que no habría un triunfo revolucionario y que por lo tanto las teorías de la insurgencia y la contrainsurgencia resultaban inadecuadas. Y el tercero es el prólogo al libro *Maras y pandillas en Centroamérica* (2001), en el que explica la naturaleza de los retos teóricos: ¿qué teoría es la que más nos ayuda para orientarnos tanto en lo que se debe recoger como datos, como en el análisis?, agregando que en el caso de los temas de este libro se debe contar con métodos de recolección de datos difíciles de obtener.

No pasará inadvertido al lector o a la lectora, que en esa búsqueda de teorías pertinentes y útiles para explicarse y explicar a otros los complicados procesos y fenómenos que se le presentan en el campo, Falla traza un camino teórico y metodológico que no es la simple y mecánica aplicación de teoría. El conocimiento profundo de su material le permite complejizar el planteamiento teórico utilizado, dándole un giro específico y extrayéndole mayores posibilidades.

El proceso de búsqueda de teorías útiles, capaces de iluminar el análisis, es en sí mismo un elemento a subrayar. Vemos que su espíritu de comunidad intelectual,

sobre todo con jesuitas que han compartido con él decisiones sociales y políticas trascendentales, lleva a Falla una y otra vez a buscar su consejo para identificar aquella teoría que le ayude a entender o "leer" lo que ve y vive en el campo. Le resulta natural, normal, relatar cómo ha llegado a una u otra teoría luego de conversar con uno o varios miembros de su comunidad. La consulta, la comparación, el debate con otros que no están en el campo con él, que no necesariamente estudian los mismos temas que él, constituyen parte del ejercicio de la investigación. Ellos serán interlocutores eficaces en la construcción de la trama que irá urdiendo con sus datos de campo.

Y esa trama se convertirá en un relato cautivador la mayor parte de las veces. Todo lector o lectora de la obra de Falla quedará pronto impresionada por la facilidad en la lectura, por la agudeza de su análisis y por la contundencia de sus argumentos. En la entrevista que le hacen en junio de 2011 Carlos Sandoval García y José Luis Rocha, refiriéndose a lo que aprendió de su maestro, el jesuita ecuatoriano Aurelio Espinoza, Falla aborda de manera sencilla la importancia de contar con una infraestructura teórica y metodológica sólida y, así, nos explica lo que hay detrás de esos relatos cautivadores: "Aún hago los análisis de los textos como nos enseñó (el Padre Aurelio): mirar con lupa las palabras, qué quieren decir, compararlas con otros contextos… Todo eso todavía me sirve al analizar las palabras de la gente". Y también: "nos enseñaron a pensar con rigor… a trabar nuestras ideas una tras otra".

La Paz

Veamos ahora dos temas recurrentes en los escritos reunidos en este volumen, sobre los que Falla va ofreciendo diferentes entradas y enfoques y, así, brindando la posibilidad de un entendimiento más profundo de su perspectiva sobre los mismos. El primero de ellos será la paz, asunto que, como ya hemos señalado, está presente en la realidad guatemalteca a lo largo de todo el período que este volumen cubre. El segundo será la juventud, el lente a través del cual el autor buscará captar el cambio cultural, tanto en sus aspectos preocupantes, como en los esperanzadores.

Sus pensamientos sobre la paz se manifiestan tanto en el ámbito de la actividad pastoral (una homilía, por ejemplo) como en pequeños artículos de orden más bien político. La audiencia siempre es gente del pueblo, ya sean lectores de periódicos populares en Honduras o asistentes a una misa en Ixcán el día de la firma de la paz, el 29 de diciembre de 1996. Veremos que hay un importante motivo para esto: la paz se construye y la construimos todos juntos, también y especialmente aquéllos que pelearon la guerra.

Este volumen inicia con el breve artículo ya mencionado, escrito el 6 de febrero de 1994 en Honduras, en el que el autor resume el origen y trayectoria de las CPR de la selva con ocasión de su "salida al claro" luego de 12 años de resistencia al

asedio del Ejército. "Se cumplió el ciclo de una gran utopía hecha realidad", nos dice, y "mientras las pláticas de paz entre el gobierno/Ejército y la URNG están empantanadas, los procesos populares parecen caminar inexorablemente hacia la pacificación con algo de justicia…". Es de especial importancia esta visión del pueblo que empuja el proceso de paz, la cual está vinculada a una perspectiva dialéctica del proceso de insurrección y paz: una etapa de lucha entre contrarios sin la cual no se haría esta síntesis –En *El quetzal. Firma de la paz en Guatemala* (1996). La paz es también producto de miles de víctimas inocentes.

La paz es, sobre todo, un proceso que debe hacerse irreversible y, como ya anotamos, construirse día a día. Para enfatizar esa necesaria irreversibilidad, que sin embargo no parece segura, Falla insistirá varias veces en la potente imagen de quemar las naves. Así lo presentará el día de la firma del Acuerdo final de paz durante su homilía en Ixcán, territorio nombrado por él como corazón de la guerra y corazón de la paz (*La paz desde el Ixcán. Palabras en la misa de la plaza de Cantabal* –29/12/96), y en el seguimiento de la primera fase del cumplimiento de los Acuerdos de Paz, cuando explica que entregar las armas es parte de aquel quemar las naves de que había ya hablado meses antes en la misa en Ixcán.

Con el paso del tiempo, quedando el momento de la firma de la paz menos inmediato, el esfuerzo por hacer la paz irreversible y construible estará apuntalado, a los ojos de nuestro autor, por el que haya gente que rompa el silencio sobre los hechos terribles acontecidos y abra el camino para que el alma se libere y sea oída en el mundo, y en el darnos cuenta de que todos somos responsables de lo ocurrido, mediata o inmediatamente. Estos puntos estarán muy claros en su comentario en la presentación de los libros de AVANCSO *Se cambió el tiempo*, en 2002.[5]/ En la misma línea de pensamiento, pero en contraste con la reconstrucción histórica obtenida en la publicación anterior, al año siguiente, al tocar la historia de las CPR, dirá que el futuro de quienes pasaron por esta experiencia está en peligro porque en el fondo "está la renuencia a muerte de los autores intelectuales a reconocer su propio delito imprescriptible de genocidio".

Al final, quedamos con la imagen de una paz asediada, que nunca estará segura si continúa la injusticia. Durante el proceso previo a la firma, nuestro autor señaló riesgos en el campo político refiriéndose especialmente a la estrategia de la URNG en la coyuntura de la preparación de las elecciones en 1995 y también cuando se levantan falsas esperanzas de que el poder se ubica en el gobierno. Sin embargo, el peligro al que aludirá con más insistencia tiene qué ver con la premisa de que no hay paz sin desarrollo y, en este sentido, se referirá poéticamente a la actividad extractiva diciendo que el "gran enemigo de nuestros pueblos quisiera destruir la

5/ *Conflicto y poder en territorio k'iche' 1880-1996*. Cuadernos de Investigación No. 17 e *Historias de vida y tradición oral de San Bartolomé Jocotenango, Quiché,* Guatemala, 2002.

montaña para que el quetzal no tuviera dónde refugiarse a proteger su libertad. El enemigo de los pueblos lo es también de los helechos, de las mieles silvestres y de los espíritus que guardan la selva".

Se trata entonces de quemar las naves, pero de continuar la lucha contra los enemigos de los pueblos. Aquí de nuevo, una imagen eficaz, fácil de captar: dirá "enemigos como los que anuncian Coca-Cola", o hablará de una lucha contra "la sociedad que sigue matando a los inocentes con anuncios de Pepsi". Quizá el mejor y más claro acercamiento a ese peligro que él condensa en los anuncios de las bebidas de Cola se encuentre en *El soldadito de la Coca-Cola*, escrito en 1997, breve artículo en el que analiza la lógica de los anuncios de esta bebida en un viaje dentro de territorio hondureño. Aquí ve que la estrategia que usa la compañía para "sacar los centavos del pueblo y hacer su fortuna", aspira a hacer de la marca una religión, al buscar que sea universal, eterna, que esté en toda parte y lugar, que capte el amor y que se convierta en un gran símbolo de la humanidad. "Va nuestra humilde limosna, que damos sin darnos cuenta de las técnicas inconscientes que han usado para endiosarla". Estamos ante una crítica punzante a la lógica del capitalismo que incentiva el consumo y extrae de los pobres los pocos recursos monetarios que tienen.

En otro sentido, la paz como proceso político ha sido entendida por Falla también como un momento y una época de peligro y cuidado, al cambiarse la correlación de fuerzas que la guerra mantenía en su lugar. En el seguimiento de la primera fase del cumplimiento de los Acuerdos de Paz, advierte sobre lo delicado de la desmovilización de los combatientes de la guerrilla porque cesa la protección del anonimato y puede desatarse la venganza. En el año 2000 y analizando el tema de pandillas juveniles regresará sobre esto para explicar la agudización de ese fenómeno: con la paz, la estructura de enfrentamiento bipolar cede y afloran las tensiones internas. El auge de los Derechos Humanos, la desmilitarización de la Policía y su debilitamiento en un período de transición que, a ojos de nuestro autor, debilita el orden ciudadano. Es un llamado a darnos cuenta de la profundidad y drasticidad de los cambios que la sociedad requiere para construir bases seguras para la paz.

Resulta casi conmovedor contrastar las preocupaciones de Falla a lo largo del tiempo en cuanto a los peligros que asedian la paz y las enormes debilidades de la sociedad en esta etapa, con las potencialidades para Centroamérica que veía en el horizonte cuando se asomaba la posibilidad de la paz: expansión del comercio, fortalecimiento de la sociedad civil y la posibilidad de que una sociedad civil poderosa pudiera construir una Centroamérica más allá de la perspectiva militar.

La Juventud

Ricardo Falla inició su trabajo enfocado en la juventud durante sus años de residencia en Honduras. Es un nuevo rumbo luego de años concentrado en el agotador

trabajo pastoral de acompañamiento a las CPR y en la no menos agotadora tarea de describir y analizar minuciosamente los horrores de la guerra. Es producto de una reflexión colectiva en la que se establece que por un largo período "habíamos estado viendo estructuras" y que resulta importante también captar y comprender el cambio cultural, "que se ve en todo, todos los días". Se propone entonces la hipótesis de que es en la juventud donde más se reflejan los cambios culturales y se parte del hecho de que ya se había trabajado en el Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación, –ERIC–, que Falla coordina en esa época, sobre la juventud en la maquila, y en El Progreso (Yoro), donde los jesuitas tienen un importante centro, sobre maras y violencia juvenil. También en esta época desarrolló el pequeño estudio sobre migración referido a la aldea Tocoa, mencionado arriba, que considera seminal para él y para otros.

Veremos que la búsqueda del entendimiento del cambio y la vista puesta en el futuro no se desentienden de la experiencia de la guerra y del bagaje de aprendizaje sobre la misma de nuestro autor. Por otra parte, en el plano personal, a medida que Falla se adentra en la experiencia de la juventud de hoy, va encontrando un inesperado punto de contacto con los jóvenes: él también está en una etapa de cambio, dando con cierta resistencia, pero también con curiosidad, ese paso hacia la vejez. Esto lo expresa claramente en los libros que en 2005 y 2006 publicara sobre temas de identidad de la juventud indígena de Ixcán. Ahí se presenta ante los jóvenes como un personaje del *Popol Wuj*: el jabalí de pelo blanco.

Este volumen incluye entonces los primeros escritos sobre juventud, que se dan entre los años 2000 y 2001, y que reúnen la experiencia en Honduras, pero que, sobre todo, tienen una mirada centroamericana, quizá más en sintonía con la perspectiva de su provincia jesuita. Sirven como una importante síntesis de ese primer momento de acercamiento a los temas que serán desarrollados más ampliamente ya en Guatemala, y son ejemplo de esas experiencias parciales que ayudan a "afinar el foco", de las que nos habla nuestro autor, citado párrafos arriba en referencia al crucial asunto de la selección del tema de investigación.

El prólogo a *Maras y pandillas en Centroamérica* (2001) resulta revelador porque nos muestra a un prologuista lleno de preguntas todavía, que ni él ni el libro logran responder, pero que al mismo tiempo tiene ya importantes intuiciones sobre el derrotero que debe llevar la investigación sobre el tema. La más saliente de estas preguntas es sobre las causas de la existencia de maras y pandillas en nuestra región y nos dice: "el libro tiene acercamientos metodológicos, pero aún no responde". "Las causas trascienden la conciencia", dice, y son "no sólo pobreza, no sólo desempleo, no sólo drogas". También anuncia algo que repetirá en otros escritos: la misma globalización ha de tener en su entraña el principio de solución. Porque esta problemática es una realidad global: la juventud es instrumento de violencia.

Otro escrito es el ya mencionado *Rostros jóvenes de la globalización en Centro América* (2000). Una nota metodológica en este trabajo es importante y confirma lo que Falla ha explicado en otros ámbitos: en un claro razonamiento de investigación/acción, decide trabajar con los "rostros jóvenes" porque en la juventud se radiografían mejor los cambios, y porque ella constituye una interpelación pastoral en este momento de la historia por su especial vulnerabilidad y por el dinamismo que guarda para la transformación social.

El foco de la investigación sobre juventud se va afinando, desde la perspectiva teórica, en dos vertientes. La primera concierne a la cultura. Contrastando con tendencias quizá románticas o acríticas de lo cultural, nuestro autor nos dice que las culturas y los procesos culturales no son neutros ni mucho menos todos positivos y, más aún, que la cultura también puede convertirse en cárcel, ceguera y opresión. La segunda vertiente concierne a la búsqueda de claves para la emancipación y, en este sentido, Falla partirá de la premisa de que hay virtualidad en la juventud por encontrarse ésta en un momento de la vida en que está abierta y comprometiéndose. Y dirá de nuevo que hay virtualidad en la globalización, especificando que ésta encierra en sí oleadas identitarias y formas nuevas organizativas que ayudan para la superación de sus efectos negativos. Ya se vislumbra aquí también la importancia que va adquiriendo en su entendimiento de la globalización, el potencial de la organización y el trabajo en red.

También el foco se va afinando con el contacto y el análisis mismo de algunos casos. Se trata aquí, como consignamos en otro apartado, de identificar rostros juveniles que correspondan a culturas o subculturas y de ir analizando en cada caso los cambios personales, familiares y comunitarios que esas culturas traen o sufren. Falla lo hace utilizando sobre todo una de sus capacidades más destacadas y que ya mencionamos en el apartado sobre teoría y método: el análisis de las historias personales como reflejo de la historia social. Y también trayendo a cuenta el contexto de esa cultura o subcultura. Así, en el caso de la trabajadora de la maquila, nos indica rápidamente que "la maquila es un sistema que combina la dinámica capitalista con la cultura patriarcal de Centroamérica" y que "la estrategia de organización de la fábrica descansa sobre la exclusión del sindicato".

En el análisis de las distintas situaciones vividas por los y las jóvenes, irá abordando el tema recurrente de la autoestima, que quedará enfocado una y otra vez. Por ejemplo, en la raíz de la problemática de la joven presa de la violencia doméstica y de la del joven pandillero que trata de salir de esa subcultura, se encuentra una baja autoestima. Y en la posibilidad de éxito de una joven universitaria y en la salida airosa de una joven madre del ciclo de la violencia, está la autoestima o la mentalidad de dignidad.

Las aproximaciones a la juventud dieron frutos mayores cuando, ya en Santa María Chiquimula, Falla encuentra en la Semana de la Juventud, que reúne a unos mil

jóvenes de diferentes parroquias, la oportunidad para profundizar las reflexiones desarrolladas por el equipo de Honduras. Se activa el mundo pastoral y la solicitud de una religiosa encargada de temas de juventud en la parroquia de Zacualpa, Quiché, para que haga un estudio allí sirve de detonante. Bajo la coordinación de Falla se hace un levantado de información en Santa María; Zacualpa e Ixcán, en Quiché; y el Puente Belice, en la Ciudad de Guatemala. Se hicieron entrevistas y encuestas que sirvieron de base para sus dos libros sobre la juventud de Ixcán, enfocados en la dinámica de las identidades juveniles. Luego, "tocaba Zacualpa". Aunque sin dejar de residir formalmente en Santa María, Falla salía de su parroquia por períodos de uno o más meses para palpar mejor la realidad de la juventud en aquel municipio. Encontró que lo típico de la juventud zacualpense era la migración y, de todo ese amplio campo, acotó a los retornados. De aquí sale su libro *Migración transnacional retornada,* en el que narra paso a paso no sólo los viajes de ida al norte de los y las jóvenes migrantes, sino también el viaje de vuelta de los que deciden regresar.

El libro sobre la juventud de Santa María Chiquimula es todavía un pendiente de nuestro autor. Nos explica que no avanzó en éste porque "en eso me enredé en la masacre de San Francisco". A mediados de la década de 2000 se le pidió testificar en el caso de genocidio seguido por la Audiencia de España y para hacerlo, visitó comunidades de sobrevivientes de la masacre de esta finca de Nentón, Huehuetenango, sobre la que él había escrito años antes,[6]/ buscando captar su situación e historia hasta el presente. Estas visitas y entrevistas resultan en dos importantes libros: *Negreaba de zopilotes* y *El sueño del Norte en Yalambojoch*. No obstante, el trabajo sobre Santa María no está olvidado ni abandonado: Falla avanza en la recopilación de información y va afinando el foco de interés. Por de pronto, ha logrado reunir información proveniente de terceros sobre hechos violentos, así como organizar una base de datos sobre los mismos. De nuevo, estamos ante el antropólogo que estudia lo que resulta relevante en la comunidad en la que está inserto y, otra vez, ante un tema cuyos datos son difíciles de obtener y peligrosos de buscar. Veamos si no: el interés específico en este tema en Santa María arranca para Falla en 2007 cuando uno de los sacerdotes de la parroquia es asaltado en la carretera del municipio y éste pierde un ojo en el hecho.

Pero Falla no escribe solamente sobre los jóvenes, también lo hace para ellos y, de manera especial, para los y las jóvenes indígenas. Este mismo año ha salido a luz un importante trabajo de nuestro autor: *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy*, que se dirige precisamente a la juventud indígena. Una orientación similar se encuentra en los libros ya mencionados sobre la juventud de Ixcán y de Zacualpa, escritos pensando en personas jóvenes que se interesarán en los asuntos teóricos y metodológicos quizá sólo después

6/ Véase su primer trabajo sobre la masacre de la Finca San Francisco, Nentón, en otro volumen de esta colección.

de haber encontrado en el libro una narrativa atrayente de un escritor que se dirige a ellas con cariño y sabe combinar la sencillez con la profundidad.

Dejamos para el final en este prólogo, la mención de la amplia gama de escritos relativos a la fe religiosa y a la reflexión teológica de Ricardo Falla. Es en ellos donde probablemente las lectoras y los lectores encontrarán la síntesis más completa de la vida y el trabajo de nuestro autor. Encontrarán quienes lean estos trabajos, la inquietud que le causa a Falla la inmersión de Fernando Hoyos en las aguas del ateísmo y también su seguridad de que Dios, o la fe de Fernando, lo estarían esperando en la playa cuando seguramente regresara de esa experiencia. Encontrarán su palabra fácil, pero profunda, cuando se dirige a las religiosas indígenas y las anima a potenciar esa identidad, compartiendo con ellas su propia experiencia en la práctica de los votos religiosos, en especial el de pobreza. Encontrarán su certeza de que Myrna Mack regresaba poco a poco a su fe católica luego de dudar sinceramente sobre la misma.

Pero quizá el mensaje más potente que descubrirán las lectoras y los lectores, sea el de la experiencia de la nada y el renacer. Desde la propia experiencia de estar cerca de la muerte al escuchar los relatos sobre las masacres genocidas de los años '80 y, especialmente, de la experiencia de sobrevivencia de las mismas de los propios testigos; y desde la propia experiencia personal de decidir alejarse de la persona amada para mantener su compromiso vocacional, Falla habla con pasión de "esa muerte que nos hace vivir". Comprende y, junto con el marero que pierde a su novia y al sobreviviente de la masacre que "anda como bolo", explora esa oscuridad y encuentra que es la búsqueda de la vida la que logra hacer salir por una ventana al que está cubierto de cadáveres y la que conduce a la profundización de su compromiso a quien decide dejar a su amor. Así nos lo dice Falla en *Martirio, algunas reflexiones espirituales* (2011): "Fui aprendiendo que ese sollozo es señal de discernimiento por consonancia ante lo más bello perdido y ante la fealdad de la muerte. Es como un canto interior que te dice cuál es el camino que debes seguir en los momentos de grandes y pequeñas dudas en la vida y que después, cuando pasa, te deja en paz, no sólo porque el llanto es desahogo, sino porque escogiste lo que te conviene, que es lo que Dios quiere desde dentro para ti".

Clara Arenas B.
Guatemala, agosto de 2013.

Resistencia utópica

1994

Abrimos este volumen con un artículo aparecido en la página editorial del periódico hondureño de San Pedro Sula, Tiempo *(10-2-1994). Son los años finales del conflicto armado interno en Guatemala. La salida al claro, dos años antes, de las comunidades que habían estado resistiendo utópicamente bajo la montaña en el terreno de guerra del Ixcán era un paso anticipado de la firma de la paz en diciembre de 1996.*[1] */*

El 2 de febrero se cumplió el ciclo de una gran utopía hecha realidad en el norte del conflictivo departamento del Quiché, en Guatemala. Las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), varios miles de gentes que han vivido debajo de la selva, escondiéndose de los ataques del Ejército, lograron salir al claro y levantar sus champas a la luz del Sol, después de 12 años de carreras bajo la selva.

Esta población, constituida por muchas etnias indígenas, logró sobrevivir a los ataques del Ejército que infructuosamente intentó capturarla, rendirla por hambre, ametrallarla desde el cielo, dividirla, expulsarla a Chiapas, asesinarla.

La organización de esta población se generó después de 1982, cuando el Ejército guatemalteco cometió masacres terribles en la mitad indígena del país guatemalteco. Para salvar sus vidas, miles de familias buscaron refugio en México. Otros miles se dispersaron por las ciudades del país y por las fincas de la costa sur, cambiando de traje para disimular su identidad. Otros, por fin, decidieron no salir de sus tierras y se escondieron bajo los árboles, dando origen a esta utópica forma de vida de las CPR.

Utópica, porque, como el pequeño David, lograron resistir a uno de los ejércitos contrainsurgentes mejor organizados del continente. Toda la forma de vida la hicieron girar alrededor de la resistencia. Las mujeres nunca cocinaron de día para no delatar la ubicación de sus comunidades por el humo. Los niños desarrollaron un sexto sentido para escuchar desde muy lejos el ruido del helicóptero y correr a meter bajo la selva la ropa que se secaba al sol. Los hombres operaban a los gallos

1 / Más adelante se encontrarán en este volumen otros textos que completan las características de la resistencia en estas comunidades. Yo acababa de salir de ellas y me mantenía en comunicación desde Tocoa, Honduras, con mi compañero jesuita hondureño, Ismael Moreno Coto, que había ido a suplirme allá.

para que respiraran pero no cantaran. La comunidad se protegió con tres círculos concéntricos de vigilancia para detectar el avance silencioso del Ejército guatemalteco que ha aprendido a moverse con la suavidad guerrillera. La producción debió hacerse colectiva para no dispersar a los trabajadores y ponerlos en peligro. El mensaje religioso se centró en torno al tema primordial de la resistencia como don de Dios y se entrenaron catequistas bajo la selva y se dijeron misas bajo los bombardeos sin más altar que la misma tierra y sin más mantel que un pequeño nailon de color.

El Ejército acusó constantemente a esta población de ser guerrillera y por eso se consideró con derecho para matarla. Pero las CPR fueron rompiendo el cerco de aislamiento que les había tendido el Ejército con una media luna de seis destacamentos contra la frontera mexicana. Fueron dando a conocer al mundo que eran población civil, no combatiente, compuesta por ancianos, familias, niños de todas la edades, distinta de las unidades guerrilleras de la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca). Invitaron a visitantes internacionales para que constataran su carácter civil, llevándolos hasta las aldeas bajo la montaña donde éstos pudieron verificar la existencia de escuelas, capillas, casas comunales, chozas de paja, todo lo cual no se da en los campamentos guerrilleros.

De esa forma fueron abriéndose un espacio político, insospechado hace tres o cuatro años, y pudieron dar el paso histórico de salir de la montaña el 2 de febrero. El sacerdote hondureño que los acompaña nos ha escrito expresando la zozobra de esta gente, días antes de la salida al claro. Están como una primeriza, nos decía, que ansía dar a luz pero teme los dolores del parto. Después de 12 años en el vientre húmedo de la selva les va a costar acostumbrarse al sol del trópico, nos decía. Temen que el Ejército, el mismo que masacró a sus parientes hace años, no respete la opinión nacional e internacional y cometa los mismos crímenes de antes.

Mientras las pláticas de paz entre el gobierno/Ejército y la URNG están empantanadas en Guatemala, los procesos populares parecen caminar inexorablemente hacia la pacificación con algo de justicia, como lo muestra este caso de legitimación política en el corazón del área de guerra, donde la resistencia ha sido utópica y el reciente cambio de vida no ha dejado de ser arriesgado.

La mariposa del mundo

1995

Ésta fue una intervención leída el 8 de febrero, ante los 220 representantes de todo el mundo de la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús en Roma. De nuevo sale el tema de las Comunidades de Población en Resistencia, pero esta vez dentro de la alegoría de la experiencia espiritual de enamoramiento. Como muchos de los textos que aparecen en este volumen, la perspectiva es de fe, pero de una fe que exige justicia.[1] /

El eterno femenino

Algunos han dicho informalmente que en esta reunión hacen falta las mujeres. El aplauso explosivo del 12 de enero cuando el delegado de Irlanda propuso el tema de la mujer parece ser señal de esa añoranza. Si nos detuviéramos a verles las pupilas a cada uno de ustedes encontraríamos la mariposa refugiada en el fondo de sus ojos. Tantos hombres que somos, pero tantas mujeres amadas que están presentes por ausencia en nuestros corazones dándonos vida, como madres, después de que entre lágrimas las dejamos. Ése es el eterno femenino escondido en nuestros corazones, que tiene la fuerza de las aguas originales y que cuando es fecundado por el Espíritu, resucita a los muertos.

Porque muchos de nosotros amamos a una mujer apasionadamente, pero la llamada fue tan poderosa que la dejamos. E hicimos una alianza con Yahvé de que no saldríamos mentirosos. Entonces, Él pasó en forma de columna en medio, sellando la alianza con sangre. Morimos, pero estamos aquí resucitados, mostrando la herida del costado.

¿Cómo hacer aflorar el eterno femenino aquí en esta Congregación General, para que salten miles de chispas y nos pongamos en movimiento, con documentos o sin ellos?

1 / La Congregación General de la Compañía de Jesús es una asamblea compuesta por representantes de todo el mundo, convocada para tratar temas urgentes que retan a la Compañía. Se celebró del 5 de enero al 22 de marzo de 1995. En ella, los representantes leían intervenciones de no más de cinco minutos. Ésta es una de las 864 intervenciones.

Servir a la Iglesia, su esposa

Entonces, prometimos ir a los más pobres. Y allí entre los pobres encontramos otra novia que nos miró y con los hilos de su collar (Cantar 4,9) nos amarró y nos trajo silenciosamente a "conocerla, amarla y seguirla" hasta lo más profundo de la montaña. Tuvimos una luna de miel, sin almohada, bajo las balas, sin comida, corriendo bajo los árboles, pero cada vez más enamorados de ella. Era morena y estaba tostada por el sol del sufrimiento (Cantar 1,5 y 6). Sus hijos olían a meados. Su rostro desgreñado mostraba los signos del terror porque había sido violada por los que cuidan las entradas de la ciudad y le habían arrancado el velo (Cantar 5,7).

Ahora estoy aquí. Mi amada no es la iglesia pequeña de la resistencia. Ahora estoy con todos ustedes y nos hemos ido enamorando de una amada de 5,700 millones. Es toda la humanidad. La contemplamos masacrada: 20 millones de muertos en los conflictos armados desde 1945 hasta el día de hoy –90% civiles– (PNUD 94: 53). La contemplamos en creciente pobreza, 3,100 millones de pobres rurales y 1,650 millones de pobres urbanos, más del 80% de la población del globo. La contemplamos que no puede leer ni los ceros rojos de ese tablero: 1,400 millones de analfabetos.

¿Qué puede hacer la MÍNIMA Compañía de Jesús ante esos millones y millones? "Mi Amado, dice ella, es como una bolsita de mirra que descansa entre mis pechos" (Cantar 1,3). Si fuéramos así destilando perfume en el lugar estratégico de la amada, unidos del norte y del sur, tal vez haríamos que ella misma se repusiera un poco, se engalanara, sin arrugas ni heridas (Ef. 5,27) y se preparara para las fiestas que vienen.

Hagamos aflorar todo el llanto con que renunciamos a la mujer amada, para volcar nuestro amor sobre nuestra verdadera esposa. Por nuestro cuarto voto al Papa, hagámosle sabedor a él con todas las fuerzas de la situación de aquella a quien él sirve, por la intercesión, siempre de la Virgen María.

Ciclista

1995

Este escrito autobiográfico fue redactado en enero de 1995, cuando estábamos reunidos 220 jesuitas de todo el mundo en Roma para la Congregación General 34. Uno de ellos, recuerdo que el argentino, pidió a varios de nosotros historias breves sobre cómo decidimos entrar a la Compañía de Jesús y cómo había sido nuestra vida. Algo que pudiera interesar a jóvenes. Así es como salió.

¿Qué quieres que te diga de mis primeros años? Unos picos azules que vomitan fuego fueron mis compañeros de infancia. La finca de mi familia, en Guatemala, estaba a las faldas de uno de esos imponentes volcanes. Con amigos del colegio nos entró una furia por coronarlos. Desde la punta lográbamos divisar toda la cadena hasta Nicaragua y a un lado el mar Pacífico y al otro, los lagos de mi tierra.

Cuando no era subir volcanes, entre más o menos los mismos amigos, corríamos en bicicleta. Nos rozamos con el panadero, el joyero, el lechero… y nosotros los estudiantes aprendimos los secretos del velódromo. Nuestro uniforme era camiseta amarilla y pantaloneta azul, porque el equipo se llamaba Flecha de Oro. Y éramos una flecha, porque ganábamos las competencias de velocidad, aunque nosotros los jóvenes nos rendíamos ante los ruteros. Éramos nerviosos y rápidos, pero no aguantábamos las carreteras bajo soles tórridos.

En cambio, fut no jugué, ni basquetbol. Sí un poco de beis, que se convertía en una sola alegata: que si tocó, que si no tocó la base. El más mal hablado y más discutidor era un compañero que ahora es obispo, que ha sido en los últimos años el mediador entre la guerrilla y el gobierno de Guatemala.

En esos años de mi juventud andaba siempre despeinado, correteando con la bici detrás de las camionetas urbanas. Pero mi querido lector, no te vayas de espaldas. Eran los años después de la Segunda Guerra Mundial, fines de los ‘40. Ya soy antediluviano. Ahora soy calvo, y cumpliré 63 el día de Santa Rosa de Lima. Pero, como les digo a los chavos, ya quisieras tú llegar a mis años tan joven como yo.

Fíjate que me metí en un lío, que me llamó Dios, porque Dios se mete en la aventura, me llamó a servir en la resistencia guatemalteca de 1987 a 1992 como sacerdote. Allí me verías con mi calva protegida por una gorra, una cachucha sucia que

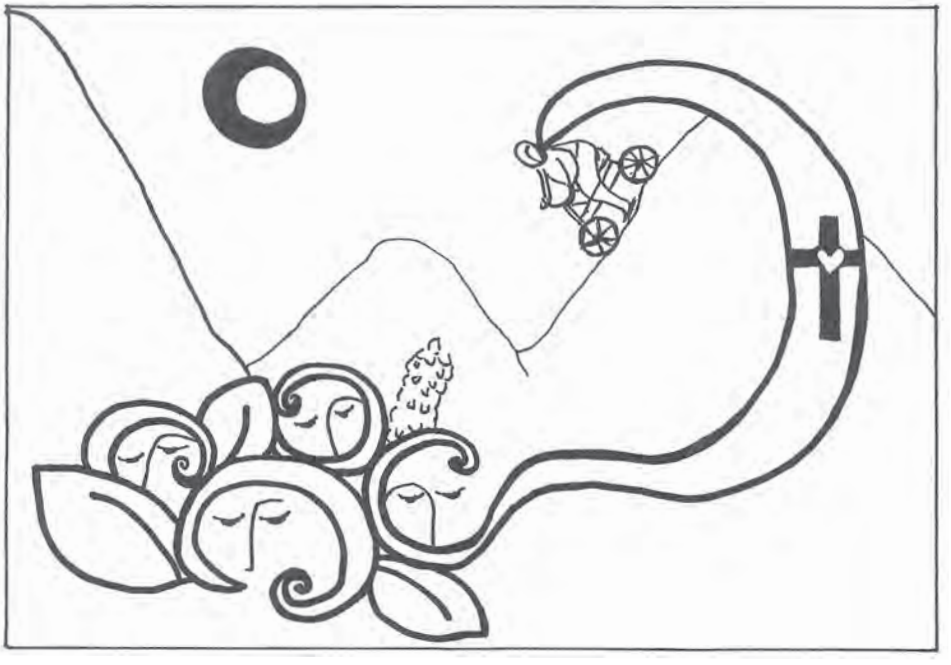
todavía cargo en recuerdo de esos años que acaban de transcurrir. No tanto para las lluvias torrenciales de la selva del Quiché, sino para protegerme la cabeza de los grandes trancazos. Porque en la resistencia vivimos bajo los árboles y huíamos de los soldados tratando de no dejar rastro. Éramos cientos de gentes así. Ordenados en comunidades. Entonces, va uno vigilando dónde pone el pie, porque hay mucho bejuco y raíces traicioneras, y por mirar abajo, pongón, el golpetazo con una rama baja. A los indígenas nunca les pasa eso, como si tuvieran ojos para mirar para arriba y ojos para mirar para abajo. Y entonces se caían mis anteojos en el lodo. Pero la gorra me había protegido la cabeza.

Casi seis años estuve viviendo clandestino entre cientos de indígenas mayas que huían del Ejército que los había masacrado en 1982. El Ejército quería sacarnos del país o prendernos o matarnos. El caso es que decía que éramos… Dos cosas decía, o que éramos animales salvajes o que éramos guerrilleros. Pero no abandonamos el país, no le dejamos esas tierras jugosas para que se las repartieran entre oficiales. Huíamos como en un juego de ratón y el gato. Lo importante era que no supiera dónde estábamos. No teníamos armas. Éramos civiles. Nuestras armas eran la vigilancia constante y la mística de la resistencia. No podíamos dar a conocer dónde pasábamos la noche. Por eso, las mujeres cocinaban muy de madrugada para no hacer humo, a los gallos se les operaba la garganta para que no nos delataran, las entradas de nuestros campamentos se disimulaban… siempre bajo la montaña para que los helicópteros no nos descubrieran.

Nunca imaginé, cuando entré a la Compañía de Jesús, que llegara un día en que estaría considerado como subversivo por el gobierno. Porque mi familia, como ya te dije que teníamos finca de café, una finca que llega hasta la punta del volcán, era más bien conservadora y cumplidora del orden establecido. Pero la llamada de Dios lo lleva a uno a donde no sabe. Lo único es dejarse llevar. Ya dice San Juan, que el Espíritu es como el viento, que sopla de donde uno no sabe y vuela a donde uno tampoco sabe. Sólo conoce uno su dirección, pero no sabe uno dónde está el fuelle que lo empuja, ni tampoco sabe uno en qué hoyo de las cumbres o de los mares se oculta.

El primer llamado me llegó a mí de cosas muy caseras. Llegaban unos padres a visitar a mis tías. Yo había perdido a mi madre de pequeño y las tías maternas hicieron como de una mamá colectiva adonde nosotros, mis hermanos y yo, buscábamos refugio. Esos padres nos confesaron la primera vez o no nos confesaron. Recuerdo cómo mi tía me dejó de repente en la sala solo con el padre para que dijera mis pecados. Me pareció una trampa, porque fue de repente, y salí corriendo dejando al padre solo allí con su taza de té ya frío.

Los padres eran muy amables y hacían bromas conmigo. Creo que ya me habían echado el ojo y me querían conquistar. Pero pasó el tiempo, entre bicicletas y



volcanes, y no me llegué a comprometer con Dios hasta que entré de lleno en la adolescencia y le prometí a Dios castidad, con lo que me creció más la afición a la bicicleta, hasta tanto que me molestaban en mi casa diciéndome que la bicicleta era mi novia. Ciertamente era una linda bicicleta de carrera, verde plateado, italiana y la cuidaba con cariño, la lustraba y desarmaba, pues en mi casa mi papá tenía un taller, aunque él fuera abogado. Entonces, el deporte me ayudó a concentrar mi mente, porque los libros no me atraían. (Ahora sí, pues hasta saqué un doctorado en antropología).

Hice una confesión general, que me salió de dentro, con uno de esos padres, y me salió un sollozo muy grande, no sé tampoco de dónde salía, y el confesor me dijo que me ayudaría y me dio un rimero de libros de santos que me mantuvieron con el alma en vilo y con ideales completamente extraños al mundo en que vivía. Porque mientras mis amigos iban a fiestas y a los bailes, yo me quedaba en la casa, siempre contracorriente. Y en la vecindad vivían mis primas que eran cuatro, todas con muchas amigas, pero yo me mantuve incólume, como una piedra bien clavada en el río sobre la que pasan toneladas y toneladas de agua y nunca se mueve. Siempre he sido un poco pájaro solitario.

Mi papá se opuso a que entrara en la Compañía de Jesús y me mandó a los EE.UU. para que aprendiera inglés y conociera mundo. Me costó mucho el principio, cuando todos los nuevos gritaron en la calle que se iban a ver a las muchachas de

un colegio cercano y yo me quedé, como la piedra, solo, sembrado en la mitad del pavimento… hasta que fui encontrando amigos y formas de proteger mi vocación que era un tesoro muy precioso.

Ya de sacerdote me enamoré y entonces fue mi padre, el mismo que se había opuesto, que me agarró la mano. Todavía siento su cálida mano. Y me dijo, "ya no eres patojo, use seso". Que era algo que le gustaba decir, por las eses que se repiten, "use seso".

Dios fue muy fuerte y me hizo morir. Esa muerte es más terrible que cualquier tortura. Pero Dios me premió porque me dio otro amor, que fue ese pueblo del que te hablaba con el que viví en la resistencia. Como ya te dije, el Ejército nos perseguía y en uno de esos patrullajes encontró, camuflada en una ladera de la selva, una cueva donde guardábamos nuestras biblias y otras cosas para los momentos de ofensiva. Descubrió entonces que yo estaba trabajando entre esa gente perseguida y me acusó por radio de guerrillero. ¿Guerrillero a los 60 años? ¡Qué raro!, les contesté por la prensa. Tuve que salir a informar al obispo y al superior provincial de lo que había sucedido, porque el Presidente de Guatemala quiso convencer al obispo de que yo era efectivamente guerrillero. Salí de la montaña a explicar lo que había sucedido y a mostrar lo que significaban los papeles que habían incautado. Yo era sacerdote y mi misión era acompañar a esa gente en su resistencia para mostrarles que Dios nuestro Señor, en su infinito amor, estaba con ellos. Ya no volví a la selva pero les mandé cartas y ellos también a mí. Fue cuando me di cuenta que esa gente se había vuelto como mi novia, porque nos llorábamos en la lejanía.

Mucho se ha quedado en el tintero. Tal vez algún día nos conozcamos y me cuentes tú de tus aventuras, de tus tías, de las primas y sus amigas, del descubrimiento que vas haciendo de tu cuerpo y del amor. Y tal vez del descubrimiento que vas haciendo de la mujer. En todo eso está Dios como brisa que no sabe uno ni de dónde, ni adónde.

Tuyo, Ricardo

Paradigma de la inculturación desde los Ejercicios Espirituales de San Ignacio

1995

Este escrito fue un documento de reflexión personal, escrito, como los anteriores, dentro del clima de la Congregación General en Roma. Participé en la Comisión de Cultura de la misma y escribí este texto como insumo para esa comisión en enero de 1995. El escrito no pretende ninguna oficialidad, pero me pareció interesante publicarlo, porque presenta una mirada desde los Ejercicios Espirituales sobre la inculturación.[1] /

La pregunta a la que se intenta responder en este texto es la siguiente. ¿Qué modelo seguimos en nuestro apostolado para inculturar el Evangelio? Es decir, ¿qué modelo seguimos para transmitir el Evangelio de modo que no violente a las culturas, por un lado, y por otro, se enraíce profundamente en ellas? Estamos hablando de cualquier cultura, pero en nuestro caso nos interesan las culturas que no son occidentales, por ejemplo, las indígenas de América Latina, ya que la evangelización frecuentemente se ha impuesto como si la cultura occidental y el mensaje evangélico estuvieran indisolublemente unidos. La pregunta no es sencilla. A veces, nos desalentamos y parecería que siempre la evangelización, dada su carga cultural occidental, termina arrasando las culturas de los pueblos indígenas.

¿Cómo hacer para desvestir, por así decirlo, al Evangelio y a la Iglesia de la cultura occidental, cuando se anuncia en otras culturas, y cómo hacer para enraizarlo en ellas mediante su libérrima y gustosa aceptación?[2] /

Para dar respuesta a esta pregunta, me ha resultado muy iluminador partir de una meditación central de los Ejercicios Espirituales (EE) de San Ignacio. Como muchos saben, los EE son un método que San Ignacio sacó de la fuertísima experiencia de

1/ La forma cómo se concibe la inculturación tiene mucha repercusión para que el Evangelio se enraíce en las culturas, indígenas o no indígenas, y para que las respete y enriquezca. Las citas de los Ejercicios pueden ser arcanas, del castellano quebrado del vasco, que era San Ignacio, pero son la concreción de una espiritualidad muy fuerte y profunda que nos puede seguir sirviendo.

2/ En la Comisión de Cultura sentimos muy vivamente esta problemática. Había un madagascareño, tres indios, un indonesio, un español, dos catalanes, un polaco, un canadiense, dos norteamericanos, un mexicano, un guatemalteco, un boliviano, un argentino y un brasileño.

Dios que él vivió. Los EE se hacen en 30 días distribuidos en cuatro "semanas". En la primera se meditan los pecados del mundo y los personales. En la segunda, la vida de Jesús desde la encarnación hasta antes de la pasión. En la tercera, la pasión y en la cuarta, la resurrección.

La meditación central a la que nos referimos es la de la encarnación que es un gozne entre la meditación de los pecados y la meditación de la vida de Jesús.

Mirada de la Trinidad

En la meditación de la encarnación, Ignacio imagina a la Santísima Trinidad mirando al mundo antes de decidir enviar al Hijo. Y nos invita a nosotros, los ejercitantes, a verlo, de acuerdo a como la Trinidad lo ve. ¿Cómo lo ve? ¿Cómo lo vemos?

Ve al mundo lleno de pecado. No ve al mundo lleno de belleza o lleno de posibilidades. Se fija en cambio en el pecado. Puede sonarnos mal, pero esta mirada que pone Ignacio en los ojos de la Trinidad responde a la realidad de opresión y de pobreza de los pueblos del Tercer Mundo.

Dos son los aspectos de ese pecado (estructural). Primero, el que relaciona a la humanidad con Dios. Propone Ignacio, por eso, al ejercitante que oiga cómo todas las gentes "juran y blasfeman" (EE n.107). Son pecados muy comunes del tiempo y del país de Ignacio. Y segundo, el que relaciona a la humanidad consigo misma. Que mire el ejercitante "lo que hacen… como herir [y] matar" (EE n.108). Ve al mundo repleto de violencia.

Y como resultado de esos pecados contempla el ejercitante, siempre con los ojos de su imaginación, cómo todas las personas terminan por "ir al infierno" (EE n.108), es decir, que acaban separándose para siempre de la dicha de estar con Dios y son condenados a sufrir todos los tormentos que el Universo entero les devuelve por haber usado mal de todas las cosas, comenzando por la naturaleza. La mención del infierno es propia de la teología de su tiempo (siglo XVI). En pocas palabras, la humanidad se condena.

En otra parte, también le propone al ejercitante que tenga una mirada hacia la diversidad de la humanidad. Dice: "ver las personas… las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etc." (EE n.106) Diversidad de culturas (trajes y gestos), diversidad de razas (blancos y negros), diversidad en la relación entre países (paz y guerra), diversidad de situaciones (llorando, riendo; sanos y enfermos) y por fin, el principio y fin de la humanidad (nacer y morir). Se acababa de "descubrir" el Nuevo Mundo y en Europa hay conciencia de la diversidad, aunque todavía muchos duden si "los indios" son personas.

En los dos aspectos del pecado que Ignacio dice que se fija la mirada de la Trinidad destaca una cosa común y es que "todas las gentes [están] en tanta ceguedad" (EE n.106). La ceguedad es un pecado de matriz cultural. Por esa ceguedad no reconocen a Dios (increencia: juran y blasfeman) y por esa ceguedad no reconocen al prójimo como hijo de Dios (injusticia: hieren y matan).

Respuesta de la Trinidad

¿Cómo responde la Trinidad a la mirada que tiene del mundo? ¿Se queda impasiva? ¿No hace nada? ¿Deja que toda la humanidad, que ella misma ha creado, se aleje de ella para siempre y se condene?

1. La encarnación, como vaciamiento e inserción-inculturación

No, no se queda con los brazos cruzados, sino que, en palabras de Ignacio "se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre" (EE n.102). Ese hacerse hombre, según San Pablo, es que "se vació a sí mismo tomando la forma de esclavo" (Fil. 2, 7).

Aquí hay dos cosas, una es que se vacía de la cultura de la comunidad trinitaria, por así decirlo, dejando de ver, amar y actuar como Dios todopoderoso, para asumir la forma de ver, amar y actuar de la humanidad. El único que dentro de la Trinidad puede hacer eso es el Hijo. Y la otra es que para revelar con más claridad ante los hombres este vaciamiento, desconocido por ellos, adquiere "la forma de esclavo" (*morphe tou doulou,* en griego), es decir, adquiere la cultura de las clases sociales más bajas en el tiempo de San Pablo. Sabemos que no fue esclavo, pero para que entendieran los filipenses, a quienes escribe Pablo, "la humillación" de la encarnación, la compara con la inserción en esa clase o sector. Es decir, pues, no sólo se encarna en la humanidad (se vacía), sino que en la humanidad escoge lo más bajo.

En una meditación siguiente, la del nacimiento de Jesús, San Ignacio califica el inicio de esa inserción como nacimiento en "suma pobreza", excepcional para la cultura de su clase.

Este doble movimiento de vaciamiento cultural e inserción entre los más pobres del mundo debe ser, por consiguiente, la respuesta de la institución apostólica que replica en su dinámica la respuesta de la Santísima Trinidad. Ante la mirada del pecado del mundo de increencia y de injusticia, ir a los pueblos más pobres del mundo y dentro de los países ricos, a los más pobres.

Esta respuesta ha de ser como cuerpo. No todos los jesuitas deben insertarse e inculturarse entre los pobres, pero los que lo hagan deben cualificar de tal manera

a todo el cuerpo, como si todos estuvieran allí. Y éstos no deberían ser casos excepcionales. Lo que pasa es que sucede al revés.

2. La encarnación como salvación

Dice San Ignacio que cuando la Trinidad envía al Hijo al mundo, lo hace "para salvar al género humano" (EE n.102), es decir, para que hombres y mujeres tengan luz en los ojos, contra "tanta ceguedad" y así oren a Dios en vez de "blasfemar" y curen y den vida a los demás en vez de "herir [y] matar". Así se los salvará de "ir al infierno".

Para la respuesta de la Compañía, como se insinúa arriba, se trata del servicio de la FE (oren a Dios contra blasfemar) y la promoción de la JUSTICIA (curen y den vida en vez de herir y matar), y común a ambos, que vean (contra la ceguera), un desafío con dimensiones de CULTURA.

3. Estrategia de la encarnación

La Trinidad sólo tiene un Hijo y en el mundo "están tantas y tan diversas gentes" (EE n.103). El problema del número ingente de personas (tantas) y su pluriculturalidad (tan diversas) parecería hacer imposible la salvación iniciada por un solo hombre, necesariamente de una sola cultura y de una clase social. Entonces, hace falta que con la fuerza del Espíritu se transmita este movimiento desde este hombre a toda la humanidad.

La estrategia de la Trinidad en la dirección de este movimiento se transparenta cuando escoge la geografía y el tiempo de la encarnación. El lugar es "la casa y los aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea" (EE n.103), es decir, la periferia del mundo. No escoge el centro del imperio romano, ni Jerusalén. Escoge la periferia para salvar el centro, lo sencillo para salvar lo complejo, la mujer para salvar al hombre, lo "mínimo" para salvar lo "máximo", en una palabra, desde los pobres y débiles, salvar a los ricos y poderosos, y no al revés.

El tiempo es "la plenitud de los tiempos" (EE n.102), es decir, un momento en que ese movimiento tenga la infraestructura, podríamos decir, para poder cubrir el Universo. Excluye tiempos anteriores, como el paleolítico, y tiempos evolutivos, como la Amazonía, en que la encarnación no se hubiera podido universalizar. La encarnación del Hijo de Dios se hubiera perdido en un mar de aislamiento y olvido. En cambio, encarnándose en Nazaret, sube a Jerusalén y desde allí a todo el mundo, también al Imperio.

La estrategia apostólica de la Compañía de Jesús ha de ser de inculturarse en lo local, en lo mínimo, en la periferia, etc., como hemos dicho, pero no en cualquiera, sino en aquélla que tengan capacidad de universalización. Por tanto, también tiene que inculturarse en el centro, pero la perspectiva del conjunto ha de venir de la periferia y no al revés, lo cual supone una revolución copernicana para la

modernidad que levanta como modelo cultural a los países ricos. Cuáles son los lugares de la periferia y cómo se coordinan es ya una tarea organizativa. Pero en una misma ciudad puede haber centro y periferia, sea de los países que son centro o de los que son periferia.

Paradigma de la inculturación

En cada meditación de los EE, Ignacio destaca el objetivo de la misma en la petición. La formulación de la petición, por condensar objetivos graduados a conseguirse a lo largo de los EE, es muy precisa. En la meditación de la encarnación y en todas las meditaciones de la vida de Jesús (segunda semana), Ignacio le dice al ejercitante que pida continuamente y con toda intensidad y devoción lo siguiente: "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (104). Esta petición nos ofrece un paradigma de inculturación y evangelización en relación dialogante.

¿Cómo es eso de relación dialogante? Si en la frase "que por mí se ha hecho hombre" vemos al pueblo al que somos enviados, entonces la estructura de la petición es un paradigma de inculturación. Pero si en el "que por mí se ha hecho hombre" vemos al Jesús histórico, buena nueva de los pueblos, entonces es un paradigma de evangelización. Se trata de dos movimientos, uno de afuera para adentro, más de carácter receptivo para el evangelizador, y el otro, de adentro para afuera, más de carácter activo. Pero ambos están indisolublemente unidos en una relación que refuerza a ambos movimientos, aunque aparentemente se limiten entre sí.

Ambos movimientos son inculturadores y evangelizadores, pero para entendernos, llamamos al primero inculturación y al segundo evangelización, ya que en cada uno se destaca más un aspecto que el otro.

En otras palabras, la petición recoge también en su relación dialogante la experiencia de que todos hemos estado hablando aquí en esta Comisión en días anteriores, al presentarnos y contar nuestras vidas. Hemos dicho hasta la saciedad: que los pobres nos evangelizan (1) y que nosotros optamos por evangelizar a los pobres (2).

1. Los pobres nos evangelizan: movimiento de la inculturación

En la evangelización de los pobres a nosotros se da una dinámica de tres elementos, a través de los cuales nos vamos inculturando a ellos. Esos tres elementos son el conocimiento interno de ellos, el seguimiento de ellos y el amor a ellos.

a) Conocimiento interno

Así como Jesús tuvo un conocimiento interno de su pueblo, nosotros somos enviados a tenerlo de nuestros pueblos, los cuales son para nosotros aquí y ahora "el Señor

que por mí se ha hecho hombre". Conocimiento interno se refiere, pues, al núcleo íntimo más duradero que se esconde a nuestra observación y da sentido, valor, motivación y vida a las expresiones compartidas y cambiables de la cultura. Es el conocimiento de "los hábitos del corazón". Pero no es un conocimiento científico antropológico, aunque lo puede incluir y a veces lo necesita, sino el fruto de una gracia de discernimiento progresivo, que es "aumento de esperanza, FE y caridad, y toda leticia interna", como Ignacio define a la consolación (EE n.316). Por eso lo pedimos como gracia. Pedimos insistentemente "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre", es decir, conocimiento interno del pueblo donde se encuentra el Señor que por mí se ha hecho hombre.

b) Seguimiento

Así como Jesús siguió a su pueblo, incluso movilizándose físicamente con él y sus padres o sus discípulos a Jerusalén, así nosotros somos enviados a seguir a nuestros pueblos. El conocimiento, visto como inculturación, es dinámico y nos lleva a actuar. Esa acción, como seguimiento del pueblo, no es ni imitación pasiva de su cultura, por un lado, ni imposición de nuestros programas de acción, por otro. Por tanto, la inculturación es no sólo conocimiento, sino acompañamiento activo de los pueblos en su lucha por los derechos y liberación. La promoción de la JUSTICIA de esta dinámica de seguimiento es una justicia inculturada y supone un modo de proceder desde abajo que no se ha priorizado suficientemente antes de la Caída del Muro de Berlín en nuestra acción apostólica, al menos en Centroamérica.

No hay que levantar un *tertium quid*, CULTURA, para hacer un tríptico que confundiría y debilitaría la opción de FE y JUSTICIA de la CG 32,[3]/ sino que la cultura es una dimensión nueva (un adjetivo nuevo) de la FE y de la JUSTICIA, que profundiza y radicaliza ambas.

c) Amor

Así como Jesús amó a su pueblo, aunque lo maldijera, y se compadeció tiernamente de las personas del mismo hasta dar la vida por él, así también nosotros estamos enviados a amar a nuestros pueblos y las gentes con quienes trabajamos apostólicamente. La CG debería resaltar este elemento mediador entre conocimiento y seguimiento para integrar más plenamente Fe y Justicia. No hay conocimiento interno sin amor y sin "leticia interna" (EE n.326). Y no hay acción duradera y verdaderamente generosa y comunicativa sin amor (EE n.231). De aquí se puede nutrir nuestra espiritualidad de inculturación, aplicando la contemplación para alcanzar amor (EE n.230) para hacernos

3/ La Congregación General 32 (1975) se caracterizó por su vuelco a la Justicia desde la Fe. La CG 34 no quiso debilitar esa intuición al añadir la dimensión de cultura.

contemplativos en la acción. Contemplaremos las culturas de nuestros pueblos, no sólo como sistemas sincrónicos, sino más aún como historias de muerte y persistente resurrección en las que de alguna manera participamos por amor.[4]/

El amor no es sólo una mediación de Fe y Justicia para nuestra espiritualidad, sino para nuestra más sólida inculturación, ya que el amor toma cuerpo en la comunidad. La identidad con la comunidad (en sus diversos niveles de organización) y la aceptación por ella, participando de sus sufrimientos y sus gozos, de sus trabajos y descansos, de sus privaciones y comidas, de sus caminatas y reposos, garantiza que el conocimiento nazca de la convivencia y que las decisiones para promover la justicia provengan de un sujeto responsable. Esto es sumamente importante, porque no hay inculturación si no hay sujeto colectivo (comunidad) que acepte la evangelización. Y así pasamos al siguiente paso.

2. Evangelizamos a los pobres: movimiento de la evangelización

Al evangelizar a los pobres seguimos un método de tres pasos. La petición de la segunda semana no es sólo un camino de espiritualidad para el ejercitante. Es también un esbozo de método de evangelización. Los tres pasos son conocimiento interno, seguimiento y amor.

a) Conocimiento interno

La evangelización implica el conocimiento interno de la persona del Jesús histórico desde que María lo concibe hasta que muere y resucita. Este conocimiento abarca la cultura de Jesús y su sicología (conciencia) que va evolucionando dentro de los acontecimientos de su tiempo. Esta relación de Jesús con su cultura y su tiempo es un proceso de aprendizaje que gradualmente va chocando con ella y denunciándola hasta ser condenado a muerte. En el desarrollo de su conciencia va encontrando quién es Él mismo y quién es su Padre. Va discerniendo su misión en medio de una fortísima agitación de espíritus. Así es como desde dentro intenta abrir su cultura, pero paradójicamente el Evangelio no se abre al mundo no judío, sino cuando la cultura (dominante) se le cierra y le da muerte. El etnocentrismo de las autoridades del pueblo judío favorece la extensión de la buena nueva por todo el mundo. Hasta el ejercitante y hasta los pueblos culturalmente más distantes llega esta buena noticia, que no es buena noticia, sino cuando el conocimiento interno de Jesús es FE en Él,

4/ Aquí se hace alusión a la última meditación de los EE, la Contemplación para alcanzar amor (EE n.230 y ss.). Es la meditación que conecta al ejercitante que ha estado 30 días recluido con la vida. Es la meditación que lo prepara para encontrar el amor de Dios presente en todas las cosas y personas. Por lo tanto, el amor en las culturas y los pueblos.

como Señor de todos los pueblos y culturas, quien "con sola su figura vestidos los dejó de su hermosura", para usar el verso de San Juan de la Cruz.[5] /

b) Seguimiento

El conocimiento interno de Jesús va ordenado al seguimiento. Es una contemplación para la acción y, más aún, una contemplación en la acción misma. Esta acción no es imitación de Jesús. Exige una trasposición del espíritu de Jesús a la cultura y situación del ejercitante y del pueblo que lo quiere seguir. Tampoco es esta acción la realización de un programa ideológico que busca refrendarse con el ejemplo de Jesús, ni una historia atribuida al heroísmo exclusivo del pueblo. Sino que es una gracia –por eso se pide insistentemente a las divinas personas por intercesión de María– y es un llamado que exige una escucha fiel y disponible.

El llamado atrae al pueblo a seguir a Jesús y hacer una nueva sociedad, según los valores del reino que Él predicó. Para ello, el pueblo es llamado a emprender un camino muy arduo y una lucha contra las tinieblas que lo ponen en riesgo de muerte. En este caminar descubre gradualmente el misterio del Padre que lo llama exigentemente, no sólo a promover la JUSTICIA, quitando el pecado del mundo, sino a afectarse más (EE n.97) y renunciar a elementos hermosos y buenos de su cultura o de su nivel de vida por amor a los demás, es decir, por hacer la promoción de la justicia más universal.

Aunque lo siguiente puede ser mal comprendido, hay que afirmar que esta misma llamada misteriosa de Dios a los pueblos puede pedirles la renuncia a elementos simbólicos centrales que son flores de las semillas del Verbo y que esta llamada puede significar un riesgo de muerte para la identidad cultural de un pueblo a favor de una apertura universal. La llamada de la FE hacia la JUSTICIA de la evangelización no se limita, como ordinariamente se dice, a adoptar los valores positivos y rechazar los negativos de las culturas, propio de la segunda manera de humildad, sino que implica el *magis* de los que "más se querrán afectar y señalar" (EE n.97). Este *magis* significa que, sin más razón que el amor, la llamada inescrutable del Padre puede exigir libremente a los pueblos a renunciar a lo más bello, incluso con el riesgo de morir como tales pueblos.[6] /

En la dolorosísima pero libérrima respuesta a esta llamada se revela experiencialmente el rostro de la Santísima Trinidad: del Padre que llama al pueblo, del Hijo

5/ Evidentemente, todo esto es un balbuceo de lo que pueden explicar mejor los teólogos.

6/ Una vez en Nicaragua escuché a Rigoberta Menchú, cuando era jovencita, decir algo así como lo siguiente, "cultura que no se arriesga a morir, cultura que no merece vivir". Se refería a las mujeres del Quiché que se cambiaban el traje para esconderse de la persecución en la costa sur de Guatemala. Rigoberta es una mujer kiché a quien se le dio el premio Nobel de la Paz en 1992.

que lo acompaña y del Espíritu que lo mueve. Es tarea de la evangelización ayudar a reconocer en esa experiencia la presencia misteriosísima del Dios que así nos hace gemir como niños que nacen al balbucear Abba (Rom. 8,16). Muchos pueblos reciben el don de lenguas y otros carismas que nosotros a veces no sabemos encuadrar en nuestros moldes estrechos.

El seguimiento es para que "también me siga en la gloria" (EE n.95). Los frutos de la promoción de la justicia deben comenzar a palparse como señales de resurrección en el aumento de vida. La llamada es para construir una cultura de vida (a través de la aceptación de la muerte e incluso de la muerte real de miembros del pueblo): salud, producción, distribución justa de la riqueza y de la propiedad, nivel de vida decoroso para todos, empleo, educación, libertad de expresión y organización, justicia y participación cívica, respeto y diálogo entre religiones, etc. Una sociedad donde el conocimiento de Dios gobierne los corazones y las autoridades religiosas no abusen del poder sagrado, sino que sirvan a sus fieles. La llamada es para construir "cielos nuevos y tierra nueva" (2Pe 3, 13).

c) Amor

El amor a Jesús nace del conocimiento interno y lleva al seguimiento. Es un amor de agradecimiento porque Él ha dado su vida hasta la cruz (EE n.53) por todos los pueblos y es un amor de identidad que los impulsa a seguirlo, porque en su vida se ha mostrado el amor con los paisanos y los de cultura extranjera (sirofenicia, centurión), con las personas normales y con los de subculturas marginadas (leprosos), con los adultos y con los niños, con los hombres y las mujeres por igual. En su amor se destacan las entrañas de misericordia que él dibuja en el buen samaritano y de perdón que pinta en el padre del hijo pródigo. Su amor lo lleva a intuir la historia de la pecadora y a despertar en ella el amor al AMADO único de su vida.

Este amor congrega a la comunidad que forman sus seguidores. No se juntan sólo por una tarea maravillosa, sino que se juntan porque Él los miró y amó primero, y porque se aman entre sí. Primero es el grupo de sus apóstoles y luego de los primeros cristianos que todo lo ponen en común. Hacen Iglesia para predicar la muerte y resurrección de Jesús, denunciando directamente a los autores del crimen, y para instaurar una nueva forma de vida donde los pobres y los ricos comen juntos y donde las diferencias culturales no deben resultar en discriminación al repartir las ayudas a las viudas. Una Iglesia que no suplanta la autonomía de los pueblos para escoger su propio destino y dirigirse a sí mismos, sino que es levadura para que los pueblos refuercen su identidad, encuentren y realicen su misión en el mundo, enriquezcan su cultura y se abran al respeto de los otros pueblos y a la lucha por la justicia y paz universal.

Opción fundamental de la Compañía de Jesús ante el mundo

De todo lo dicho, sacamos una conclusión global que implica una revolución copernicana, la cual ya se ha intentado iniciar en alguna provincia pero que debe ser retomada consciente y conjuntamente.

La promoción de una cultura global cuyo modelo no sea la riqueza, sino la pobreza de la mayoría de los pueblos y personas del mundo.

Elecciones en Guatemala antes de la firma de la paz

1995

Después de los escritos anteriores con perspectiva de fe, volvemos al análisis político y al tema de la paz en Guatemala, siendo un paso hacia su firma las elecciones del 12 de noviembre de 1995 en que las organizaciones populares por primera vez recomiendan votar. Son momentos de esperanza en el proceso democrático formal.[1] /

El 12 de noviembre se tendrán elecciones en Guatemala.

Para cualquier país centroamericano, cuánto más Honduras vecina de Guatemala, este acontecimiento es muy importante. Nuestras historias están íntimamente ligadas. Lo que suceda en Guatemala nos afectará a nosotros. Nuestros pequeños países son como cinco hermanas que van caminando agarradas de la mano. Si una se tropieza, todas se tambalean.

Estas elecciones serán únicas en la historia de Guatemala. Nunca antes en 35 años, las organizaciones populares más consecuentes habían recomendado votar. Siempre decían que las elecciones eran farsa de payasos electoreros.

La guerrilla (URNG: Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) firmó un acuerdo prometiendo que no sabotearía las elecciones y que durante las dos semanas previas suspendería las hostilidades contra el Ejército. En las acciones de propaganda armada que realiza al tomar algunos poblados también ha exhortado a votar, porque han cambiado las circunstancias y ahora las masas tienen que aprovechar este instrumento para hacer sentir sus necesidades apremiantes.

Rigoberta Menchú, la indígena quiché que ganó el premio Nobel de la Paz, también ha hecho una campaña nacional para que todo el pueblo, especialmente los indígenas, que son la mitad del país, salgan de sus casas el 12 de noviembre.

1/ Este escrito apareció en el periódico popular *A Mecate Corto* que el Equipo de Reflexión, Investigación, Reflexión y Comunicación (ERIC) de la Compañía de Jesús publica en El Progreso, Yoro, Honduras (noviembre 1995). Fue un escrito para hondureños y hondureñas de las clases populares, destinado a informar sobre la realidad guatemalteca, a hacer un análisis de la situación y compararla con Honduras. El autor ya había sido trasladado a esa ciudad desde donde escribe este texto siendo director del ERIC.

Este cambio de estrategia en las filas populares y revolucionarias ha tenido su efecto, como se ha visto en el empadronamiento de ciudadanos. Se han visto largas filas de mujeres con sus huipiles típicos frente a los registros municipales. Según los conocedores, más de 3 millones y medio de personas están empadronadas, es decir, el 73 por ciento. Nunca ha sido tan alta esta proporción. Se espera, por lo tanto, que el abstencionismo creciente de otros años disminuya.

Dicho cambio de estrategia se debe a que estas elecciones son previas a la firma de la paz. Guatemala es el único país de Centroamérica donde todavía truenan los fusiles en las emboscadas y frente a los destacamentos. Junto con Colombia, son los dos países en Latinoamérica que todavía tienen una guerrilla activa.

En El Salvador, primero se firmó la paz y después se fue a elecciones. En Guatemala será al revés, primero se tendrán elecciones y después se espera que se firmará la paz. Si sale electo un gobierno de línea dura respaldado por los militares, entonces tal vez la paz no se firma o se firma con términos muy malos para el pueblo o, aunque se firme, no se cumplirá.

La necesidad de la paz es apremiante. Todos hemos escuchado de la masacre que el Ejército acaba de cometer en una comunidad de retornados indígenas de Alta Verapaz, Xamán, el 5 de octubre. Sobre una cancha de voleibol se derramó la sangre de 11 inocentes y quedaron heridos cerca de 25. Un pelotón había entrado a la comunidad violando los acuerdos del gobierno con los refugiados. Al ver a los intrusos, salieron de sus ranchos dispersos hombres, mujeres, niños… todo el mundo a reclamar al Ejército por qué había violado lo firmado. Eran las 2 de la tarde. Los campesinos quisieron obligar a los "pintos" a permanecer entonces en el lugar hasta que llegara la misión de las Naciones Unidas, llamada por radio. Entonces fue cuando los militares dispararon contra la población y se retiraron huyendo y disparando contra las casas como locos.

Estas masacres y otras más horribles se han dado en Guatemala, porque hay guerra. Los civiles son los más afectados en el enfrentamiento, ya que el Ejército, que siempre ha sido el principal matagentes, al ver pueblo que le protesta, le exige y le grita, piensa que detrás están los guerrilleros, como si de por sí el campesino o la campesina no hubiera ya abierto sus ojos para saber cuáles son sus derechos.

La paz es necesaria. Ante las elecciones hay dos estrategias distintas que han adoptado los sectores populares. Una ha sido la de penetrar los partidos que tienen más probabilidad de ganar. Tres son estos partidos, uno es del tristemente famoso, por las masacres, general evangélico Ríos Montt. Otro es una alianza de la Democracia Cristiana, que de cristiana no tiene nada, respaldada por un grupo fuerte de militares. Y el tercero es el PAN, compuesto por gente joven y rica, de actitud modernizadora. En este último pretenden integrarse algunos sectores populares.

Se le achaca a Rigoberta Menchú que ella está haciendo alianza con el PAN para saltar como candidata del año 2000. Ella niega esta relación.

Otra estrategia es la de formar un Frente compuesto por profesionales democráticos, sindicalistas, agrupaciones mayas y organizaciones nuevas que se formaron ante la represión, como de viudas, refugiados internos, parientes de desaparecidos. Se dice que la URNG está apoyando dicho Frente, aunque ella, evidentemente, no ha hecho ninguna declaración en este sentido.

Ambas estrategias acarrean peligros serios para la causa del pueblo. Uno es que el movimiento popular se divida por apoyar líneas distintas. Otro es que las organizaciones populares se contagien del mal de los partidos tradicionales que usan al pueblo como escalera para subir y después le dan la patada. Un tercer peligro es que se levanten falsas esperanzas de que el poder está en el gobierno. Honduras es una buena lección para los guatemaltecos. Un gobierno que llegó al poder, cargado de buenas intenciones y respaldado por una mayoría absoluta, pero incapaz y maniatado ante los organismos internacionales.

Inhumación de restos de masacrados previa a la firma de la paz en Guatemala

1996

Como el anterior, este escrito de nuevo enfoca desde Honduras el proceso de paz guatemalteco en las vísperas de la firma de la paz. Aquí, el paso importante del proceso es la inhumación de personas masacradas en 1982. Este texto se publicó a principios de diciembre de 1996 en el periódico mensual A Mecate Corto*, El Progreso, departamento de Yoro, Honduras.*[1] */*

El sábado de la semana pasada, como preparación simbólica hacia la firma de la paz en Guatemala, se celebró el entierro de los restos de una de las masacres mayores realizadas por el Ejército guatemalteco en 1982. El lugar donde se enterraron los pedazos de huesos de esas víctimas civiles de la guerra en Guatemala se llama Ixcán y está situado frente a la frontera mexicana, en una zona de clima parecido al de la costa norte de Honduras, donde todavía hay montaña, caobas, cedros y toda clase de maderas de color. Allí, en el cementerio de una aldea cooperativa, se dio cristiana sepultura a las cenizas y restos de 325 personas.

No tuvimos la oportunidad de hacernos presentes al acto, aunque fuéramos invitados. Sin embargo, hemos visitado el lugar y hemos hablado con los sobrevivientes de ese lugar muchas veces. E incluso, antes de que llegaran los antropólogos forenses a realizar las excavaciones, pudimos recoger pedacitos de huesos que son como reliquias de mártires.

¿Qué fue lo que sucedió en ese lugar? Esto pasó en marzo de 1982, cuando el Ejército guatemalteco había lanzado un operativo de tierra arrasada para quitarle a la guerrilla el apoyo de los campesinos en todo el país. El Ejército seguía la norma de los chinos que decía que si no puedes agarrar el pez con la mano, entonces quítale el agua al estanque. El pez era la guerrilla y el agua era la población civil. Por eso, para derrotar a las fuerzas revolucionarias de la selva, masacró poblaciones enteras, causando así que las que no murieran escaparan hacia México, donde se formarían campamentos con miles de refugiados.

1/ Una documentación más extensa de esta masacre se encuentra en mi libro: *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975 - 1982)*, escrito en 1992.

Una de estas aldeas fue la llamada Cuarto Pueblo en el Ixcán guatemalteco. El Ejército llegó a escondidas en número de 400 soldados el domingo 14 de marzo de 1982. Antes de entrar al poblado, donde toda la gente estaba comprando y vendiendo en el mercado o celebrando la Palabra de Dios, el batallón se dividió en dos para hacerles un encierro en pinzas e impedir que huyeran. Algunos asustados por el número del Ejército en formación y amedrentados porque habían oído de masacres cercanas, huyeron a esconderse en la montaña. Así comenzó la masacre, cuando los soldados empezaron a disparar contra los que huían.

Una vez "cerradas las pinzas", el Ejército procedió, de acuerdo a lo aprendido de los manuales de la guerra de Vietnam, a separar las mujeres por un lado y los hombres por el otro. Comenzaron las torturas para que confesaran dónde se encontraba la guerrilla y ya en la noche empezaron a quemar las construcciones de madera, como la iglesia evangélica, con gente dentro. Hay un testigo presencial que logró esconderse bajo un palo durante los tres días que duró la masacre. Este hombre cuenta cosas terribles. La noche de ese domingo se le iluminó maravillosamente, pues él sólo podía mirar para arriba, mientras el olor a carne asada curiosamente le despertaba el apetito. "Qué sabroso olía, como cuando vamos a comer carne en una fiesta de la comunidad", cuenta. Pero era su propio pueblo que ardía y la carne humana la que se estaba achicharrando.

Los restos de todas esas personas, en número de 325, quedaron en ese lugar sin ser enterrados. Eran restos de huesos chamuscados que luego fueron erosionados por las lluvias y los deslaves torrenciales.

Cuando pasamos por allí a fines de 1994, los antropólogos forenses no habían realizado aún excavaciones. Se podía meter la mano en el cúmulo de pedazos calcinados de huesos. Los primeros refugiados estaban volviendo de México y habían circulado el lugar de los difuntos con cintas plásticas de color amarillo. Durante 15 años, ese lugar había estado aislado de todo contacto exterior. No podían entrar periodistas sin riesgo mortal, porque el lugar se encontraba en terreno de guerra donde el Ejército se enfrentaba continuamente con la guerrilla. Por eso, nadie había podido llegar a enterrar a esa gente.

Ahora que se va a firmar la paz en Guatemala el día 29 de diciembre, en ese rincón remoto que fue el corazón de la guerra también se está firmando la paz. No con tinta ni con papeles. Sino con la sepultura pacífica de esas víctimas cuyos restos habían quedado a flor de tierra y habían sido pasto de aves domésticas y de bestias salvajes.

Los parientes de los difuntos que lograron sobrevivir a la hecatombe han llevado cruces con los nombres de sus muertos y, según los reportajes de las cadenas internacionales, han exigido que se firme una paz con justicia. Para ellos, en estos momentos, la justicia consiste, como lo decía un delegado de la Palabra, vocero de

los masacrados y de los sobrevivientes, en que el gobierno que les quemó sus casas y mató a sus hermanos y hermanas, les indemnice por las pérdidas, dándoles así la base para recomenzar el desarrollo agrícola de esa zona política y militarmente caliente. No hay paz sin desarrollo. No hay paz sin justicia. No hay paz sin alimentación. Ése es el mensaje desde el remoto Ixcán para toda Guatemala y para toda Centroamérica en estos días en que el mundo se prepara para asistir a la terminación de uno de los conflictos más sangrientos y más largos de nuestro continente.

El quetzal.
Firma de la paz en Guatemala

1996

Este artículo fue publicado en la página editorial de Diario El Heraldo*, Tegucigalpa, Honduras, el 14 de diciembre de 1996. El proceso de paz ha llegado a su clímax con la firma del 29 de diciembre de 1996. Un momento histórico en que se termina un ciclo de violencia y augura mejores tiempos aunque inciertos.*

Cuenta la leyenda que cuando Alvarado peleaba cuerpo a cuerpo con el desnudo Tecún Umán, un ave salvaje de plumas de helecho rozó su pecho sobre la sangre del moribundo héroe kiché. Luego levantó el vuelo para esconderse en la montaña donde pondría su nido, mientras siguiera habiendo conquistadores que quisieran aprisionarlo. Desde entonces, el quetzal se hizo símbolo de la libertad en Guatemala.

El 29 de diciembre se firma la paz en Guatemala. Desde noviembre de 1960, cuando los jóvenes militares (Turcios Lima, Yon Sosa y otros) se convirtieron en guerrilleros, los fusiles han tronado en las emboscadas de la selva y los soldados del Ejército han matado niños y han bebido la sangre de las víctimas para animarse ritualmente en las masacres de la población civil. Hoy, después de 36 años de guerra, el quetzal sale del escondite de la montaña y comienza a surcar peligrosamente los aires azules de Guatemala. (Peligrosamente, porque la paz nunca está segura).

Desde Honduras, donde también hay todavía quetzales y donde existe ese amor intenso a la libertad, nos alegramos porque se ha cerrado una etapa oscura de la historia de nuestra hermana y vecina república. Nos regocijamos porque los soldados no seguirán sembrando el pánico en las comunidades y los 300 mil patrulleros civiles, que han sido los tentáculos del Ejército, están entregando las armas. Nos llenamos de amor hacia nuestros hermanos indígenas quichés, cakchiqueles, mames, ixiles, kanjobales, tzutujiles…, hermanos de sangre de los lencas, porque su "nahual" (su animal hermano) vuela libre y podrá decir su palabra en la sociedad civil, como jamás en 500 años de invasión y conquista. Su pecho está rojo de sangre y las plumas están teñidas del oro del sol que muere, pero su voz grita, hoy con más fuerza que nunca: ¡Estamos vivos, increíblemente, después del genocidio, estamos vivos! Desde Honduras unimos nuestro gozo creador al de estos hermanos

nuestros guatemaltecos que antes tenían que callar y ahora podrán usar su lengua para expresar sus sentimientos.

La paz nunca está segura. Es como la fe. El quetzal puede regresar a la montaña a alimentarse de mieles silvestres, si en la ciudad lo quieren meter en una jaula, si no le dan de comer, si en la ciudad lo sacan de los buses, lo montan como ganado en los camiones, lo tuestan bajo el sol en las algodoneras y le amarran la garganta para que no proteste.

Ha habido acuerdos previos a la firma del día 29. Desde Esquipulas (1987), la mesa de negociaciones fue sustituyendo al campo de batalla. Acuerdos sobre derechos humanos que llevaron misiones extranjeras a lugares remotos donde antes la aviación bombardeaba inmisericordemente. Acuerdos sobre derechos indígenas, semilla de la estructura de una nueva sociedad multinacional, ejemplo de América y del mundo. Acuerdos sobre reformas socioeconómicas. Acuerdos sobre la sociedad civil y la reducción del Ejército. Acuerdos sobre la inserción de los combatientes guerrilleros a la vida social y política y sobre el desarme de los cientos de miles de patrulleros civiles. Acuerdos sobre el sentido de la amnistía que no olvida los crímenes de lesa humanidad. No son todos ellos acuerdos perfectos, y el pueblo, con espíritu libertario, con espíritu de quetzal, deberá seguir luchando contra enemigos mortales, que no dispararán con balas, sino con anuncios de Coca-Cola. Pero son una base, ni soñada hace 36 años, conquistada por el sacrificio de los pueblos y regalada por el cambio de los tiempos. En este sentido, los 36 años de guerra no han sido un período muerto, sino una etapa de avance, una etapa de lucha entre contrarios, sin la cual no se estaría haciendo esta síntesis.

Para Honduras el vuelo del quetzal nos traerá cambios. Cambios que debemos discernir, pero que ya podemos predecir. Lo primero, más comercio. Guatemala es la conexión de Centroamérica con México. Si esta conexión se abre por todas sus fronteras, toda Centroamérica se integrará con más facilidad al tratado de libre comercio de México, EE.UU. y Canadá. Se abrirán carreteras directas de Honduras, sobre el Motagua por Omoa, hacia México, sin pasar por la ciudad de Guatemala, cruzando zonas que eran de guerra, y la misma ruta maya se agilizará. Lo segundo, la sociedad civil se fortalecerá a nivel centroamericano. No sólo cumbres de presidentes y ministros de economía, sino cumbres de las bases, aunque suene contradictorio. Cumbres de las bases: de organizaciones indígenas y campesinas, de pobladores, de iglesias… para fortalecer el punto de vista popular. Y tercero, Centroamérica es nuestro reto. La guerra partió nuestros países. Aunque Centroamérica siempre estuvo como horizonte en las guerras de cada país, era la Centroamérica militar con vistas a la toma del poder en cada país. Ahora, se trata de la toma del poder de Centroamérica por parte de la sociedad civil, no con las balas y los secuestros, aunque se prevé una ola creciente (ojalá transitoria) de criminalidad, sino con el trabajo, con la lucha por los derechos ciudadanos, especialmente los derechos

económicos y sociales, y por la formación de una nueva sociedad, donde nadie quede excluido, ni el indígena, ni la mujer, y donde la naturaleza no sea dañada. Porque el gran enemigo de nuestros pueblos quisiera destruir la montaña para que el quetzal no tuviera dónde refugiarse a proteger su libertad. El enemigo de los pueblos lo es también de los helechos, de las mieles silvestres y de los espíritus que guardan la selva.

La paz desde el Ixcán
Palabras en la misa de la plaza de Cantabal

1996

La mañana del día en que en la Ciudad de Guatemala se firmaba solemnemente la paz, se celebró una misa en la cabecera de Ixcán, sobre una tarima fuera de la iglesia. Ésta fue la principal celebración de la paz en uno de los lugares de Guatemala donde la guerra duró hasta este momento.[1] /

Me han pedido los tres párrocos del Ixcán, aquí presentes, que yo diga algunas palabras hoy, el día en que se está firmando la paz en la ciudad de Guatemala.

Lo primero que quiero decir es que me siento muy emocionado, porque lo que estamos ahora celebrando es algo increíble. ¿Quién nos hubiera podido decir hace cuatro años, cuando los aviones nos estaban bombardeando en el Ixcán Grande y cuando los soldados nos estaban quemando las casas, que esto sería una realidad: la paz en Guatemala?[2] / Es increíble que hoy estemos aquí reunidos los que estábamos en la resistencia, los que eran entonces refugiados y los que estaban organizados en patrullas civiles. Y tal vez haya entre nosotros también soldados y guerrilleros vestidos de civil.

Una segunda cosa que quiero decir es que esta paz ha sido producto de la población o sociedad civil, como hoy se dice. Desde 1987 con Esquipulas, el diálogo se estancó muchas veces y parecía como cuando uno camina por estos lugares de mucho lodo: uno se traba, se hunde, se estanca. El diálogo se tenía entre dos, la URNG y el gobierno con el Ejército, y se parecía a la persona que chapalea con sus dos pies en los grandes lodazales y necesita de una persona de fuera para salir. Ésa fue la sociedad civil, porque sin su exigencia, sin sus deseos que clamaban al cielo como gritos que "ya no queremos más guerra, porque nosotros somos los más afectados",

1/ Cantabal es la cabecera municipal de Ixcán, situada cerca del río Chixoy. Los asistentes a esta misa pertenecían a las tres parroquias del lugar y probablemente personas no católicas. Gentes antes enfrentadas mortalmente como las que luego constituyeron la parroquia de La Resurrección en Xalbal y Nueva Candelaria en Pueblo Nuevo.

2/ Véanse, para más detalles, los dos operativos del Ejército sobre las Comunidades de Población en Resistencia de julio y noviembre de 1992, una de ellas con bombardeo, en mi libro *Historia de un gran amor*, 1995, p. 91.

el diálogo no habría culminado con la firma de la paz. Por eso, decimos con razón que esta paz es fruto de miles y miles de víctimas inocentes que dieron su vida para que entráramos en esta nueva etapa de la historia de Guatemala.

Tercero, hermanos y hermanas, esta paz no se construye sin nuestra participación. Dichosos los constructores de la paz, dijo el Evangelio de la misa. En la ciudad de Guatemala se está firmando hoy la paz con papel y con tinta, pero ustedes bien saben que las letrinas están llenas de papeles y los que han estampado sus firmas pueden burlarse del pueblo. Nosotros somos los que tenemos que construir la paz. Con más razón aquí en Ixcán, pues así como éste fue el corazón de la guerra que extendió su violencia a todo el país, ahora Ixcán debe ser el corazón de la paz para que ésta se contagie a toda la nación.

Cuarto, quisiera decirles que los Acuerdos de Paz son una base de la que hay que partir para ir mejorando nuestro país. Aunque son imperfectos, su espíritu es de mucha sabiduría y ofrecen un principio para caminar. Alguien dijo que los Acuerdos son como una naranja, porque hay que estrujarlos para sacarles todo el jugo. Por eso, debemos estudiar esos papeles en las comunidades, poquito a poco, porque fundamentándonos en ellos podemos luchar todos juntos por una sociedad mejor en cuestión de tierras, de respeto a las etnias, de reconocimiento de los maestros populares, de investigación de los culpables de las masacres y muchos otros puntos. No podemos quedarnos quietos. Tenemos que reunirnos y marcar nuestros puntos de lucha, porque para que haya paz tenemos que ir cambiando esta sociedad que sigue matando a los inocentes, si no con balas, con anuncios de Pepsi, como lo estamos viendo en esta plaza con nuestros mismos ojos.

Por último, la paz y la fe se hermanan. La paz es un don increíble, decíamos. Por eso, no hay paz sin fe. El camino que ahora empezamos a caminar no ofrece evidencias de éxito. Lo vemos lleno de obstáculos y de espinas, como un guatal bien cerrado. Pero creemos en él. A un lado debe quedar por tanto la actitud que podría tener el Ejército de desmantelar sus cuarteles y reducir sus fuerzas sólo si la guerrilla cumple, guardando las posibilidades para rearmarse y para golpear a los antiguos revolucionarios. Tiene que tener fe para lanzarse a cumplir su programa hasta el final. Ni la guerrilla puede tener la actitud de entregar ciertas armas y ver cómo cumple el Ejército para entregarlas todas, teniendo como recurso en su mente la vuelta a la montaña. Tiene que tener fe y entrar por el camino de la paz sin dejar buzones escondidos, como sucedió en El Salvador. Pero, así como decimos del Ejército y la guerrilla, también nos toca a todos quemar nuestras naves, siendo conscientes de que sólo nos queda un camino para andar, el camino de la paz.

Todos debemos tener fe en que éste es el camino y en él tenemos que entrar con toda el alma, con toda entrega, porque en él vemos la voluntad de Dios. Así como algunos en un momento vimos que era la voluntad de Dios la guerra popular, y

pudo serla como lo fue en la historia del pueblo de Dios muchas veces, así ahora vemos que la voluntad de Dios es entrar por este nuevo camino, aunque a veces parezca completamente "enguatalado". Tenemos esta fe porque la paz no es sólo fruto de nuestra construcción, sino que es el don de la mano poderosa de Dios.

Hay señales de que es posible construirla. Me decían los párrocos que las reuniones zonales entre los catequistas que fueron patrulleros, refugiados y de la resistencia parecían imposibles hace un año. ¿Cómo iban a dialogar entre sí? Sin embargo, esas reuniones han comenzado a ser realidad, antes de la firma de la paz, y encontramos en esta estructura de Iglesia un argumento de esperanza. La Iglesia ha de ser un espacio de reconciliación para conjuntar fuerzas en una larga y continua lucha por la justicia para todos los hombres y mujeres, en especial para los más pobres.

Quiero terminar con el recuerdo de un catequista de Mayalán que no está aquí.[3]/ Cuando en diciembre de 1992, el Ejército nos quemó las casas de la comunidad de Cuarto Pueblo 2 en el área actual de las cooperativas y vimos las cenizas caer en medio de la montaña, él dijo: "¡Ay Diooos, los hermanos soldados nos están quemando las casas!" Si hemos sido enemigos, éramos siempre hermanos. Ésa es la realidad que fundamenta nuestra lucha por la paz y la justicia, que todos somos hijos de un mismo Padre y que todos somos hermanos. Hubo personas de una sorprendente calidad cristiana que nunca perdieron de vista esta verdad, aun en los momentos más difíciles de la guerra. Efectivamente, yo pienso que un gran sector de nuestro pueblo vivió la guerra, la guerra más terrible que ha desangrado nuestro país, con este corazón pacífico. He allí otro argumento de esperanza para emprender con fe el nuevo camino de la paz.

3/ Se llamaba Jiménez Pascual, era acateco, oriundo de San Rafael La Independencia. Ya murió de enfermedad en 2012 en Mayalán, Ixcán.

Desmovilización de la guerrilla

1997

Este texto fue leído alrededor del 7 de enero de 1997 en Radio Progreso*, apenas diez días después de la firma de la paz en Guatemala. El objetivo era ilustrar a los radioescuchas del norte de Honduras sobre el proceso de paz, en concreto, sobre la desmovilización de la guerrilla, con la esperanza de que ese proceso refluyera sobre Honduras.*[1] */*

El 29 de diciembre de 1996 se firmó la paz en Guatemala. Los Acuerdos de Paz van a cumplirse por fases. La primera fase dura tres meses, desde el 15 de enero hasta el 15 de abril de 1997. Durante estos tres meses se debe cumplir la reducción del Ejército en una tercera parte y el retiro de los cuarteles de montaña en zonas de guerra. Si el Ejército de Guatemala tiene poco más de 40 mil efectivos, se quedará con un total de entre 25 y 30 mil soldados. Días antes de la firma de la paz también se dispersaron cerca de 200 mil patrulleros civiles, que eran como los tentáculos del Ejército. De ellos, sólo cerca de 15 mil estaban armados. Estas armas, por lo general viejas, de la Segunda Guerra Mundial, han vuelto al Ejército.

La guerrilla por su parte tiene que desmovilizarse durante esta fase primera de tres meses. Se le han asignado ocho lugares de concentración en territorio nacional para que allí se junten las patrullas guerrilleras dispersas por las sierras y los valles, y allí, en esos bolsones, atendidos en cuanto a salud por Médicos del Mundo y supervisados por las Naciones Unidas, entreguen sus armas y reciban una bonificación que les ayude a enfrentar su situación como personas pertenecientes a la sociedad civil. En vez de las armas reciban un azadón, podríamos decir.

Hay mucha gente, hombres y mujeres, que fueron guerrilleros, pero que el día de la firma de la paz ya no lo eran. Ellos también han sido invitados a concentrarse en los bolsones para formar parte de los desmovilizados, con un doble objetivo, el primero, para recibir una compensación por los años de servicio en las filas de la guerrilla, durante los cuales algunos sufrieron heridas, y el segundo, para formar parte pública de la guerrilla en el momento en que ésta se convierte en un partido político reconocido oficialmente. De esa manera, la URNG, que es el nombre actual

1 / Sin embargo, vistas las cosas el día de hoy, esto no ha sucedido, pues Honduras es el país más violento del globo y le siguen El Salvador y Guatemala. La violencia política cesó, pero se abrió la compuerta a la incontenible violencia ciudadana.

de la guerrilla, al convertirse en partido entra en la vida política con un caudal de respaldo de activistas o gente cercana mayor del que podría tener. Además, de esa manera, la URNG mostrará que tiene más número de guerrilleros que el que en efecto tenía al firmarse la paz.

Este paso de la desmovilización es muy delicado, porque las tensiones que ha habido durante 36 años entre guerrilla y Ejército y entre las poblaciones que respaldaban a una y al otro, no se pueden borrar de la noche a la mañana. Para la población civil que respaldaba al Ejército, su defensa eran las armas que éste le había dado y la cercanía en todos los rincones del país de los soldados que podían defenderla. Para la población civil que respaldaba en grandes números a la guerrilla, la gran protección era el anonimato, la clandestinidad, el ocultamiento. La población civil guatemalteca ha sido especialmente cuidadosa en ocultar su relación con la guerrilla, aunque la tuviera, ya que esa relación le costó la vida masivamente, pues aldeas y comunidades enteras fueron masacradas como guerrilleras sólo porque le daban de comer a la guerrilla o le hacían tareas de correo, exploración, carga, etc. El sigilo con que la población guatemalteca, especialmente la indígena, guardó su relación de colaboración (ni siquiera una relación orgánica) es proverbial en toda Centroamérica.

Ahora que la guerrilla sale a la luz pública y las relaciones se transparentan, se da un proceso sicológico en la población que es difícil de comprender, y que es doloroso y lleva consigo un riesgo. Por eso, para animar a la población civil a mostrarse como colaboradora de la guerrilla, la URNG, ubicada en algunos bolsones, está invitándola a integrarse en ellos y desmovilizarse públicamente en bloque, de modo que el número dé ánimos a todos a mostrar la cara y presentarse ante los demás como lo que efectivamente fueron. Éste es un paso sicológico que no sólo lleva vergüenza y sonrojo, sino que lleva riesgo, porque, aunque se haya firmado la paz, puede haber entre la gente reacciones de venganza, ahora que se confirma que tales y cuales efectivamente fueron de los que participaron en combates, emboscadas y ajusticiamientos.

Sin embargo, el camino de la paz está abierto y ya no hay marcha atrás. Algunos han dicho que paz y fe van juntos, porque para entrar por ese camino hace falta fe de que tendrá éxito y hace falta arriesgarse quemando las naves, es decir, entregando todas las armas. Es nuestro deseo, desde Honduras, de que el hermano pueblo guatemalteco logre la paz y de que esta paz refluya también a nosotros.

No podemos olvidar que el período democrático de Arbenz en los principios de los '50 refluyó en Honduras con la huelga bananera. No podemos olvidar que la guerrilla guatemalteca, al asentarse en el Merendón guatemalteco tuvo retaguardia hondureña. No podemos olvidar que el golpe de López Arellano en 1963 se combinaba en Guatemala con la contrainsurgencia norteamericana. Honduras y

Guatemala han sido dos piezas del famoso dominó. Cuando una entra en guerra la otra se agita. Ahora que Guatemala escoge el camino de la paz, esperamos que esa paz refluya abundantemente sobre Honduras.

El soldadito de la Coca-Cola

1997

Decíamos en Ixcán que ya no veríamos a los militares abarcando nuestro territorio después de la firma de la paz, pero que había otro soldadito, el soldadito Coca-Cola, que se nos metería y nos sacaría nuestro dinero a través de la limosna religiosa que le damos. La Coca-Cola, como símbolo del deseo desbocado y del consumismo que está a la base de la violencia…[1]/

La semana pasada viajamos de Progreso a Tela y decidimos fijarnos en los anuncios de Coca-Cola. Hacía poco había muerto el Presidente de Coca-Cola en los EE.UU. La prensa lo había elogiado, porque con ser un cubano, había logrado dentro de EE.UU. escalar al puesto más alto de esa empresa trasnacional, la número 1 en el mercado de bebidas refrescantes en el mundo. Por eso, quisimos ver la técnica que usa esa compañía gigante para sacar los centavos del pueblo y hacer su fortuna. (El valor de mercado de la empresa suma los 150 mil millones de dólares).

Nos fuimos fijando en los anuncios pequeños más modernos. Antes era el de Coca-Cola en letras blancas sobre fondo rojo fuego. Ahora lo han sustituido por la botella parada sobre fondo rojo con letras en blanco de Coca-Cola y encima en fondo azul claro las letras blancas: SIEMPRE. El nuevo anuncio ha mezclado el azul con el rojo. Con eso se ha hecho más universal en Honduras, porque simpatiza con los nacionalistas y los liberales a la vez,[2]/ porque la estrategia de la Coca-Cola es ser universal, suprapartidista, como la religión.

Las letras SIEMPRE son para remachar en el consumidor que no es una bebida sólo para el momento de la sed, sino para siempre. Así como es universal, pretende ser eterna, otra vez, como la religión.

Estos anuncios pretenden estar en todas partes, porque los vemos en el desvío de caminos, frente a los merenderos, los balnearios, las aldeas, las postas, etc. Desde el principio, el genio del mercadeo de la Coca-Cola que fue un tal *míster* Asa Candler

1/ Este artículo apareció en el periódico popular *A Mecate Corto,* con el título original de *Un agua sucia que se llama Coca-Cola*. *AMC* es editado en la ciudad norteña de la Costa Atlántica de Honduras, llamada El Progreso, antigua sede de la *United Fruit Co.*

2/ El color del partido nacionalista es azul y el del liberal es rojo.

decía que él quería poner el logo de la Coca-Cola en todas partes, en calendarios, en relojes… aunque no tuvieran que ver con la bebida, de modo que a donde uno volteara la vista, allí se encontrara la Coca-Cola, como si fuera, de nuevo, una religión, que está, como Dios, en toda parte y lugar.

Pero más aún. La estrategia de la Coca-Cola se orienta al corazón, donde tiene su raíz el sentimiento de identidad. Como la religión, capta el amor. Nos fuimos fijando, y muchos de los anuncios son expresamente de identificación, como aquéllos que se ponen en las comunidades, por ejemplo, El Aguacate, Mezapa, la entrada de Tela. La técnica consiste en poner a la Coca-Cola junto a un lugar con el cual uno se identifica. Los anuncios pequeños, como los de esas dos aldeas, son para los moradores de esas comunidades que los ven cuando entran y salen todos los días y al verlos con el nombre de su aldea comienzan a sentir poco a poco que la Coca-Cola es tan de ellos como es El Aguacate o Mezapa.

El anuncio gigante a la entrada de Tela es también de identificación, pero éste es para los turistas que van en carro camino a Tela, con deseo, con amor a su descanso en las playas maravillosas de esa ciudad. Al ver que el anuncio les dice "Bienvenidos a Tela" los turistas se identifican inconscientemente con la Coca-Cola y se predisponen a verla favorablemente cuando estén en la playa y a comprarla. Porque la ciencia de la propaganda sabe que no se trata sólo del gusto del paladar, sino ante todo de ese amor de identidad al objeto que se pretende vender.

Para suscitar más fácilmente ese amor, esa identidad que se basa en un gusto sensible que abarca toda la persona, no sólo el paladar, se han dibujado en el anuncio figuras que evocan situaciones agradables propias del lugar (Tela) y a la vez situaciones donde se inserta la bebida. Por ejemplo, la silueta negra de una bañista en pose de descanso con el Sol fuerte en el fondo y las figuras de jóvenes en veleros de colores. Dibujos artísticos que Turismo admira porque venden las atracciones del lugar, pero lo que pretenden es vender la bebida, uniendo la evocación romántica de la mujer que descansa y que evidentemente debe estar tomando Coca-Cola, con la fuerza y energía de los deportistas del mar que llegarán sedientos junto a ella a gozarla (a la mujer y a la Coca-Cola).

La Coca-Cola tiene una filosofía, ha dicho un tal mister Reyman, presidente de una agencia que está al servicio de esa empresa. Esa filosofía es casi como una religión y ha llegado a hacer de la Coca-Cola uno de los grandes símbolos de la humanidad, como la estrella de David y la cruz de los cristianos. Según la empresa, actualmente, para el 94% de la población del globo la figura de la Coca-Cola es algo familiar. Por eso, también en una de las curvas pronunciadas antes de llegar a Tela aparecen cuatro anuncios gigantes, uno de ellos con un triángulo, un círculo, un cuadrado y una coca-cola, porque la Coca-Cola pretende ser un símbolo global, mucho más

que la cruz o la estrella de David, que están limitadas a ciertas partes de la Tierra, el símbolo de una nueva religión universal.

Así es como se ha extendido esa agua sucia mezclada de azúcar y coca por todo el mundo. Diariamente, como 1,000 millones de personas están tomándola. En cada botella de esa agua que nos han hecho amar como cosa propia va nuestra contribución a esa iglesia que cubre el globo, va nuestra humilde limosna, que damos sin darnos cuenta de las técnicas inconscientes que han usado para endiosarla.

La memoria en la interpretación de las masacres

1997

Este texto, publicado en la revista estadounidense Current Anthropology*, fue escrito a petición del antropólogo Charles Hale como comentario a un artículo central que él publicaría en la misma revista. El texto prosigue el tema de la paz, pero vista desde los cambios de conciencia que se iban dando entre los habitantes que habían sido sujetos activos o pasivos de la guerra del Ixcán.*[1] */*

La revista *Current Anthropology* me pidió comentar el excelente artículo de Charles Hale. Dudé, por no estar actualmente en Guatemala. Sin embargo, diré unas palabras sobre ese período casi inmediato a las masacres de 1982, cuando en 1983 recogí la información de *Masacres de la selva*. Esto puede iluminar el problema de la interpretación de los hechos a partir de la memoria cambiante de los testigos.

1) En aquellos días, la interpretación de los hechos por parte de los miles de refugiados ubicados en la frontera mexicana, alrededor de 15 mil, y de la población en resistencia, otros mil, era bastante homogénea, no sólo entre refugiados y resistencia, sino internamente a estos grupos. El enemigo común era el Ejército. Contra sus atrocidades había que levantar la voz desde las esquinas más apartadas de Guatemala y de México. Eso lo sentía la gente y por eso eran muy abiertos en sus testimonios.

1/ Desde esos cambios de conciencia, donde la paz se comienza a ocultar, surgen las interpretaciones variadas de la memoria. El texto, nos damos cuenta hoy, es algo difícil de seguir porque en algunas partes presenta el resumen demasiado apretado de una investigación larga que se publicará en el tercer volumen de esta colección con el nombre de "El campesino indígena se levanta". El presente artículo no tuvo título. Sólo apareció bajo el acápite general de *Comentarios (Comments)* junto con los de otros autores, como Arturo Arias. El artículo central comentado era el de Charles R. Hale: *Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala.* Apareció en *Current Anthropology* Vol. 38, No. 5 (December 1997), pp. 817-838. En ese artículo, Hale comenta tres libros, *Rural Guatemala, 1760-1940* por David McCreery (1994); *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala,* por David Stoll (1993); y *Masacres de la selva* en su versión inglesa (Falla:1994). De acuerdo al sistema de esa revista, el autor (Ch. Hale) escribe su artículo, luego aparecen los comentarios al mismo, para el caso este mío, y por último el autor comenta los comentarios. O sea que mi artículo fue un comentario de un comentario de Hale sobre mi libro junto con otros dos libros.

a) Los refugiados. La guerrilla, que ejercía un control clandestino, era vista como la guía sin cuya opinión no se podía tomar una decisión de envergadura. Aunque había cierta frustración frente a ella por haber sido engañados respecto a la inminencia del triunfo, este sentimiento no cambió la lealtad de la población refugiada hacia "los compañeros" a quienes se les sostenía desde el refugio con aceite, leche, Minsa y otros alimentos que todo el mundo en los campamentos sabía que salían para arriba y nadie denunciaba. Hecho que luego conoció el Ejército, cuando encontró los buzones provisionales donde se guardaba este alimento. El mismo acoso del Ejército contra la población contribuyó para unificarla en su conciencia a favor de la guerrilla.

   Pasan los años. El proceso dentro de los campamentos de refugiados, arrancados a la fuerza de la frontera,[2]/ no sólo para evitar ese apoyo logístico, sino para romper el control social por parte de la guerrilla, debió ser complicado y por pasos y se fue generando una diversidad de opiniones relativamente grande. Yo no conozco todo ese proceso. Sólo conocí la homogeneidad.

b) Dentro de la resistencia también se dio un proceso que fue diversificando la conciencia de sus miembros, pero ordinariamente los que disentían de la opción de resistir, platicaban silenciosamente entre sí, y de repente se salían de Guatemala, ya sea planteando su salida previamente a los Comités civiles, o simplemente desapareciendo. Es significativo, sin embargo, que nunca se dio en las CPR del Ixcán un abandono del área para entregarse al Ejército con el fin de engrosar las aldeas modelo, como se dio en tierra fría (Nebaj), donde la frontera con México fue una alternativa muy difícil, no sólo por la lejanía, sino porque el área estaba circundada militarmente. Es así como en las CPR del Ixcán queda una población bastante homogénea en su conciencia, aunque luego hubiera algunas excepciones que por resentimientos personales con los líderes civiles o con la guerrilla, se voltearan con ocasión de la salida al claro (1993) y con la vuelta a las parcelas.

El hecho es que en la actualidad, la resistencia se reagrupó en un terreno aparte con una simpatía fundamental al proyecto del nuevo partido de la ex guerrilla, mientras que en el terreno de la cooperativa del Ixcán Grande se ha producido una división muy fuerte. El área de la cooperativa está habitada por gente que apoyó al Ejército con patrullas civiles, por ex refugiados, traídos por la iniciativa del gobierno ("repatriados") o por la iniciativa de sus propias directivas ("retornados"), y por miembros de la resistencia. Por un lado está la mayoría que no quiere ver a

2/ Eran tres grandes campamentos, como de 5 mil personas cada uno, que fueron trasladados a la fuerza por el gobierno mexicano del estado de Chiapas a los estados de Campeche y Quintana Roo en 1984.

la guerrilla ya desmovilizada y ha llegado a expulsar a socios que se han desmovilizado con ella. Y por otro, una minoría que sí le guarda simpatía y tal vez también lealtad, entre los que se cuentan los que se desmovilizaron con la guerrilla. Es una división imprevisible 15 años atrás.

Para los primeros, la guerrilla es la culpable de las masacres. No niegan que las cometió el Ejército, pero la guerrilla las provocó. Para los segundos, el culpable ha sido el Ejército aunque admiten errores de la guerrilla, como el haber prometido un triunfo que nunca llegó.

Mientras en otros lugares la firma de la paz es una ocasión para sacar a la luz los hechos del Ejército, aquí la nueva etapa que se abre se siente como un aflojamiento del control de la antigua guerrilla. Si antes, en los campamentos de refugiados se habló hasta la saciedad contra el Ejército, ahora es tiempo de sacarle los trapos sucios a la guerrilla. Del árbol caído todos hacen leña, es un poco lo que sucede.

Los informes que nos llegan es que esta erupción de los resentimientos enterrados sale con una fuerza completamente desproporcionada y amenaza incluso con culminar en conflictos de sangre contra la minoría que optó por demostrar su lealtad a la ex guerrilla participando de la desmovilización. Es muy arriesgado dar juicios desde lejos, pero "la irracionalidad de los odios" que se ha desatado entre hermanos es tan grande que parece necesario buscar para su explicación un terreno de afectividades profundo y poderoso. Este terreno parece ser el desquiciamiento interior provocado por las masacres y los indecibles sufrimientos padecidos. Este terreno es común a ambos grupos.

El fenómeno del blanco y negro tampoco es nuevo en las comunidades indígenas. Lo hemos visto en las décadas de los '60 y '70 en el altiplano, expresado, entonces, religiosamente, aunque con el trasfondo de estructuras políticas. El enfrentamiento aquí se define o en términos antiguos (guerrilla versus Ejército) o en términos nuevos de la división de las izquierdas o, más exacta y complicadamente, por una mezcla de ambas posibilidades.

Todo esto tiene que ver con la memoria y nos demuestra que ésta es tremendamente selectiva y que no se pueden aceptar los recuerdos sin atender a las estructuras de poder en que se inscriben los pueblos, sus sectores, sus clases sociales, sus etnias, linajes y parientes en un momento dado.

El investigador actual tiene la ventaja de saber dónde buscar las grietas imperceptibles del pasado a partir de las contradicciones patentes del presente. Pero tiene el peligro de deformar el pasado con la mirada del presente, más aún si el presente le afecta ideológicamente al mismo investigador y tiene resentimientos personales o profesionales que pugnan por expresarse, o si pretende defender causas ajustando los datos a dichos moldes.

2) Nosotros hicimos el ejercicio de mirar al pasado desde el presente del '83 buscando los resortes organizativos que hicieron posible el surgimiento de un movimiento tan fuerte y cuasi insurreccional. Era una perspectiva distinta: ¿qué unió a la gente? No fue la pregunta: ¿qué la dividió? En forma muy resumida, los principales factores que encontramos entonces fueron los siguientes. Primero, la experiencia de pobreza, trabajo en las costas, falta de tierra y desprecios, previa a la migración del altiplano a la selva. Segundo, una especie de experiencia liminal propia de la migración al arrancarse de esa articulación de la costa y del altiplano e iniciar una nueva sociedad en el nuevo hábitat de la selva. Tercero, la organización de la sociedad civil (la cooperativa) que le dio carne y hueso a esa novedad. Cuarto, el encuentro en la montaña con la guerrilla de quien habían oído fábulas, la constatación de que no son animales con cola sino gente pobre e indígena que les habla de la situación del país en una zona donde el Estado no tenía control, y el compromiso a apoyarla. (Cuando se da este compromiso es cuando se da el vuelco en la conciencia, de que habla Hale). Quinto, el carácter ofensivo de la guerrilla que escala las acciones (declaratoria de guerra, propaganda armada, emboscadas, etc.) y le muestra a la gente que pueden ganar. Sexto, el carácter represivo del Ejército que escala sus acciones contra la población, la cual experimenta en carne propia que el Ejército es su enemigo. Entre el quinto y sexto factor hay una dialéctica y ambos tienen un efecto concientizador y organizador, pero el fundamental entre los dos fue el primero. Aunque se puedan organizar los hechos de ambos actores de manera que parezca que la guerrilla pretendía desencadenar la represión **para** organizar a la gente, de los documentos guatemaltecos mejor articulados no se saca eso: "nuestra guerra es una ofensiva constante", "nuestra guerra pensada defensivamente se estancará y nosotros no podremos comunicar al pueblo y a las FAR el espíritu ofensivo permanente" (Ramírez 1970: 137 y 138). (Las FAR –Fuerzas Armadas Revolucionarias– fueron la guerrilla madre y Ricardo Ramírez fue uno de sus dirigentes).

He allí uno de los problemas que llevó al fracaso al movimiento con el costo terrible de tanta sangre. Un fenómeno de conciencia. Los revolucionarios imprimieron tal espíritu ofensivo (o en palabras menos altisonantes, la seguridad de que ganarían), que la gente perdió la medida de sus actos y se lanzó a acciones que sólo se explican porque vendría el triunfo. Un milenarismo político. Pensaban que habría "armas como maíz". Pero no fue así.

Por el contrario, es mi impresión, la guerrilla sintió tan grande apoyo popular que no sólo creyó que éste era mucho mayor del que realmente tenía, sino que pensó que los brazos del pueblo suplirían las armas. La guerrilla le transmitió el sueño milenarista a la gente y ésta se lo reforzó a la guerrilla en una relación de causalidad mutua creciente. El milenarismo se tradujo en un error de análisis

político tremendamente grave, que por supuesto tuvo muchos otros factores que no alcanzamos a exponer aquí. Tampoco podemos analizar el milenarismo religioso (la renovación carismática) que a veces le hizo contraste al político en estos años en que se creía que habría cambios radicales en la vida.

3) El triunfalismo político y la efervescencia religiosa impiden el análisis frío y objetivo. Aquí quiero terminar con una observación sobre el uso de valores religiosos para interpretar procesos sociales. Para Hale esto a veces es *jarring* (disonante, molesto) en mi libro, sin embargo, en la paradoja de encontrar una buena noticia en medio de las masacres le parece que está el valor más permanente de mi libro y el mensaje más poderoso.

Soy consciente de lo que él dice y sé a qué se refiere. Deliberadamente saqué del texto las referencias bíblicas y las pasé a notas de pie de página, pero no las omití, porque los destinatarios del libro original eran principalmente un público creyente en Guatemala y quería transmitirles mi experiencia, y además porque recuerdo que un profesor de antropología de la Universidad de Texas, que no era creyente, nos animaba siempre a explicitar nuestros presupuestos para ser honrados. Es lo que pretendí hacer.

Pero me parece que no se trata de valores religiosos, al menos en mi libro, cuanto a estructuras de fe, de acuerdo a las cuales uno se acostumbra al interpretar los hechos de la vida en general, aunque esas estructuras estén cargadas de valores. La estructura fundamental a la que me refiero es la de la muerte y la vida, dominando la vida a la muerte y naciendo de ella, cosa que a mí se me ha dado experimentar personalmente y descubrirlo en los procesos sociales. Creo que no hace falta ser cristiano explícito para descubrir que la muerte verdadera, no la falsa, construye y vivifica. Don Juan el Yaqui es un gran ejemplo de lo que digo.

Cuando uno se enfrenta con un hecho social de oscuridad, de desaliento, de división, de suma tristeza y de muerte, entonces tiene uno derecho a preguntarse dentro de esa oscuridad dónde se encuentra el punto más negro y espeso de ella, porque allí es donde se supone que se encontrará el rayo más puro de luz, de una luz completamente desideologizada. Y si uno supone que esa estructura fundamental tiene valor universal a nivel social y personal, entonces tiene uno derecho a buscar en los procesos sociales más tenebrosos y desalentadores, la semilla de la vida y del consuelo. Hale dice que esto no es religión, sino que humanismo.

Lo que sí es importante recalcar, para no ser mal interpretado, es que esta manera de ver no es sadismo ni autodestrucción. El sadismo refuerza la falsa muerte y por eso es autodestructivo. Aquí se trata, como método de interpretación, de buscar en el dolor y la verdadera muerte personal y social, la fuente de la alegría y de la vida que nadie nos puede quitar. Si hacemos ciencia social de esa forma, esta disciplina

se convierte en vida y tiene una función muy importante en la vida moderna, cual es la de dar esperanza razonada (no falsa, ni milenarista) de los procesos sociales, distinguiendo aquellos que no la pueden dar, porque son autodestructivos si se aceptan, de aquellos que son profundamente fuertes y auténticos, porque en la oscuridad de la muerte no existe el peligro del ilusionismo triunfalista.

Investigación y acción social: claves para una alianza

1998

Ésta es la ponencia que presenté en el Congreso Internacional de LASA *(Latin American Studies Association) con ocasión del premio Martin Diskin que se me otorgó por parte de* LASA *y Oxfam America. En 1998 se instituyó dicho premio y yo fui el primero que tuvo el honor de recibirlo. Me lo dieron por el estudio del "impacto de la violencia militar en las comunidades indígenas de Guatemala".*[1] /

Los académicos menosprecian a los investigadores populares. Los activistas sociales reclaman a los investigadores por su lentitud y por su lejanía de la realidad. Algunos analistas son burócratas y algunos activistas frustran a los pobres. ¿Qué hacer? ¿Cómo hacerlo? ¿Con quiénes hacerlo?

¿Qué relación existe entre la investigación, el análisis y la ciencia, por un lado, y la acción social, por el otro? Cerca de 30 años de cabalgar en ambas realidades, unas veces más en una y otras más en otra, y la experiencia de los jesuitas centroamericanos y de otras partes del mundo, orientan mis respuestas a esta pregunta.

Respuestas y reflexiones que, aunque ciertamente pequen de utópicas, van dirigidas especialmente a las generaciones jóvenes. Reflexiones y respuestas que parten de un presupuesto que ha de ser la medida y el criterio para juzgar la integración entre la investigación y la acción: la promoción de la justicia en el mundo y particularmente en nuestro continente.

Justicia, en sentido amplio, la que abarca diversas dimensiones: las relaciones económicas, sociales y culturales. Porque de esto se trata, de ver cómo se potencian

1/ Este congreso se celebró en Chicago del 24 a 26 de septiembre de 1998. Martin Diskin, muerto en 1997, fue profesor de antropología en MIT (Massachusetts Institute of Technology) y destacó por haber integrado saber con acción social. Aunque la ponencia resultó algo programática y poco testimonial y, por eso, sentí que no entusiasmó, tiene puntos aprovechables extraídos de la experiencia colectiva de los jesuitas de Centroamérica. Muchas de las ideas provienen de seminarios organizados por el apostolado social de la Compañía de Jesús en Centroamérica. El texto fue publicado en la revista mensual de la Universidad Centroamericana (UCA) *Envío*, Managua, Nicaragua, en noviembre de 1998.

mutuamente la investigación y la acción social para resolver los grandes problemas de nuestros pueblos, y para que las acciones e investigaciones no desemboquen en actividades disparatadas o insulsas, sino en esfuerzos que promuevan relaciones más justas entre los seres humanos.

Entre los pobres, mirando con sus ojos

Si no hay objetividad y rigor analítico, no hay ciencia. Tampoco habrá una acción social sólida, con fuerza y duradera. Sin embargo, existe un horizonte epistemológico que colorea siempre nuestra mirada y la interpretación de los hechos. Ese horizonte es la situación vital del investigador o de la investigadora.

La situación en que vive quien hace investigación debe estar afectada por la injusticia del mundo. Esto le permitirá mirar e interpretar los hechos como lo hacen quienes sufren la injusticia. Participará así, en cuanto es posible, de su mismo horizonte epistemológico. La mirada de los pobres del mundo puede ser estrecha y de corto alcance, pues no conocen mucho del mundo que está más allá de su aldea y de su barrio, pero más que el alcance y el conocimiento del mundo de fuera, lo que interesa es el ángulo de su mirada, su perspectiva y su punto de vista.

La fuente de inspiración de esa mirada no se suele lograr más que con cierto contacto directo con los pobres. Se logra con lo que llamamos la inserción en su mundo. Según sea la profundidad de la convivencia con los empobrecidos y excluidos, existen muchos tipos de inserción. Inserción profunda implica comer, dormir y trabajar con ellos. Significa vivir como ellos, sin manejar nuestro propio dinero por algún período de tiempo. Los antropólogos hemos sido educados para esta opción. Recuerdo cómo comí gusanos y pasé hambre entre los Yaruros de Venezuela, cuando, todavía estudiante e inspirado por la lectura de *Tristes Trópicos* de Levi-Strauss, fui a hacer trabajo de campo en los llanos del Apure. Inserciones de este tipo provocan choques culturales que le cambian a uno la vida. También existen inserciones más superficiales. Actualmente vivo en un barrio marginado y pobre de una ciudad de Honduras, pero mi trabajo es de tediosa administración fuera del barrio, adonde entro y salgo, con vergüenza, en carro.

La mayoría de los investigadores y de las investigadoras que han tenido inserciones profundas o superficiales no las pueden mantener, porque este tipo de vida está reñido con el tipo de trabajo que tienen que desempeñar después de terminado el trabajo de recolección de los datos. Hay tiempos de inserción, que son los menos, y hay tiempos de redacción en una oficina o de impartición de clases en una universidad. En esta realidad, lo más importante es que el horizonte epistemológico no se disipe con la distancia y que exista siempre una mediación.

Los jesuitas tenemos actualmente una norma universal –que no sé hasta dónde se cumple–: todos los jóvenes en la etapa de formación deben pasar un tiempo de inserción entre los pobres y mejor si es entre los pobres de una cultura diferente a la de ellos.

Investigación: tres tipos

La investigación de las ciencias sociales debe arrancar su inspiración de los pobres para que pueda tener influjo en una acción transformadora de la sociedad. Todos conocemos los principales tipos de investigación y análisis. El académico, que se hace en las universidades y que consiste primariamente en estudio, reflexión, investigación y redacción. El de planificación y diseño de políticas, que se realiza en las oficinas de los Estados, de las Naciones Unidas, de las oenegés y que tiende a conocer una situación dada para priorizar acciones o servicios. El de concientización y organización popular, que partiendo de la base, pretende movilizar a los marginados articulando sus necesidades con la lucha por la justicia.

Entre estos tres diversos tipos de investigación no suele haber la complementariedad necesaria. Los académicos suelen despreciar como faltos de cientificidad los estudios de los investigadores populares, y éstos acusan a los académicos de alejarse de la realidad y de las grandes mayorías y de estar obnubilados por los prejuicios inconscientes que genera la competencia interna dentro de la academia. A los investigadores de planificación se les tilda de burócratas, dependientes de la institución, impersonales y alejados de los órganos de decisión para los que trabajan.

Investigar para transformar: claves

Tres elementos debería tener el análisis que hacen estos tres tipos de investigación para lograr una base de mejor entendimiento y para poder confluir en una acción social transformadora:

– Que la motivación y orientación de la investigación sea resolver los grandes problemas de injusticia: la pobreza, la violencia, la destrucción del ambiente, la propagación del SIDA, la discriminación de la mujer, la corrupción política, etc., etc. Esta motivación determina la selección de los temas a investigar y el ángulo de interpretación. No es fácil la selección de los temas más relevantes, porque la libertad está condicionada muchas veces por los intereses de las instituciones y de los financiadores de los proyectos. Hay temáticas que no se "venden" y otras que "están de moda". En cualquier caso, la orientación hacia la justicia debe tratar de mantenerse contra viento y marea.

– Que la investigación se conduzca con rigor académico, que sea autocrítica en sus presupuestos, que sospeche de sus fuentes, y que reconozca los límites de sus métodos. Especialmente, que esté atenta al efecto paralizante de los análisis de nivel macro, que frecuentemente contrastan con la esperanza de los pobres, que luchan día a día por la vida y, a pesar de los datos estadísticos, sobreviven "sin saber cómo", como concluyen muchas veces los investigadores, poniendo al desnudo su lejanía de la realidad. La investigación debería caracterizarse por la honradez intelectual reflejada en la teoría, el método y las técnicas. Y la ciencia debería reflexionar sobre sí misma para ver si no está sirviendo para sostener las injusticias.

– Que el análisis se realice en diálogo. Con frecuencia, el entrenamiento intelectual lleva, por la dinámica de la competencia, a un estilo individualista de trabajo. Debería existir diálogo entre quienes investigan la misma disciplina y entre las distintas disciplinas: la antropología, la economía, la historia, la sociología, la filosofía, incluso la teología. La globalización de la sociedad exige además un diálogo entre el nivel micro y el nivel macro. La investigación debe tener como uno de los principales criterios de verdad de sus análisis el diálogo con los afectados, sea directamente o sea a través de las personas que están en la vanguardia de la acción social.

Acción e investigación: dos dinámicas

Según el objetivo que pretende, la acción social admite muy variadas clasificaciones. Hay acciones de acompañamiento, de asistencia, de desarrollo, de promoción de los derechos de las personas y de los pueblos, de conciencia de género, de defensa del ambiente, de solidaridad internacional, de cambio estructural. Según a las personas a quienes se dirige, también hay muchos tipos de acción social: con minorías étnicas, con marginados urbanos, con organizaciones campesinas, con migrantes, con enfermos del SIDA, con ancianos… Puede clasificarse también la acción social según el tipo de injusticia que pretende enfrentar, según el tipo de servicio que se brinda o según la identidad de los activistas.

La acción social entra fácilmente en conflicto con la dinámica del análisis y la investigación. Las necesidades son urgentes, quienes están en primera línea conocen estas necesidades mejor que quienes investigan, no pueden esperar y les hace falta responder al ritmo diario sin poseer toda la información. La investigación, especialmente la académica, es demasiado lenta y pesada y no suele ayudar a los activistas, que la desprecian. "Intelectuales de aire acondicionado", "teóricos" –dicen–, "véngan se a ensuciar las botas", "sólo sacan libros que se empolvan en los anaqueles", "ganan grandes salarios y la gente muriéndose de hambre"… Todo eso dicen.

La acción social también merece críticas. Puede ser ciega o miope, sin análisis, y puede estar plagada de errores que dañan a los pobres: por la dependencia del financiamiento de las oenegés que crean algunos proyectos, por la imposición a la gente de los ritmos de trabajo de los activistas, por luchas suicidas cimentadas sobre análisis ideológicos, por acciones atropelladas y mal planeadas que terminan frustrando a los pobres… Como nos decía un técnico de talante crítico, al ver nuestra secadora de granos en un municipio de Honduras: "Éste es uno de tantos fósiles del inmenso cementerio de proyectos de América Latina". El activismo tiene una dinámica propia y se alimenta a sí mismo, más si existe mucho dinero detrás. Se asemeja al intelectualismo de muchos de los grandes proyectos de investigación, que también tienen una dinámica propia en la que terminan perdiendo el para qué.

Acción social eficaz: claves

¿Qué rasgos positivos se pueden proponer para la acción social? Entre la acción social y la investigación debería haber un influjo mutuo, de modo que la acción fluya del análisis y el análisis se alimente con la práctica. No se trata de que la acción se inicie al término de una investigación siguiendo una lista de recomendaciones. Además, nunca suele suceder así. Lo que ocurre, más bien, es que cuando la investigación toca la fuente inspiradora del pueblo, se desencadena un proceso que contagia entusiasmo. La investigación logra destacar un tema, ha valorado a una población olvidada, ha levantado un reto que es casi una aventura para la juventud. Entonces, como parte de ese proceso, se inicia la acción. Así lo hemos visto en muchas ocasiones. De una investigación realizada entre varios compañeros sobre los indígenas panameños surgió el compromiso de hacernos cargo de una parroquia en zona guaymí, con todo lo que eso supone de apoyo a la organización popular desde la experiencia religiosa. A partir de ese compromiso de acción fueron surgiendo problemáticas a investigar, como por ejemplo, la relación de los indígenas con la mina de cobre que amenazaba su comarca. A la par, cada estudio, más o menos sofisticado, que hacíamos apoyaba la lucha por la autonomía de la etnia guaymí.

Aunque en la mayoría de los casos, la acción social no parte de una investigación previa, sí debería partir del diagnóstico de las personas que sufren la injusticia y que serán involucradas en la acción de los activistas sociales. Con este diagnóstico, los activistas aprenden a seguir desde dentro los deseos de los pueblos y a detectar cuáles son las intuiciones de solución que pueden ser operativizadas con la ayuda externa. Se trata de un análisis participado con los pobres, en el que ellos son también investigadores. Desde esta óptica se entiende la recomendación de no apoyar proyectos diseñados desde fuera –que son inflexibles– sino procesos que permiten un espacio abierto para la creatividad de la gente a quien se acompaña. De esta manera se evita esa relación entre el activista-funcionario

que viene a supervisar el proyecto y la gente que lo engaña, pues lo que le interesa realmente a la gente no es lo que le interesa al proyecto, sino las ganancias que puedan sacar de él.

¿Hacerle el juego al sistema?

La acción social no debe "hacerle el juego al sistema". Éste es un tema que despierta mucha discusión, porque nadie está fuera del sistema y nadie puede decir que no se aprovecha de él. Sin embargo, lo que se pretende con este consejo –que suele darse en reuniones de reflexión sobre la acción social– es alertar sobre la posibilidad de que tratando de aliviar la pobreza de los pueblos sustituyamos, por ejemplo, al Estado en su responsabilidad de garantizar agua potable, mejorar el sistema de salud o asegurar la educación. Otro ejemplo puede ser el de quienes dicen –me parece que incorrectamente– que al apoyar la lucha por los derechos humanos en las maquilas se le hace el juego a los sindicatos norteamericanos, que se oponen a la maquila porque quieren recuperar empleos.

Realmente, no hay receta para saber cuándo se le está haciendo el juego al sistema. Lo importante es que la acción social tenga en cuenta no sólo las necesidades inmediatas que pretende aliviar, sino el contexto social y político en que se dan estas necesidades.

La necesaria institucionalidad

Hace falta que la relación entre investigación y acción, inspiradas ambas en el contacto de inserción con los pobres, se plasme socialmente, de alguna manera, en una institución, aunque sea pequeña, para asegurar que su incidencia en la transformación social sea duradera, aunque cambien las personas. En una sola persona se puede resolver con éxito esa difícil tensión entre investigación y acción social, pero aunque esa persona sea una fuente de inspiración carismática para toda una institución, eso no basta.

El equipo elemental de una institución orientada a estas tareas consiste en un grupo de personas, unas dedicadas a la investigación y otras a la acción social, unidas todas en tareas concretas y comunes de promoción de la justicia.

Desde las universidades se ha intentado institucionalizar la relación investigación y acción y combinarla con la docencia. La realidad muestra que la docencia –aunque no debería ser así– le quita agilidad a ambas tareas. Docencia, investigación y proyección social se plasman dentro de las universidades en facultades, institutos de investigación y centros de proyección social, que posibilitan la aplicación de los estudios de los universitarios en el campo y en los barrios pobres de las ciudades.

Ordinariamente, la integración de estas tres áreas deja mucho que desear y no es la única forma, ni la más incidente, en que el análisis universitario se convierte en acción. Ya decía Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad Centroamericana de El Salvador, que la misión de la universidad es la de ser conciencia crítica y propositiva de la sociedad. La continua expresión de esa conciencia le costó la vida.

Algo semejante le sucedió al obispo de Guatemala, Juan Gerardi, dos días después de haber presentado en cuatro volúmenes los resultados de una investigación sobre las violaciones a los derechos humanos durante la guerra, que demuestra que la inmensa mayoría de estos crímenes fue responsabilidad del Ejército de Guatemala. Con una piedra le destrozaron la cara y la cabeza, indicando así simbólicamente la destrucción que pretendían hacer del informe del equipo de Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI. En este caso, la investigación convertida en denuncia se hizo acción social, pero la acción no ha sido aún lo suficientemente poderosa como para desenmascarar las fuerzas militares que se ocultan tras el poder. Actualmente, la realidad de la mundialización está abriendo nuevos niveles de coordinación en redes alrededor de nuevos temas de investigación y acción: la búsqueda de alternativas a la pobreza o a la deuda externa, la integración del gran Caribe, las contrapropuestas al ALCA, etcétera.

Equipo coherente: claves

Aunque es difícil ofrecer algunas pistas que deberían darse en estas formas de coordinación, desde las que existen en el equipo de un centro social hasta las que hay en las universidades y las redes, sugerimos las siguientes:

– Que exista cierta unanimidad básica en lo que se pretende, la promoción de la justicia, entendida ampliamente, y que ese objetivo sea una realidad y no una mera palabra. Que haya claridad en los objetivos específicos y en las tareas de cada persona o institución que colabora. Esa claridad debería llevar a una selección de la información y de las tareas, para no ser abrumados por un sinfín de reuniones, de redes o de mensajes electrónicos.

– Que exista un personal con liderazgo dedicado a la coordinación y que esté apoyado por una administración eficiente. Dentro del personal debe existir espíritu de escucha y de confianza mutua, donde todos tienen algo qué decir.

– Que la cuestión financiera se maneje con discernimiento, con el objetivo de que los equipos de investigación o acción no sean dependientes de fondos –del Estado o de corporaciones– que les impidan la libertad de acción o la crítica social. El capítulo de las inversiones exige también discernimiento, para que los intereses del patrimonio que sostiene el trabajo no provengan de corporaciones que están explotando a los trabajadores en otras partes del mundo.

– Que los gastos que se hagan en proyectos de investigación o de transformación social –altísimos salarios, conferencias en hoteles de cinco estrellas– no sean una ofensa a los pobres cuya situación de pobreza se dice querer aliviar. Son proverbiales los sueldazos de los investigadores extranjeros en América Latina.

– Que la inserción entre los pobres de algunos miembros del equipo o institución sea tomada como una corresponsabilidad – "si ella está entre los pobres, todos estamos allí"–, como un correctivo testimonial y efectivo a las inevitables diferencias de niveles de vida que impone la realidad y nuestro mundo, especialmente si los profesionales tienen familia.

Familia y comunidad: su influjo

La relación entre investigación y acción se plasma socialmente en la familia, las amistades, la comunidad, en todas las formas de convivencia de los distintos integrantes del equipo. Al escribir un libro, los investigadores lo suelen dedicar a la esposa, hijas o hijos, que pacientemente los soportaron y apoyaron. La familia tiene un influjo obvio en el trabajo de investigación, para que éste sea abierto o cerrado a la acción social. Tiene también influjo en la acción social de los miembros del hogar. La reflexión y el análisis espontáneo y continuo en el seno familiar, en el círculo de amistades y en la comunidad, influyen en la orientación tanto de la investigación como de la acción social.

Pero, como todo en la vida, no podemos hacer una reingeniería al gusto con la familia y con la parentela. En América Latina hemos crecido en medio de contradicciones ideológicas impuestas por la vida, donde el cuñado era oficial del Ejército y el hermano estaba en la guerrilla. Sin embargo, creemos que existe un espacio de libertad para moldear la constitución, los hábitos y la orientación del hogar. El presupuesto es que no debe haber una dicotomía entre la vida familiar y la preocupación por la promoción de la justicia, de la que una de las dimensiones es la relación investigación-acción.

Hogar para el cambio: claves

En algunos hogares se alimenta positivamente la relación entre investigación y acción:

Porque existe entre los miembros del hogar una comunicación, adaptada a la edad, sexo y parentesco de cada uno, que incluye la reflexión informal sobre lo que se hace y sobre lo que se debe hacer. Esta reflexión, aireada en la mesa, en el juego, en todos los espacios, es un contrapeso desideologizador, integral y de sentido común al equipo de investigación y de acción. A la vez, es un soporte que alimenta el compromiso de por vida por la promoción de la justicia en momentos de fracaso,

depresión, desempleo o traiciones. Si en este horizonte de reflexión crecen los hijos y las hijas, se les fomenta su orientación por la justicia en el mundo.

Porque se da una hospitalidad y actitud abierta a personas de diversas clases sociales y ocupaciones, pero especialmente a las personas pobres. Hemos visto casos ejemplares de investigadores o trabajadores sociales que en sus casas en las ciudades dan alojamiento al campesinado. Es una forma de mantener el horizonte epistemológico de los pobres.

Porque en común hay descanso, convivencia, fiesta, vivencia de arte y de espiritualidad –aunque no sea religiosa. En esos momentos de descanso se hace ruptura del trabajo serio y se lo relativiza, como algo que posiblemente apenas cambie el mundo. Se toma en broma la misma seriedad e intensidad que le dedicamos al trabajo. Después de todo, las grandes transformaciones han sido ajenas a nuestra responsabilidad y hay que aprender a verlas como un regalo de la vida. La espiritualidad de una familia donde los niños y las niñas juegan se opone a una ideología prometeica.

Porque la familia, el hogar, las amistades son metáfora viva de una nueva sociedad incluyente, igualitaria, respetuosa, abierta y alegre, que da esperanza a quien la mira y se acerca a ella. En sí misma, por su mera presencia contracultural en la sociedad, una familia así es un foco de cambio social.

Esperanza en una nueva sociedad

La fuente inspiradora de la integración de la investigación y la acción social para la promoción de la justicia son los pobres. Pero si esa promoción es inviable, si los fracasos han oscurecido las estrategias, si la misma posibilidad de una teoría global de la sociedad ha sido puesta en crisis y carecemos de un norte al cual tender, entonces la inspiración se puede convertir en un tremendo engaño. Nos hacen falta motivos de esperanza que no sean meras ilusiones.

En Centroamérica hemos intentado ya un par de veces, después de la caída del socialismo, montar seminarios de estudio sobre la imagen de una nueva sociedad y hemos recogido algunas lecciones que son motivo suficiente para proseguir la búsqueda intelectual y para no abandonar los trabajos de promoción de las bases. Una lista de las principales temáticas a profundizar marca a la vez rasgos de la imagen de una nueva sociedad.

– En el terreno económico: la economía mixta entre el mercado y la planificación debería ser una alternativa a la absolutización ideologizada del mercado y a la fracasada centralización del socialismo. La economía debería orientarse a generar empleo, a mejorar el nivel de vida y a proteger el ambiente, no sólo a controlar y garantizar cifras macroeconómicas, aunque esto sea necesario. La

riqueza no debería cimentarse en la especulación financiera sino en el aliciente de la producción.

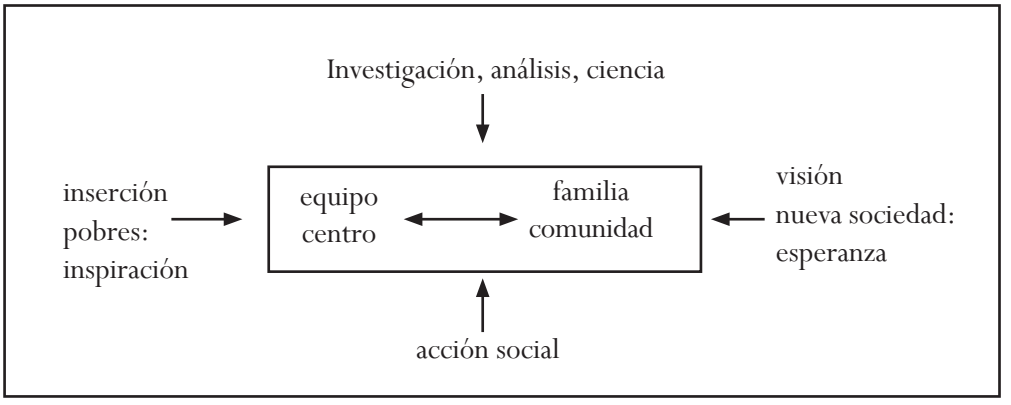
– En el terreno social: la formación de la sociedad civil y la profundización de la democracia participativa deben ampliarse. En algunos de nuestros países el poder del Ejército está todavía muy presente. En otros, el abstencionismo electoral es una señal peligrosa. La ampliación de la participación de las mujeres en un mundo tradicionalmente machista es un proceso lento y necesario que debe engendrar una nueva sociedad. Desburocratizar, disminuir y modernizar el Estado es una tarea imprescindible, pero también lo es su fortalecimiento frente a los organismos internacionales. Contra el desprestigio de los partidos políticos, un punto de agenda necesario es la revalorización de la vocación política y el enfoque de la transformación estructural a partir del poder local.

– En el terreno cultural: son tareas de la nueva sociedad la recuperación de la identidad de los pueblos y de sus valores, aplastados por la cultura globalizante de los medios de comunicación, y la revalorización de "la civilización de la pobreza" –como la llamaba Ellacuría– para enfrentar el consumismo voraz y depredador.

Se nos hace cada vez más evidente que cualquier solución a los problemas, por más que estén muy localizados en comunidades pequeñas, han de verse desde una perspectiva global. Aunque el capitalismo transnacional va provocando una brecha cada vez más profunda entre pobres y ricos, entre analfabetos y computarizados, entre indígenas que viven en los barrancos como si fueran seres del siglo pasado e indígenas cultos y profesionales –y podemos seguir dando ejemplos–, la globalización ha tenido efectos positivos que no se pueden negar. Uno de estos efectos es la conciencia de una ciudadanía universal y la posibilidad de una solidaridad, nunca antes imaginada. Esta solidaridad, que en tiempo de las guerras centroamericanas fue muy activa y organizada entre los países del Primer Mundo y las personas comprometidas con el cambio social, parece haber entrado en un momento de letargo. Es el momento para reorganizarla y revigorizarla, dentro de una concepción, no ya de dos bloques, sino de un solo mundo: la aldea global.

Un banquete donde todos quepan

Parecen hoy hacernos falta metáforas-raíces de la nueva sociedad. Algunos mencionan que la balsa salvavidas es una metáfora raíz de la sociedad excluyente. Sólo pocos caben en esa balsa y los que no entran, no tienen más remedio que ahogarse. Es una imagen del darwinismo social, donde sobreviven los más fuertes y mejor adaptados al medio. Ante esta imagen, en nuestros círculos de reflexión hemos manejado la imagen judía de la comida de fiesta, donde mientras más participan más hay, porque hay más trabajo, más entusiasmo para producir y más generosidad



para compartir. Esta comida de fiesta suena a mitología. Pero los grandes mitos de la humanidad han sido portadores de esperanza, señal de que algo de verdad encierran.

Viendo el esquema podemos contemplar el camino y la dinámica que supone la integración de la relación entre investigación y acción. Partimos de los pobres como fuente de inspiración, lo que se logra en el contacto directo con ellos en la inserción. Éste es el pozo inspirador de donde surgen las motivaciones para el esfuerzo por la promoción de la justicia, sea desde la actividad investigativa o desde la acción social. Se trata de un pozo cargado de negatividad, porque en él se palpa la injusticia en su sinrazón más directa. Pero en este pozo, mientras más oscuro, aparecen las luces de la esperanza que permiten hablar de una nueva sociedad en el futuro. En la risa de los pobres se adivina esa chispa de esperanza que alimenta la nuestra.

Esta inspiración influye en la relación entre investigación, análisis y ciencia, por un lado, y acción social, por el otro. Pero no influye en abstracto, sino que se plasma en concreto en relaciones estables, unas de trabajo y otras de vida. En el equipo se plasma la relación de trabajo entre investigación y acción. En la familia o el hogar se plasma la relación de vida entre esas dos actividades. Entre equipo y familia existe una mutua relación de apoyo crítico que da raíces afectivas a un compromiso que, si es real, atravesará por muchas tormentas.

Así como la inspiración de los pobres impulsa porque su realidad está teñida de negatividad y se lucha por salir de ella, así la visión de una nueva sociedad atrae y da motivos de esperanza. Esa visión nos hace adivinar una imagen que no se puede delinear esquemática y racionalmente. Más bien, se perfila en una serie de luces que brillan en medio de la oscuridad. Viéndolas en su conjunto nos dan una idea de las posibilidades y de los retos que nos brinda esta difícil hora de la historia que nos ha tocado vivir.

Rostros jóvenes de la globalización en Centroamérica

2000

Con este texto no publicado, introducimos una colección de siete rostros juveniles de Centroamérica. Esta colección fue elaborada como material de estudio para las reflexiones de los jesuitas de la Provincia de Centroamérica, en orden a definir su Plan Apostólico en el año 2000. Nos inspiramos en los Obispos de Puebla (1979), quienes partieron de lo concreto para su reflexión sobre la situación de América Latina.[1]/

Siguiendo a los Obispos en Puebla (CGEL 1979), queremos partir de "rostros muy concretos", para así saltar de los enunciados abstractos a "la vida real". Ojos que no ven, corazón que no quiebra. Lo concreto tiene una fuerza de interpelación mayor que lo abstracto. Ése es el camino que los Obispos nos mostraron desde hace 20 años. Ellos describieron rostros de sectores de población, comenzando con los niños y terminando con los ancianos.[2]

Aquí enfocaremos solamente rostros jóvenes, por dos razones principales. Primera, porque en la juventud se radiografían mejor los cambios rapidísimos que está sufriendo la sociedad en general; y segunda, porque la juventud nos interpela apostólicamente en este momento de la historia por su especial vulnerabilidad y por los tesoros de dinamismo que intuimos que guarda para la transformación social.

Hemos escogido siete rostros jóvenes, en los que aparece más la vulnerabilidad que ha traído la globalización. En palabras de los Obispos en Puebla, en ellos se reconocen mejor "los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor".

Muchas veces exaltamos la cultura como algo intocable y sagrado, pero las culturas (y subculturas) están en continuo movimiento y no son neutras, ni mucho menos

1/ Téngase en cuenta que estos textos fueron hechos en el año 2000 y que muchas cosas han cambiado, las cifras, por ejemplo. Con estos análisis comenzó mi dedicación a los estudios de la juventud y a los estudios culturales, que luego ocuparían varios libros (por ejemplo, Falla 2005, 2006 y 2008). Estos ensayos se hicieron todavía desde Honduras. Su perspectiva es pastoral.

2/ "La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: …". (CGEL 1979: cap. 2; 2.2)

todas positivas. La cultura también puede convertirse en cárcel, en ceguera y en opresión, tríptico este, que encontramos en el mensaje de Isaías que Jesús hace suyo en Nazaret.

Allí él anuncia una buena noticia que tiene una dimensión cultural muy fuerte, no sólo una dimensión de situaciones de privación material, pues pregona la liberación de las personas cautivas en cárceles culturales de ceguera y opresión (Luc. 4, 18).

Veamos en el texto puesto en versos paralelos esta dimensión espiritual (cultural) de todo el pasaje. Allí se dice que es espíritu el que se está comunicando, el mismo que está ungiendo a Jesús. También se dice que se dará una buena noticia a los pobres, que se anunciará la libertad para los presos y que se devolverá la vista a los ciegos. Por fin, que no se quedará todo en anuncio, sino que se van a poner en libertad las gentes oprimidas, rotas en pedazos, aplastadas, atravesadas (*tezrauménous* en griego*)*.

"El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque Él me ha ungido
para que dé la Buena Noticia a los pobres;

me ha enviado
a anunciar la libertad a los cautivos y
la vista a los ciegos,
a poner en libertad a los oprimidos,
a proclamar el año de gracia del Señor" (Luc 4, 18 y 19).

Al describir los rostros vulnerables de jóvenes en su contexto cultural, quisiéramos no sólo analizar las cárceles culturales en que se encuentran, sino también encontrar las fuerzas propias de la juventud y de la globalización. De la juventud, por encontrarse en un momento de la vida en que está abierta y se está comprometiendo; y de la globalización, porque ésta encierra en sí oleadas identitarias y formas nuevas organizativas que ayudan a la superación de sus efectos negativos.

Como el trabajo apostólico de la Compañía de Jesús está situado en toda Centroamérica y consideramos esto como un don y una gran ventaja que Dios nos ha dado para desempeñarlo mejor, hemos escogido los rostros concretos de los diversos países del istmo. Esperamos que con esta dispersión se logre reflejar algo de la problemática propia de cada nación, ya que en lo concreto, por la densidad que tiene, se refleja el todo.

El riesgo de seguir la metodología de Puebla en este punto, es decir, partir de lo concreto para llegar a lo abstracto, es que a la hora de generalizar, tanto tendencias que nos interpelan como líneas de acción que proponemos, nos veamos en serias



dificultades. El salto de lo concreto a lo abstracto no es fácil, pues a veces llegamos a enunciados muy vagos o a afirmaciones que no tienen sustento objetivo. Nos hacen falta informaciones más cuantitativas, de las que no hemos dispuesto.

Para brindar un puente entre lo concreto y lo abstracto, sin embargo, cuando estemos exponiendo el rostro concreto de cada joven, daremos, primero, algunas cifras que nos dan una idea de cuántas personas jóvenes se encuentran en el sector del que sacamos el rostro, y segundo, después de la descripción del rostro juvenil, haremos una generalización de la cultura (o subcultura) en que se contextualiza esa descripción concreta. Esta generalización parte del caso descrito, pero se alimenta además con información que conocemos, aunque no demos aquí su fuente. Esta generalización, evidentemente, corre el riesgo de no ser exacta. Siempre será algo intuitiva, pero es un punto de referencia y las personas que lean este escrito podrán ver si les suena y dónde se equivoca.

Para la información sobre algunos rostros juveniles hemos tenido el apoyo de amigos y amigas que han colaborado con entrevistas que habían hecho previamente o que nos prestaron para este trabajo. Cuando los datos no provienen de una entrevista hecha por nosotros, lo decimos en una nota. El análisis, sin embargo, es mío.

Por fin, veremos que no en todos los casos seguimos exactamente el mismo formato. Véase a continuación la lista de los rostros juveniles en cuyos rasgos estaremos contemplando las huellas de una cultura que es cárcel, ceguera y opresión, pero que también puede abrirse a horizontes de transformación.

- La trabajadora de la maquila (Honduras)
- El pandillero de la Comemuertos (Nicaragua)
- Las universitarias: salvadoreña y afroamericana (El Salvador y Panamá)
- La muchacha encarcelada en la violencia doméstica (Nicaragua)
- Se defiende con un cuchillo (Honduras)
- Estudiante tico con indigentes nicas (Costa Rica)
- Huellas culturales que deja la migración al Norte (Honduras)

La trabajadora de la maquila
Honduras

2000

Comenzamos este primer rostro con la trabajadora de la maquila en la costa atlántica de Honduras. Originaria de una comunidad campesina, se acerca todos los días a la fábrica. Se produce un cambio cultural muy grande en su vida, la vida de la familia y la de la comunidad.

Cifras

Se calcula que en toda Centroamérica, en 1996, hay un cuarto de millón de personas que trabajan en la industria textil de la maquila, la mayoría jóvenes (OIT 1997). "Este grupo de trabajadores debe representar aproximadamente de un 25 a un 30 por ciento de la mano de obra empleada en la industria y registrada como tal". De ese total, la mayoría son mujeres. Honduras es el país de CA que tiene más obreros y obreras de la maquila. A continuación veamos el rostro de una joven trabajadora que vive en una aldea rural de El Progreso y trabaja en una fábrica de esta ciudad del norte de Honduras.[1]/

Centroamérica:
Número de empleados en la maquila
1996

Costa Rica	47,972
El Salvador	38,392
Guatemala	61,800
Honduras	76,423
Nicaragua	11,000
Total	**235,587**

1/ Datos tomados de OIT 1997. La industria maquilera en Centroamérica. ct/emp.Publicaciones. (No estamos seguros de la fecha) Capítulo 1, p. 28. http://www.ilo.org/public/english/dialogue/actemp/downloads/publications/spanish/maquila/capi-1.pdf.

Rostro concreto: Socorro

Socorro es soltera y tiene 24 años. Vive en una comunidad agrícola del Valle de Sula en Honduras, formada hace 50 años por inmigrantes de Lempira, departamento muy pobre. Vive con sus papás y tres hermanas. Su hogar está como subdividido en cuatro munditos de preocupaciones muy distintas.

El del papá que cultiva granos básicos para el consumo y para la venta (en especial arroz), que cultiva plátano y palma africana. El de la mamá, con pequeños ingresos de la venta de refrescos, preocupada por mejorar la casa con las ganancias del marido y de las hijas maquileras y dedicada de cuerpo y alma a los círculos carismáticos de la aldea. El de las dos hijas mayores que salen de su casa a las 6 de la mañana y vuelven a las 6 de la tarde y trabajan en la maquila, aunque en fábricas distintas. Y el de las dos hijas adolescentes que se quedan en casa, la primera asistiendo a una academia local de costura en preparación para la maquila y la segunda haciendo mandados. Ambas ayudan a la mamá en los oficios domésticos.

Las dos hijas maquileras han cambiado tremendamente ahora que ganan dinero y disponen a su antojo de él. Compran en la ciudad de Progreso los artículos de la canasta básica de la casa, electrodomésticos y muebles sacados a crédito y vestidos, cremas y perfumes. No ahorran nada, a pesar de que su madre les insiste que lo hagan. Sólo les gusta la diversión, el baile, la música y pasar el momento. Aun el trabajo (el ambiente en la fábrica, las risas en el bus…) tiene cierto estilo de diversión e inconciencia. En contraste con su madre, no les interesa para nada la Iglesia. No asisten a las celebraciones y, si por ellas fuera, se harían evangélicas. Así como con su madre tienen tensiones por no ahorrar y en el caso de Socorro, por los novios que ha tenido, con su callado padre tienen una relación muy tierna. La madre, sin embargo, no les recrimina por su modo de vestir. La abuela paterna, sí. La mamá las deja en libertad para salir, como ella misma ha conquistado su libertad para salir a reuniones sin pedir permiso al esposo.

La madre, el centro cohesionador del hogar, sabe defender a las hijas afuera, cosa que ni soñar del papá. Por ejemplo, cuando Socorro se enfermó y pidió sus prestaciones en la maquila arguyendo que se trataba de una enfermedad laboral, la madre, no el sindicato, fue a pelear con el jefe de personal de la maquila y logró de éste, el pago de una parte de las prestaciones. Socorro, en cambio, temblaba ante el jefe y de sólo acordarse de su mirada, se le erizan los pelos.[2]/

2/ Se le agradece a Nelly del Cid por la entrevista.

Problemática general de las trabajadoras de la maquila

1. Derechos Humanos

La maquila es una fuente de empleo para la juventud, especialmente la juventud femenina, y es una fuente de ingresos para el hogar y de divisas para los países de CA. Sin embargo, trae muchos inconvenientes y muchas violaciones a los DH. Enumeremos algunos para ver la problemática general, teniendo en cuenta que hay maquilas que son muy explotadoras y otras que son más decentes.

a) Es un sistema de trabajo en serie, muchas veces literalmente contra reloj (con *track timer* dicen, es decir, con cronómetro), para el que la juventud no está acostumbrada. Las jóvenes se convierten en una rueda de una máquina que no se puede parar, incluso ni para dejarlas ir al baño, a veces.

b) Se da mucho trabajo infantil, con papeles prestados. Uno de los principales problemas del trabajo infantil, según la visión local, no es tanto que los niños dejen de jugar o se sometan a trabajos duros, sino que a muy temprana edad comienzan a disponer de dinero y con ello tienen un grado de libertad que no saben manejar.

c) El trabajo encerrado, tedioso y en circunstancias nocivas para la salud genera muchas enfermedades sicológicas con efectos somáticos (desmayos colectivos…) y enfermedades reales (por efecto del tamo).

d) Generalmente las fábricas exigen la disponibilidad de hacer horas extras hasta las 9 ó 10 de la noche para sacar los pedidos de las firmas extranjeras. A veces, se asignan las horas extras como castigo. En general, esta disponibilidad es aceptada por las y los trabajadores por el deseo de ganar más y más. Las horas extras hacen más problemática la vuelta a casa de las trabajadoras de comunidades semi rurales, como la de Socorro, aunque la empresa las lleve en pailas (camioncitos).

e) Aun sin horas extras, la jornada dedicada al trabajo es muy larga, de 6 a 6, para las trabajadoras de comunidades semi rurales que gastan entre dos y tres horas diarias en el transporte.

f) La maquila es un sistema que combina la dinámica capitalista con la cultura patriarcal y machista tradicional de Centroamérica. Por eso, utiliza a muchachas jóvenes, acostumbradas a la dominación masculina, dóciles y calladas, colocándolas en un sistema jerárquico de disciplina bajo las órdenes de un varón, el cual a veces utiliza amenazas verbales e insultos para humillar a la trabajadora y hacerla llorar. Si se afirma que las jóvenes se liberan de la cárcel del hogar para trabajar en la fábrica, hay que ver que caen en otro gran sistema de control que utiliza el mismo mecanismo masculino sobre la mujer.

g) La estrategia de organización de la fábrica descansa sobre la exclusión del sindicato y esta estrategia está apoyada por el Estado y los capitalistas locales para no ahuyentar la inversión extranjera. Si en algún caso se logra organizar un sindicato, el jefe de personal acude a amenazas y despidos de las sindicalizadas o a la formación de un grupo antisindical paralelo con operarias nuevas y busca la intervención de los militares para impedir huelgas o tomas de la entrada del parque industrial.

h) El sistema de la maquila tiene un carácter de temporalidad e impide la formación de la conciencia obrera. Así como las fábricas son golondrinas que fácilmente levantan el vuelo y abandonan el país, así también las trabajadoras son ellas mismas golondrinas, que no piensan en estar allí para toda la vida. Es un trabajo que rara vez pasa el límite de los 7 años. Es transitorio. Es supletorio. No se compara con el trabajo femenino, por ejemplo, de las empacadoras en las bananeras.

2. Sindicatos

¿Son los sindicatos el instrumento para liberar a estas trabajadoras o mejorar su situación laboral? La problemática de los sindicatos es la siguiente:

a) Hay poquísimos sindicatos y casi todos son de papel. Como dijimos, el Estado no los favorece y existe una serie de tropiezos legales para organizarlos.

b) El impulso organizativo de los poquísimos sindicatos combativos proviene de centrales obreras con dirección y métodos masculinos, cuyas intenciones por mejorar las circunstancias laborales se mezclan con el proselitismo para ampliar su cobertura y mejorar la propia economía del sindicato. No suelen dejar hablar a las operarias para que la organización nazca de la base. Por otro lado, eso es difícil, porque los/as trabajadores son jóvenes sin experiencia y sin intención de permanecer toda una vida en la fábrica. A veces el impulso viene también de organizaciones obreras norteamericanas, de cuyas intenciones se puede dudar, pues parecería que lo que desean es conservar el empleo en los EE.UU.

c) Las acciones pueden ser suaves o fuertes. Una suave es la resistencia a firmar papeles sin testigo. Otra, ponerse listones o rótulos, sin abrir la boca. Ésta incomoda mucho a la dirección. Las acciones pueden subir de grado: todas las trabajadoras se levantan de sus máquinas y hacen un paro por un rato. Para dar ese paso, ayudan a romper el hielo los trabajadores varones, que tienen menos vergüenza. Una acción muy fuerte es la huelga y la más fuerte es la toma de la puerta del parque industrial, para impedir que entren trabajadoras a las otras fábricas del parque que no tienen sindicato. Ésta puede resultar contraproducente, si esas trabajadoras no simpatizan con la causa.

d) Los movimientos de las trabajadoras son a veces apoyados por periodistas independientes, medios de comunicación de la Iglesia, gente de Derechos

Humanos, etc., una pléyade de gente que simpatiza con las trabajadoras. El inconveniente es que apoyan y fácilmente se convierten en dirigentes, pues el sindicato carece de fuerza o la central sindical no se aparece cuando se le necesita. Se da un gran desorden que peligra en dañar a las trabajadoras, con un despido que no daña a los que apoyan, pero sí a ellas.

e) Estos movimientos, a veces desordenados, dejan, sin embargo, una mezcla de miedo y emoción en el recuerdo de las jóvenes trabajadoras. Se va formando así un tesoro colectivo que no sabemos adónde conducirá. Agradecen que la Iglesia esté presente en esos momentos de lucha.

3. Cambios culturales de las jóvenes

Estos cambios tienen sus luces y sombras.

a) Lo primero y fundamental es que manejan su propio dinero. Esto les da un empoderamiento (temporal) frente a sus padres. El hogar abre sus rejas y ellas salen de este encierro que a veces se les hace asfixiante a las jóvenes campesinas que ya miran por la ventana las luces y colores del mundo de fuera. Tienen decisión sobre sus vidas en muchas cosas que se relacionan con el uso del dinero. Pero caen en el círculo vicioso del dinero que ejerce una fuerza descomunal, a través del consumismo, pues no están acostumbradas a manejarlo. De allí que no ahorren, todo se lo gastan en la quincena, o se endeudan para pagar aparatos de sonido y televisores a intereses muy altos. El pleito constante de la madre con ellas es que contribuyan al hogar, lo cual casi siempre se cumple, y que ahorren.

b) Se da una constelación de estilos de vida que adaptan a la joven a la vida urbana pero que chocan en la comunidad campesina, hasta que se forma un grupo grande que los comparte: el tipo de vestido corto y escotado, los zapatos, el peinado, las cremas y perfumes. Estos estilos van unidos a formas de divertirse, especialmente los bailes y la música. Cuando la identidad urbana es más fuerte, la afición las lleva a las discotecas, a noviazgos externos a la comunidad, a embarazos prematuros, a libertad sexual que se cuela en el ambiente de la fábrica con una fuerza mayor que los perfumes baratos. Se fortalecen los gustos urbanos de la modernidad con la televisión que se lleva a casa, no tanto para ver noticias, cuanto las famosas telenovelas. Se fortalece el intimismo de la juventud moderna con la música y la manera de oírla en privado, encerrada la joven en un cuarto. Su mundo es suyo y no tiene por qué conocerlo nadie de la casa. De allí se fortalece la libertad en la elección del novio, la cual adolece de consumismo del amor, sólo pensando en el momento y en sacarle el mayor gusto a ese momento, sin pensar en la estabilidad del matrimonio, ni averiguar si el novio tiene, por ejemplo, otra mujer e hijos. Ya no se pide permiso para hablar con un novio, ni este pide permiso para entrar en la casa a verla a ella.

Sin embargo, el hogar campesino ejerce sobre ella el influjo de la reflexión, el cual es tanto más fuerte, si la joven heredará un pedazo de tierra. Todo este mundo cultural no puede dejar de ser un reto para nosotros.

4. Cambio dentro de los hogares

La joven trabajadora, especialmente la que viaja todos los días a su trabajo desde la comunidad semi rural, introduce una serie de cambios culturales dentro del hogar, algunos buenos y otros no tanto.

a) Lo primero, ella trae cosas que compra con su salario o hace posibles mejoras en la casa con el ingreso de sus padres que no tiene que dedicarse a otras necesidades cubiertas por ella. Ella suele comprar las cosas de la canasta básica, como azúcar, jabón, manteca, espaguetis… todo lo que no se produce en el campo. A veces, compra alimentos novedosos. La dieta va cambiando insensiblemente de acuerdo al mercado y los gustos del hogar, no sólo los de ella, se van desplazando hacia la dependencia de afuera. Gracias a ella se mejora la casa: ya no una champa insegura, sino una casa de bloque con candado. Se gana en seguridad, pero también en desconfianza de la comunidad. Se mete el agua potable de la pila de fuera a la casa. La madre ya no tiene que salir a lavar bajo la lluvia. Se hacen nuevos cuartos. Se hace posible la vivencia de privacidad ya mencionado arriba. Se hace sala. Ella compra muebles. Se pone la televisión en el centro. Ya se pueden tener visitas dentro de la casa. No tiene ella que encontrar al novio en la esquina de la calle. Pueden entrar vecinos, primas y parientes, a ver la novela. No todo es privacidad. Se comparte el medio de comunicación y el chorro de ideas, imágenes, estilos del mundo consumista, se desborda a más gente. Y así, un mundo de detalles todos ligados entre sí, que abren el hogar al consumo de productos hechos fuera.

b) Se cambia la estructura del hogar porque aunque todos en el hogar aportan con su propio trabajo o su dinero, se va dando un fraccionamiento de economías y un fraccionamiento de mundos. El papá con sus ingresos del campo. La mamá con sus ingresos del pequeño comercio. Las hijas maquileras con su propio salario. Y hasta las hijas menores, que están en la casa, con dinero que las mayores les dan para hacerles servicios, como lavarles la ropa. Dentro del hogar se forman mundos separados y unos no saben de los otros. El papá no cuenta de su trabajo en el campo. La mamá sólo pensando en la iglesia y a nadie le interesa. Las maquileras, con su propio dialecto ininteligible para los adultos. Y las menores, susurrando entre sí cosas que la madre sólo adivina. El hogar parece que se va fraccionando por las economías separadas, aunque estén unidas en una sola responsabilidad.

c) Las hijas maquileras tienen más poder ante sus padres y ganan en liderazgo frente a sus hermanas menores. Ese liderazgo las lleva tarde o temprano a la maquila. Ellas pagan la academia de corte y confección, que es como una preparación más simbólica que real para la maquila. Ellas les transmiten la motivación por el trabajo y la desmotivación por el estudio (pocas maquilas dan posibilidad de estudio nocturno). Ellas les enseñan a bailar. Ellas les dan ejemplo del perfume y el vestido que se debe usar, y así sucesivamente. Por eso, en las maquilas suele haber muchas mujeres que son hermanas, primas y vecinas. Una lleva a la otra.

5. Cambio dentro de las comunidades

a) Las comunidades que más cambian son aquéllas de donde en la mañana salen las jóvenes a trabajar y vuelven en la noche. Las que envían permanentemente a sus hijas a las ciudades cambian más lentamente, por la ausencia de ellas. En las primeras, las jóvenes cambian menos. En las segundas cambian más, pues se urbanizan y pierden con más facilidad la identidad con el hogar y la comunidad campesina.

b) Al primer tipo de comunidades le sucede lo que al hogar: se va fraccionando en mundos distintos. El de los trabajadores agrícolas, el de las mujeres adultas que se reúnen en la iglesia, el de las maquileras que hacen grupos en las calles y se juntan en el baile, etc. Las comunidades se van haciendo menos agrícolas y más diversificadas. Se van haciendo semiurbanas, aunque estén enclavadas entre potreros, siembras de palma y arrozales. Obviamente, el trabajo de las jóvenes de fábricas no es el único influjo urbano, aunque sí es el más típico de empoderamiento femenino.

6. La religión

a) La fábrica no produce religiosidad. Está orientada a producir ropa en el menor tiempo posible. Para eso no hace falta la ayuda de Dios. Para eso está el reloj, la computadora, el cálculo frío. Si se pone música religiosa de fondo, las trabajadoras se dan cuenta que es para que ellas produzcan más, no para clamar la ayuda de Dios. La comunidad campesina y agrícola y el hogar sí producen religiosidad, pues están atravesadas por crisis incontrolables por la mente humana, la principal de ellas, la muerte. La pérdida de identidad con la comunidad a favor de la identidad con la fábrica y el mundo social que genera, conduce a una pérdida del sentimiento y de la práctica religiosa. No se puede recuperar la religiosidad sino cuando se termina la juventud (algunas, tal vez ya no la recuperen).

b) Esa juventud necesita de cierta crisis para desenmascarar la superficialidad del mundo ilusorio que fabrica el dinero. La primera crisis es convertirse en madre,

frecuentemente madre soltera, con el primer hijo. El desengaño amoroso suele acompañar esta primera crisis. Allí nace de vuelta el pensamiento en Dios, pues se experimenta la impotencia. El dinero no puede resolver esos problemas vitales. El dinero se muestra insuficiente. El dinero no puede ser Dios. Siendo madre, experimenta la necesidad de su propia madre, por ejemplo, para cuidar a su hijo o hija, y la necesidad de ahorrar y trabajar, ya no para el consumismo, sino para esa nueva finalidad que se le ha impuesto en la vida, que es criar al hijo/a. Después llegará el momento en que la joven madre, cansada, deje de trabajar en la fábrica, luche por sus prestaciones, para lo cual el sindicato no la ayudará, y descanse. Tal vez luego busca otra salida, como puede ser un comercio o el salto a los EE.UU.

c) En las comunidades está muy arraigada la creencia en el diablo y la brujería. Esa creencia protege a la comunidad y es una creencia religiosa, porque Dios es el señor de la comunidad (a través de santos o directamente). El diablo rompe la igualdad y el equilibrio comunitario dando dinero a cambio de que la persona se le entregue. Una forma de dar dinero es a través de sueños indicando el número de lotería. El negocio crece. El crecimiento sin control moral lleva a vender cervezas, a fomentar el trago y el desenfreno sexual. Entonces, un hombre se le presenta a la dueña del negocio y quiere que se le entregue sexualmente. O el marido cae en manos de otra mujer. El diablo está operando desquiciando ese hogar, aunque esté ganando dinero, y desquiciando el equilibrio y la salud de la comunidad. El diablo pide la vida humana, la sangre, y se muere una criatura de la familia. Entra la crisis, la reflexión y el hogar decide, por ejemplo, no vender cerveza más y arreglar las relaciones extramatrimoniales. En ese momento, se rompe el pacto con el diablo y viene el fracaso económico. La trucha (tiendecita) se hunde. Pero vuelve a reinar la paz. Este esquema que está vivo en la mente de los miembros de la comunidad es conocido por la hija maquilera. No le da importancia hasta que no comienza a sentir las crisis y entonces comienza a hablar del diablo, medio creyendo, medio no creyendo. Si esta joven, después de abandonar el trabajo en la maquila es recuperada por la comunidad, probablemente creerá firmemente en el diablo (aunque sabemos que creer en el diablo no es lo mismo que ¡creer! en Dios). (La brujería probablemente se desarrolla más en contextos urbanos y el mal actúa en esa lucha de todos contra todos en que falta la comunidad).

d) La verdadera experiencia de Dios nace, como en la madre de Socorro, de la crisis en que ella siente profundamente que Dios es "mi Padre", se siente amada y liberada de miedos, no sólo del diablo, sino del esposo y de la gente que la rodea, y se le suelta la lengua para alabar a Dios y para defender a su hija ante el jefe de personal, ya que el sindicato no lucha por prestaciones. Esa experiencia

se hace comunitaria en los círculos carismáticos. Sola, no encontraría cauce. Pero no tiene mecanismos comunitarios para enganchar a las jóvenes con formas más atractivas que la música y la soltura de los evangélicos. El único mecanismo para atraer a la todavía indiferente Socorro es el ejemplo de su madre, a quien Socorro ve que un espíritu de libertad y valentía la ha movido para hablar por ella y nunca quedarse callada ante el jefe de personal, mientras ella, Socorro, le tiene un miedo aparentemente invencible.

7. Por dónde van los retos pastorales

a) La atracción a la Iglesia de esas jóvenes en las comunidades de residencia, rurales o urbanas, para que no pierdan la referencia a la Iglesia. Les gusta cantar, divertirse entre jóvenes, las celebraciones alegres… Ellas están cansadas del trabajo semanal. Tienen poco tiempo. No se les puede poner a estudios serios y aburridos.

b) Hacerles participar en grupos de jóvenes maquileras para reconocer sus derechos y experimentar que tienen derecho de luchar. Todo en ambiente festivo. Y lo clave es que vayan desarrollando la capacidad de hablar. Por eso, no es darles charlas, sino hacerlas hablar.

c) El apoyo a las luchas de estas mujeres en los momentos de crisis, como huelgas, etc., para que experimenten que la Iglesia está con ellas y que Dios las ama y está presente en su mundo.

d) Nexos trasnacionales y redes nacionales, difíciles de mantener, como el Monitoreo Independiente.[3]/ Es un reto entrar al mundo de las auditorías sociales a base de códigos de conducta mediante los cuales se verifica que el producto (ropa) está libre de explotación ante los consumidores del Primer Mundo. Ésta es una línea de la solidaridad internacional que quedó desorganizada al terminar las guerras centroamericanas. Es un reto pensar cómo se puede reorganizar de una manera sistemática. El Padre General de la Compañía de Jesús con frecuencia nos ha dicho que no utilizamos todo su poder internacional en favor de los pobres. Las luchas, en esta etapa de globalización, ya no se resuelven sólo en el patio de la fábrica. Hay que acudir a los consumidores de las naciones más poderosas del mundo e influir a través de ellos en las grandes firmas, para que mejoren las situaciones laborales de nuestros países. La voz débil de las mujeres trabajadoras de la maquila ha tenido una repercusión fuerte en esos países.

3/ Organización, apoyada directa o indirectamente por una firma extranjera, digamos *Levi*, para que certifique que la ropa confeccionada en la maquila local no esté fabricada a base de violaciones de los derechos de las trabajadoras. El autor participó en uno de estos equipos durante varios años en el norte de Honduras.

El pandillero de la Comemuertos
Nicaragua

2000

Éste es el segundo rostro joven.

Cifras

Según la estimación de los equipos centroamericanos que han estado investigando la violencia juvenil, del 6 al 8% de la juventud urbana de 15 a 24 años está organizada en las maras o pandillas, cifras que se aplican a los cuatro países del norte de Centroamérica. Estos números se refieren a los activos y no tienen en cuenta los círculos concéntricos de "asociados".[1] /

Rostro pandillero

Se trata de un joven de 23 años de Managua, Nicaragua, que ha pasado casi la tercera parte de su vida en la cárcel Modelo y acaba de conmutar dos años de cárcel por dos en un Centro de Rehabilitación en Rivas. Lleva tres tatuajes en su cuerpo, el último de la "Comemuertos", pandilla del barrio Shick, nombrada así porque desenterraban muertos frescos del cementerio para robarles anillos, placas… y luego los quemaban con gasolina, robada de los carros con manguera. Actualmente está con la fe de rehabilitarse pero ve la gran dificultad que existe. Atribuye su vida violenta a un momento de la infancia, cuando su madre lo dejó abandonado en un basurero a los tres años. Una mujer lo rescató y adoptó, pero a los 8 años se salió a vivir en la calle durmiendo en la terminal de la Cotrán, robando a pasajeros muy de mañana y tomando drogas. Por esos años se integra a una pandilla de niños y se pone el primer tatuaje. Dice que la pandilla era su familia. Como a los 15 años cae en la cárcel por dos años. Sigue en la droga. "Drogado me sentía el máster". Sale y encuentra a su novia como a los 18. Ella trata de sacarlo de la pandilla, pero

1/ De reuniones del equipo que hace el libro del ERIC de Honduras, IDESO de la UCA de Nicaragua, IDIES de la URL de Guatemala y del IUDOP de la UCA de El Salvador (2001): *Maras y pandillas en CA*. Volumen 1. (2001). Según una investigación de los condados de Los Angeles y Ventura se menciona de 4 a 10% de afiliados (García-Hallman 1999).

por fin ella se hace drogadicta y por "tres o cuatro piedras" vende su cuerpo. Tiene un hijo con ella y actualmente él ha querido rehabilitarla, pero ella se niega. En la pandilla le gustaba provocar el temor, sentirse "el tuani": "si veían que yo puñaleaba a 3 ó 4 hijueputas en la calle, ya me respetaban y otros pandilleros hacían lo que les decía". Es difícil salirse de la pandilla estando en el barrio: lo conocen y le ofrecen droga y si no acepta "lo vulgarean" e incluso lo quieren perjudicar. Por eso, en la calle se va cuidando las espaldas y va armado de un "chuzo" (como puñal). La cárcel, donde hay como 50 Comemuertos viejos (edad 25 años) es un refugio, pero allí los jóvenes se hacen más dañinos. Si la calle es la escuela de la pandilla, la cárcel es la universidad.[2]/

Problemática general

1. Historia de las maras

Desde hace más de 50 años hay literatura sobre pandillas de los EE.UU. No es algo nuevo nacido con la globalización. En Nicaragua, en el tiempo del FSLN ya había pandillas. No nacieron con la presidencia de doña Violeta. Sin embargo, después de la firma de la paz, han aumentado enormemente. ¿Por qué?

a) El enfrentamiento armado evitaba el hormigueo de grupos violentos enfrentados entre sí. Con la paz, sucede como con el auge de las nacionalidades, la estructura de enfrentamiento bipolar cede, y afloran las tensiones internas a los países.

b) Con la migración abierta a EE.UU. por efecto de las guerras, refluyen ideas y agentes organizativos (los deportados) de las maras. Con la globalización se aumenta el narcotráfico en todo el mundo y las pandillas de los EE.UU. se multiplican al ser las que venden al menudeo la droga. Ese auge de la pandilla norteamericana tiene su efecto en Centroamérica. En Nicaragua se nota menos el efecto de EE.UU., debido a una mayor migración a Costa Rica. En Nicaragua no se da el enfrentamiento entre las dos grandes maras, la 13 y la 18, que es una proyección de EE.UU.

c) Después de la guerra entra más droga a los países CA. El testigo del rostro concreto dice que así como el Frente traía la guerra, "con la Violeta" entró más droga. La droga es un fertilizante poderoso para el crecimiento de esta mala hierba que es la mara.

d) Aumento del desempleo. La pandilla se desarrolla en la calle entre gente que no tiene trabajo. Se convierte en una forma de trabajo. Con el neoliberalismo, se ha aumentado el desempleo.

2/ Se le agradece a José Luis Rocha por esta entrevista.

e) Después de las guerras, quedó violencia en el ambiente, quedó un *know how* de manejo de armas y de fabricación de armas caseras y quedaron grupos de crimen organizado, que aunque son distintos de las maras juveniles, parece que los fortalecen directamente, utilizándolos.

f) El auge de los DH, la desmilitarización de la policía y su debilitamiento en un período de transición, trae un debilitamiento del orden ciudadano. Las deficientes prácticas de lucha contra las pandillas denotan una estrategia equivocada que en vez de debilitarlas, las fortalece, al darles carta de ciudadanía y publicidad, que es lo que esa juventud necesita para sentirse estimada. Aunque la existencia de las maras no es un fenómeno de la globalización, sí lo es su auge.

2. El enfoque sicosocial

A la raíz del problema de las maras está el sentimiento de baja autoestima de la juventud. La baja autoestima es una valoración de sí mismo/a que implica una mezcla de falta de capacidad y de poder y una falta de afecto. El que sabe que su madre lo botó en el basurero se percibe inútil, basura, desecho del hogar y del barrio, que no merece estar en la escuela, y se inhibe perdiendo capacidad de ser lo que es. Muy frecuentemente se da esa baja autoestima en los mareros por la desintegración familiar. Buscan, al tirarse a la calle, ganar dinero, porque el dinero en mano les da poder y el poder les da autoestima. Buscan el calor de la amistad de otros como él o ella.

Con el dinero, consiguen la droga. La droga eleva la baja estima a una superestima. "Me siento el máster". La droga impide ver la realidad. Por eso, es superestima. La droga impide discernir entre el bien y el mal. La necesidad de estima tira a los jóvenes a acciones que les dan respeto ante los otros, primero, ante sus compañeros, y luego ante la comunidad e incluso, ante el país. Les da satisfacción aparecer en la prensa. La violencia es una manera de ganar reconocimiento y el reconocimiento les da autoridad y la autoridad les da seguidores. Es una autoridad que tiene como cimiento, no sólo el afecto y el compañerismo entre iguales hasta decir que "la mara es mi family", sino el miedo.

A esta edad de post adolescencia entra otro quiebre que golpea el afecto profundamente y por tanto la estima: el amor de la novia suele convertirse en un fracaso. Quiere decir que yo no puedo amar y ser amado, ni armar un hogar con una chavala "sana". El marero suele llevar esas dos heridas femeninas en su alma.

La pandilla como unidad opera con la misma dinámica de sus miembros: es un grupo despreciado (con baja estima social) que intenta elevar su estima por medio de la droga y la violencia haciéndose respetar, esto es, haciéndose temer por otros grupos dentro de territorios vecinos o dentro de un territorio más amplio. Parece

que así como las pandillas de Nicaragua no están alineadas en 13 y 18, así las de los tres países del Norte sí lo están. Entonces, en una misma ciudad hay "clicas" de la 13 y de la 18 en diversos barrios y entra el sueño, como una utopía juvenil, de querer dominar con su número toda la ciudad, incluso el país. La dominación es sin embargo a base de miedo más que de proselitismo y afecto, porque los enfrentamientos entre equivalentes cierran las filas de las clicas y las hacen bastante impenetrables.

3. La pandilla es una cárcel cultural

Es difícil salirse de la pandilla. "La onda no se puede parar. Qué más quisiera yo, pero nosotros ya no le podemos dar para atrás", dice un marero de la cárcel de El Progreso, Honduras. Enumeremos algunos de los barrotes de esta cárcel.

a) La misma sicología de inseguridad del marero que lo hace violento, aun sin droga, es un barrote que lo encarcela. Bromas que tocan sus heridas, como la referencia a la madre, pueden desencadenar furias que lo enceguecen, como la droga, y lo llevan a actos violentos.

b) La identidad social de marero los persigue. Lo conocen en el barrio. La gente sana no cree que ha dejado la mara. Encontrará dificultades para encontrar trabajo. Está tatuado. La droga lo ha dejado traumado. Eso se nota frecuentemente.

c) La pandilla lo considera un traidor potencial. Sospecha que se ha pasado a otra pandilla o que ha salido "acalambrado" de la cárcel con nexos con la policía. O simplemente lo desprecia y "vulgarea, como que se las tira de chavalo 'ponqui' o plástico vestido de cholo". La inseguridad física le hace caminar armado. El miedo funciona, ya no sólo la propia inseguridad sicológica.

d) La pobreza le hace difícil o imposible dejar el barrio, dejar la ciudad, dejar el país. ¿Dónde y cómo encontrar un ambiente para iniciar una nueva vida?

e) Las maras tienen dimensiones nacionales e internacionales y si se va a Los Angeles desde El Salvador, allá lo detectan como perteneciente y desertor de tal mara.

f) Por último, las causas de la generación de mareros está en los barrios, como son la desintegración familiar, el desempleo, la comunicación con EE.UU., los medios de comunicación (películas de televisión). Salirse de la mara es nadar contracorriente.

La forma más normal de dejar la mara es el paso del tiempo y la salida de la juventud. Todavía es temprano para saber qué pasa con ellos. Pueda ser que hagan una familia que luego se desintegre y produce hijos mareros aunque su padre se haya

alejado de la delincuencia. Pueda ser que el papá siga en el mundo del crimen en grupos más violentos de asaltantes, traficantes de drogas y secuestradores.

4. La cárcel es la universidad de la mara

Estamos hablando de la cárcel física. Ya no de la cárcel cultural. Dicen algunos que la calle es la escuela de la mara. Nosotros, que la cárcel es la universidad.

Por un lado fomenta la mara.

a) El que no pertenece a una mara, al entrar a la cárcel tiene alta probabilidad de hacerse de ella, por la sencilla razón de la necesidad de seguridad. En la cárcel se encuentran agrupadas las maras, a veces enemigas entre sí.

b) Allí están los viejos mareros (25 años de edad) que son los maestros de novicios de los jóvenes.[3]/

c) Desde la cárcel imparten órdenes u orientaciones a las maras que combaten en las ciudades, a pesar del registro de los vigilantes. A la cárcel llegan las informaciones de lo que pasa en la calle. Los mejores informantes son los detenidos. La cárcel es pues un nudo de información y una especie de comando de retaguardia.

d) La cárcel es como una Tercera Probación:[4]/ allí no se hace nada, allí sólo se rumia lo vivido y se le da interpretación, allí se comparten las vivencias, aunque siempre hay miedo de uno con otro y tentaciones de la policía para que se conviertan en sus orejas. Allí es fácil que escriban o dibujen su autobiografía.

Por otro lado, la cárcel es un tiempo en que se agudiza la crisis personal y se plantean los sueños de querer regenerarse. "Ya estoy harto con tanta cárcel", dice el joven de Managua. Es momento que los evangélicos saben aprovechar mejor que los católicos. Nace el deseo de ser persona. Pero es un deseo clandestino, que no se comunica. Podría ser visto como traición. La ley de Nicaragua parece que aprovecha este deseo para conmutar cárcel por rehabilitación.

3/ Los inician.

4/ Es una comparación comprensible para los jesuitas, tal vez no para otras personas. La Tercera Probación es una etapa tardía de la formación del jesuita que dura unos meses en que ni trabaja, ni estudia, sino que reflexiona y ora sobre los 12 ó 15 años que ya lleva en esa vida.

5. La Policía es inoperante o "da palos de ciego"

¿Por qué decimos esto?

a) La gente victimizada no denuncia por miedo. La pandilla ejerce miedo sobre las víctimas para que guarden silencio. Si no hay denuncia, la Policía, aunque conozca de sobra quién es el autor del crimen, por los DH y la legalidad, no puede actuar.

b) La Policía no funciona a no ser que se le pague para que actúe y a no ser que la familia de la víctima tenga tiempo para estar "jodiendo y jodiendo y yendo a diarina" (a diario) a la Policía. Ésta carece de medios y la cantidad de demandas es enorme.

c) De allí que nazcan escuadrones de la muerte que están haciendo desaparecer a los jóvenes de los barrios. Tienen o no nexos clandestinos con la seguridad del Estado. Fomentan el confusionismo haciendo aparecer las muertes como efecto de la guerra entre pandillas.

d) Entonces, aunque el marero muera, el delito queda impune. No muere por respeto a la ley, sino por la mara. Ante la opinión pública la mara se crece, mientras se debería prestigiar la ley. La mara se hace más grande de lo que es. Pero sólo es un guante de la Policía o de los escuadrones. A la mara esa grandeza le gusta. Se la hace importante, con lo que se la fortalece.

e) La impunidad crece, cuando se cometen los crímenes contra los jóvenes mareros de los barrios, sin someterlos a la justicia. La ley, en favor del orden, se desprestigia más y más y el desorden crece de nivel, en una bola de nieve difícil de parar: "la onda no se puede parar".

6. ¿Por dónde va la experiencia de XX?¿XX? [5] /

El rostro concreto del pandillero de Managua dice que no cree en Dios, ni en Jesús, ni en la inmortalidad, sólo cree en que puede hacer otra vida en esta vida. Y que la religión "no me cuadra". También dice que iba a matar al español del Centro de Rehabilitación porque le dijo: "me cago en Dios, me cago en tu madre", y que después, cuando él lo iba a acuchillar con un partequesos, el español pedía a gritos auxilio a Dios: "Dios mío, por Dios no me mates". Contrasentido de los que creen, que aclaman al Dios en que han cagado. Por fin, sin hablar de cosas de religión, en otro contexto, llora mucho a su novia que se le hizo drogadicta y la perdió.

5/ XX?¿XX es Dios. Puse así, porque la palabra Dios con frecuencia implica un orden. establecido que Lo limita. Dios o Diosa es el misterio de amor insondable.

La mayoría de pandilleros de Honduras,[6]/ sin embargo, sí creen en Dios

¿Qué podemos decir?

a) La religión de una iglesia ordenada, tranquila, racional, de gente plástica o bien vestida, no les cuadra a los mareros. No es de su estilo. Se sienten raros allí. No deja que salga el grito desgarrador de la desesperación. Por eso, los cultos evangélicos con gritos y testimonios de pandilleros arrepentidos parecen congeniar más con ellos.

b) Parece haber habido un influjo de la sicóloga del Centro de Rehabilitación en este joven que da para pensar algunas cosas. Ella evidentemente le está inculcando que debe creer en sí mismo para elevar su autoestima y que es capaz de hacer otra vida, concibiendo que pensar en un más allá quita fuerza e importancia al más acá. Hay aquí un punto de fondo en esa visión de autoestima no trascendente. Según esa estrategia de rehabilitación, el marero no debe reconocer su debilidad, la debilidad que siempre está allí y que va a salir de nuevo en las recaídas. No debe poner su fortaleza en su debilidad. Es una visión no dialéctica de la autoestima, aunque tal vez provenga de una escuela de sicología con influjos marxistas y supuestamente dialécticos, restos de la Nicaragua sandinista.

c) Hay un elemento crítico de la religión en el uso de un Dios en el cual no se cree aunque se le mencione mucho. Los mareros, por su experiencia de frustración y desquiciamiento, parece que tocan más fondo que los sanos, y que si los sanos no han tocado fondo, difícilmente podrán ayudar en la rehabilitación.

d) Dios tiene algo que ver con la madre y con la novia. El Dios verdadero del marero parece ser el Dios de ternura y de inmenso amor. La experiencia de Dios aparece en los gemidos y en el llanto. Llora por haber perdido a la novia. No llora a su madre, porque no la conoció. En su novia llora a su madre. Ese llanto es el que lo puede redimir sin palabras articuladas, es el "abba" del gemido, es el Padre Nuestro en idioma universal. En ese llanto está la verdadera religión, esa *religatio* con el misterio del que llamamos Dios.

7. Líneas de solución

a) Un intento es acabar a la mara por la fuerza y por el miedo. Puede ser desarticulada en un barrio, pero aparece en otros. No parece ser solución. Los expertos dicen que es contraproducente (García-Hallman 1999).

6/ El autor estaba en Honduras cuando escribió estas líneas.

b) Otra es a través de centros de rehabilitación, sacando a los jóvenes de su mara, facilitándoles abrirse y contar toda su vida, encontrando cariño y apoyo. Para ello, se aprovechan en la cárcel o en la calle momentos de crisis en que la intervención de fuera es posible. La cuestión es ¿qué se hace después del centro de rehabilitación? ¿Van a sobrevivir en un mundo hostil a ellos?

c) Hacer con los que van saliendo de la rehabilitación grupos que se inmunicen entre sí, algo como Pandilleros Anónimos.

d) Otra línea es no sacarlos de la mara, sino hacer que ésta se desactive y se reconvierta en un grupo donde hacen cosas buenas y se autodignifican. Para lo cual alguien se hace mara con la mara, de acuerdo a lo de San Pablo, hacerse todo a todos. El problema es que una mara está en un contexto de fuerzas de maras enemigas y maras aliadas. ¿Es posible que una mara se desactive y no se defienda y no se arme cuando otros la ataquen e invadan su barrio? ¿Es posible que clicas amigas toleren que se desactive y no consideren eso como un abandono de la identidad marera y una traición en potencia?

e) Otra línea es de prevención en las escuelas y en las iglesias, con niños, jóvenes, padres de familia y maestros.

f) Por fin, la fundamental es la búsqueda de soluciones a la desintegración familiar, al desempleo, a la cultura mediática que desmorona los valores. Es un reto que no es sólo nacional y regional, sino continental.

Las universitarias: salvadoreña y afroamericana
El Salvador y Panamá

2000

Éste es el tercer rostro. Es un rostro desdoblado. Se trata de dos jóvenes universitarias y se compara a una con la otra.

Cifras

Según el cuadro de abajo, en 1999 hay más de medio millón de jóvenes (667,194) matriculados en las universidades de Centroamérica. En El Salvador y en Panamá, de donde son las dos jóvenes cuyos rostros describimos, 118,491 y 100,587 respectivamente.

Matrícula estudiantil
Universidades públicas y privadas de Centroamérica
1999

País	Estudiantes matriculados universidades públicas	%	Estudiantes matriculados universidades privadas	%	Total estudiantes matriculados
Guatemala	99,921	65.39	52,877	34.61	152,798
El Salvador	29,030	24.50	89,461	75.50	118,491
Honduras [1]/	69,507	81.04	16,268	18.96	85,775
Nicaragua	35,110	42.10	48,264	57.90	83,374
Costa Rica [2]/	59,942	47.50	66,227	52.50	126,169
Panamá	84,645	84.15	15,942	15.85	100,587
Total	**378,155**	**56.68**	**289,039**	**43.32**	**667,194**

1/ Año 2000.
2/ Año 1998.
Fuente: Banco Mundial. Educación superior en Centroamérica y República Dominicana. Conferencia del 30 de mayo al 1 de junio de 2001. Antigua Guatemala (http://sicevaes.csuca.org/attachments/128_antecedente.pdf)

Rostros concretos

Se hizo la entrevista en dos países distantes a dos universitarias, una salvadoreña y la otra, panameña afroantillana. Ambas estudian en la universidad nacional, pero la primera no trabaja y la segunda sí. Ambas son solteras, pero la primera ha tenido cuatro novios y no teme llegar a ser madre soltera, mientras la segunda, que tiene novio, piensa formalizar su relación y casarse. Ambas viven con sus padres. Los padres de la primera son profesionales. Los de la segunda, el papá es talador de árboles y la mamá, que no trabaja fuera de casa, fue maestra. Los padres de la primera viven juntos pero se llevan mal y están distanciados de su hija, teniendo ésta fuertes contradicciones con su madre. Los de la segunda viven separados y la universitaria vive con su madre con quien se identifica como la mejor amiga.

La primera pertenece a la mayoría étnica del país y no tiene dificultades de roce a todo nivel. La segunda es afroantillana y experimenta que "si uno no tiene alguien que le ayude, no entras". La primera es más explícitamente religiosa y desde hace varios años hace trabajo dominical con jóvenes en una parroquia pobre de San Salvador. La segunda es religiosa, pero la motivación de fe no la lanza fuera de su barrio, donde sólo colabora con la comunidad para resolver el problema de la basura. La primera siente la incoherencia de lo que predica y practica, porque a la vez que está entre los pobres, en su casa tiene empleadas cuya vida no ve que ella contribuya a mejorar sustancialmente. La segunda no tiene empleadas en casa y lleva su conciencia social pacíficamente, sin exageraciones, ni tensiones.

Por fin, la primera tiene como motivación para estudiar en la universidad el ver estos estudios como peldaños para seguir estudiando hasta llegar al doctorado en Derecho Internacional y poder trabajar por los pobres, dice, con algún organismo que la lleve a un país distante como en África. La segunda tiene como motivación el subir de puesto en el colegio donde trabaja como secretaria hasta llegar a encargarse tal vez, gracias a sus estudios de Pedagogía, de la dirección de alguna unidad dentro del establecimiento.

Lo que hace la gran diferencia en la lógica ante el estudio universitario de ambas es que una no trabaja y tiene todo el tiempo que quiera para estudiar, mientras que la otra trabaja fuera de la casa y el estudio es un complemento del trabajo. Para ambas, sin embargo, el estudio universitario es un peldaño para ascender en la escala socioeconómica, a través de más y más estudio o al terminar la licenciatura.[1] /

1 Se agradece a Miguel Saúl Rivas, de El Salvador, y a Alejandro von Rechnitz, de Panamá, por las entrevistas.

Problemática general

1. Motivaciones de las universitarias

Mencionamos algunos de los principales factores que mueven a la estudiante a estudiar en la universidad, suponiendo que tienen los medios para ello.

a) La tradición de la familia es ir a la universidad

La tradición familiar es una motivación. Si los padres, tíos, hermanos, han estudiado o conocen el valor de los estudios, empujan a las hijas a estudiar. Pero entre la gente mayor y ellas, éstas ponen de relieve que puede haber un quiebre entre lo que los padres estudiaron y lo que ellas estudian. El padre puede ser profesor de ciencias agrícolas, pero ella estudia Derecho. La madre puede haberle insistido a la hija que estudiara contabilidad, pero la hija se tiró por el magisterio y luego la Pedagogía. El quiebre, sin embargo, no oculta la continuidad de fondo entre la valoración de los padres y la de las hijas, cosa que se nota hasta en los juegos de niñas, por ejemplo, jugar de profesionales (doctora, etc.). La tradición de familia influye también en la escogencia de la universidad. Si mi papá es profesor de la nacional es más lógico que estudie allí, más si a través de él logro una beca.

b) El gusto por los estudios

El éxito en los estudios es obviamente una motivación que refuerza la misma actividad de estudiar. Los estudios universitarios son una carrera de obstáculos. Si ella entiende y se le quedan las cosas, ella adquiere gusto con lo que estudia. Puede ser que ella sea inteligente, pero sea una vaga. Le hace falta cierta responsabilidad para la perseverancia que exigen los estudios. Requisito básico de estos tres aspectos (preparación y capacidad intelectual; gusto; responsabilidad) es la autoestima. La autoestima está unida a la percepción y la valoración que los amigos y las amigas tengan de ella. El éxito en la universidad está unido al círculo de estudio informal. Como dice la panameña: "en la universidad tienes que hacer tu grupo para salir adelante, no puedes trabajar sola".

c) Los estudios como peldaños de ascenso socioeconómico

Esta motivación es el eje de todas las motivaciones. Aun la salvadoreña, que es muy idealista, dice que la carrera tiene que ser factible, hay que comer de la carrera. Esta motivación llevada a la exageración lleva a convertir los estudios, la nota, los exámenes, y toda la actividad universitaria en pura mercancía, y es la puerta por donde entra la corrupción al campus universitario. La nota ya no es una señal de prestigio y un aliciente, sino una necesidad que se compra y se vende, incluso con

sexo. Esta motivación refleja la estructura social fuera de la universidad: el título es un criterio para subir el salario y los profesionales son halados de un lado a otro ofreciéndoles más.

d) Servicio a la sociedad, a los pobres

La motivación anterior está atemperada por el servicio que gracias a los conocimientos de la carrera se le puede dar a la sociedad que incluso, excepcionalmente, puede ser más fuerte que ella. Se sueña entonces con servir a los pobres, con vivir de una forma sencilla, con llegar a la vejez cuando haya realizado algo constructivo por los demás. Esta motivación no parece que se genera en los estudios y en las aulas principalmente, sino en actividades extrauniversitarias que no tienen nada qué ver con la universidad, pero que son hechas posibles por la vida universitaria en general.

2. La universidad como espacio donde la joven se roza con mucha clase de gente

a) En la U, la estudiante crece en libertad

El roce entre muchos da libertad. En contraste con la casa, donde a veces se deben argumentar todas las decisiones, entre los amigos y las amigas la universitaria se siente libre para decidir. En esos círculos platican, comentan los materiales de clase, comentan lo pésimo que son los profesores, se tienen confianza como personas responsables (no como en la casa, donde la madre desconfía de ella). En la U hay muchas actividades. Los padres no pueden seguir a sus hijas con un ojo mágico. Ella puede escoger sus amistades y el novio. El novio no tiene que pedir permiso ni ella quiere que él pida.

En la Universidad hay más posibilidades de hacer amistades que, por ejemplo, en el trabajo, aunque sea una fábrica. Hay muchos lugares donde reunirse y moverse. No es como un trabajo cerrado con puestos fijos y horas fijas.

En la U, a las universitarias les gusta sentarse en lugares abiertos donde ven pasar mucha gente. El movimiento, el roce, da una sensación de libertad. Estar en la biblioteca se siente bonito cuando hay mucha gente, aunque todos estén callados. Ella se siente acompañada.

b) En la U, la estudiante vive de cerca las diferencias sociales

A la U, especialmente a la nacional, va una gran mayoría de gente sin recursos económicos suficientes como para vivir con tranquilidad. Pero también va gente de dinero.

Se notan las diferencias en el trato (las pobres son más amigables, más tímidas, hablan más de sí mismas, no sólo de actividades o temas superfluos), en el modo de vestirse (las de dinero: más vestidos, más a la moda, menos funcional), en la forma de expresarse en público (las pobres se equivocan a veces al hablar, despiertan burlas…). La discriminación se nota sobre todo en los círculos de estudio que son sumamente selectivos. El roce entre las estudiantes, entonces, está limitado por la clase social.

Sin embargo, se establecen relaciones entre clases que después sirven, como para buscar trabajo o recibir apoyo (p.ej. político). Desde la Universidad se tejen nuevas relaciones y una sociedad, no completamente diferente, pero sí distinta. Los grupos sociales no están completamente estancados ni cerrados. En la actualidad, como hay muchas universidades privadas, ya no se da el roce que se daba antaño cuando sólo existía la nacional. Como la motivación eje es el ascenso socioeconómico, las amistades también se ven desde ese ángulo. Evidentemente, son amistades interesadas. La estudiante rica se protege de ellas, siendo selectiva. La de menos recursos trata de entablarla tímidamente. La estudiante consciente, por razones idealistas, cruza las barreras y busca verdaderas amistades.

3. La U como espacio de la conciencia femenina…

…no sólo porque esté de moda el feminismo en la clase media intelectual, ni sólo porque se den materias sobre igualdad de género en sociología, sino por factores más generales de la vida universitaria, factores que son muy importantes, extracurriculares, pero que se dan en el campus.

a) Insinuación y aun acoso sexual muy presente

La universitaria es testigo del acoso sexual fino y sutil que existe por parte de los profesores al mostrar una marcada preferencia en las evaluaciones, al preguntarle siempre a la misma joven, al llamarla al cubículo, al equivocar deliberadamente la nota para chantajearla sexualmente, al salir a cenar con alguna en lugares propios de parejas, al expresar en público que "se la quieren coger…". Por parte de los estudiantes varones se nota, por ejemplo, en clases de gimnasia, que andan siempre a la cacería. A veces lanzan piropos ofensivos y comentarios machistas en voz baja. Parece como si a ellos les preocupara la aceptación del sexo contrario. No es que todos los varones, estudiantes y profesores, sean así, pero sí que hay un ambiente donde la joven estudiante está aprendiendo cada vez a observar esta conducta y a protegerse o a aprovecharse de ella.

b) Las mujeres son muchas veces las mejores estudiantes

La mayoría de mujeres sienten que es un privilegio estudiar. Por eso, las mujeres suelen tener mejores resultados que muchos varones. Las mujeres ven en el estudio

un modo de abrirse a nuevos campos en la vida. Especialmente, a poder acceder al mercado de trabajo con mejores salarios y a poder independizarse económicamente del hombre, cuando estén casadas. Los varones suelen decir que las mujeres van a la U para buscar pareja. Eso es desconocer garrafalmente la sicología femenina. Con esa afirmación, los varones cubren su propia inferioridad ante ellas, que les superan.

A la universitaria se le abren los ojos de cómo esto mismo se daba en la escuela: las niñas eran consideradas como más inteligentes y aplicadas que los varones.

Hay profesoras que dan su clase mejor que algunos profesores varones. Se constata que tener dominio sobre alguna materia y que la inteligencia no es cuestión de género.

c) En el futuro no se ven mantenidas por un hombre: independencia económica

El éxito en los estudios le abre a ella posibilidades de trabajo profesional independiente del hombre. Aunque ella sea una estudiante a tiempo completo, se mira en el futuro como una mujer que va a trabajar y que puede sostenerse a sí misma y, si hiciera falta, también a su hijo. No le teme al hecho de ser madre soltera. Se siente segura de sí misma ante el futuro.

d) Envidias entre mujeres

Se experimentan también las envidias entre mujeres. Las mujeres no son solidarias necesariamente por ser mujeres. La cuestión de género no es algo automático. Algunas son más fáciles en su forma de relacionarse con los varones y entonces, las otras se sienten desplazadas. Debe haber un sinfín de circunstancias. Imagino: los círculos de estudio selectivos (mujer rechaza a mujer aún más que a varón), las notas, el préstamo de libros y materiales, el favor de un profesor, la apariencia física…, sobre todo la clase social que se impone sobre la solidaridad de género.

e) Autoestima: me siento feliz de ser mujer

Por supuesto que no todas las universitarias dirían esto. Pero la lógica, la dinámica de la subcultura universitaria tiende a ello. A poder decir "me gusto como soy", a estar segura de sus atributos físicos, de su inteligencia, de su capacidad interior de reflexión y de análisis de problemáticas complejas. En una palabra, estar segura de su madurez, aunque es joven.

Esto no suprime ser consciente de que ser mujer conlleva también grandes riesgos en un mundo violento y machista.

La seguridad frente a los varones descansa sobre una capacidad de observación y de imaginación para poder adivinar lo que los varones están pensando, sintiendo y queriendo. Ellas les dicen "niños". Mirando hacia atrás, a los comienzos de la adolescencia, ella puede decir que cuando entró a ese período, a ella le gustaron los varones antes que ella a ellos y que ella sintió cuando les comenzó a gustar. Esta capacidad de saber lo que los varones piensan y sienten le da a ella poder: "sentía poder sobre ellos, frente a mí se ponían nerviosos, yo **sabía** por qué".

El proceso de autoestima arranca de la libertad que gana la mujer en la U, de sentir que puede tanto como ellos en los estudios y que será independiente de ellos en el trabajo, y por fin de la capacidad de introspección y percepción sicológica que gana.

f) La mujer puede declararse

En general, los hombres son los que se declaran a las mujeres, les dicen que están enamorados de ellas, etc. También esta práctica es común entre los estudiantes y las estudiantes. Él es quien tiene el derecho a hablar, ella sólo a escuchar. Ella no puede decir lo que siente respecto a él. Eso se considera mal visto, se considera una agresividad. La mujer tiene que ser pasiva y debe esperar a que el hombre hable. Pues bien, hay minoría entre las universitarias que piensan lo contrario. 'Si yo me enamoro, puedo decírselo a él, sin esperar que él se me declare'. La mujer tiene derecho a hablar y expresar lo que siente y el hombre puede tener la obligación de escuchar lo que ella diga.

4. Se gana en capacidad introspectiva

Esta capacidad puede rayar en el individualismo. Es algo que equilibra a lo del roce con muchos y muchas. Algunas están más en un extremo: la afro prefiere la sala a su cuarto, la salva prefiere el cuarto a la sala. Se mueven de un extremo al otro: del lugar donde están todos/as al rincón oscuro de la casa.

a) Evolución de la niñez a la adolescencia a la juventud

La evolución de la persona en el mundo moderno parece llevar de lo abierto y externo a lo cerrado e íntimo. De niña preferir el jardín de la casa, de adolescente la sala de la televisión, de joven la salita de lectura y su cuarto. Un rincón oscuro que le provea de soledad. Esta evolución, que puede ser independiente de la vida universitaria, se refuerza.

b) El amor ayuda a discernir

El amor abre opciones de vida que son profundas. Ella tiene que decidir. No una decisión superficial, sino algo que le afecta el corazón. Para decidir, necesita la

reflexión, necesita conocimiento de sí misma. Se fomenta un hábito inicial de introspección: ver qué siento y por qué. Por eso ella dice que el novio que más la marcó le ayudó a discernir sobre su vida.

El amor da mayor fluidez a la comunicación. El amor lleva a la expresión. La expresión de sí misma a la propia estima: puedo hablar, alguien me escucha. Al hablar, lo que reflexiona profundamente lo comunica a la persona que quiere y al comunicarlo y recibir respuesta se confunde o se aclara. Necesita otra vez volver al discernimiento.

El amor la marca. La marca es como un sello. El sello fija. Lo fijo da estabilidad. Eso es madurez. Comenzar a saber lo que se quiere de verdad en la vida. Salir de la indefinición de la juventud. Comprometerse a algo. Se disminuye la volubilidad.

Por fin, el amor en discernimiento le comunica libertad. La hace persona. Si tuvo que dejar al novio, esa decisión la hizo libre. La libertad refuerza su autoestima como mujer y como persona.

Todos estos procesos pueden darse al margen de la U, pero la U es un espacio que los puede fomentar.

c) La soledad (versus el roce)

En la U se aprende a estudiar sola. Hacen falta los círculos de estudio. Pero, no basta. Se estudia en la biblioteca. En la casa. En el cuarto. A veces cuesta concentrarse. Se siente necesario ese silencio para entender los libros, para hacer trabajos. El estudio exige cierta soledad.

La lectura, no de estudio, contrarresta la soledad afectiva. Va naciendo en la U un hábito de lectura. Una forma de salir de sí misma y desplazarse a otros lugares. A veces es fuga. A veces, no, sino una manera de salir de esa cárcel intimista y abrirse al mundo, una manera de salir de esa cueva de la soledad perjudicial que encierra y quita la capacidad de introspección objetiva y la libertad. También es una manera de divertirse y descansar.

Se aprende a distinguir entre la soledad perjudicial y la soledad fecunda. La primera se echa encima como un castigo que ella no busca. La segunda se busca para contemplar la naturaleza, meditar, reflexionar y termina llevándome al fondo de mi ser. Por eso es fecunda, es creativa, de allí salen ideas, planes, ánimos y esperanzas.

d) La naturaleza, el cuerpo y la belleza

La introspección lleva al sentimiento del cuerpo, a la conciencia de cuándo está relajado, cuándo no. Busca deporte, como natación, para relajarse. O gimnasia,

como abdominales. No excluye deportes colectivos. La relajación del cuerpo ayuda a la concentración, al estudio, a gustarse a sí misma como es, a tocarse con cariño.

Se adorna el cuarto como su mundo. Con plantas, fotografías, libros… Es el mundo que está a su alcance. Ese mundo, sí ella lo puede transformar. Ese mundo, sí lo puede asear: todos los domingos. Es casi parte de su cuerpo. En su cuarto ella hace cosas que nadie ve. Se viste y se desnuda como quiere. Está sola. Si en su casa se siente mal, en su cuarto se siente en su isla.

Nace la sensibilidad por la belleza. Por la poesía. Si detesta piropos ofensivos, como gestos de besos, le gustan los piropos que son un poema. Piensa para sus hijos nombres bellos. Se le ocurren de artistas. Se le ocurren de voces pipiles: flores, aves… Es un tiempo en que se aprecian las raíces étnicas. Se subliman. Las universitarias están cerca de entender la cultura de los antepasados.

Se ama la naturaleza. Algunas buscarán el bullicio, la ciudad, las luces de la calle. Pero queda esta veta estética presente. Veta contemplativa de los árboles, de los lagos y atardeceres de nuestros países. Contemplación que lleva al fondo del ser de la joven.

5. La conciencia crítica

En la U se le despierta, mal que bien, la conciencia crítica a la joven. Analiza aspectos de la realidad científicamente. Oye opiniones de profesores, estudiantes y de libros. Está expuesta a una mirada que limpia de mitos y leyendas a la sociedad. Mal que bien se maneja un cierto pensamiento utópico, coartado por la dura realidad, no sólo de los alumnos pobres, que son la mayoría, sino de la misma U, manejada políticamente, corrompida, ineficaz. En un tiempo fue lugar para la política revolucionaria y se quemaba al tío Sam. Ahora se hace política para gozar de la U como un botín reservado a pocos o como un trampolín para tener puestos del Estado… También la U es un espacio organizativo, donde se puede hacer proselitismo. También organización de Iglesia.

a) Crítica religiosa

Niñez, adolescencia y juventud es un camino quebrado muchas veces por la crítica de la religión. El ambiente universitario la fomenta. De niña bebe la religión tradicional de la madre, de tías, monjas… El concepto de Dios se parece a un OJO que lo ve todo. La ve a ella hasta en el baño. Sabe lo que piensa y antes de que piense, ya sabe lo que va a pensar. Ese control es para premiar al que hace bien y castigar al que hace mal. El bien es obedecer a los papás y el mal desobedecerlos; al entrar en la adolescencia y juventud se experimenta la rebelión contra los padres. Entonces se quiebra esa imagen de Dios. Entra la confusión, la frialdad, la

indiferencia o el ateísmo. Especialmente, si hay modelos de identidad ateos. Las crisis afectivas remueven la necesidad de experimentar a Dios. Es siempre una religión de experiencias la que se busca. No una de tradición, ni de creencias. El contacto con nueva gente religiosa, dentro o fuera de la U, puede acercarla a Dios. Ya no un Dios como el de su mamá, sino un Dios que está entre la gente. El sentir a Dios ¡por primera vez! cerca de mi vida va muy paralelo a sentir la comunicación del amor con el novio. Le da confianza en sí misma. Es un Dios de cercanía, un Dios de amor y de vida.

Las nuevas gentes pueden abrirle al tesoro religioso de la historia del pueblo al que pertenece o del país. Por ejemplo, en El Salvador, a libros sobre Monseñor Romero, a conocer el aporte de las comunidades de base en la historia de El Salvador, a la nube de mártires. Le nace el amor a los lugares donde murieron. Son lugares santos. Desea trabajar en alguno de ellos, de estar junto a los pobres.

b) Ideales y concretos: servicio

El servicio baja a lo concreto. Dentro de estructuras de iglesia, como parroquia, o dentro de estructuras comunitarias (el barrio) u otras. Detrás hay grandes ideales, como formar una juventud nueva para los retos actuales o hacer un mundo más bello y más ecológico. Pero la realización de esos ideales es concreta, sencilla, pequeña, oscura, paciente. Pueden ser grupos juveniles de una parroquia. Pueden ser grupos que recogen la basura del barrio. Son trabajo de hormiga.

Los ideales pueden tener formulaciones de la década pasada, como "transformación de estructuras", pero no son revolucionarios, ni se ven ligados necesariamente a lo político.

Los ideales se abren a otros mundos. Tiempo de la globalización. Aunque sea en África.

c) Sentimientos de incoherencia social

La lejanía entre lo ideal y lo real no molesta en el trabajo social. La disonancia se da entre el nivel de vida de los pobres y el de la universitaria. Para suprimirla, ella se acerca. Trata de vivir como ellos, entre ellos. Pero eso sólo puede hacerlo una vez a la semana. Vuelve a su casa, que es mejor que la de ellos. Sobre todo, si tiene empleada, vive la incoherencia entre lo que predica y lo que hace, eso la hace sentirse mal, culpable. No puede hacer nada relevante para mejorar la condición de los empleados. Un sentimiento de culpabilidad por omisión. Está atrapada por el ambiente. Podrá cambiar su cuarto, el lugar más íntimo, pero no su casa y menos la sociedad.

Parece que este sentimiento es más fuerte en la universitaria de clases medias desahogadas que trabajan fuera de su colonia, en una cierta dicotomía espacial. También es de esperarse que es más fuerte entre jóvenes más maduras que entre jóvenes que están saliendo de la adolescencia y pasan del hospital de SIDA en la mañana a la discoteca por la noche.

d) Conciencia crítica de los amigos y de las amigas

Son los amigos y las amigas que me rodean, no los libros, los que me despiertan la conciencia crítica. Los amigos/as sensibles a la situación sociopolítica, los que se ven afectados por una realidad que les toca vivir.

Los libros y los profesores tienen su parte importante. Pero la conciencia que no se queda en meras palabras es la que es más crítica. Sin el círculo de amistades, no hay fuerza para poner en práctica ideas. Por eso, las amistades que más despiertan la conciencia son las que tienen iniciativa de cara a la realidad.

e) Crítica de los medios de comunicación

Hay extremos de opiniones sobre los medios, en especial la televisión. También extremos de gustos y costumbres, desde la que dice que la televisión le encanta hasta la que dice que es una caja atontadora.

Sin embargo, hay coincidencia de que la televisión tiene programas malos y programas buenos. Entre los malos, aquellos que fomentan la violencia, como las películas de guerra, los que fomentan el sexo desenfrenado no aptos para menores (ellas, las universitarias, piensan en sus hermanitos/as), los que son frívolos y atraen mucho pero se quedan en nada, como las telenovelas. Probablemente, muchas hablan contra las telenovelas, pero las ven.

Entre los buenos se mencionan los programas educativos. No sólo de contenido, sino de método: que enseñen, dice la salvadoreña, a explotar la memoria y a ejercitar un aprendizaje crítico. La panameña habla de un canal exclusivamente educativo.

La televisión podría tener documentales que fomenten la ecoconciencia entre los jóvenes. Documentales que pueden mostrar las labores humanitarias que se realizan en el planeta.

Parece que en círculos de amistades hay discusiones sobre los programas de televisión y las estudiantes más tímidas no se atreven a opinar: "en círculos de cercanos a mí, suele a muchos gustarle todo eso que he denominado programas perjudiciales para la juventud, sin embargo, no están de acuerdo con lo que se presenta en televisión, pero al final no opinan por temor al ridículo".

Ella, la salvadoreña, tiene imagen de una televisión algo aburrida: sólo menciona documentales. Ve poco bueno en ella. La desprecia como caja atontadora. Posición extrema.

6. Retos

Proyección de la universidad hacia afuera, hacia los pobres, desde la especificidad de las carreras. Puede ser un programa para muchos, establecido en el currículum, puede ser un trabajo voluntario, de pocos o pocas, pero muy comprometidas, con mística.

Comisión de jóvenes por país y centroamericana que vincule jóvenes de diversas instituciones y haga posible a) la proyección social, b) la reflexión desde la fe de lo que experimentan y c) el análisis social, en un ambiente de convivencia y fiesta.

Facilitación para jóvenes voluntarios/as, desde nuestras parroquias, de ese contacto con los pobres. Que el voluntariado no sea siempre de jóvenes del extranjero. Las universidades de nuestros países pueden generarlo también.

La muchacha encarcelada en la violencia doméstica
Nicaragua

2000

Éste es el cuarto rostro, la joven que está subyugada al compañero de hogar y está encarcelada en el ciclo de la violencia.

Cifras

No tenemos datos generales para Centroamérica. Presentamos datos de Nicaragua, que pueden dar una idea de la magnitud del problema. Los autores de un informe del BID sobre la violencia en América Latina y el Caribe (BID 1997) diferencian tres tipos de violencia doméstica, la sicológica (amenazas e insultos del hombre, pero no la toca), la física en diverso grado (la retiene, golpea y patea), y la sexual (algún tipo de coerción para relación sexual). El porcentaje siguiente se refiere a mujeres de 15 a 49 años que vivían con un compañero a la hora de la encuesta e incluye sólo la violencia sufrida en los 12 meses anteriores a ella. Violencia sicológica, 46%. Violencia física, 28%. Violencia sexual, 18%. Juntas, sicológica, física o sexual, 53% (en Santiago de Chile, 41%).

Existe otro estudio del INEC/MINSA (1998) que arroja datos más conservadores: 28.7% (para Nicaragua) y 29.5% (para Managua). Incluye en su encuesta a todas las mujeres que alguna vez han estado en unión marital y la violencia sufrida en toda su vida. La encuesta no incluye explícitamente la violencia sicológica.

Rostro concreto: Tiffany

Tiffany es una joven de 21 años, complexión delgada y morena. Cursa 3er. año de Universidad (la UNAN) en Managua. A la vez que estudia, trabaja de dependiente en un bar. Desde hace cinco años mantiene una vida conyugal dentro de la cual ha procreado a un hijo.

Durante esos cinco años, Tiffany ha vivido en la casa de la suegra. El primer año las cosas marcharon bien. En el segundo comenzaron a darse los primeros incidentes

de la violencia. Él comenzó a mostrar celo y comenzó a insultarla: "sos una basura, no sé para qué estás estudiando, sos una puta". Ella trataba de no contradecirlo, para que se calmara.

Pasado un tiempo, él comenzó a pegarle en la cara, la agarraba a patadas y la seguía ofendiendo. Después, Fernando, el compañero, le pedía perdón y le decía que la quería y que no podía vivir sin ella. Tiffany aceptaba el arrepentimiento y reanudaba la convivencia.

El último año, sin embargo, Fernando ya no le pide perdón. Tiffany, sin embargo, está atrapada y no puede dejarlo.

Tiffany creció con una madre que también era maltratada por su compañero (padrastro de Tiffany). La mamá tampoco se defendía, sino que al contrario, lo complacía y perdonaba. Pero se desfogaba con su hija, tratándola muy mal, diciéndole que era una vaga, como su padre, y que no servía para nada. Tiffany creció con este sentimiento de inutilidad y esta falta de amor.

Fernando, por un lado le dice que "no servís para nada, ni para estar en la cama con un hombre", "sos una gran floja, vete, qué fea que sos" y por otro, "seguramente tenés un querido, sos una puta". Le ha pegado varias veces, al estar discutiendo, la empuja contra la pared, le dio una patada en la costilla, la quería ahorcar tomándola del cuello. "Cada vez que discutimos, él me empuja".

Ella, cuando él le pega, se pone a llorar. A veces le dice que "busquemos solución para resolver la situación", pero él se enoja más y se da media vuelta. También dice que "le pido a Dios que me dé fortaleza para soportar esto". Y después, ante los que la miran dice que no le ha pasado nada, que los morados que tiene, ella misma se los dio y no sabe ni cómo.

Sus apoyos o redes que podrían ayudarla son un amigo, que la conseja y le dice que se vaya y que ella vale mucho. Se llama Roger. Él le ha dado dinero, le ha ayudado a pagar los exámenes de la U y le consiguió el trabajo en el bar. (Parece que el amigo es más que amigo). También una amiga, ya señora, que le dice que se pase a su casa y que la aconseja porque ella misma pasó por esa situación. Y otra amiga más joven, parece, que le ofrece su casa también.

Sus no apoyos son su mamá: no se preocupa y le dice, "tengo suficientes problemas". Y la suegra y los cuñados que no se meten.

La consecuencia es que no se separa de Fernando y lo sigue aguantando, aunque se ha independizado económicamente de él.[1] / Tal vez este último paso vaya en la dirección de su liberación.

1/ Se le agradece a Irene Pineda Ferman por esta entrevista.

Problemática general

1. El ciclo de la violencia

a) Él la maltrata primero de palabra y ella no le dice nada o le discute, pero dejándolo a él como vencedor, porque lo quiere, porque no quiere enojarlo más, porque quiere salvar la relación, porque le teme… en una mezcla de actitudes y sentimientos entrelazados. Ella "permite" la agresión o hasta la "justifica".

b) La violencia escala, pasando de las meras palabras al maltrato físico.

c) Habiéndose desfogado y sacado la tensión, él le pide perdón y le promete la mejor de las vidas, haciéndole el amor.

d) Ella baja la cabeza y lo vuelve a amar sin libertad.

2. Baja estima de fondo

a) Desde su niñez, la madre le introyecta la baja estima recibida a su vez de la relación con el marido y con la sociedad. La baja estima tiene este doble componente, que no es querida y que no puede nada.

b) El mal llamado compañero la desvaloriza más, la insulta, le dice que no sirve para nada, que es una inútil, haciéndola más impotente para reaccionar activamente y para abandonarlo con un tajo radical.

c) Luego viene la violencia física. La violencia física es simbólica: remacha lo que las palabras dicen. Ella queda más hundida, no necesariamente por masoquismo, sino por impotencia.

d) Él le limita más su libertad: le impide que visite a su familia, que trabaje fuera de casa, que estudie en la U, que tenga amistades, etc. No hace falta que él se lo prohíba. Basta que ella vea que a él no le gusta. Ella le tiene ya pavor, porque las palizas son ya demasiado fuertes. Ella se va "hundiendo en un hueco oscuro de donde ya no puede salir".

e) Ella busca, clandestinamente, otra compensación que le levante la estima. Puede ser un novio. Puede ser una amiga. La clandestinidad es fuente de miedo: "si él me descubre, ¿qué pasará?".

f) La reacción es huir, huir de la casa. El peligro es que él la siga, que la golpee delante de otros, que contrate a otros para que la sigan, etc. Mientras más poderoso es el hombre (Fernando), más dominada está. No cesa la relación amorosa/sexual que le cambia la mente a ella en su apreciación acerca de él.

g) Ella quisiera desaparecerse de este mundo. No puede. Entonces viene la tentación del suicidio. La violencia contra sí misma. La detienen otros amores: su hijo, su familia, el daño que les causará.

h) También puede reaccionar con la violencia hacia él. La reacción opuesta a la baja estima es la sobreestima: que ella se enfurezca, se sienta más poderosa de lo que es y acuda a la violencia (por ejemplo, con el cuchillo de la cocina). Si no desaparezco yo, hacerlo desaparecer a él. Juego peligroso, en que ella puede resultar la víctima.

3. Reproducción de la violencia en los hijos y las hijas

a) El embarazo es traumático, entre patadas e insultos. Puede ser prematuro. La criatura nace marcada por esta experiencia de la madre y crece en este conflicto.

b) La criatura crece viendo los golpes que él hace con ella. Si es niño, allí se socializa al hombre violento desde esa tierna edad. Si es niña, la mujer víctima, la madre heroica, la "santa". Imagen comercializada de las celebraciones de mayo. "Mi madre es una santa". Se repite el círculo de la violencia doméstica de generación en generación.

c) El niño/a crece con dos personalidades: si está con el papá es una, si él no está es otra. Si ve a la tía materna en la calle frente al papá, la desprecia y le dice a él, "mire, papi, allí van esas viejas locas". Si el papá no está presente, les muestra amor. Quiere también el cariño de las tías. No le basta el de su madre, un cariño tan atormentado.

d) La mamá sobreprotege a la hija, la hija que no se vale por sí misma, la que no vale nada. Se mete allí desde tierna la baja estima.

4. Relaciones externas: liberación

a) Ella teme las relaciones externas, porque le dan poder, y sabe que él se puede enojar y la puede golpear.

b) Por eso, da la apariencia ante las de fuera de que nada le pasa. No quiere abrirse: le teme a esa apertura, a que otros penetren en el secreto de su hogar.

c) Ella es subconscientemente conocedora de que las relaciones externas la pueden liberar.

d) La decisión de reconocer esas relaciones como necesarias es un paso para usarlas.

e) Son ellas las que pueden liberarla. Ella sola, está en una cárcel de miedo e infravaloración.

f) El trabajo fuera de casa se incluye dentro de este paradigma: es un motivo de celos para él y una excusa para que él la golpee, pero también es un puente de liberación para ella. Es una fuente de enojo para él, pues pierde su control sobre ella y por ese trabajo la considera como puta y desconfía más de ella, pero también es un apoyo para ella de independencia económica.

5. El Estado

a) Hay nuevas leyes contra la violencia doméstica. Son un gran avance. Pero son desconocidas y no se aplican. Hay nuevas instituciones, por ejemplo, la Comisaría de la Mujer. Pero no tienen fuerza todavía. Pueden dar un documento de protección para todo el país (en caso de que él la siga), pero el papel no protege de por sí.

b) A veces, son contradictorias con otra legislación: impiden que él se acerque a 500 metros de ella, pero por otro lado le dan permiso para visitar a la hija.

c) Están desencajadas dentro de la ideología general de los códigos: son como un parche nuevo en vestido viejo.

6. Dios paciente o liberador

a) Dios es visto como el que la ayuda a aguantar esta tremenda situación. Se inscribe allí la ideología de que hay que salvar el matrimonio a todo trance. "Ésa es tu cruz".

b) Pero no es un Dios completamente a favor del hombre: con Él confía su dolor, a Él le pide ayuda para soportar, a Él le pide que cambie la actitud del hombre y también que le inspire a ella qué hacer.

c) Es un Dios interior, casi clandestino, que no debe tener expresión hacia afuera, no estar representado por personas. Es el Dios de esa oración que sólo ella conoce.

d) María es la imagen de la madre santa, dolorosa, reflejo de las madres que sufren en la Tierra.

e) Se da la transición a una imagen activa de Dios, un Dios abre los ojos, que quita cadenas, cuando hay un agente de fuera a través del cual actúe Dios, una iglesia.

f) O la transición puede ser a abandonar esa imagen de Dios, como esclavizante. Depende mucho del agente de fuera.

Se defiende con un cuchillo
Honduras

2000

En este quinto rostro vemos lo contrario del anterior, la mujer que sí logra romper el ciclo de violencia que la encadena en un proceso de múltiples rupturas. El escenario es el Valle del Río Aguán en el norte de Honduras. Flanqueando el valle hay dos cordilleras donde se asientan comunidades campesinas. En el centro del valle se ubica la ciudad de Tocoa. La otra ciudad que se menciona es el puerto de Trujillo sobre el Atlántico.

Cifras

No tenemos cifras para sustentar cuántas veces esto sucede.

Rostro concreto: "Flora mil usos"

Aunque Flora tiene en la actualidad[1] / 37 años, es decir, ya no es joven, vamos a conocer su historia porque narra un proceso que se desencadena en su juventud. Es un ejemplo de cómo una joven rompe el ciclo que la atenaza al compañero, aunque cuando logra hacer definitivo el rompimiento ya ha salido de la juventud. Culmina ese proceso a los 33 años.

Flora era una niña campesina que nació en 1958 en el departamento Atlántida, del norte de Honduras. Al año, la mamá la trajo a una pequeña aldea de montaña del Valle del Río Aguán, en el departamento de Colón. Allí creció, antepenúltima de 10 hermanos. Ella no conoció a su papá. Sus hermanos eran de diverso padre.

En esa aldeíta creció. De 7 años entró a la escuela y se acostumbró a ella con gusto. También la iglesia le "refascinaba". Hizo su primera comunión. Son estas aldeas muy religiosas de raigambre campesina proveniente de los departamentos del occidente de Honduras. A los 14 años terminó sexto y comenzó a hacer trabajos suaves con vecinas. Despachaba en alguna tienda o administraba un negocio de carne, huevos y quesos frescos. Esas aldeas han sido campesinas y ganaderas.

1 / Fue entrevistada en 1995 por Jennifer Casolo. Gracias por dejarnos usar la entrevista.

Tenía 17 años cuando "un cipote se enamoró de mí. Pero no fue mi novio", dice. Su mamá y su abuela eran muy estrictas con ella y no la dejaban salir.

Pero a esa edad se fue a la gran ciudad de San Pedro Sula a trabajar como doméstica con una señora. Y a los 20 años entró a trabajar en una maquila que hacía valijas. Residía en casa de un primo. En esa fábrica estuvo más de cuatro años, ocupando varios puestos de cada vez más confianza. A los 22 años "me enamoro de mi primer novio", pero resultó que él tenía otra mujer. Entonces, ella lo rechazó, pero cuando él decidió irse a EE.UU. hicieron un convenio de que al volver se iban a casar. Le mandaba tarjetas postales, pero ella averiguó que también se las mandaba a la otra mujer. Entonces, decidió no contestarle las cartas. (Flora tiene varios hermanos en los EE.UU.)

De 25 años regresó de San Pedro Sula a la aldea de montaña para vivir con su mamá. Traía dinero y comenzó a negociar con tela, ropa y costura que ella misma hacía. Aprendizajes de la maquila. A los 10 meses de estar allí, le sale un novio que en la aldea acompañaba a sus hermanos a fiestas. El muchacho tenía 10 años más que ella y tenía la profesión de maestro. La llevó detrás de una casa y decidieron escaparse. Ella dice que él se la robó, porque se resistió un poco, pero también que "yo lo quería".

El hombre era de la misma aldea, hijo de un campesino ganadero más adinerado que tenía una hacienda. También tenía más hermanos. Entonces, Julián, que así se llamaba, se la lleva primero a casa de un hermano y a las pocas semanas donde su padre en la hacienda. "La idea, dice ella, era que nos íbamos a casar, aunque a los hombres no les gusta casarse, por el mismo machismo, que dicen que se amarran". Ella dejó de trabajar y se acomodó en la casa del suegro que la trataba bien y le daba algún apoyo económico.

A los tres meses del robo (ya estando embarazada) aprovecha la enfermedad de su mamá para ir a visitarla y contentarse con ella. Todo parecía ir bien, cuando a los 5 meses, Julián que era un mujeriego, "se enamoró de otra". Tuvieron altercados con Flora, pero no con gritos. El suegro no se dio cuenta de los problemas que tenían los dos hasta que ella lo deja y se escapa donde uno de sus hermanos en la aldea. Primera vez que ella rompe con Julián.

A los dos días, Julián la busca y le pregunta por qué se ha ido y niega que sea verdad que él tenga otra mujer. Flora no le cree, porque "pasaba todos los días en la calle con ella".

Estando donde su hermano, nace la primera hija. Flora ya tiene 27 años. Una tía la acompaña a la ciudad de Tocoa y la niña nace en el hospital.

Ya con su hija, decide levantar una casita de manaca y tierra. "Aunque mi hermano y mi cuñada eran buena gente, no quería tener a mi hija arrimada". "Con mi dinero –el de la maquila y el del trabajo antes de juntarse– hice mi casita. Me sobró y compré trastos y cama".

Como un año había pasado de haberse ella separado de él, cuando él volvió y renovaron la relación. Él ya tenía trabajo de maestro en Puerto Castilla y la nena tenía año un mes. Ella queda entonces embarazada de un par de gemelas. Él le prometió que curaría a sus hijas si se enfermaban y que "Susan, que así se llamaba la niña, no tenía que estar sola". Flora, entonces, al reanudar la relación, dejó de trabajar otra vez, "aunque siempre hacía mi costura".

Ella reconoce que él no la trató mal, que no la golpeó, pero de nuevo "llevó una cipota a la casa del papá" en la misma aldea. Nacieron las gemelas y él no estaba. Andaba por San Pedro Sula encontrando a su hermana que venía de Miami. Al volver a la aldea, no podía creer que ya hubieran nacido las gemelas.

Cuando las gemelas tenían seis meses, ella decidió salir de la aldea de montaña. Segunda vez que lo dejaba. Aprovechó que un hermano iba a poner su taller de mecánica en otra aldea a la orilla de la carretera en el Valle. Se trataba de una aldea semicampesina, entre la aldea de montaña y la ciudad de Tocoa. Allí se baja ella a vivir en una casita que el hermano le había comprado a la mamá. Pero la mamá se queda en la aldea de montaña cuidando a sus hijas. Flora le quita el pecho a las dos gemelas y baja a "hacer trabajo de hombres en una naranjera" del valle. Toda la semana está allí y el fin de semana sube con la mamá y las hijas. En esa situación dura dos años ganando 42 lempiras a la semana (21 US$).

Ya tendría 32 años cuando decide buscarse la vida en la ciudad de Tocoa, en uno de los barrios del perímetro, en casa de una de sus hermanas. Estando ella allí, por tercera vez llega Julián con ella. Va buscando a sus hijas y luego reanuda su relación con ella. Ella reconoce que "no me hacía falta nada, él era bien bueno conmigo, tranquilo todo", pero sólo siete meses duró la dicha y "anduvo enamorado de otra… y después fue cuando él, de repente se fue, se fue, se fue y ya no volvió".

Por tercera vez, ella decidió dejarlo definitivamente. Acudió a una medida legal. Se acercó al Socorro Jurídico de la parroquia de Tocoa para buscar el apoyo de la licenciada de Tegucigalpa que allí trabajaba. "Puse la demanda [de alimentos] y aunque creí que nunca me iba a salir eso", los juzgados en Tegucigalpa tramitaron los papeles gracias a contactos de la licenciada con la capital del país.

"La primera vez que él supo del embargo, vino furioso. Primero me preguntó… 'Permitime… permitime'. Yo ya sabía lo que él quería saber y que tarde o temprano él se iba a dar cuenta. Él me preguntó, 'mirá, eso y eso, ¿me estás embargando? Dime la verdad'. 'Bueno, ¿y cómo lo supiste?' 'Bueno, decime la verdad'. Dijo lo

que dijo, pero nunca le dije 'sí, es cierto', porque se iba a poner peor. Entonces, como no le quise decir yo la verdad, fue a informarse. Llamó por teléfono al juzgado de letras de Trujillo. Llamó por teléfono y le dieron toda la información. Le dijeron por cuánto lo estaba embargando. Vino por segunda vez, pero furiosísimo.

"Pues, cuando ya vino la segunda vez, ya vino queriéndome golpear. No me da pena decirlo. Yo me paré con un cuchillo. Claro. Cuando él vino, yo estaba haciendo el almuerzo para mis hijas, y por cierto yo estaba pelando unos guineos. Y cuando él me mira con el cuchillo, no se me acercó. Yo después dije, no sé si hice mal, pero lo hice para defenderme. Nunca en mi vida he querido matar a nadie, pero ese día sí, pensé matarlo a él, porque la idea de él era deshacerme también. Entonces, yo me paré con el cuchillo. Él me trataba mal, entonces me defendí como pude.

"Me acuerdo que vino una vecina de allí y ella solo vino a presenciar, no se metió. Pues cuando ella miró que la cosa era así, pues, que yo me levanté con un cuchillo, ella corrió a avisarle a una tía mía. Mi mamá no vivía conmigo. Entonces vino mi tía y ya después, el pleito era con mi tía, verdad? Mi tía le decía que, ¡púchica! yo era la madre de sus hijos, y él no tenía que ser así conmigo. Y entonces él no se detenía. Él más hablaba aunque yo no le daba cuerda. Me acuerdo que me amenazó con decirme: 'Sí, yo voy a decir a mi papi que vos me atacaste con un cuchillo.' 'Sí,' le dije, y le decís también, por qué'."

En ese tiempo, él estaba pagando un préstamo y sacaba poco dinero en su cheque. Sólo le salían 82 lempiras (en ese entonces, 41 US$). Era director de la escuela donde trabajaba.

La demanda tuvo efecto y a principios de 1992, Flora cobró su dinero.

Él le quitó las cosas que le había regalado, como una máquina para costurar y la cama donde dormía la nena. "Pero yo volví a empezar de nuevo. Él quería verme arruinada, pero no lo va a lograr. Ya saqué mi máquina… con la pensión que me venía de él, saqué mi máquina fiada". Y con préstamo que obtuvo de la parroquia, hizo su casita de zinc y bloque en solar propio en Tocoa.

"Julián después del embargo se desanimó demasiado. Se casó con una muchacha joven, copaneca, bonita, tal vez para vengarme. No la quería. O creyó que a mí me iba a molestar con aquello. Yo esperaba esto en cualquier tiempo de él. Ya no está con ella. No sabía cocinar, atenderle bien. Sólo estuvo un año y medio con ella.

"Pasó dos años sin hablar con las cipotas, ni conmigo. Después, cuando las niñas huían de él, que no querían ver nada con él, él buscaba acercárseles.

"Mi hermana dice que hay que saber entender a los hombres. Dice, 'Julián siempre te quiere'. Pero nunca me lo ha demostrado, no tiene ni un gesto cariñoso. Para las niñas sí… siempre les trae sus juguetes de Navidad. Pero yo puedo estar enferma,

enferma, y ni un pedazo de elote. Yo siempre he visto por mi persona, porque él no me quiere. Él decía, 'Si me dejás, es que no me querés'.

"Él hablaba de un señor en Trujillo que tiene su mujer y tiene la otra en la misma calle. Y su mujer dice, '¿Qué voy a hacer? Lo quiero. Tengo que aguantarlo'. Es la forma de pensar de ella, pero no es la mía.

"Ahora aquí viene. Yo lo atiendo bien. Pero entre nosotros no hay nada. La gente ve que él viene aquí. Hoy va a venir a dejar a Susan. Pueden pensar que yo estoy con él de nuevo. Pero no es así. Cuando él estaba enfermo y se agravó, me mandaron a decir que trajera las niñas a verlo y lo hice. Cuando él tiene problemas, habla conmigo. Pero temprano se va. No acepto yo estar con él de nuevo".

Susan tiene ahora 10 años y las gemelas 8. Todas están en la escuela. Con ellas vive también un sobrino de Flora que tiene 16 años.

Problemática general

1. Elementos para romper el círculo

En este caso encontramos los elementos principales que determinan el rompimiento, por parte de la mujer, de ese círculo que la hace dependiente del compañero.

a) Un elemento es la residencia: ella tiene casas adonde irse a vivir con las hijas, ya sea de parientes (hermano, madre), ya sea casa propia, aunque sea humilde (de manaca y tierra).

b) Otro es el trabajo: puede sostenerse a sí misma y a sus hijas, aunque el trabajo sea pesado y más bien ella quisiera descansar y ser sostenida por el marido.

c) Cuido de las niñas: tiene la persona que le cuide a sus niñas (la mamá), mientras ella está trabajando.

d) La mentalidad de lo que es dignidad para ella: aunque no la golpee el compañero, pero la humilla cuando tiene otra mujer, la pasea por las calles de la aldea o la trae a vivir en casa del suegro. Ella tiene esa mentalidad: no admite que su compañero tenga otra mujer. Se distancia de la manera de pensar de otras mujeres, incluso de su hermana, que le dice que ésos son celos excesivos o que si se quiere al compañero hay que aguantarle su machismo.

e) Es esta "forma de pensar", unida a los otros factores de poder real, lo que en definitiva la hace romper el círculo tres veces.

2. Diversos tipos de círculos de dependencia

Hay diversos tipos de círculos de dependencia, según la violencia que se ejerce o el reencuentro que se busca:

a) Puede haber círculos en que priva un tipo de violencia, por ejemplo, física. En éste, la violencia es sicológica (traer a la otra mujer) o es de omisión (no pasarle dinero para alimentar a las hijas).

b) Puede haber círculos en que la búsqueda del afecto por parte del compañero se da poco tiempo después de la violencia, por ejemplo, al día siguiente. En éste, la búsqueda de afecto se da después de meses o años.

c) Puede haber círculos en que la búsqueda de afecto no hace más dependiente a la mujer. En éste, la búsqueda va unida, en una ocasión, al embarazo. Si él tiene con ella más niñas, entonces ella estará más dependiente de él. Así es como camufla la necesidad de más hijos con argumentos del bienestar de ellos ("Susan no puede estar sola").

d) Puede haber círculos en que el afecto y el sexo vayan casi independientes de otras circunstancias. En éste, iban acompañados de mejores condiciones de vida por cierto tiempo para la mujer y sus hijas.

3. Evolución de la ruptura

La ruptura del círculo por parte de ella sufre una evolución. Ni la primera, ni la segunda fueron definitivas. Aun la tercera, aunque ella diga que ya lo es, ignoramos si después del tiempo la fuerza del círculo a reconstituirse privará sobre la decisión de la mujer. Los factores que hacen que la ruptura, en este caso, haya subido de intensidad o de radicalidad, nos parece que son los siguientes:

a) La primera ruptura va acompañada solamente por un cambio de residencia dentro de la misma aldea: de donde el suegro cambia a donde el hermano. La casa es un factor importante. Ella profundiza esta misma ruptura haciendo su propia casa, pero en la misma aldea, aunque es una casa muy pobre de techo de manaca y paredes de barro.

b) La segunda ruptura va acompañada de un cambio de residencia, pero tal, que ya supone el traslado a otra aldea, una aldea mayor y mejor conectada, a la orilla de la carretera. Esta ruptura se profundiza, cuando ella hace otro cambio de residencia, de esa aldea a la ciudad de Tocoa. Se profundiza por varias razones: está más lejos de la aldea de montaña adonde él llevaba a sus enamoradas; está en la ciudad donde está el Socorro Jurídico, al cual ya comienza a atender; y está en una situación más desahogada de trabajo.

c) La tercera ruptura ya no va acompañada de cambio de residencia, ni de ciudad. La mujer ya no opta por la huida o por el escondite adonde el hombre no la alcance y violente o convenza. Esa ruptura consiste en un ataque directo contra el compañero. El ataque no va dirigido a la ruptura, es decir, a que él se vaya más lejos, sino va dirigido al pago de alimentos por parte de él, a embargarle sus bienes y a meterlo en la cárcel (tres días estuvo encerrado). Es cierto que esta medida ella prevé que lo enfurecerá, lo enfrentará con ella y provocará en él violencia para distanciarse de ella. Pero no es eso lo que ella busca, sino los alimentos.

4. La ruptura y la violencia

La ruptura puede llevar a la violencia y ésta es una razón para que el círculo no se rompa o si se rompe de nuevo misteriosamente se rehaga. En este caso, la violencia –fijémonos en la de él:

a) Estalla en dos momentos que ella distingue claramente, el primero, cuando él no está seguro y le va a preguntar a ella y ella no le dice la verdad, y el segundo, en que ya está cierto y llega "furiosísimo", es decir, dispuesto a agredirla. Parece que el primer momento la ayudó a ella a prepararse para el segundo.

b) Las razones de su enojo: está endeudado, la demanda estaba fuera de sus previsiones, le recortará las posibilidades de otros enamoramientos que siempre llevan gastos y, sobre todo, le hieren el amor propio de que él, maestro, se humille ante una campesina, maquilera, trabajadora proletaria de los naranjales sin estudios; de que él, hijo del hacendado de la aldea de montaña sea derrotado por una mujer que vivía en casa de manaca; de que él, varón con derecho a tener varias mujeres, sea reprimido en eso mismo que él considera su derecho. Motivos todos éstos que en muchos casos terminan con un femicidio. Pero aquí no sucede eso, porque ella se defiende.

c) La violencia que él trae despierta en ella una agresividad de la que ella no se creía capaz y aunque no lo va a atacar, está dispuesta a defenderse incluso hasta matarlo. Es decir, hacer la ruptura definitiva. Es el momento clímax del relato y de la descripción del rostro. La mujer empoderada, como una fiera, dispuesta a defenderse, así como ha defendido su dignidad.

d) Es el momento en que entra otra persona y llama a la tía y entonces ella ya no necesita del cuchillo, ni él la va a agredir físicamente. Su agresión se convierte en un derroche imparable de palabras contra la tía y contra la madre de sus hijas.

e) Sale derrotado, pero intenta de nuevo violencia sicológica buscando una mujer joven, copaneca, es decir, del departamento de Copán donde hay mujeres muy blancas, y bonita. Violencia marcada de racismo, según lo percibe ella. Pero va al fracaso.

5. La mujer y los derechos humanos

Es probable que esta joven desde que salió a los 17 años de su aldea de montaña hacia San Pedro Sula, ya fue cambiando su forma de pensar tradicional. La vemos, por ejemplo, rechazando al novio que se va a EE.UU. y pretende tener dos mujeres. Eso no lo acepta ella. Probablemente el trabajo en la fábrica, donde ocupó puestos de jefa, la empoderó para cambiar de mentalidad.

Sin embargo, si no hubiera habido un Socorro Jurídico en la parroquia y una licenciada combativa y con nexos en Tegucigalpa, Flora nunca hubiera podido llegar a ese nivel de ruptura y de liberación.

Nos queda su testimonio como señal de esperanza y como llamada a nuestra responsabilidad.

Estudiante tico con indigentes nicas
Costa Rica

2000

El sexto rostro, el de un estudiante que vive y reacciona a la discriminación que sufren los nicaragüenses en Costa Rica. A partir del caso se explica un poco la situación en que viven los nicaragüenses.

Cifras

Se habla de 200 mil nicaragüenses indocumentados en Costa Rica. Se dice que las estadísticas para 1984 (45,918) y para 1997 (87,445) del *Estado de la Región* (PNUD 1999: 368) son muy conservadoras. En 1997, los nicaragüenses en Costa Rica se encontraban en las siguientes ramas de actividad: 21% en la agricultura; 24% en la industria y construcción; 20% en el comercio; 29% en servicios y 6% en otros.

Rostro concreto: Gerardo

Gerardo, joven costarricense, cuenta lo que le pasó cuando aún no había cumplido 15 años. En una misa en la iglesia cerca de su casa en Alajuela se conversó de un albergue de indigentes y del grupo de jóvenes de la parroquia que lo atendía. El albergue se llamaba Hogar El Buen Samaritano. Gerardo se admiró de que en esa parroquia hubiera jóvenes que se preocuparan de otras personas. Los conoció, se reunió con ellos y lo llevaron a visitar el albergue. Para ir le pidió permiso antes a su mamá y ella se lo dio agradada porque pensó que le haría bien, ya que Gerardo mismo se conceptuaba como egoísta.[1]/

A las cuatro semanas ya se había hecho amigo de los jóvenes. Su grupo se llamaba Grupo Juvenil Prisma. Ellos estaban a cargo del albergue. Salían a pedir dinero para comprar abarrotes y medicina para los indigentes. Detrás de Gerardo también entró su hermano y su mamá, ésta para cocinar en el albergue.

1/ Gerardo es un seudónimo para proteger la confidencialidad. La entrevista se realizó en julio de 1998 con algunas partes añadidas en enero 2000. Él es espejo en sí de la discriminación hacia la población nicaragüense.

"Pero el sábado los jóvenes se iban. Salían con sus novias. Así es en los colegios de Costa Rica. Yo también estaba medio enamorado, pero me dejaban los sábados a cargo de los borrachitos. Entonces, yo dejaba entrar al albergue a toda clase de indigentes, ticos y nicas por igual. No hacía diferencias. Esto no les gustaba a los otros jóvenes, pero ellos no estaban allí para impedirlo y yo ya mandaba, autoritario sí, en el albergue".

Los jóvenes de la iglesia discriminaban a los indigentes nicas. Así comenzó el roce con Gerardo.

"Recogíamos a los borrachitos en la calle con carros de la policía y yo compraba suero, los curaba de las heridas y los bañaba.

"Yo dejaba entrar a muchos nicas en el albergue. Los ticos son muy racistas y esto no les gustaba a ellos. Los nicas venían a trabajar a Costa Rica y se gastaban el dinero en mujeres y alcohol. Había conflicto entre los nicas y los ticos en el mismo albergue. A los nicas yo les hacía de banco, porque les guardaba los dólares que ganaban, por ejemplo, cuidando carros. Uno de ellos se hizo muy amigo mío. Era un orfebre y me hizo esta cruz que siempre llevo.

"Entonces el resto de jóvenes se enojaron conmigo, con mi hermano y con mi mamá, porque decían que '¡el albergue es para ticos!'. Yo les decía, sin dar más razones: 'yo dejo entrar a quien me da la gana'. Mi mamá, como iba haciendo falta dinero, ya no tenía suficiente comida y dejó el albergue. Mi hermano, también, y ya quedé yo solo.

"Entonces, me salí del grupo juvenil, pero no dejé el albergue. Me quedé en el albergue. Ya nadie del grupo me hablaba".

Gerardo cuenta en este momento cómo se dio su conversión religiosa a esa edad adolescente, precisamente con un nica que se había perdido y no llegaba al albergue. Él lo fue a buscar y lo encontró en la zona roja de Alajuela, frente a una cantina, postrado en un caño. Llegó hasta él gracias a una trabajadora del sexo que le dio las pistas hasta donde estaba él. No explica si ella era nica o tica. Probablemente, era nica. El rostro de Ramiro, que así se llamaba el nica borracho, lucía demacrado y tenía un chichotón en la parte superior de uno de sus ojos. Su ropa, sucia y rota, olía a orines y excremento. "Alzó su rostro y me reconoció. Siempre me decía 'Geito'. Agachó su cabeza y me dijo: 'Otra vez volví a caer'. Yo no pude decir mucho. Es más, no podía decir nada. Nunca había visto a un amigo tan deshidratado y mallugado. Lo tomé de un hombro y nos fuimos a buscar un taxi. Pero ninguno nos quiso montar, tal vez no porque pensara el taxista que éramos nicas, sino por borrachos.

"Durante el camino sucedió algo raro", cuenta. "Me topé con unos compañeros del colegio". No del grupo de jóvenes de la iglesia, sino del colegio. "Se quedaron silenciosos cuando me vieron llevar a aquel hombre de aquella manera. Yo iba sin zapatos, porque para que Ramiro caminara necesitaba cubrir sus plantas rajadas. No me criticaron, pero se quedaron callados al verme".

Al contar ese encuentro recuerda que, cuando vino de Guanacaste a vivir en Alajuela, también lo discriminaban por ser algo moreno. Algunos le decían "nica regalado". "Así llaman a los que son morenos y vienen de Guanacaste, donde nací y crecí".

En el colegio nadie sabía del trabajo que hacía en el albergue. "No sé, creo que me daba vergüenza decir lo que hacía. Era un colegio privado, donde, si no se tenía plata, había que ser alguien en algún puesto o equipo, y yo estaba en ambos, pues era presidente y tenía mi lugar en el equipo de matemáticas".

"Costa Rica es una sociedad que se ha vuelto muy plástica. Mi actitud de vergüenza en ese tiempo puede mostrarlo. Los muchachos buscan títulos, dinero, trabajos suaves, y la caridad se deja para los actos públicos. Coger café o cortar caña es una humillación, y aún más poner boletas en los carros, que era el oficio de Ramiro. Muchos dicen que eso es para los nicas".

Caminando llegaron al hogar. "Esa noche salí a buscar suero y me quedé en el albergue cuidándolo y poco a poco se fue reponiendo. Ese día me puse a llorar en la noche, porque yo estaba medio enamorado y el sábado en la noche todo el mundo sale con la novia. Yo estaba cumpliendo los 15 años y nadie lo sabía. Me sentí solo y lloré. Estaba ya en 5o."

Esa experiencia le sirvió para buscar una vida de más entrega a Dios y a los pobres.

Problemática general

1. Antecedentes

Desde los '70, hay nicas que desde Costa Rica apoyaron la revolución nicaragüense. Luego, la Contra tuvo bases en Costa Rica. Pero la invasión de nicaragüenses comienza con doña Violeta. Parece que primero son temporales, para la zafra, el corte del café, el corte y acarreo de banano, y crecientemente fueron permanentes, hombres y mujeres que se quedan indocumentados. En 1993 y 1995 se firman convenios de mano de obra migrante estacional entre Nicaragua y Costa Rica para asegurarles a los trabajadores agrícolas, p.ej, albergues en las fincas, seguro social, atención de salud de emergencia… mediante una tarjeta estacional de trabajo. Entre la gente permanente hay un desplazamiento de la agricultura a otros rubros, como la construcción y la industria, el comercio y servicios. También un desplazamiento

de la periferia al centro: el área metropolitana de San José, donde reside el 40% de los nicaragüenses. Las mujeres se emplean como domésticas en las ciudades. Gradualmente la población nica trata de legalizarse en Costa Rica. Por eso, el fenómeno nicaragüense se ha visibilizado ante la sociedad costarricense.

2. Atracción económica y cultural

Costa Rica ejerce una atracción por tener mejores oportunidades laborales que Nicaragua y mejores condiciones de vida. El salario mínimo es de 3 a 4 veces superior en todos los rubros. Por ejemplo, si en Nicaragua el trabajador agrícola gana 24 us$ al mes, en Costa Rica gana 109 (datos de 1993). "No pensamos en regresar. Ahora vivimos en condiciones más dignas. Antes no podíamos comer, ahora nos alcanza para comprar ropa" (Mujer de 20 años). "Es como el cielo, vivimos mucho mejor que en Nicaragua. Vinimos aquí por trabajo, ya que en Nicaragua andábamos de arriba para abajo y sin hacer nada." (Mujer). Si la atracción del trabajo es fundamental, existe una especie de sueño celestial de llegar a asimilarse a la vida de la gente costarricense. La misma discriminación frente al éxito de los pocos hombres y mujeres que logran este sueño, lo hace más atractivo, más sueño.

3. Discriminación

La discriminación principal se da en el trabajo. Los trabajos que los ticos no quieren hacer y los salarios que no quieren ganar son para los nicas. Éstos son los tiznados de la caña que van en camiones. Las muchachas nicas crían a los niños de la clase media por salarios bajos que las ticas no aceptan. No protestan, no hay que pagarles aguinaldo y seguros y con poco se conforman. Los patronos no tienen que pagar seguro social por los indocumentados. Éstos se encuentran desprotegidos. Los niños nicas que van a la escuela, las mujeres que van a las clínicas, los hombres, como Ramiro, que van a los albergues de indigentes… son rechazados porque no tienen derecho a estos servicios del Estado pues no son contribuyentes. No hay conciencia de que están contribuyendo con sus bajos salarios a la economía del país. Se los excluye de algunos vecindarios, se los excluye del albergue de indigentes, se los saca del país, viven en inseguridad, aunque los ticos son tolerantes, porque les conviene tenerlos, porque son muy buenos trabajadores. Pero no son vistos de menos sólo porque son pobres, sino porque son nicas. No son como un pobre o una mujer pobre tica. Se los distingue por el vestido y por la manera de hablar. Hay mutua desconfianza: ellos piensan que los ticos quieren explotarlos y los ticos piensan que los nicas son maleantes. Los nicas forman un conglomerado que se protege mutuamente. Tal vez también juegan prejuicios anteriores de los ticos acerca de los nicas en general, prejuicios propios de países vecinos que ahora se han agudizado.

4. Descomposición social

La discriminación, la pobreza y la falta de raíces llevan a muchos a la descomposición personal, como Ramiro, que decía que bebía por los recuerdos, por la familia y por no poder vivir mejor. Hay desintegración familiar: él deja a la mujer en Nicaragua y para no pagar comida, lavada de ropa… se hace de mujer en Costa Rica. "Las putas ticas son bien caras". Las nicas, baratas. Nicas para nicas. Las ticas van a la ley: si los nicas tienen hijos con ellas, les clavan pensión. Decenas de nicaragüenses viven en barracas situadas en los barrios San Cayetano y México. En el barrio Cristo Rey, la estrechez y el hacinamiento se constituyen en las más silenciosas amenazas en caso de incendios y temblores. Y en la zona norte, confluencia con San Juan, no pasa una semana sin que se oiga de un asesinato entre los nicas mismos. También se dan bandas de asaltantes organizadas con ticos para asaltar buses y bancos.

5. Congregación e identidad

"Los pinoleros tienen su propio parque en San José. Se reúnen en el parque de La Merced el día domingo. Le llaman el parque de los nicas y en verdad es como estar en Nicaragua. El aroma de las tortillas gruesas, el sabor de la horchata y el jugo de la cuajada devuelve a los nicas en tierra extraña el recuerdo de su tierra" (Gerardo). Se buscan trabajo, se ayudan para encontrar casa. Son como gregarios, dicen, donde se meten unos, se meten todos. También se explotan: mujeres nicas que arriendan una casa y la subarriendan a precios altos a sus compatriotas. Son una nación dentro de otra nación. Son como un quiste para Costa Rica que difícilmente se asimila. Se ven como un problema social. Son pocos los que se legalizan y entonces asumen la misma actitud que los ticos. "Se vuelven tan vagos como los ticos. El tico: lo primero son las leyes. El Ministerio de Trabajo da razón al denunciante" (Arias). La integración va llevando a cambios culturales mutuos. Por ejemplo, en la dieta.

6. Minoría nacional

Este problema es parecido al problema de la discriminación al indígena. Pero es distinto, porque los nicas no son ciudadanos. El indígena es ciudadano, aunque sea de segunda. Su referencia de identidad está fuera del país. No tiene el apoyo de leyes. Sólo del Estado vecino que supuestamente apoya a sus connacionales a través de convenios bilaterales. Pero no los apoya por que le interese el bienestar de ellos, sino por distraer la atención de otros problemas agitando el nacionalismo. Como en los conflictos fronterizos con Honduras. Carecen también del apoyo de convenios internacionales que apoyan a los indígenas. Organizaciones de DH, como CODEHUCA, basadas en Costa Rica, los defienden pero tibiamente. Si se dio amnistía por el Mitch, fue por la compasión internacional y el ejemplo de EE.UU. Una nación culta, como Costa Rica, que se ve en los ideales norteamericanos, no podía menos

de hacer lo mismo. Tampoco es este problema exclusivo de Costa Rica. Recuérdese cómo Honduras sacó y persiguió a los salvadoreños cuando fue la guerra de 1969. Por el contrario, en Belice hay salvadoreños, guatemaltecos, hondureños y mayas que están dejando en minoría a la población negra angloparlante.

7. Identidades nacionales en Centroamérica

Esto nos trae a los conflictos entre países, aunque no sea por migrantes. Conflictos fronterizos por bolsones de población, por derechos de pesca, por campeonatos de futbol, por delimitación y tratados, como recientemente entre Honduras, Nicaragua y Colombia. Estos conflictos tienen bases culturales: estereotipos de naciones que se conocen, pero no profundamente. "El habladito" de los chapines es motivo de risa entre salvadoreños. A "los catrachos" se les tilda de haraganes con leche en vez de sangre, pues carecieron de revolución. A los nicas de revoltosos. Los "guanacos", son eso, guanacos, una cosa que uno no sabe qué es, pero que no es alabanza. A los ticos se les dice "los tiquillos". Cada nación tiene su estereotipo.

Estamos en un proceso lento de formación de una nacionalidad centroamericana, que todavía es una entelequia y que no sólo consiste en comercio y fronteras abiertas, sino en ese amor, ese hábito del corazón a la patria más grande.

8. Retos

El principal reto es que los/las nicaragüenses en Costa Rica son un espacio de conversión, como lo fue para el joven de nuestra historia.

Tal vez a través de jóvenes jesuitas la presencia nica podría ser la puerta de entrada con más fuerza de la Compañía en Costa Rica: las pruebas de noviciado, el trabajo en vacaciones con indigentes nicas y con trabajadores de la caña, del banano, del café, para descubrir los rincones de este país.

También pensar en Belice, lugar de inmigración de salvadoreños, hondureños, guatemaltecos, mayas… Menos de la mitad de la población es afro, aunque ésta sea la dominante. ¿Cuál es su futuro para la misión de la Compañía? Parece que es más natural que formara parte de Centroamérica.

Huellas culturales que deja la migración al Norte Honduras

2000

Éste es el séptimo rostro… Son muchos rostros, todos ellos de jóvenes migrantes y de sus esposas jóvenes que permanecen en la comunidad campesina y allí esperan la ansiada remesa. Se describen las huellas que deja en la cultura de esa comunidad la migración de la juventud al Norte.

Cifras

Según el *CPS Basic Monthly Survey* (US Census Bureau 1999) en 1999 hay 1.832,000 centroamericanos (documentados e indocumentados) en los EE.UU. De ellos, 811,000 son salvadoreños; 407,000 guatemaltecos; 244,000 hondureños; 235,000 nicaragüenses; 70,000 panameños y 65,000 costarricenses. En 1980, según el *Estado de la Región* (PNUD 1999: 372), había 331,000 centroamericanos. Esto muestra un aumento exponencial de la población migrante desde Centroamérica en EE.UU.

Según estimados del *INS 1996 StatisticalYearbook*, en octubre de 1996 había 335,000 indocumentados de El Salvador, 165,000 de Guatemala, 90,000 de Honduras y 70,000 de Nicaragua.

A ciertos salvadoreños y guatemaltecos que llegaron antes de octubre 1990 se les ofreció una suspensión de la deportación; a los nicaragüenses que llegaron antes del 1-12-95, la facilidad de ser residentes permanentes; a hondureños y nicaragüenses después del Mitch y antes del 31-12-98 el Estado de Protección Temporal (TPS), permiso para estar y trabajar hasta el 5-7-2000.

Se presiona por aumentar el *Guest worker program* (programa trabajador huésped), presión que viene de los empresarios del agro. En los EE.UU. hay ahora *full employment* (pleno empleo).

Rostro concreto: comunidad del Valle del Aguán, Honduras

Veamos ahora cómo estos números se expresan en rostros concretos de mujeres y hombres, especialmente de jóvenes. Esta vez el rostro será el de toda una comunidad campesina ganadera del valle del Aguán, departamento de Colón, en Honduras.[1]/

De la carretera asfaltada que conduce al puerto de Trujillo, se desvía la entrada a esta comunidad a la derecha. Por un camino que atraviesa la misma quebrada varias veces se sube hasta esta pequeña aldea de 89 casas (en 1995). Es una comunidad campesina lechera asentada a lo largo de la quebrada. A ambos lados tiene cerros que ahora están cubiertos de potreros. De allí han salido 31 jóvenes, la mayoría ya casados, a los EE.UU.

El 22% de los hogares tiene parientes cercanos (hijo, hija, esposo, padre, madre) en los EE.UU. Los que se van pertenecen a la clase de pequeños ganaderos que pueden pagar para sus hijos el precio del coyote.

La comunidad se ha ido estratificando rápidamente debido a las remesas, combinadas con la producción de leche. Hay como tres clases sociales, la de los ganaderos (los mayores ordeñan hasta 60 vacas) (22%), la de los independientes no ganaderos (43%) y la de los peones (31%) que trabajan para los primeros. Son los primeros los que le dan la identidad y el dinamismo a la comunidad. Aunque no ha llegado la luz eléctrica, ni menos el teléfono a la comunidad, la relativa cercanía con la cabecera municipal de Tocoa, a 45 minutos de distancia en carro, ha ido cambiando la faz de la comunidad. En la ciudad de Tocoa se reciben los envíos de cheque por Gigante Express. En Tocoa se reciben las llamadas telefónicas. En Tocoa se deposita el dinero.

El cambio principal durante estos últimos 10 años de migración a los EE.UU. se nota en la construcción de casas. Las casas amplias de bloque y teja de cemento contrastan con las casuchas de madera y paja del radio de aldea, donde viven los más pobres. El ingreso de una nueva cultura ha tenido efectos también destructivos. Antes, esta comunidad era muy pacífica. La mayoría de familias estaba emparentada por sangre o por matrimonio. Vinieron de Lempira, frontera con El Salvador, en la época de la Reforma Agraria, en los años '70. Ahora, "entró el demonio", dijo alguien. Recientemente se mataron siete personas entre dos familias debido a un incidente en que el coyote que llevaba a muchos de ellos los dejó engañados en la frontera con Guatemala.

1/ En *Envío,* Nicaragua, mayo del 2000, publicamos un artículo casi igual sobre cómo las remesas en dólares transforman una aldea (Falla 2000a).

Problemática general: huellas de la migración en la juventud y en la comunidad

1. Las remesas y su inversión

Las remesas se invierten en:

a) El consumo de la familia (alimentos, medicinas, vestidos, viajes). Cada mes o cada dos meses, el esposo manda un cheque de unos 100 US$. La persona encargada de los hijos es quien decide cómo se gasta ese dinero. El nivel de vida se eleva en esos hogares. Desaparece la desnutrición y disminuye la mortalidad.

b) La construcción de casas de bloque es una inversión básica, condición de una inversión productiva. Da seguridad, mira el futuro de los herederos y da prestigio social. Es una señal de identidad del migrante con la comunidad de origen. Si manda hacer esta casa es porque piensa volver a vivir en ella. Da seguridad a la mujer, aunque dude… He allí la contradicción.

c) En la producción. La remesa hace la función de un préstamo. Si el papá recibe la remesa del hijo soltero, el papá se considera con derecho para usarla para pagar mozos, cercar potreros, ampliar cafetales, limpiarlos con ese dinero.

d) Extensión de los medios de producción agrícola: comprar tierra, comprar ganado… En comunidades donde escasea la tierra o nadie vende, el que tiene esta posibilidad de inversión debe salir afuera a comprar tierra u otra finca ya hecha. Pero no es tanto el migrante el que hace estas operaciones, sino el papá. Ni lo hace sólo con las remesas de los hijos solteros, sino con la combinación de estas remesas con las ganancias de su producción agrícola.

e) Salto al comercio y al transporte. Por ejemplo, compra y venta de ganado. Para eso hace falta salir de la comunidad, hace falta comprar camión. O se salta al comercio de bodegas, de refrescos y trago, de cantinas… también ya fuera de la comunidad, en lugares más céntricos.

f) Volviendo al mismo migrante: inversión en carros que trae rodando de EE.UU., en motores de luz, en muebles, en electrodomésticos y televisores, cuando hay luz eléctrica, en un celular, etc.

2. Las remesas y el desarrollo

Las inversiones anteriores generan algún tipo de desarrollo.

a) La construcción de casas genera la iniciativa para organizarse y presionar al gobierno para la construcción de caminos. Es difícil construir casas de cemento donde no puede entrar el camión.

b) Igualmente, para la introducción de la energía eléctrica, debido a las necesidades culturales que se van gestando de tener televisión o electrodomésticos. Se notan estas necesidades creadas en los motores de luz que algunos hogares tienen. O en aparatos de televisión ya comprados que están apagados en espera de que llegue la conexión.

c) La necesidad de la comunicación. En estas comunidades hay una necesidad sentida de teléfono, más aún si las llamadas serán pagadas desde afuera. La ATT lo sabe y hace estudios de demanda.

d) Se da trabajo a los pobres. La inversión de los migrantes rebalsa para los jornaleros. Éstos ocupan el puesto de los hijos de los ganaderos. Los ganaderos los tratan como hijos al principio, pero la diferencia es grande, porque el hijo no es el mozo, no es el heredero, ni el coinversionista.

e) Tiende a haber un poco de migración a estas comunidades porque corre el dinero en ellas. Pero no mucho, porque la inversión productiva en la comunidad es pequeña.

f) En las ciudades cercanas a las comunidades nacen todos los servicios necesarios para las remesas: se multiplican los bancos, los servicios urgentes de correo, las radios que tienen programas especiales en conexión con las agencias de correo para dar avisos, etc. También, crecen las tiendas de electrodomésticos.

3. Se refuerza la estructura social

Con la migración, se refuerza la estructura social del agro. a) No son los pobres los que pueden emigrar, porque hay que pagar a los coyotes entre 1 mil y 2 mil US$. Son los que tienen excedentes agrícolas suficientes o ya tienen parientes en EE.UU. El caso es distinto de los nicaragüenses que van a Costa Rica: van por sus propios medios, el otro país está cerca, van los desempleados. b) Las remesas vuelven a esa clase que no es la más pobre y sólo cae a los pobres a través del trabajo que les dan los más pudientes. O el empleo que dan a sacadores de madera y ayudantes de albañil, y a albañiles, transportistas, fabricadores de bloque, etc. c) Los que se van haciendo más ricos, no piensan ya en EE.UU. Tienen fuentes de riqueza propia. Pertenecen ya a una clase que desborda la comunidad. d) Esta clase se vincula con los políticos y militares para proteger su ascenso. Se mete con el narcotráfico, con el robo de ganado, con el comercio de alcohol.

4. Efectos sobre la familia

a) En general, en el campo, la migración fortalece el machismo. La migración es una función masculina. No negamos la existencia de mujeres que viajan, pero preponderantemente son los hombres los que van. La mujer tiene trabajo en los

hogares y en las maquilas. Muchos migrantes jóvenes suelen volver con un machismo tremendo: con dinero, pistola, guaro, dominio sobre mujeres.



b) El padre suele mantener cierto control sobre los hijos a quienes manda rotativamente a EE.UU. Se queda con unos para que le ayuden a trabajar y manda a otros afuera. Los "manda", según él, porque les adelanta el pago del coyote. Luego, el padre goza de las remesas, como decíamos arriba, y las usa en vez de préstamos bancarios. Esto fortalece el papel de los padres que ven que su empresa familiar va creciendo.

c) Los jóvenes casados abandonan en gran proporción a sus mujeres. Éstas los esperan en tres etapas: primera, él les manda cheque y se comunica con ellas; segunda, sigue mandando cheque, pero ya no se comunica con sinceridad con ella. Ella presiente que ya hay otra mujer de por medio y lo confirma, porque los chismes se corren por teléfono y por los que viajan. La esposa todavía lo espera y le atiende a las llamadas. Tercero, el momento cuando él deja de mandar el cheque y abiertamente tiene otra mujer en EE.UU. Él no dará ese paso fácilmente, pues le ha estado enviando a ella dinero, no sólo para el consumo, sino para que lo deposite. Si él corta con ella, ella puede quedarse con esos ahorros. Por eso, los hijos, incluso prefieren enviar el dinero al papá, que saben que no les haría esa mala pasada. Hay mujeres que en esta etapa han roto con el marido y se han ido a los EE.UU. con el dinero de los ahorros del ex marido. Son excepción, pero son muy "mentadas" en la comunidad.

d) Las abuelas se hacen de nuevo madres, cuando los hogares se desintegran, cuando las madres solteras (o no) se van a los EE.UU. Eso llena de satisfacción y alegría a la abuela, quien es financiada por la hija desde fuera. Le da de nuevo poder. No es inservible. Más aún, la madre congrega en su casa a nietos de

hijos e hijas. Esas casas grandes y sus corredores nuevos son pistas de carreras de infinidad de niños.

e) Entra la disminución de la fertilidad, no tanto (en esas comunidades rurales muy religiosas), por el control artificial (como en las ciudades), cuanto por la ausencia de maridos. Hay muchos hogares de "viudas", mujeres que esperan al marido y que no se casan, ni se juntan con otro, porque el control social es fuerte. Esperan, consoladas por la religión, y entre tanto no tienen hijos. Esto les ayuda en la salud y les ayuda a cuidar a sus hijos. Pero, como no necesitan trabajar, pues reciben el cheque, se les ve como aburridas, tristes, no realizadas. Distintas de las abuelas. También se nota esta disminución demográfica en la disminución del número de bautismos después de la migración.

f) Como sucede con la maquila, que la hermana hala a la hermana, así aquí el hermano hala al hermano a los EE.UU. Le paga la mitad del coyote, le prepara el trabajo, le tiene casa, lo guía como a un ciego y mudo que no sabe dónde va a caer, pero sabe que tendrá a un hermano que no lo dejará perderse. A la inversa, cuando se da un desastre, el familiar de los EE.UU. se vuelca para apoyar al que está en problemas. Fue el caso del Mitch, de una solidaridad nueva de los EE.UU. con estos países: no de los estadounidenses, sino de las mismas hondureñas y hondureños a los suyos.

g) Se da una red de comunicación, ya lo dijimos, entre la comunidad rural y la comunidad de EE.UU., a través del teléfono y de los viajeros. La comunidad en el Norte, cuando crece, se convierte en un sujeto de desarrollo a favor de la rural. También, en sujeto político. Los alcaldes se ponen en los EE.UU. y las campañas políticas se financian desde fuera.

5. El sueño del Norte

a) La imagen de los EE.UU. se exagera, porque el que se ha ido quiere demostrar que tuvo éxito. Lo comprueba con fotos (sentado sobre un aparato de sonido, como dominándolo; parado junto a su carro…), con regalos que son señal de abundancia y de rarezas (peluches con música), juguetes, tarjetas. Éstas son pequeñas señales. La principal es la remesa, que reproduce el sueño aquí (en el Sur).

b) El migrante y la migrante son atraídos por la imagen del Norte. Pero también, sobre todo en el caso del hombre, éste es empujado por la mujer, el papá, la familia que se queda y quiere recibir la miel de ese paraíso.

c) La televisión, los videos y telenovelas pintan gráficamente, en colores y movimiento lo que es ese sueño. La gente campesina no distingue entre el género ficticio y el real: lo que ve es para ella realidad, lo cual impresiona más.

d) El viaje al Norte va formando parte del imaginario colectivo. Son héroes los que se van. Cuentan su aventura. Es noble atreverse. Son "resueltos" (valientes, decididos) los que dan el paso. Al hacer al migrante un héroe, la tierra que conquista se hace valiosa.

e) Entrar en el Norte es burlar el Norte para hacerse del Norte. Parece un juego de palabras, pero es tal vez la contradicción de fondo que vive el/la migrante. Burlando las autoridades y los controles del país más poderoso del mundo, se convierte en héroe. Pero haciéndose de ese país e identificándose en deseos con él, deja de ser héroe.

f) La contradicción tiene otra faceta: ser del Norte o ser del Sur (mi país, mi aldea, mi familia). Si se gana allá es para hacer casa aquí, pero la mayoría, aunque se van para volver, se van quedando. La contradicción es si soy de allá o soy de aquí.

g) Tener papeles es un paso para ser de allá definitivamente, pero a la vez abre la puerta para estar viniendo, ya como visitante, a ver a la familia. La identidad se va trasladando de las raíces de aquí a las de allá donde crecerán los hijos.

h) La lenta asimilación del bloque de origen hispano en los EE.UU. y su rápido crecimiento hacen que en el Norte esté enquistado el Sur. El Sur es un enclave en el Norte. Eso mitiga la contradicción entre la población migrante que está en EE.UU. y las patrias de Centroamérica, por ejemplo, porque la contradicción está dentro de los EE.UU.

i) Los nombres modernos, como Delmy, Deisi, Doris, Dunia, Enma, Eslin, Fany, Gessy, Gladys, Glenda, Heydin, Iris, Keily, Lilian, Marilú, Maritza, Mina, Nelly, Nelwin, Riccy, Rosibel, Seidi, Siryi, Yesica, para mujeres, y Alex, Danis, Edin, Edit, Elder, Eliud, Elmer, Elvin, Erlin, Fredy, Mangfredy, Marvin, Melvin, Merlin, Nelson, Orlin, Osman, Wilfredo, Wilmer, para hombres, son maneras como los padres van asimilando a sus hijos/as al sonido, al ritmo, a la pronunciación del sueño americano. Se van desechando los nombres tradicionales que miran al pasado y continúan la vida de los abuelos. Pero, la contradicción arriba mencionada, va haciendo nuevas síntesis de nombres nuevos y viejos, por ejemplo: Angela Maribel, Glenda María, Yésica Yolanda, etc. Este es un ejemplo de la cultura híbrida que va naciendo.

6. Religión transformada

a) La religión funde la tradición con el exotismo, la fe auténtica con el compromiso y la ostentación social. Se requiere el matrimonio religioso, por ejemplo, y se hace del rito una vitrina del éxito logrado: ella con velo y vestido de cola de varios cientos de dólares, los anillos sobre el cojín de corazones, los pajes y damitas,

etc. y el cura se convierte casi en un puro burócrata social. Si la abuela todavía le dice "padrecito", la masa de invitados está deseando que se vaya cuanto antes.

b) El fotógrafo es una institución imprescindible del rito moderno. Flashazos van y flashazos vienen. Parientes con videos. Es la devolución al norte del sueño hecho realidad simbólica en el Sur. Como el/la migrante manda fotos, así también quiere que le manden.

c) Las creencias en el genio del lugar (casi como una piedra invisible enterrada que multiplica el dinero y la buena suerte), en el pacto con el diablo, en símbolos dudosos como candelas de colores prendidas en el secreto de la recámara de San Judas sirven de explicación y manipulación para el éxito del sueño del Norte en nuestras tierras pletóricas de riesgos. Cuando de repente estalla la cruda realidad con la violencia que no perdona al más rico y la sangre mancha las comunidades, parece como que el demonio estuviera cobrando la vida por el dinero y capital que ha dado. El diablo no da nada gratis. No es como Dios. Siempre cobra con sangre humana sus dones.

7. Los fracasados, accidentados y deportados

a) En el viaje muchos son capturados y deportados en medio de muchas penurias. Son robados en el camino por la migración mexicana. Algunos desaparecen: dejan a su madre con esa incógnita. A saber si está vivo o muerto.

b) En Tapachula hay casa que acoge a los migrantes. Se oyen allí testimonios estremecedores.

c) Algunos son disuadidos por estas historias. Otros, animados, porque se trata de una aventura heroica. Los más resueltos son los jóvenes inconscientes e ignorantes que no están arriesgando capital, porque el papá pone el dinero del coyote.

d) Se da una búsqueda y una discusión en el país de origen sobre el mejor coyote, el más barato, seguro, rápido y responsable. Es tema de conversación muy frecuente.

e) Los deportados son un problema para Centroamérica, sobre todo cuando son delincuentes. Traen la violencia, refuerzan las maras y el crimen organizado.

f) La violencia también se da en el país de destino entre centroamericanos. La violencia de estos países y las envidias y pendencias se reflejan allá.

g) Los muertos en los EE.UU. son traídos en avión a ser enterrados donde nacieron. No hay tradición de cementerios en EE.UU. Aquí está su patria y su raíz. Algunos muertos en accidente de trabajo son acompañados por norteamericanos.

8. Cultura de la violencia

a) Hay una violencia anterior a las guerras centroamericanas que se eleva de nivel por las armas pesadas (AKs) que dejaron las guerras y la costumbre de querer arreglar las cosas con pistola.

b) La globalización ha producido dislocaciones y frustraciones profundas, invisibles, enojos contra uno mismo que son volteados contra los demás: el rompimiento del hogar, la violencia doméstica (el padre rescata y venga a la hija), las ventas de tierra por las que se saca a los campesinos y se los deja tirados en la carretera, las deudas que no se pagan y los prestamistas se enojan porque se sienten burlados, las burlas colectivas, el quedar mal ante los ojos de la comunidad, la competencia entre líderes económicos, el irrespeto entre compadres que se roban mujeres, etc., etc. son todas cosas que hacen un clima de nervios crispados y de actitud de impaciencia, enojo y violencia.

c) La migración a EE.UU. se asienta sobre la necesidad de la ilegalidad en los EE.UU. y de la libertad sin ninguna traba para hacer lo necesario para migrar. De allí nace la institución del coyote, sin ninguna traba y limitación legal. Es como la conciencia neoliberal que nace de la inconsecuencia de los neoliberalismos al no dejar el flujo libre de la mano de obra.

d) Los símbolos de alianza, como el matrimonio, se convierten en poderosos desencadenadores de violencia, cuando generan desprecio. No sólo porque hay trago y salen a relucir las pistolas, sino porque los ánimos están a flor de piel.

e) Los entierros se convierten en protesta contra las muertes violentas. A veces, paradójicamente, también en aprobación, cuando hay dos muertes simultáneas de enemigos, y un entierro protesta por la muerte de su finado pero a la vez aprueba que esa muerte se haya vengado.

f) La aprobación social de la venganza es la matriz antigua de esta escalada. Si no mato al que mató a mi hijo, no ve la comunidad que amaba a mi hijo. Si lo mato, siento una satisfacción personal avalada por los amigos cercanos: "así tenía que ser".

g) Las familias de los que reciben remesas y han subido económicamente sacan a sus hijos de la cárcel con dinero y conectes. O éstos huyen a la montaña y sólo bajan a los lugares concurridos a amenazar con balaceras nocturnas a los parientes del muerto y disuadirlos de proseguir una denuncia. A veces, los asesinos desaparecen en el país (se dislocan) o se van a los EE.UU. Es decir, reina la impunidad y la violencia es como un río sin dique.

h) Cada vez hay más accidentes de carro. Ésta es otra violencia. Los migrantes regresan con uno. El carro es símbolo de poder y de libertad. Como el caballo brioso, antes. 'Hago lo que quiero, llevo a quien quiero, me muevo para donde me da la gana, y todos me ven en el carro'. Este símbolo se junta con el trago, el derroche del dinero, el arma y la velocidad en el volante. Se matan ellos mismos en el accidente o matan a los transeúntes, no acostumbrados a vivir junto a la carretera recién asfaltada.

Myrna Mack: vida y compromiso

2000

"La muerte de Myrna Mack Chang fue producto de una operación encubierta de inteligencia militar llevada a cabo por el Estado Mayor Presidencial y tolerada por diversas autoridades e instituciones", *dice el párrafo 140 de la sentencia de la CIDH en 2003. Éste fue un aporte para una pequeña publicación sobre Myrna Mack, en el décimo aniversario de su asesinato.*[1] /

El compromiso social de Myrna fue una actitud, una idea, una vivencia y una práctica que hoy, después de 10 años de su muerte, podemos analizar y profundizar mejor, aunque, debido a la cercanía de los hechos, todavía los sentimientos de los vivos no toleran una exposición completa y descarnada. Sin embargo, podemos ver en su compromiso social muchas vetas: la Myrna apasionada por conocer el corazón de los pueblos sufrientes y esperanzados, la Myrna política, la Myrna madre y la Myrna colaboradora de la Iglesia en tareas difíciles. Intentaré balbucir algunas cosas hilvanando algunos recuerdos con textos de sus riquísimas cartas de 1979 a 1987. (Tuve que ir destruyendo las de 1987 a 1990, por encontrarme en zona de guerra).

Myrna, investigadora social

Myrna me pidió en 1979 que le asesorara la tesis en antropología para la Universidad de Durham, Inglaterra. En su carta de fines de noviembre aparecen las motivaciones de compromiso social que le impulsan. Reconoce que ha estado mucho tiempo fuera de Guatemala y se siente desconectada como para escoger el tema de investigación: "desconozco el tipo de estudios que sería más útil". Da por sentado que el criterio de selección de la temática no es el dinero, sino la utilidad para la gente y su causa. Añade que sus preferencias serían dos: "algún aspecto organizativo de un determinado grupo urbano" o "antropología política en grupos rurales". En dichas preferencias se nota lo que para ella era "útil", es decir, lo que pudiera ayudar a la organización, tanto de sectores urbanos como rurales, así como el análisis del poder. Sin embargo, cosa que cruza toda su vida, dice que tiene: "una serie de cuestiones que me gustaría explorar, pero no sé por dónde darle. Como verá, estoy en un

1/ Vida y compromiso. En *Myrna. Décimo aniversario del asesinato de Myrna Mack.* Fundación Myrna Mack. Guatemala. 2000. pp. 5-8. Myrna fue asesinada el 11 de septiembre de 1990 en la Ciudad de Guatemala.

mar de incertidumbres". Su curiosidad, creatividad e imaginación estarán siempre creándole múltiples alternativas que a veces terminan más bien por desalentarla.

Por fin, en 1980 logramos ayudarla en Nicaragua adonde fue a estudiar la organización urbana de la "heroica ciudad" de Estelí, protagonista de tres insurrecciones. Para la recolección de datos realizó trabajo de campo en la mejor tradición antropológica, método que mantuvo hasta el final de su vida y que elevado a un carácter casi religioso, la llevaría a los terrenos más peligrosos del país, la zona Ixil del Quiché. Digo que la inserción del trabajo de campo no fue un mero método, porque entre la población desplazada y golpeada por la guerra, ella encontraría una paz y una luz interior inexplicable. Edgar Gutiérrez, después de hablar en una de esas ocasiones con ella, escribió ese poema que le dio el símbolo a la Fundación. Él cuenta que le vio la cara y descubrió que en la esquina de sus ojos había refugiada una mariposa. Escribiría: "Ella me hablaba con frecuencia / de un viaje irrepetible al infinito / habitado por enjambres de mariposas iridiscentes…". Las giras por las montañas ixiles a fines de los '80 serían para ella, según Edgar, un viaje al infinito. En los testimonios de los enormes sufrimientos de la gente encontraba esa ventana al más allá.

Myrna, la política

Su compromiso social fue también compromiso político, el cual estuvo atravesado por grandes insatisfacciones, oscilaciones, encuentros y desencuentros. Por ejemplo, a fines de 1981, cuando regresa a Inglaterra a redactar la tesis, después de unos meses de permanencia en México, expresa: "cada vez que me veo fuera de ese infierno (DF), más contenta me siento". Cuando le preguntara qué significaba ese "infierno", a los dos meses me contesta que no era realmente tanto y que se habían juntado muchas cosas en México, entre ellas "el retiro de antiguos amigos con excusas ridículas".

Luego, a principios de 1982, siempre desde Inglaterra, reconociendo que no tiene mucha información sobre la unidad revolucionaria, me da un juicio muy crítico, diciendo: "pienso que aunque no tenga autoridad moral para opinar, no puedo dejar de lamentar que existan todavía ciertas debilidades en las direcciones de la URNG[2] / y que para superarlas les falta mucho más madurez de lo que se pueda pensar –para lo que el momento exige– (…) De cualquier forma, muchos deseamos que se logre cristalizar esa unidad y no se repita esa famosa unidad 'cuatripartita' la cual por su propio peso cayó".

2/ Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

Critica, también, las actitudes sectarias especialmente de algunos "elementos intelectuales que conciben la lucha con un carácter triunfalista" y opina que muchos políticos guatemaltecos se han "arterioesclerotizado" en México. Sin embargo, no deja de sentir el reclamo de algunos amigos que le dicen: "que qué sigo haciendo por acá (en Inglaterra), cuando allá es más importante estar" y lo pondera, pero su decisión de terminar su tesis le confirma que hace falta ver las cosas con ojos de largo plazo.

De regreso a Guatemala, mantuvo su independencia política en el trabajo de investigación, cosa que le abrió la confianza de sectores de la sociedad civil, como la Iglesia, y le dio una gran frescura y libertad para opinar. En algunas ocasiones en que nos juntamos a fines de los '80, me di cuenta de que, a pesar de que ella era muy fina conmigo para decir las cosas y para disentir, entre ella y yo había dos perspectivas distintas sobre el proceso de la guerra. Yo estaba adentro. Ella veía las cosas desde los desplazados y yo desde la resistencia. Ella miraba los grupos revolucionarios con más criticidad que yo.

Creo que aunque ella aceptara que se la catalogara como revolucionaria, no sentía mucha simpatía hacia "las vanguardias", por sus características sectarias ni por la lucha de la guerrilla propiamente dicha, debido a los efectos desastrosos que indirectamente ocasionaban a la población civil. Fue esta población civil, con toda su tragedia y con las luces y esperanzas que pudiera encerrar, el imán de su vida. Conocerla por dentro era su pasión.

En el año '90, me pidió que la llevara a las CPR del Ixcán, población a la que ella admiraba mucho, por sus sufrimientos, luchas y organización. Myrna conocía algunos de los borradores que yo había escrito. Pero sentí difícil intentar la forma de introducirla, porque no podía llevarla como agente pastoral, que era el motivo por el cual me encontraba allí, pues no era practicante, religiosamente hablando.

La experiencia y la independencia política le dieron una sagacidad poco común para analizar las situaciones complicadas. Razón por la cual, me parece, el obispo del Quiché descansó en su asesoría y consejo para el proceso de apoyo a las poblaciones en resistencia a salir al claro.

Myrna, la mamá

Es importante decir un poco de la relación entre el compromiso social y político y el amor y obligaciones que tenía como madre. Es una relación difícil y Myrna no fue una excepción en vivir esta dificultad. Una vida de tanto movimiento y actividad debía necesariamente incidir en la forma de ser mamá y el hecho de ser madre también influiría en su compromiso público. Sólo espigaremos algunas de sus bellas cartas.

En la carta que me escribe al sólo llegar a Inglaterra (1-10-81) se trasluce la contradicción que sentía. Por un lado siente la separación, pero por otro está en paz porque la hija se encuentra contenta, incluso hasta un poco despreocupada de su madre. Escribe en la carta: "(desde México) hablé con la Lucky y mis papás antes de tomar el avión para acá. Estaba como si nada (la nena), se oía contenta. La quiero tanto, tanto, aunque en la práctica, quién me lo creería…". En otra carta, expresa el desconcierto que le causa que su hija esté siendo educada fuera de lo que ella como madre había programado en ese entonces, pero reconoce que el rumbo que va tomando es provechoso. Se refiere a la educación religiosa, dice: "La nena está muy bien, eso me alegra. Anda contenta por haber ganado un maldito examen de 'admisión' para entrar al Mount Mary y está con esa ilusión. Qué cosa, verdad?, pensar que me había propuesto nunca mandarla a ese colegio, pero creo que está bien después de todo" (16-12-81). Insensiblemente el derrotero que sigue la nena, independientemente de los planes de la mamá, le van haciendo cambiar puntos de vista, de modo que llega a confesar que no sólo es tolerable la educación que está recibiendo, sino que es provechosa. Myrna había recibido una educación religiosa de niña, pero por el influjo político de los grupos de su tiempo, fue dejando la práctica pública y privada de su fe. En una carta, pocos meses después, dice lo siguiente: "La nena sigue contenta en el Monte María, me alegra todo eso pues tenía cierto temor que se desbalanceara un poco con eso del cambio 'pueblo-ciudad'. Pero no, parece que le va muy bien en los estudios –además de seguir cultivando la onda religiosa…– y no tardará en hacer su primera comunión. Cuando le dije que sí (…) se puso contentísima pues pensó que entonces ella la haría. Ya le dije a la familia que la dejen, creo que toda esa onda es muy importante para ella en estos momentos, no tiene nada de desventajoso, al contrario, espero que le ayude en su futuro" (2-3-82).

Creo que de alguna forma, la religiosidad y el aprecio al colegio le van regresando a Myrna a través de su hija, familia y algunos amigos de Iglesia que la acompañamos sin querer forzarla a explicitar su fe dormida. Todas estas cosas de alguna manera influyeron en aflojar los esquemas mentales en que se había formado después de la adolescencia. El cambio gradual de mentalidad no la hace perder lo "innegociable" del compromiso político, como se expresa en la siguiente cita de una carta, dos años después, cuando Lucky por fin llegó a hacer la primera comunión. Myrna teme que a través de la religión, aunque ésta ha sido sicológicamente estabilizadora, se cuelen influjos no sanos sobre la hija. Hemos dudado en copiar esta cita que se refiere a Helen, su hermana, pero estamos seguros de que ella la leerá hoy con una sonrisa: "La 'güira' está bien. Al fin hizo la primera comunión y fue en San Ignacio de Loyola. Lo que no muy me gusta es que a veces tiene influencia de una mi hermana (opusdeista) y cree que casi todo es pecado. Pero creo que ha ido entendiendo las cosas" (29-2-84). Si antes se maravillaba de cómo la vida cambió la programación respecto a su querida hija, ahora, si despertara, quedaría doblemente

admirada de la lucha tenaz de su hermana por derribar el muro de la impunidad en torno a su asesinato.

En principio, Myrna sostiene o, mejor dicho, anhela, que esa contradicción entre el compromiso de la esfera pública y la privada no debiera existir, sino más bien ser al contrario, porque en ambos se expresa un mismo amor. Sin embargo, el anhelo y la teoría chocan contra la realidad, que a veces se impone. Al referirse a algunos amigos que han dejado el compromiso político y social por la excusa de las obligaciones familiares, escribe: "Allá (en México) muchos 'amigos' cambiaron. No sé por qué diablos eso del casamiento, hijos, marido, casa, etc., en lugar de enriquecer la capacidad de querer, como que la encogiera por dentro, ¿verdad? Pero, ni modo, ¿qué le vamos a hacer?"(1-10-81).

El compromiso de Myrna y la Iglesia

Joaquín Noval me presentó a Myrna a fines de 1975. Me llevó expresamente a Retalhuleu a conocerla. Me la dejaba en herencia. Joaquín tenía un cáncer galopante que le iba comiendo la vida. Ella fue muy consciente de ese legado y, aunque indignamente, me consideró como uno de sus maestros. Desde entonces, tal vez, comenzó su viaje de regreso a la Iglesia.

Su viaje de regreso no fue para participar en un movimiento eclesial, ni para ser una creyente privada, ni una practicante dominical, ni siquiera una persona que estuviera a gusto con su Dios y le pudiera rezar confiadamente en el secreto de su corazón. Creo que llegó al final de su vida sin haber resuelto su relación con la persona que los creyentes llamamos Dios.

No obstante, crecientemente fue trabajando con personas de Iglesia en cosas de compromiso social. Por ejemplo, me ayudó a transcribir partes del primer borrador de *Masacres de la selva* en 1986. Desde su espacio profesional, como redactora de INFORPRES o miembro de AVANCSO, colaboró con estructuras de la Iglesia católica en temas de análisis social y coyuntural, incluso ayudó muy de cerca a algunos obispos, en temas candentes, como la salida al claro de los refugiados de la montaña en Alta Verapaz en 1988 y el apoyo al proceso de publicación del comunicado de la CPR de la Sierra en 1990. A la vez, la Iglesia le sirvió de canal de entrada a los lugares más apartados y difíciles, como la zona Ixil, para realizar investigación de campo testimonial sobre la situación de las mujeres y los hombres desplazados.

Fue dándose cuenta que la religión que, algunas veces, puede ser el opio de los pueblos, en otras, como en el caso de su hija, podía ayudarla a consolidar su personalidad, así como curar las heridas y defender hasta la muerte los derechos de los pueblos pobres y masacrados. Recuerdo la última vez que la vi en un *rendez vous* por enero de 1990, en el trifinio hondureño. Le llevé las fotografías espantosas de

las caras de los jesuitas de la Universidad Centro Americana (UCA) de San Salvador y las dos mujeres. Le impresionaron mucho. Se identificó con ellos. No sabía que le sucedería algo similar, si bien nunca dejó de ver en el horizonte esta posibilidad, pues a veces me escribió diciéndome que tenía miedo.

Ella no decía que fuera atea, pero como que Dios estaba fuera de su alcance. Aunque algunas veces intentaba rezar, no le salía rezar. Le costaba ponerse a hablar con una persona desconocida que tal vez ni existe, ni le escucha. Pero, sentía "algo" a su lado en momentos de soledad y desgarramiento, algo que no sabía nombrar y que se preguntaba, sin preguntarlo explícitamente, si eso sería Dios. Algo de donde salía su fuerza, algo que no la dejaba quebrarse, algo que le daba esperanza y que estaba inscrito en la muerte de tanta gente. Si bien esta carta es de seis años antes de su muerte (2-8-84), quiero copiar un párrafo de la misma, la cual fue escrita desde Guatemala. Yo estaba en México. La he puesto en verso para destacar el ritmo interno de la prosa. Y con esa bella prosa, termino.

"Sabe,
en medio de tanto dolor, angustia y preocupación,
no sé,
pero percibo todavía luz y esperanza
para tanta semilla que hay por todos lados.
¿Cree que peco de romántica?
Creo que aún así como estamos muchos,
todavía nos queda algo por aportar…

…es tan difícil de explicar,
pero las cosas a mi alrededor se ven tranquilas.
A veces pienso
que hay algo que me protege
¿Cómo se llama eso?…

Hay días en que la soledad me pesa
horrorosa
y siento quebrarme,
pero no sé,
algo me levanta otra vez…"

Quiché rebelde en inglés

(2001)

Se publican aquí los Agradecimientos *y el* Epílogo *de la edición en inglés del libro* Quiché rebelde, *que había visto la luz en 1978. En esta edición de 2001, casi 25 años después, aparecen datos que no se podían declarar entonces de cómo se hizo. También se da una retrovisión de los aciertos y desaciertos del libro, se ofrece un intento de poner al día la evolución del municipio de San Antonio Ilotenango, Quiché, y se dan algunas pistas de investigación sobre el mundo cultural, indígena y ladino, de Guatemala.*

Agradecimientos

Al sacar a la luz la traducción inglesa de *Quiché rebelde,* que fue varias veces impreso en Guatemala en su forma castellana, yo quisiera de nuevo agradecer a cuantos lo hicieron posible.[1] / Primero a mi difunto padre que siempre me alentó a terminar lo comenzado y luego a mi comunidad jesuita de amigos entrañables que me dieron puntos de vista más amplios, especialmente a César Jerez que siempre criticaba con sorna de mucho sentido común, desde su especialización como politólogo, que nosotros los antropólogos éramos demasiado aficionados a la lupa. César ya murió, pero quedó siempre con nosotros su compañero inseparable, Juan Hernández-Pico, a quien desde años atrás le he pasado todo lo que escribo para publicación. A los tres nos decían burlonamente la Santísima Trinidad, donde César era el Padre; Pico, el Logos ordenador y un servidor, el Espíritu que se sale continuamente de la fila.

Debo mi agradecimiento al pueblo de San Antonio Ilotenango, a tanta gente que me ayudó como informantes y acompañantes de confianza absoluta. Don Gabriel Yat fue el compañero más cercano, pues viviendo cerca del pueblo y siendo sacristán, me veía a diario y me sacaba de dudas, tanto sobre decisiones a tomar, como sobre información para la tesis. Un día me movió el corazón porque me dijo que estaba dispuesto a dar la vida por mí, refiriéndose a conflictos que podía haber en el

1 / *Quiché rebelde,* con otro nombre, fue mi tesis doctoral. Para los nombres de la tesis (escrita en castellano), del libro publicado en Guatemala, que fuera premiado en 1978 con el Quetzal de Oro, y de su traducción al inglés véase en la bibliografía: Falla 1975, 1978 y 2001. Los Agradecimientos y el Epílogo para la traducción publicados aquí fueron escritos entre febrero y marzo de 2001 desde El Progreso, Yoro, Honduras. Se encuentran en Falla 2001: xi-xiii y 233-252.

Municipio. A él y a muchos de los socios y socias de la Acción Católica, algunos de los cuales murieron de enfermedad o por la represión, quiero agradecer aquí. Quiero mencionar especialmente a la familia Guch del cantón Chichó, cuatro de cuyos miembros fueron secuestrados y asesinados por el Ejército, seguramente porque don José era un comerciante poderoso y combativo y los militares juzgarían que pasaba ayuda a la guerrilla. También a Lorenzo Xanté Xic, joven cuyos ojos brillaban con el ansia de conocer el mundo de fuera, que me ayudó como secretario a sacar datos de la Municipalidad, y a Matías Osorio Cor, alcalde del tiempo de mi trabajo de campo, amigo y colaborador muy cercano para desentrañar los parentescos y los procesos de su cantón Canamixtoj. También sus nombres aparecen entre los miles de víctimas de la Comisión de Esclarecimiento Histórico. Al pueblo de San Antonio yo le dejé el premio del Quetzal de Oro que la Asociación de Periodistas de Guatemala me otorgara en 1979 y ahora aprovecho para volver a mostrar mi agradecimiento a toda esa gente.

Por esta traducción merece una mención especial el equipo del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas, "Teresa Lozano Long",[2]/ que se ha arriesgado a hacer la publicación de un libro traducido del español y ya pasado de moda, escrito hace 30 años. La confianza de este equipo en el valor del libro es para mí un gran motivo de agradecimiento. También le agradezco su enorme paciencia y respeto a la hora de entrar en la negociación de qué cortar y qué dejar. El autor siente que le cercenen a su criatura, pero ellos y ellas tienen una mirada más objetiva. Particularmente le agradezco a Virginia Hagerty, encargada de la publicación, y a Heather Teague, que trabajó mucho en el diseño y las ilustraciones.

Además, debo mencionar el acucioso trabajo del traductor, Philip Berryman, amigo entrañable y gran conocedor de la Guatemala de los '70s y '80s, por la búsqueda de lo que yo quería decir en el texto español, y a Nancy Warrington, la editora, que con un ojo de águila ha seguido cada línea de la traducción. Puedo decir que después de este laborioso proceso, la traducción y el original se complementan e iluminan. Partes de la traducción están más elaboradas en el original, como es de suponer. La traducción ilumina el original, puesto que hay líneas oscuras que para mí eran clarísimas, pero que comprendo que no se entendían ni siquiera en español.

Agradezco a Richard N. Adams, no sólo por haber supervisado este libro cuando era tesis doctoral, sino por haberme ayudado en el análisis con su teoría del poder, que quizá parezca ya *passée*, pero que a mi juicio es un instrumento útil tanto para entender los procesos como para tomar decisiones en medio de ellos. También le agradezco por la ayuda para revisar la traducción.

2/ Teresa Lozano Long es el nombre del Instituto.

Por fin, agradezco la ayuda de último momento de los que me dieron una mano para escribir el epílogo con su información sobre San Antonio Ilotenango del año 2000, entre ellos al ingeniero Alvaro Colom, místico, enamorado de ese pueblo, a la vez que político presidenciable, a mi amigo el irlandés Domhnall Maccionaith que actualmente trabaja en Santa Cruz del Quiché en una asociación ecuménica, al P. Rigoberto Pérez, coordinador del Proyecto del REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) también en la cabecera del departamento de Quiché y al Lic. Manolo García de SERJUS (Servicios Jurídicos y Sociales) conocedor cercano de muchas comunidades del Altiplano. A Clara Arenas de AVANCSO (Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales) por su orientación eficaz en buscar fuentes y a Matilde González, que ha hecho un estudio semejante al mío en el municipio tremendamente reprimido de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, donde todavía persiste el control paramilitar.

Y al mencionar al equipo de AVANCSO no puedo dejar de recordar a Myrna Mack, quien inmerecidamente me consideraba como su segundo maestro, después del antropólogo guatemalteco, también ya difunto, Joaquín Noval. Myrna sigue siendo la mariposa que aletea en la esquina de nuestros ojos. Myrna, antropóloga mártir, que con su sangre estimula a la juventud a amar la antropología como a madre y a utilizarla para el beneficio de la gente más necesitada, aunque sea arrostrando peligros de muerte.

Como siempre se dice, la responsabilidad de la obra es mía. Pero yo añado, también de la traducción, ya que yo mismo he tenido mucho que ver en la decisión de puntos clave de ella. Ojalá que haya sido para acercar la realidad vivida por mí a los lectores y lectoras de habla inglesa. Muchas gracias.

Epílogo

Este libro fue terminado de redactar como tesis doctoral en 1974 y fue publicado por la Editorial Universitaria de San Carlos, Guatemala, en su forma original, en 1978. Creo que tuvo bastante impacto en Guatemala por diversas razones, una de ellas es que la editorial es de la universidad nacional. Ésta lo tomó como suyo y le dio publicidad. Otra razón fue el nombre, *Quiché Rebelde*, que no era el original de la tesis. El nombre captó la imaginación del público, ya que en esos días se estaba destapando la fuerza de la insurgencia indígena en el norte del Quiché. La rebeldía a la que hacía alusión el nombre, sin embargo, no era guerrillera, sino religiosa, moderna, contra las creencias tradicionales, aunque con una fuerza de liberación. Esta rebeldía se percibió, me parece, como en íntima relación con la insurgencia indígena. Otra razón fue que el libro contenía mucha información y suponía un trabajo de campo que quizá en otros países es algo que se supone y que no es ningún mérito especial. Pero en Guatemala, más en tiempos en que por la

creciente represión, los autores preferían callar o hacer historia de siglos anteriores que escribir sobre temas de actualidad, el libro se vio como un aporte valioso al conocimiento del país y a los procesos que se estaban viviendo. Los lectores y las lectoras que se adentraban en su lectura se volvían defensores del libro ante otras personas a quienes el solo título del libro había echado para atrás. Por fin, tuvo mucho que ver que, recogiendo algunas de estas razones, la Asociación de Periodistas de Guatemala le diera a mediados de 1979 el premio máximo que se daba en Guatemala a cualquier libro publicado en el país: el Quetzal de Oro. Ese premio le dio el espaldarazo definitivo para que se difundiera en la Universidad, donde fue adoptado como libro de texto durante varios años con repetidas ediciones; para que se estudiara por parte de gente de Iglesia (monseñor Juan Gerardi, obispo del Quiché fue uno de ellos) e incluso, en esa década convulsionada de los años '80, para que se leyera en los campamentos guerrilleros. Supongo que el Ejército también lo estudió. Más tarde, fue una ayuda para las organizaciones de desarrollo y se difundió en el municipio de San Antonio, donde los pocos lectores lo mantuvieron oculto bajo la tierra en los años oscuros y después lo sacaron con orgullo porque, decían, me contaron, "este pueblo sí tiene libro".

Me he mantenido muy distanciado de San Antonio. La última vez que lo visité (antes de salir al exilio) fue una noche de 1979, a dejarle el premio Quetzal de Oro al antiguo sacristán para que lo guardara en el Municipio. Después, no volví al lugar sino muy de paso en 1994, en compañía de un sacerdote que había estado unos años antes y que me quería mostrar los cambios que se habían operado. Hasta la fecha no he podido estar y me aventuro a hacer este epílogo en base a informes de terceros y con el conocimiento del municipio vecino, Santa María Chiquimula, donde los jesuitas desarrollamos trabajo pastoral.[3]/

Cuando estuve en San Antonio Ilotenango en 1969 y 1970 haciendo trabajo de campo, era impensable que muchas de las cosas que han sucedido, fueran a pasar en ese apacible lugar. En este epílogo, primero me voy a fijar en los cambios de la comunidad desde entonces hasta ahora, siguiendo ciertos puntos que tienen alguna secuencia cronológica: la represión del Ejército que comienza abiertamente en 1979, la irrupción de las oenegés que empieza en 1988, el efecto de la inversión en la infraestructura, y la división religiosa.

Segundo, después de esta mirada a los cambios, me gustaría reflexionar sobre el libro después de 30 años y anotar algunas pistas de investigación para el presente.

3/ Digo que me aventuro… Lo hice desde lejos. Alguien que vaya a estudiar lo que pasó en San Antonio desde la década de los '70 encontrará seguramente que la interpretación, sobre todo de las fuerzas políticas en la transición de la violencia hacia la paz, deja mucho que desear. Sin embargo, hemos querido republicar todo el epílogo, porque en algunas cosas acierta, me parece, y en otras, si no da en el blanco, puede servir de referencia para que otras personas corrijan.

Represión por parte del Ejército

Todavía no había yo terminado de redactar este libro (como tesis), cuando a fines de 1972 vinculé a un grupo de estudiantes universitarios y jóvenes jesuitas con San Antonio. Hicieron el compromiso de hacer un puente colgante en el cantón Canamixtoj. Algunos eran estudiantes de arquitectura. Poco después, el grupo desplazó su centro de actividades a Santa Cruz del Quiché, conectándose con líderes de la Acción Católica. La organización, fundamentada sobre el ejercicio de la alfabetización según el método de Freire, agarró raíces y el 1 de mayo de 1978 se presentó públicamente como organización formalmente constituida, llamándose Comité de Unidad Campesina (CUC). *Kuk* quiere decir ardilla en kiché.

Ya en ese año, a uno de los jesuitas que trabajaban en San Antonio y Santa Cruz, se le intentó secuestrar. Era Fernando Hoyos. Se salvó escapándose de las manos de los secuestradores y metiéndose en una capilla evangélica que celebraba su culto aquella noche en Santa Cruz. En 1982 caería en las montañas del norte de Quiché.

El CUC cambió de naturaleza y se volcó a la vía armada a partir de la masacre de la Embajada de España el 31 de enero de 1980. La toma de la Embajada había sido organizada por el movimiento popular, en cuenta el CUC. La masacre demostró que por la vía de las movilizaciones abiertas y pacíficas no se podía lograr ningún cambio. La prueba patente estaba en ese hecho de represión que tuvo un efecto electrizante en Quiché. Entonces, el CUC fue poco a poco convirtiéndose en fachada de la guerrilla, en semillero de guerrilleros y poco a poco en guerrilla, quedando de él sólo el nombre. Éste fue un proceso rapidísimo. Aunque afectó principalmente al centro político de Quiché, Santa Cruz y sus cantones, San Antonio también fue incluido.

En este clima se dio la masacre del cantón Sacxac el martes 23 de diciembre de 1980 en que murieron 39 personas. Era un día de plaza. Era la víspera de Navidad. Había mucho movimiento. En el camino de Santa Cruz a San Antonio fue interceptado por la guerrilla un picop de hombres que dijeron ser comerciantes de cerdos. En realidad eran espías ("orejas") del Ejército. La guerrilla se llevó el carro y los orejas dieron parte inmediatamente al Ejército y como a las 11.30 de la mañana los helicópteros comenzaron a bombardear los barrancos. Toda la multitud congregada en la plaza del pueblo se estremeció de miedo. Pero no murió nadie todavía. El Ejército, sin embargo, desplazó su infantería al cantón Chiaj, donde colocó un retén sobre el camino a Totonicapán, sin tener ningún resultado. Luego, de ese lugar se fue la columna de soldados por los barrancos al cantón Sacxac, paraje Chuichop, cruzando las milpas que estaban siendo tapiscadas, entrando en las casas y matando gente indiscriminadamente. La mayoría de las víctimas fueron "costumbristas",[4]/ que,

4/ Así les decía en San Antonio y en muchos otros lugares al grupo de los tradicionalistas por estar apegados a la "Costumbre", es decir, a los ritos mayas antiguos.

confiados, no huyeron de sus casas. Entre ellos murió un comerciante importante que tenía tienda y camiones y fue acusado por los soldados de ayudar a la guerrilla con víveres. Los soldados seguían la estrategia del agua y el pez: "Si no puedes agarrar el pez, quítale el agua". El pez era la guerrilla. El agua, la población civil. El agua, sin embargo, era sangre.

Antes y después de este hecho terrible ocurrieron otros 29 hechos de violencia que yo he podido documentar, casi todos causados por el Ejército o por fuerzas vinculadas a él, especialmente una pequeña masacre de personas de otro municipio que deben haber armado campamento en una esquina remota de San Antonio, en el paraje de Chocajá. Algunas de las víctimas me ayudaron a preparar este libro como informantes en 1979-80, como por ejemplo, don José Guch, el comerciante que tuvo el sueño de los periquitos verdes y nos dio su testimonio y calor (capítulo 3). Abajo copio la información que aparece en el Informe del REMHI –Proyecto Interdiocesano para la Recuperación de la Memoria Histórica– (ODHAG 1998) y en el de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH 1999), junto con algunos que yo mismo recogí en mi corta visita de 1994.

> Fines de 1979: delincuentes originarios de San Antonio, que se hacen pasar por guerrilleros, asaltan a una camioneta y unos camiones en el camino de San Antonio a Totonicapán, matando a un comerciante, llamado Antonio Gómez Ajpop. Como consecuencia, los comerciantes de San Antonio se alían con la G2 del Ejército y al poco tiempo, los siete delincuentes aparecen muertos en el parque de Santa Cruz con cartones amarrados y firmados por el ESA –Ejército Secreto Anticomunista–. (Informe de documentos sin publicar del REMHI).
>
> Agosto de 1981: en cantón Chichó, miembros del Ejército capturan a Petronila González (75 a.) y a otra persona. Son trasladados a Chiché, Quiché, donde son ejecutados (CEH 1999: 850).
>
> 21 de mayo de 1982: Antonio Tiu Gómez, miembro de la Acción Católica de San Antonio es ejecutado con arma de fuego en Salcajá, Quetzaltenango. Estaba en lista del Ejército y se había desplazado (CEH 1999: 793).
>
> 12 de julio de 1982: José Guch, su hermano Martín Guch, un sobrino y otro del mismo apellido fueron desaparecidos en el camino de Lemoa a Chichicastenango. Fueron encontrados los cadáveres junto con un camión quemado en el barranco. José Guch era de los comerciantes más importantes de San Antonio y de los miembros principales de Acción Católica. Junto a los cadáveres se encontró la documentación de un confidencial del Ejército.
>
> 26 de febrero de 1983: masacre de desplazados. En el caserío Chocajá, miembros del Ejército ejecutaron a Vicente Pérez Láinez, Lorenzo Zapeta y Encarnación, Lucía y Estela de apellidos desconocidos. Capturaron a Isabel Láinez López,

que era Presidenta de Acción Católica, a su hija Rita Guadalupe Pérez Láinez y a dos personas más. No se volvió a saber de ellos. Diego Pérez Láinez de 9 años resultó herido y fue capturado por los soldados y nueve meses después fue liberado. En marzo del mismo año murió una niña recién nacida como consecuencia del desplazamiento al que se vio sometida la población (CEH 1999: 1099). Esta masacre no fue de gente de San Antonio. Los apellidos son del municipio de Santa Cruz. Probablemente se desplazaron a ese paraje lejano de San Antonio para esconderse de la represión.

1983: en cantón Sacxac, miembros del Ejército hirieron y capturaron a Carlos Pérez Láinez del CUC. Desde entonces nadie volvió a saber de su paradero (CEH 1999: 1200).

19 abril de 1985: en cantón Chiaj, miembros de las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) con la cara cubierta capturaron en su casa a María Sampor Cor. Durante 15 días fue violada y luego ejecutada. Su cuerpo apareció en un barranco cercano (CEH 1999: 1380). Probablemente no es Sampor, sino Tzampop.

El número total de personas es 29. De esta lista nos parece claro que la Acción Católica siempre estuvo bajo la represión del Ejército. Éste consideraba a la Iglesia católica y todas sus expresiones organizativas como el punto focal de la insurgencia. Está claro también que los comerciantes, la porción más dinámica de la población, fueron golpeados por ambos lados. Por el Ejército, que consideraba a algunos de ellos como base de apoyo a la guerrilla, y por la guerrilla, que tomaba sus vehículos. No sorprende que este sector surgiera luego, desde una posición neutral, necesaria para la sobrevivencia, como la fuerza unificadora del pueblo.

Esta lista no se puede comparar en número de víctimas con las de otros pueblos de Quiché. San Antonio estuvo ubicado en una esquina del área de las masacres. El municipio de Santa Cruz y los municipios al norte y occidente fueron más terriblemente golpeados; y los municipios de Totonicapán, como Santa María Chiquimula en la vecindad, casi no fueron tocados.

De acuerdo al informe del REMHI (ODHAG 1998: 530), 263 de las 422 masacres registradas para todo el país tuvieron lugar en Quiché, pero en Totonicapán no hubo ninguna. Ni estaba la guerrilla bien organizada en San Antonio, porque San Antonio estaba en la línea divisoria de las dos organizaciones, el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres) en Quiché y la ORPA (Organización del Pueblo en Armas) en Totonicapán y el área occidental de habla mam.

El hecho que la represión fuera menos intensa facilitó al pueblo de San Antonio entrar en el impulso al desarrollo antes que otros pueblos. Por ejemplo, se puede

contrastar con otro municipio de Quiché, San Bartolomé Jocotenango, que estuvo bajo la ocupación militar hasta 1996 (González 2001).[5]

La irrupción de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo

Según García Vettorazzi (1996:101), para escapar a la violencia de la guerra se dio en San Antonio un proceso de reunificación interna y la comunidad solicitó tanto al Ejército como a la guerrilla el retiro de sus fuerzas. El proceso debe haber sido muy complicado y no nos queda claro quiénes fueron los protagonistas por San Antonio (parece que los comerciantes medios), quiénes hablaron con el Ejército (cada vez más fuerte) y con la guerrilla (cada vez más débil) y cuáles fueron las condiciones del acuerdo. Se nos hace difícil pensar que el Ejército hubiera accedido a una posición neutral. El hecho es que el pueblo se unificó y en 1986, una vez la Democracia Cristiana (DC) en el poder (después de los regímenes militares de facto), encontró un espacio de confianza de parte de los militares para que se iniciara el primer contacto con el desarrollo.

En 1988, el ingeniero textil y consultor privado, Alvaro Colom (candidato presidencial por la izquierda en 1999), entró a San Antonio con un proyecto del Banco Mundial diseñado como proyecto piloto para preparar la institucionalización de los fondos de compensación dentro del esquema neoliberal. Con la mediación del párroco del lugar, entró en contacto con un líder de la Renovación Carismática, grupo católico que se había escindido de la Acción Católica desde los años '70. La gente estaba desconfiada y reservada, pero ya estaba libre de la obligación de las patrullas civiles organizadas por el Ejército. Mucho antes que en otras comunidades, los militares soltaban el control de esta comunidad permitiendo otras fuerzas civiles.

El proyecto consistía en un crédito para 17 confeccionistas de ropa. El ingeniero había ayudado a montar una maquila en el pueblo indígena de San Pedro Sacatepéquez, el llamado Taiwán de Guatemala. San Antonio no podía ser un foco de maquilas por la distancia para la exportación y por la ausencia de infraestructura, pero podía aprovechar la destreza de sus sastres, que ya aparecen en 1970, para llenar el vacío del mercado interno dejado por San Pedro al volcarse este a la exportación. Según el ingeniero, el proyecto fue un éxito de cooperación y de pago del crédito. Según otros informes, la confección de prendas de vestir chocó luego con la competencia de otros pueblos vecinos, especialmente Chichicastenango.

Un paso ulterior hacia el desarrollo y hacia la fortaleza de los civiles se dio en 1991, cuando el dirigente carismático que había sido contactado por Colom fue miembro de la corporación municipal. El alcalde de San Antonio, con la ayuda de CDRO (Asociación de Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente), una ONG apoyada

5 Véase (González 2002).

por el partido en el poder, había reunido al pueblo, organizando a los principales centros, cantones y aldeas para formar una Asociación que se llamaría ADISA (Asociación para el Desarrollo Integral de San Antonio). Los 18 representantes de los Comités pro Mejoramiento de todos los cantones y caseríos más poblados estaban en la Asociación y como director de ADISA fue nombrado ese líder carismático. Entonces, entre la corporación municipal y la Asociación se dio una compenetración muy grande, puesto que los socios fundadores eran miembros de la corporación municipal, el alcalde apoyaba el proceso de organización y el director de ADISA apoyaba técnicamente a la corporación municipal. Además, tanto la municipalidad como la Asociación estaban apoyadas por comerciantes de nivel medio.

De paso hacemos notar cómo el líder carismático (católico) fue quien hizo el contacto con los grupos externos de desarrollo. Él parece haber sido el intermediario en el proceso difícil de la unidad. No fue un líder de la Acción Católica el que intermediara. La Acción Católica estaba todavía bajo mucha sospecha.

Por esos días, por casualidad sobrevoló en su helicóptero el Ing. Colom, que ya era presidente de FONAPAZ (Fondo Nacional para la Paz), organismo gubernamental creado ese mismo año de 1991 para atender a la población afectada por la lucha armada. Se dirigía al Ixcán, pero no pudo entrar por el mal clima y decidió bajar al maravilloso pueblecito de San Antonio, reconocible desde el aire por su iglesia y convento colonial. Para su sorpresa, encontró al líder del proyecto del BM con funciones en la municipalidad y el director de ADISA, y éste le recriminó por no ayudar a San Antonio. Le llamó la atención a Colom la existencia de ADISA y la buena organización de la gente y, aunque San Antonio ya estaba fuera del área de guerra, decidió hacer de este municipio un modelo de proyectos productivos y de fortalecimiento institucional del poder local.

Por FONAPAZ y luego por el FIS (Fondo de Inversión Social) hubo un auge de proyectos de agua potable, salud, escuelas y energía eléctrica. Durante la guerra, el Comité de Reconstrucción Nacional, brazo de desarrollo del Ejército, había ya introducido el agua potable a la cabecera y había abierto caminos.

En las elecciones municipales de 1993, ADISA presentó una planilla dentro del partido de la DC y ganó. El antiguo director de ADISA fue electo alcalde, con lo que se cimentó la unión entre la municipalidad y la Asociación. Esa estrecha relación era importante, ya que la municipalidad era fuente de ingresos. Desde la Constitución de 1985 se les otorgaba a las municipalidades el 8% del presupuesto nacional, que muchas veces las corporaciones dilapidaban en construcción de edificios que no servían para nada. Evidentemente, esa planilla recibió el apoyo del director de FONAPAZ.

En 1994, la comunidad le planteó a FONAPAZ la necesidad de proyectos productivos, no sólo de inversión social. La institución buscó los mejores asesores en diversificación agrícola y producción lechera. Se implementó un proyecto millonario, coordinado y ejecutado por técnicos israelíes. El proyecto lechero se inició con 42 vacas jersey y debía crecer a 600 vacas estabuladas para vender leche hasta la ciudad de Guatemala, pero cuando el Ingeniero dejó el cargo, FONAPAZ le cortó la asistencia técnica y financiera, de modo que según algunos informes, en la actualidad sobreviven 15 vacas, "que en vez de dar leche dan lástima". El problema inmediato fue la comida de los animales y el problema estructural, el cambio de gobiernos que operan a corto plazo y que dejan sin seguimiento lo iniciado en otro gobierno. Pero hubo proyectos agrícolas que sí han sido exitosos, como el de producción de tomate y arveja china, que se venden fuera de San Antonio y de Guatemala.

Tendencias de desarrollo

No tengo información, ni espacio para dar año por año los acontecimientos que tienen relación con el desarrollo de San Antonio y sus conexiones entre la política interna y la política externa. En vez de eso, sólo indicaré algunos aspectos más importantes.

Organizaciones de desarrollo

En 1999 hemos encontrado que en San Antonio trabajan ya una pléyade de organizaciones no gubernamentales, como SODIFAG (familia), PAIN (niños/as), SERJUS (servicios jurídicos), CDRO (desarrollo), CADISOGUA (desarrollo), ASODESPT (desarrollo), PADEL (desarrollo), FINCEDE (desarrollo) e INCAP (nutrición). La impresión que da es que en un pueblo relativamente pequeño, como San Antonio, esta explosión de organizaciones no debe surtir su efecto ni en cuanto al desarrollo, ni menos en cuanto al fortalecimiento institucional. Porque típicamente tienen sus propias simpatías políticas y frecuentemente se contradicen. Puede haber contradicción también entre fuentes de financiamiento más fuerte, como la USAID, que a través de una compañía norteamericana llamada Nexus ha hecho un subcontrato con FUNCEDE (Fundación Centroamericana de Desarrollo), y la Unión Europea, que opera a través del Proyecto Kiché. Aun así, parece que ambas fuentes de financiamiento están apoyando a ADISA y a la corporación municipal, que han mantenido a la mayoría de las oenegés vinculadas a sus contrapartes.

Desarrollo político

Cuatro elecciones nacionales y siete municipales se han sucedido en el período entre 1985 y 1999. En las elecciones nacionales (para presidente) un partido diferente ha ganado cada vez: la DC (Democracia Cristiana) en 1985, el MAS (Movimiento de Acción Solidaria) en 1990, el PAN (Partido de Avanzada Nacional) en 1995 y el FRG

(Frente Republicano Guatemalteco) en 1999. Pero la DC ha ganado seis de las siete elecciones municipales (alcalde de San Antonio). Esto indica cierta estabilidad en las fuerzas internas a pesar de la inestabilidad nacional. Se debe probablemente al predominio de un grupo dentro de la municipalidad y a su relación de confianza con algunas oenegés, una relación firmemente basada en lazos personales entre los líderes de San Antonio y empleados de esas organizaciones.

El grupo unificador no hala a todos a un solo partido político. La fuerza unificadora de éste ha ido en decadencia. Por ejemplo, en 1985 cuando los regímenes militares finalizaron en el país, el candidato a alcalde para la DC ganó con 72% de los votos válidos, mientras que en 1993 bajó a 56%. (No tengo la cifra de 1999). En otras palabras, hubo poca división política inmediatamente después de la represión, pero ha ido aumentando aunque un grupo mantiene la mayoría. Este grupo es el que empuja el desarrollo.

Posición acerca de los Derechos Indígenas

En mayo de 1999 se celebró un referéndum a nivel nacional sobre cuatro puntos para cambiar la Constitución. Después de la firma de la paz en 1996, los acuerdos debían implementarse, uno de ellos era el Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado en marzo de 1995. La primera pregunta del referéndum era sobre este acuerdo: "Ratifica los cambios constitucionales aprobados por el Congreso de la República en el área de 'Nación y derechos sociales': ¿SÍ O NO?" Significaba la definición de Guatemala como una nación multiétnica, multicultural y multilingüe, un tema muy debatido que puso en contradicción a las organizaciones más fuertes, como el CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras) en contra de las organizaciones indígenas representadas por COPMAGUA (Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala. San Antonio votó con una mayoría aplastante por el SÍ: 396 de 444 votos válidos a favor de Guatemala nación multiétnica. Un 89% comparado con el 43% a nivel nacional. Aun así, el triunfo del SÍ en San Antonio fue muy relativo, porque la participación de votantes fue muy baja, sólo un 11%; la verdadera ganadora fue la abstención, aún más que a nivel nacional, donde la participación fue de 19%. Evidentemente, eso no significa que la identidad nacional en San Antonio está en crisis. Lo que pasa es que no hay conciencia o información en la mayoría de la población de este municipio sobre la necesidad de dar expresión política al derecho de identidad. En lo inmediato no le cambia la vida a la gente del lugar si Guatemala se declara una nación multiétnica o no. Aun así, la derrota del NO debe haber abierto los ojos del partido que ganó las elecciones nacionales, el FRG, para tener más influjo en San Antonio, por ejemplo, manipulando los grupos religiosos, como veremos.

Grupo líder

Como hemos visto, sigue un grupo en el control de San Antonio, cuya expresión política es el partido de la DC. En términos religiosos, proviene de la unión de dos organizaciones, la Acción Católica y la Renovación Carismática. Aunque históricamente ha habido tensiones entre ellas, cuando la política entra en escena, se refugian en el mismo partido. Ambas pertenecen a la Iglesia católica. No son cerradas y hacen alianzas con algunas iglesias evangélicas. El actual alcalde de San Antonio es evangélico. Me imagino que también buscan el apoyo de los "costumbristas". Parece que lo que hace posible que se forjen esas alianzas es que la mayoría de ellos son comerciantes que negocian fuera de San Antonio. La verdadera fuerza no es tanto la ideología religiosa, como la ideología abierta y emprendedora típica de muchos comerciantes.

Parece también que este sector de comerciantes es el que ha estado más abierto al nuevo fenómeno de mucha importancia que es la migración a los EE.UU. No tenemos cifras, pero los informes apuntan a una ola creciente de migración al norte, aunque con sus oscilaciones. Por el contrario, la migración estacional a la costa ha descendido y la institución tradicional del contratista que solía llevar cuadrillas de trabajadores a las fincas (algodón, caña…), con el enganche de un anticipo en dinero, ha desaparecido. Ahora en San Antonio hay "coyotes" que llevan a gente joven a los EE.UU. por sumas fuertes de dinero. Sólo los comerciantes pueden pagar esa suma, no los pobres del Municipio. Las remesas que vienen de los EE.UU. parecen fortalecer a este grupo de comerciantes que comercian fuera de San Antonio, que están en un partido y cuyas expresiones religiosas son la Acción Católica y la Renovación Carismática.

Efectos de la inversión en infraestructura

La inversión de compensación social en infraestructura, aunque no haya sacado al pueblo de su pobreza, ha ido generando muchos cambios. Estos cambios han sido reforzados por otros fenómenos ya mencionados, como la migración internacional, el aumento en el número de comerciantes y en su riqueza, la penetración inicial de la televisión y otros factores, de los que tenemos pocos datos, como la siembra de mariguana en terrenos municipales y la existencia de bandas de asaltantes de caminos.

Los caminos de terracería que ahora serpentean por los barrancos, comunicando a casi 20 centros poblados del Municipio y vinculando a éste en una red con los municipios vecinos, han reactivado un mercado regional que penetra hasta los rincones rurales. Se da un auge del transporte para mover gente y mercadería. Se cuenta ya con 100 picops, cuando en 1970 sólo había uno. Los dólares de EE.UU., convertidos en cemento, madera, varilla pueden ser trasladados a los cantones para

hacer casas con material de fuera. En los cantones se sitúan ya tiendas y pequeños mercados. La pavimentada que une a San Antonio en 25 minutos con Santa Cruz abre para la población los servicios de la cabecera departamental. Se pueden sacar de noche rápidamente los enfermos al hospital. Los estudiantes de San Antonio pueden vivir en el Municipio y estudiar en la Cabecera Departamental.

La salud ha mejorado. En 1998 hubo 126 defunciones en una población actual de unos 15 mil habitantes, mientras en el quinquenio de 1965 a 1969 el término medio para alrededor de 7 mil habitantes era de 170 defunciones por año. Parece que el sarampión que en un año podía matar a 300 niños, está controlado. Existe un Centro de Salud con médico, enfermera graduada y cinco auxiliares de enfermería. Además el 84% de las viviendas tiene agua entubada. Ya no hay que ir a las lagunetas sucias a buscar agua para cocinar o lavarse en el verano.

Hace 30 años no había luz eléctrica en el Municipio. Ahora el 30% de las casas se alumbra con luz eléctrica. La electrificación posibilita tiendas (refrigeradoras), máquinas de coser más rápidas, televisoras domésticas que pueden ser negocio con películas en video, instrumentos de música. Los sastres pueden alargar la jornada de trabajo. Todo el ritmo de la vida cambia insensiblemente y la población rural se va estratificando más.

Muchas escuelas se han construido con Fondos de Inversión Social (FIS). Actualmente hay 14 escuelas de primaria, mientras hace 30 años sólo había tres. Estas escuelas atienden a una población escolar de 2,118 niños/as con 51 maestros/as que imparten sus clases en español, aunque posiblemente un número alto de maestros/as son indígenas kichés. Sólo en seis cantones hay preprimaria bilingüe. La erosión de la cultura indígena es creciente, aunque todavía se afirme que hay un 74% de analfabetismo. Sin embargo, muchos de estos jóvenes estudiantes, varones y señoritas, poco a poco engrosarán las filas de los indígenas así llamados profesionales que dejan el trabajo agrícola o artesanal o el comercio y se mueven en circuitos de una sociedad regional, sin perder su propia identidad. (Datos de FUNCEDE: 1996 y de Grupo Mega: 1999)

La división religiosa

Hace 30 años, la población de San Antonio estaba fuertemente dividida en tres grupos, los "costumbristas," los de Acción Católica y los evangélicos. El proceso de división había implicado un movimiento de conversiones muy profundo, que había tocado el interior de las personas con mucho dolor y gozo. Este movimiento le dio vuelta a algunos fundamentos de la comunidad. Pero entonces, no se veía por dónde se definiría los próximos años.

A mediados de los '70s penetró con fuerza inesperada el movimiento de la Renovación Carismática (RN) que dividió a la Acción Católica. Sus manifestaciones externas

eran el aplauso, las lenguas extrañas, la curación, la profecía, es decir, una serie de "carismas" que son producto de una exaltación gozosa que da poco lugar a la razón. Vino promovido, como la AC, desde fuera. Respondía a necesidades afectivas, como sucede con los movimientos pentecostales. Sin embargo, fue una alternativa católica. En los años en que comenzó la insurgencia y el compromiso social de la Iglesia católica fue más explícito, el carismatismo fue otra expresión milenarista espiritual y descontextualizada del cambio de época que se preveía cercano y que era impulsado por los grupos revolucionarios. Ante una iglesia socialmente comprometida, como la jerarquía de Quiché, el carismatismo disonó fuertemente. Monseñor Gerardi, asesinado años después, era el obispo de esa diócesis. A él le tocaba atender San Antonio desde Santa Cruz. Se le veía muy preocupado. Los carismáticos de San Antonio incluso habían construido un Santuario, es decir, un templo aparte.

Cuando el Ejército comenzó a matar sacerdotes y el mismo Obispo escapó de una emboscada en la subida de San Antonio, todos los agentes de pastoral externos, desde el Obispo hasta la última religiosa abandonaron Quiché a mediados de 1980. El carismatismo, entonces, debió haber tenido un espacio mayor para desarrollarse, ya que la Acción Católica era vista por el Ejército como la incubadora religiosa de la guerrilla.

La división interna de la Iglesia católica no parece haber supuesto un movimiento de conversiones. Ambas organizaciones, Acción Católica y Renovación Carismática, quedaron bajo un mismo dominio religioso (la Iglesia católica) y bajo un mismo dominio político (el partido de la DC). Ninguna de las dos fue tampoco después conducto del desarrollo. Ambas eran relativamente débiles. El desarrollo fue impulsado por el gobierno y por otras organizaciones no gubernamentales, no por la Iglesia. Era una situación muy diferente de los fines de la década del '60, cuando, por ejemplo, el ingreso del abono químico fue promovido por la Iglesia y fue percibido en un primer momento casi como símbolo del rechazo a la "Costumbre".

La división interna a la Iglesia católica fue hábilmente restañada a mediados de los '80s por un sacerdote residente que sin ser indígena, aprendió el kiché y ganó la confianza de la gente. La reconciliación fue penosa, pues fue contra la mentalidad de buena parte del clero y de los dos grupos enemistados. Ni la Acción Católica, ni la Renovación Carismática fueron marginadas por la iglesia parroquial y el movimiento carismático recibió el mismo estatus que la Acción Católica con una representación en el Consejo más alto de la parroquia. Se le reconoció el derecho de mantener su organización y de reunirse para sus oraciones en distintos lugares y distintos tiempos que la Acción Católica.

También es de mencionar que un movimiento con base en Totonicapán y animado por la organización de desarrollo CDRO pretendió rehacer el tejido social de las

comunidades y de los sectores a través de un sistema de organización llamado POP (en kiché, petate). En las reuniones de estas organizaciones no se hablaba de divisiones religiosas, ni del Ejército, ni de la guerrilla.

El evangelismo también ha crecido mucho en miembros y en capillas. Hubiera crecido más, si no hubiera habido Renovación Carismática, que permitió a los católicos permanecer en su iglesia y cubrirse un poco de la represión. En 1970 existían grupos de evangélicos que celebraban en las casas de los cantones, pero sólo había dos capillas y éstas estaban cerca de la cabecera municipal, ambas de la misma Iglesia de Dios Nueva Jerusalén. Actualmente hay 26 capillas en todo el Municipio. Un crecimiento bastante grande. En la grey evangélica hay diverso grado de apertura al diálogo. Algunos participan políticamente con los católicos en el mismo partido, la DC, que es el partido que casi siempre ha ganado las elecciones desde 1985. El alcalde actual es evangélico y de la DC. Hay otros grupos más cerrados que prohíben incluso oír radio y leer el periódico.

Sobre los "costumbristas" hace falta hacer una distinción. Por un lado está toda la estructura de las cofradías. Cuando visité el Municipio en 1994 me dijeron que sólo quedaban dos de las antiguas ocho cofradías. Éstas, como espinazo de la organización tradicional, han ido desapareciendo y probablemente desaparecerán o cambiarán de función. Actualmente, cosa impensable hace 30 años, la fiesta de San Antonio de enero del 2001 fue patrocinada conjuntamente por la Acción Católica, la Renovación Carismática y las Cofradías. Para poder existir, parece que las cofradías buscan ahora el apoyo de la Iglesia.

Por otro lado, están los "sacerdotes mayas", que antes eran llamados "zahorines", o en kiché *ajq'ij* en singular o *aj q'ijab'* en plural. Ellos son los expertos del calendario maya que aún sigue vigente y cuyo valor ha estado siendo rescatado a nivel nacional por el movimiento de los "sacerdotes mayas". Éstos, cosa que no se daba hace 30 años, se encuentran organizados a nivel nacional en múltiples asociaciones apoyadas a veces por organizaciones culturales no mayas o religiosas ecuménicas. Por ejemplo, hay una asociación ecuménica en Santa Cruz que ha apoyado al Consejo Maya Chilam Balam de los kichés para sacar su personería jurídica. A éste pertenecen muchos sacerdotes mayas de San Antonio. Este Consejo a su vez pertenece a otra organización más amplia, Oxlajuj Ajpop.

La organización de las cofradías es vista por este movimiento como un producto, al menos parcial, de la Colonia española. El ritual de las cofradías está siendo desplazado por las celebraciones de los cerros. Sin embargo, en San Antonio, estas celebraciones no se desligan de la Iglesia católica, pues después del rito del sacerdote maya se celebra una misa en el cerro, pedida por los "costumbristas".

Para esta estrecha relación ha jugado un papel muy importante el movimiento de inculturación de la Iglesia católica nacido del Concilio Vaticano II que tardó en tomar fuerza en Guatemala. En las conclusiones de este libro, terminado de redactar en 1974, ya se apunta el nacimiento de esta corriente de valoración de la simbología maya, de la lengua, de las creencias y los ritos antiguos. La idea de la inculturación es la presentación del mensaje cristiano desde dentro de la cultura. Se trata de no romper la cultura, a no ser que ésta sea opresiva de la persona humana, y de valorar y promover todo lo positivo, teniendo como premisa fundamental la libertad religiosa. El movimiento de la AC de hace 30 años, no era nada inculturativo en este sentido.

También ha tenido importancia para este desarrollo la formación de sacerdotes católicos indígenas (mayas), jóvenes que después de muchos años de formación en el seminario vuelven a su pueblo y son retados por las creencias de sus antepasados. Actualmente un sacerdote kiché atiende San Antonio y conversa con los *aj q'ijab'* con respeto.

Según algunos sacerdotes mayas, lo más importante no es la religión sino la espiritualidad maya. La información sobre la insistencia para hacer esta distinción entre religión y espiritualidad la hemos obtenido de personas que están en contacto con San Antonio. No sabemos hasta dónde es compartida por algunos o todos los sacerdotes mayas de San Antonio. Según esta manera de pensar, la espiritualidad maya es una esencia. No se plasma sólo en ritos y oraciones. Ella lo permea todo. Armoniza la naturaleza y la humanidad de los vivientes. Promueve el consenso en las decisiones. Por eso, cuando el consenso se rompe, los pleitos son muy agudos. Los pleitos, de que están llenas las comunidades, son la ausencia de esa espiritualidad. Ella hace a todos iguales, aunque deba haber jerarquía y respeto a la autoridad y a los ancianos. Esta esencia vivifica todas las cosas. La Tierra es viva, el tiempo es vivo y es poseído por influjos de energía muy grandes. No se puede maltratar a la Tierra. No se puede desecrar el tiempo. El tiempo está metido en la sangre de las personas. Se siente vibrar, cuando los influjos se ponen en movimiento. Anuncia peligros, anuncia oportunidades. La igualdad no es monotonía. La espiritualidad maya está en la marimba que gime. Está en la policromía de los vestidos de las mujeres. La mirada cuadrilátera del mundo, aparentemente muy racional, se reviste de colores: el rojo donde nace el Sol, el negro donde muere. Nacimiento y muerte que están mediados por el verde del centro del mundo. En la mitad de la casa del matrimonio se pone el santo trago que media los contradictorios. Es el lugar del centro del mundo. En el sur, el amarillo tierno de los niños y en el norte el blanco de los ancianos, pasando a su vez por el verde del centro del cielo y del mar. La espiritualidad maya puede describirse por muchos rasgos, pero no puede ser definida en conceptos rígidos, como la religión, que divide a los humanos.

La poesía y la utopía, sin embargo, no nos pueden impedir ver lo difícil que es llegar a esta espiritualidad como sustrato común de las diferentes religiones. Puede haber un ambiente de coexistencia entre diferentes grupos religiosos, pero esto no significa que el problema de la división no permanezca latente, hoy más como una mera diferencia religiosa sin las otras implicaciones sociales de hace 30 años en la pugna entre la Acción Católica y la "Costumbre".

Por fin, queremos decir una palabra sobre el indiferentismo y la erosión cultural. Me parece importante recalcar que con la enumeración de los grupos religiosos descritos no se agota el fenómeno religioso. Si fuera así, no entenderíamos los cambios más avasalladores de la globalización y nos quedaríamos con etiquetas. En cada grupo hay diverso grado de participación y en cada grupo hay un creciente número de personas indiferentes a las expresiones religiosas y a la espiritualidad maya. A veces, la pobreza creciente no permite la participación. La religión florece cuando hay excedentes. A veces el influjo de organizaciones de desarrollo desligadas de las iglesias hacen sobrante la práctica religiosa y el dinero y el trago corroen a los líderes en la cabecera municipal, donde están las cantinas. A veces, la globalización a través de la migración a los EE.UU. y los medios de comunicación erosionan fuertemente las bases culturales del pueblo. También, la delincuencia (el robo en los caminos) y la agricultura de la mariguana rompen con las organizaciones religiosas abiertas que condenan estas actividades. Todos estos procesos de modernización y globalización dicen relación con la urbanización indígena, fenómeno poco estudiado, tal vez porque causa mucha tristeza ver la miseria de los barrancos de la ciudad vestida del traje típico que debería ser símbolo de belleza nacional. Pero es cada vez más importante. En muchos países de América Latina, dice un reciente estudio de la CEPAL, "alrededor de la mitad –o más– de los indígenas residen ya en áreas urbanas" y trabajan en actividades productivas distintas a la agricultura (Bascuñán y Durston 1999: 190).

Treinta años después: ¿cómo veo lo que escribí?

Ésta es la descripción de San Antonio que he podido reconstruir desde lejos, con la ayuda de alguna gente conocedora del pueblo y algunos documentos citados. Ahora, mirando a lo que ha cambiado puedo responder a la pregunta que varias personas me han hecho: ¿cómo te sientes al mirar hacia atrás? ¿En qué cosas acertó el libro, ahora que miras desde la distancia? ¿Qué defectos piensas que tiene? Mi evaluación va a ser breve.

Quizá el primer punto en que acerté fue la decisión de estudiar una comunidad no aislada de otros influjos, una comunidad considerada como parte de la nación Guatemala. Por investigar la comunidad fui obligado a involucrarme fuertemente en la cultura y en la vida indígena para así ver a Guatemala desde abajo, a través

de una lente muy distinta de los anteojos que estaba usando. Creo que la riqueza que encontré está en este libro. Sin embargo, no sólo eso.

Lo que estaba sucediendo en la comunidad estaba muy relacionado con lo que estaba pasando en el país. El poder es la goma que, atravesando las culturas, articula los distintos niveles, desde el individuo que cambia de religión hasta la nación que se divide en dos, pasando por los hogares y la comunidad. En aquel tiempo, los estudios antropológicos estaban ya estudiando los influjos externos a la comunidad, pero creo que en este estudio esa relación se profundiza sistemáticamente, usando el concepto del poder, como ya dije.

Segundo, creo que el foco del estudio fue acertado, puesto que no comencé desde el laboratorio, sino desde las preocupaciones de la gente que en ese momento estaba inmersa en la división religiosa. Esto le dio vitalidad al estudio. Nosotros –la gente y yo– estábamos en la misma crisis. Este foco tuvo el efecto de hacer el estudio intelectualmente estimulante por anteponer el caballo al carretón, en vez de hacerlo al revés. Quiero decir que había una pregunta para responder, la cual, en pocas palabras era: "¿Por qué cambia el pueblo sus creencias?". Una pregunta fácil y clara que fue centrando poco a poco el trabajo de campo y la redacción de la tesis. La pregunta era el caballo, y la respuesta (este libro) el carretón. A la vez, la pregunta se acomodaba a una pregunta personal y profesional que me apasionaba, como sacerdote, cosa que no me pareció interesante explicitarlo en el libro: ¿cómo toda esta cuestión de la fe se engrana en la realidad social de la mente y el corazón de los pueblos? Cuando comencé a estudiar antropología, acababa de terminar cuatro años de teología en Innsbruck, donde el tema de la fe era central para la reflexión sobre el cristianismo.

Esto me condujo a localizar un área de la respuesta en el poder, pero estaba incompleta… Había que buscar una explicación ulterior, porque el poder no da razón de por sí al aspecto totalizador y de ruptura de la creencia y por lo tanto a la naturaleza radical de la conversión. Por eso, tomé además la teoría de la iniciación, la cual, aunque no llega a explicar completamente el misterioso salto de la fe, al menos muestra el contexto liminal en el que tiene lugar. Por estas razones, parece que el foco del estudio fue acertado.

Tercero, creo que la selección de la comunidad también fue acertada. Escogí una comunidad pequeña, por la facilidad que me ofrecería a la hora de la investigación. Busqué una comunidad de habla kiché, porque ese idioma era el de la mayoría indígena de Guatemala. Busqué una comunidad rural tradicional, porque allí la cultura indígena se encontraría en un estado, por así decirlo, más denso, de manera que hasta se pudiera cortar con cuchillo. Pero todas estas cosas no eran el centro y la esencia del acierto. El acierto, que fue medio suerte, medio intuición, fue la selección de una comunidad del departamento de Quiché. Para mí en aquel tiempo,

Quiché era como un lugar lejano y misterioso, lleno de experiencias, tal vez míticas, no tanto por los estudios que se hubieran hecho allí (el de Colby entre los ixiles o de Bunzel en Chichicastenango), sino por la mera resonancia de la palabra en mi imaginación. No sé si fue suerte o intuición, como digo, pero el estudio de esta comunidad resultó para muchos ser la puerta de entrada para los sucesos contemporáneos de Guatemala. Aunque este libro trata tal vez sobre algo muy específico, que es el movimiento de conversión, y aunque se enfoca en una sola comunidad perdida en los barrancos y montañas, sin embargo llega a la raíz de muchas cosas que sucedieron después y que todavía nos acompañan hoy en Guatemala.

Mirando a los desaciertos o errores o simplemente lo importante que falta, encuentro muchas cosas, pero me centraré de nuevo en tres principales. La primera es la fuente de la información. Aunque la investigación fue de una totalidad, el Municipio y su proceso de conversión, mis informantes se limitaron a una tercera parte de la población, aquellas personas que se habían convertido. No quiero decir que no hablé con los maya kichés de la tradición, pero el ángulo de la visión no vino de ese sector, ni tampoco vino de la población evangélica. Además de esta limitación impuesta por la situación (mi status, la división religiosa y el corto tiempo del trabajo de campo, sólo un año), hubo una limitación propia de los tiempos. Todavía no estábamos concientizados de la importancia del género. Por eso, el ángulo es masculino. Decidí no utilizar el idioma kiché para las entrevistas, por falta de tiempo para aprenderlo y porque algunos lingüistas me dijeron que para hacer trabajo de campo en Guatemala no hacía falta conocer la lengua indígena bien. Puesto que no dominaba el idioma, no pude acceder a las mujeres para escucharlas en sus voces. Éste es otro defecto de los muchos que se pueden encontrar en este libro.

Un segundo defecto, relacionado con el anterior, fue que no hubo análisis del contenido de las creencias religiosas para encontrar, dentro de la ruptura que implica la conversión, qué cosa se mantenía como sustrato común y qué cosa cambiaba. Estuve consciente de eso al escribir la tesis, pero ya estaba apurado por el tiempo, no tenía suficiente información sobre el tema (aunque muchos datos sueltos pudieron haberse exprimido como esponja) y lo que ya tenía analizado y escrito tenía coherencia y aparecía como un todo completo. En esto no fui consecuente con mi deseo de escribir algo que no sólo llenara los requisitos de la tesis. No logré entrar en eso que hoy en día se está llamando la espiritualidad maya en San Antonio.

Por fin, una tercera deficiencia es que este libro es hasta cierto punto un estudio frío. Le metí mucho pensamiento a la articulación de las partes dentro de un todo lógico. No tengo nada contra esto. El marco teórico me fue útil y tal vez me apegué demasiado a él. Tampoco estoy contra esto. Fui muy analítico, en momentos también sutil, lo que en una primera lectura puede parecer repetitivo, aunque no lo es. Lo que quiero decir es que cuando hice este trabajo de investigación todavía no había experimentado la muerte interna de la que hablo en el libro, aunque ya tuviera

40 años. Hablé de algo que entendía y de algo que me movía a compasión, pero no de algo que hubiera experimentado personalmente. El estudio no es un grito del corazón. Eso le faltó. Es un trabajo de juventud adulta, aunque esto pueda dar risa. Es bueno, pero, creo, todavía le falta la integración de la cabeza y del corazón.

Pistas de investigación para el futuro

Para terminar, voy a mencionar unas pocas pistas de investigación, cada una con algunas ramificaciones, que creo que son importantes para el presente.

Primero, pienso que la tradición de la antropología de estudiar comunidades indígenas debería continuar, pero abarcando a varias cercanas en el mapa para encontrar contrastes alrededor del foco de la investigación. Partiendo de aquí, conviene hacer un énfasis en el trasfondo histórico inmediato de la violencia, pero sin por eso amarrar a la investigación a argumentos ideológicos estériles. Y habría que privilegiar el enfoque del impacto de la globalización en la cultura de estas comunidades. Por ejemplo, el impacto de la migración a los EE.UU.; el efecto de las oscilaciones del mercado y de los tratados de libre comercio en la agricultura, las artesanías y otros productos; el impacto de la inversión de la industria textil (maquilas) cerca de los pueblos indígenas; el impacto del ajuste estructural y los fondos de compensación social, de las siembras de plantas narcóticas (mariguana) y del involucramiento de miembros de las comunidades en el crimen, etc., etc. Para todo ello, la antropología tiene una experiencia muy valiosa que otras disciplinas no tienen, aunque deba aprender de ellas también. Tal vez, repitiendo la insistencia en lo cultural, no sólo estudiar el impacto de la globalización en la economía y sociedad de esas comunidades, sino también en la cultura, entendida como valores, símbolos, creencias, ritos y el sentido de la vida. Y creo que el sector que puede ofrecer más riqueza para dichos estudios es la juventud, porque este sector es como la radiografía de las rupturas culturales. Creemos que estudios sobre la juventud pueden partir de casos en profundidad que se complementan con el contexto de la comunidad, vista ésta cualitativa y cuantitativamente.

Una segunda pista es la de estudios de población indígena urbana, un área problemática y casi ignorada por la investigación. En Guatemala y en otras partes de Centroamérica, éste es un tema que se va haciendo cada vez más importante. Hay municipios alejados de las ciudades, cuya cabecera municipal, sin embargo, se está convirtiendo en una pequeña ciudad, con un estilo de vida diferente de las aldeas rurales del mismo: ¿qué lugar ocupa esa población indígena "urbana" en el nuevo pueblo que se va gestando? Hay municipios indígenas cercanos a las ciudades que están siendo absorbidos por ellas, como Guatemala o Quetzaltenango: ¿qué será de estas ciudades en el futuro? ¿Qué identidad tendrán? Nos podemos preguntar si la enorme migración a las ciudades está cristalizándose en barrios indígenas más o menos homogéneos, como sucede en otros países (Panamá). ¿O no y por

qué? ¿Qué papel juegan algunas áreas de encuentro, como el parque central en la ciudad de Guatemala, para la formación de redes de jóvenes y matrimonios? La población que vive en los lugares más pobres, tales como los barrancos de la ciudad de Guatemala, ¿podrá mantener la relación con las comunidades de origen o más bien la pobreza la está desenraizando irremediablemente y arrojándola a la droga y a la violencia juvenil? ¿Dónde queda la identidad étnica?

Por otro lado, ¿cómo se relacionan las clases sociales indígenas de comerciantes, propietarios de tierra y profesionales en ciudades como Quetzaltenango, con el sector ladino de clase alta y qué papel están teniendo en la formación de una nacionalidad multiétnica? Igualmente, las asociaciones indígenas con sus miles de siglas, cada una pretendiendo representar al mundo maya y cada una con su apoyo de oenegés: ¿qué respuesta están obteniendo de las bases y cómo se coordinan para poder llegar a representar al pueblo maya en el nivel nacional? Los grupos políticos con sus estrategias diferentes, ¿llegarán a confluir en una fuerza unida o los fraccionarán las fuerzas externas? Finalmente, ¿cuáles son las tendencias de las comunidades en los EE.UU., como los kanjobales en Los Ángeles, que mantienen su identidad, mandan remesas y se conectan directamente con sus parientes en las aldeas a través del celular?

Una tercera pista de investigación, relacionada con las dos anteriores, es el proceso de Guatemala hasta convertirse en una nación multiétnica, multilingüe y multicultural, como se ha formulado en uno de los Acuerdos de Paz. Aunque según el acuerdo esto sea Guatemala, eso no significa que ya se dé, porque la realidad no se crea por decreto. El impulso de ese proceso social es un tema de estudio para conocer sus fortalezas y oportunidades, sus debilidades y amenazas. Es un proceso que debería ir encaminado a disminuir la enorme discriminación racial y étnica que todavía existe, como se notó en la extrema polarización antes del referéndum del 16 de mayo de 1999, cuando se rechazó la propuesta.

El empoderamiento de los grupos que representan al sector indígena a nivel nacional, como ha sido la COPMAGUA, ¿se va alimentando de su relación con las masas urbanas y, más aún, rurales, o deriva su principal fuerza de algunas estructuras del Estado, como puede ser el sistema educativo, o de financiamiento externo o de capital propio? Cuando alguna de estas organizaciones indígenas que sobresalga tenga que enfrentarse, por ejemplo, con un CACIF, ¿de dónde alimentará su poder? A la vez, los pueblos indígenas, ¿cómo caminan a consolidar un poder de "inteligentsia", gracias a los elementos muy capaces que tienen, como podría ser la Universidad Maya? ¿O la Universidad Maya mataría la creatividad que, aunque muy fraccionada, pulula?

Pero el problema en Guatemala es intercultural. Hay que volver a la sociedad o sector ladino también. ¿Se está suavizando su racismo o se está rigidizando? ¿Cómo

se registran los puntos de contacto de elementos de ambas etnias? ¿Salen chispas o hay progresivo entendimiento? Evidentemente, hay que ubicar esos puntos. ¿Y la población ladina tiene identidad? ¿Qué quiere decir esa pregunta? Me parece que hay que profundizar en el tema de la identidad, para lo cual el estudio de la juventud es muy iluminador, como ya dijimos, y precisar dónde se vive la debilidad y la amenaza identitaria. Desde Honduras veo además que también en Guatemala hay muchas subetnias ladinas que corresponden a diversas regiones de Guatemala y que poseen riquezas culturales, a la vez que costumbres violentas. ¿Cómo han influido esas zonas, por ejemplo del Oriente del país, en la sociedad y la política nacional?

Este tipo de estudios debería tener en cuenta la relación entre los dos sectores, no sólo en el nivel de las comunidades rurales, como ha sido la práctica antropológica, sino a nivel nacional. Es difícil armar un proyecto de investigación de esta magnitud y de esta multiplicidad de elementos, algunos de los cuales son de difícil análisis, como la identidad y la conciencia, pero me parece que este tema es muy importante para el futuro de Guatemala, porque en él se juegan la justicia, la armonía y el respeto social de la ciudadanía. Parece que el rechazo del referéndum de la Guatemala como nación multiétnica, multicultural y multilingüe, debería verse no sólo como "una oportunidad perdida", sino más bien como un estímulo para "la reinvención", tal cual Susanne Jonas lo sugiere en su libro reciente sobre el proceso de paz en Guatemala (Jonas 2000:217).

Maras y pandillas en Centroamérica

2001

Éste fue el prólogo para el primer libro sobre maras y pandillas, de una serie preparada por cuatro equipos centroamericanos. Tuve el privilegio de acompañar al de Honduras. Como el fenómeno de la violencia juvenil es de dimensiones regionales, convenía investigarlo a ese nivel, no sólo al nivel de país.[1] /

Cuando uno mira un libro se pregunta: ¿por qué leerlo? ¿Qué saco de él? ¿Me irá a gustar? ¿Voy a aprender algo? ¿Me servirá para algo o voy a perder el tiempo con su lectura? Dicen que libro que no merece leerse dos veces, no merece leerse una. Si se trata de un libro de sociología, como éste, su finalidad es para adelantar en el conocimiento de la sociedad. Tal vez me sirve para dar una clase, o para libro de texto, o para buscar formas de mejorar la sociedad y hacer desaparecer las lacras, como el fenómeno de las maras y las pandillas, tema que aquí nos concierne.

Pocas semanas antes de Navidad del 2000, en la ciudad norteña de La Lima en Honduras, fue asesinado un joven marero después de haberse acercado a las urnas en las elecciones primarias de los liberales (los rojos). No fue muerto por pertenecer a una corriente política opuesta. No fue asesinado para robarle sus pertenencias, sino porque era el jefe local de una mara, la famosa *dieciocho*, y debía un asesinato a la mara *salvatrucha*, la también famosa *trece*. Su madre y sus amistades lo velaron y lo enterraron al siguiente día. Probablemente en ese funeral se platicó de la venganza.

Pero, como para aplastar al enemigo, los que lo habían matado sacaron su cadáver y le prendieron fuego con gasolina, irrespetando las más sagradas tradiciones populares. No bastaba con haberlo matado físicamente, hacía falta algo así como aniquilarlo simbólicamente y ultrajar a todo el grupo del que era jefe, con lo cual, evidentemente, se le echaba gasolina al fuego de la violencia para que la espiral siguiera interminablemente. Esto que sucedió la primera semana de diciembre se

1/ Eric, Ideso, Idies y Iudop (2001): *Maras y pandillas en Centroamérica. Volumen 1*. Publicaciones UCA, Managua. ERIC significa Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación, Honduras. IDESO, Instituto de Encuestas y Sondeo de Opinión, UCA, Nicaragua. IDIES, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, URL, Guatemala. Y IUDOP, Instituto Universitario de Opinión Pública, UCA, El Salvador. La investigación completa comprendió cuatro volúmenes.

repite de muy variadas formas y es el pan nuestro de cada día en las colonias pobres de nuestras ciudades centroamericanas.

Este libro trata precisamente de las maras, como se las denomina en Guatemala, El Salvador y Honduras, o de las pandillas, nombre que reciben en Nicaragua. Las maras son un fenómeno de la globalización que estamos viviendo localmente. No podemos entrar en ciertos barrios urbanos de noche y, a veces, ni de día, por temor a ser asaltados. Hay zonas urbanas proscritas para la ciudadanía común y corriente. Además, estamos viendo casi a diario noticias, como la anterior, de asesinatos y venganzas en cadena entre maras o pandillas, hasta superar en número el producto trágico de la represión sangrienta de los '80. Ordinariamente no se trata de masacres colectivas o masivas, pero el número es como un goteo de sangre que hace rebalsar, a lo largo del año, muchas cubetas de censos.

Los jóvenes autores y autoras centroamericanas de este libro desnudan la apariencia y nos rompen el cliché fomentado por los medios de comunicación, según el cual los mareros son poco menos que diablos, que la policía u otros cuerpos ocultos deben hacer desaparecer. A través de entrevistas, círculos focales y a través de la convivencia en los barrios, nos ayudan a ver el fenómeno desde dentro y despiertan en nosotros/as una simpatía, provocada por la inmensa necesidad de afecto y autoestima de estos jóvenes. Pero gradualmente esta imagen romántica se desvanece, cuando se constata que los mareros son vehículo duro y sin sentimientos de una violencia imparable. Se percibe en algunos estudios ese choque entre la simpatía y la repulsión que a veces paraliza la acción y el intento de buscar una solución aparentemente imposible.

Este libro nos ayuda a conocer las causas de la existencia de las maras y pandillas en su acepción actual, aunque al terminar de leerlo no quedemos completamente satisfechos, ya que se trata de un fenómeno multifacético y las causalidades se entremezclan. La causa no es sólo la pobreza, pues hay mareros de clases medias bajas; no es sólo la migración, porque no todos los que viajan a EE.UU. y regresan, traen de vuelta esta remesa cultural; no es sólo el desempleo, puesto que hay jóvenes desempleados que no están organizados de esta manera; no es tampoco únicamente la desintegración familiar y la ausencia de autoridad en el hogar, pues hubo un tiempo en que había desintegración familiar y no había maras. Ni sólo el narcotráfico y la competencia por territorio para distribuirla, porque hay muchas maras que, aunque consuman mariguana, no son vehículos directamente de un negocio. Y así podemos seguir.

Lo que sí queda claro es que las maras y pandillas, así como se dan en nuestras ciudades hoy en día, son un efecto de la globalización en la cultura popular urbana de la juventud. En este sentido, los estudios por países de este libro dan pie para relacionar el auge de este fenómeno con otros de corte típicamente globalizado que



aparentemente no tienen nada que ver con él, como el auge del empleo fabril femenino (maquilas). El empleo que las jóvenes encuentran puede ser un espejo de frustración y un polvorín de agresividad para los jóvenes desempleados. Es sólo un ejemplo.

En la búsqueda de las causas se enfoca el ciclo del joven desde que se inicia la pandilla hasta que sale de ella, o simplemente se calma o cae preso; se enfoca la vida de algunas pandillas que nacen, crecen y desaparecen, muchas veces por efecto de la acción policial; y se enfoca el nacimiento de esta ola pandilleril que coincide más o menos con el tiempo en que las guerras centroamericanas iban ya madurando en su seno un proceso de pacificación por la mitad o fin de la década de los '80. Curiosamente se muestra cómo "la paz" firmada sobre el papel es el espacio en que a borbotones estalla este nuevo tipo de violencia ciudadana juvenil. Todos estos acercamientos metodológicos para buscar el porqué de la existencia de las maras o pandillas son procesuales, porque apuntan a proseguir el estudio del tema con más profundidad. No es de extrañar que las causas del fenómeno no queden definitivamente comprobadas en su correcta dimensión, ya que trascienden la conciencia de los jóvenes. Ellos están inmersos en una ola que los trae y los lleva sin saber ellos por qué. Ellos sólo dan argumentos superficiales y localistas para matar, pero ignoran a quién están sirviendo y para qué. De allí que las respuestas

explícitas que ayudan a comprender el fenómeno no basten, como se afirma en las conclusiones.

Es muy interesante en cada estudio el método de recolección de datos. Cada equipo nacional ha debido idear las maneras de acercamiento a la fuente de información. Por la naturaleza del tema, la recolección de datos ha sido una empresa difícil. ¿Cómo conseguir que el pandillero hable sobre su vida y operaciones, si son clandestinas? ¿Cómo lograr que narre con sinceridad los crímenes que ha cometido? ¿Cómo superar el autoengaño cuando él quiere blasonar de héroe? ¿Cómo corregir el ángulo, siempre válido, del que habla desde la cárcel, del que se ha rehabilitado, del que se ha calmado o escapado, del que se mantiene activo? Cada uno tiene su punto de vista que complementa una visión. Y ¿cómo ver desde la comunidad, a manera de un espejo objetivo, al pandillero, siendo a veces los miembros de la comunidad, su madre, su novia, sus hermanos y hermanas y aun los compañeros que se han calmado? Como se verá al leer este libro, algunos equipos acudieron a la inmersión en la comunidad o barrio de las pandillas, otros a entrevistas individuales o focalizadas en grupo, ya sea fuera o dentro del ambiente. Perspectivas distintas y complementarias cuya riqueza desborda los intentos de síntesis final.

Se optó en un primer momento por el método cualitativo, dejando para un segundo momento la generalización y comprobación estadística comparada de los cuatro países. Por eso, no debería desilusionar el estado cuasi de hipótesis en que se quedan las conclusiones, ya que los autores y autoras nos prometen abordar el tema cuantitativamente, en lo cual el equipo de El Salvador ha llevado la delantera a los demás con estudios previos.

Se trata de la primera investigación centroamericana por las UCAs o semejantes: en Guatemala, participó la Universidad Rafael Landívar; en El Salvador, la Universidad José Simeón Cañas; en Nicaragua, la Universidad Centroamericana y en Honduras, el Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación (ERIC). El acoplamiento de los equipos fue un ejercicio de diálogo, no sólo porque la realidad de cada país y de la violencia juvenil organizada es distinta, sino porque cada equipo tiene sus propias prácticas de investigación con experiencia y confianza en un tipo específico de metodología. El diálogo supuso ceder ante el punto de vista ajeno, cosa no fácil. Las reuniones periódicas llevaron a la confianza por el conocimiento humano que se fue desarrollando. Sin embargo, el acoplamiento de los trabajos no siempre fue suficientemente articulado y la comparatividad de país a país pudo mejorarse. Es de agradecer a la Fundación SKM tanto el financiamiento del estudio como la insistencia de que tuviera un carácter centroamericano.

Como decimos arriba, algo útil habrá de salir de este libro. ¿Qué pistas da para la práctica? No hay un capítulo especial para este apartado. Sin embargo, una constatación fundamental es que la mara o pandilla es una cárcel cultural de muchos

barrotes de la cual es sumamente difícil salir, no sólo porque el joven puede ser visto como traidor y ser asesinado al dejar la mara, sino porque allí es donde encuentra el grupo que lo estima y que le da identidad social. Si deja la mara es como perder la identidad. Es peor que ser asesinado. Es morir socialmente.

Entre líneas puede el lector o la lectora encontrar muchas pistas concretas, todas ellas con dificultades. Dar trabajo a miembros de la mara puede llevar el fortalecimiento de la misma por la compra de municiones con el dinero ganado. Las casas de rehabilitación en lugares apartados pueden ser espacios temporales de donde al salir puede el ex marero recaer si no le saca del medio. El traslado a otro medio, por ejemplo, a otra ciudad u otro país, no es factible solución para muchos. Más aún, las maras están dispersas por todo el continente y su número tiene una identidad trasnacional. Las cárceles en vez de ser reformatorios son universidades de marología y puestos de retaguardia para comandantes de la pandilla. La "calmación" de mareros que no niegan su pertenencia a la mara, sino que desarticulan su actividad, supone todo un movimiento que va hacia la rehabilitación de la mara, no a su supresión, ni a la renuncia de sus miembros a ella. Parece que el medio más eficaz es el paso de la edad y el matrimonio, cuando el marero sobrevive a tan peligrosa existencia.

Todas estas soluciones alternativas y muchas más pueden desprenderse de la lectura de este libro como necesarias, pero si se quiere poner la cura en la raíz del árbol y no en los frutos podridos, hay que atinar con las causas y distinguir en ellas las fuerzas de la globalización que las fortalecen y las fuerzas que se pueden utilizar para encontrar en ellas una solución también global. La misma globalización ha de tener en sus entrañas el principio de la solución.

Se cambió el tiempo

2002

Éste fue mi comentario a la presentación de los libros de Matilde González, sobre San Bartolomé Jocotenango, pueblo terriblemente golpeado, especialmente quizá en sus mujeres, por la violencia del Ejército. Uno de los libros es de testimonios y el otro es de análisis histórico.[1] /

1. Presentación

¿Para qué presentar un libro? La comparación del libro con un bebecito recién nacido nos ilumina el para qué. Es para felicitar a los papás, especialmente a la madre de esta criatura, Matilde, pero también a los compañeros y compañeras de AVANCSO, especialmente a Clarita, que ha sido su hada madrina, a los ilustradores del libro y a las personas de San Bartolo que no sólo han dado su testimonio bello y tremendo, sino que han estado encima, preguntándole a la mamá durante un largo período de gestación cuándo estará "el capítulo". También es para que los que hemos venido a este acto lo veamos, cómo está sano, hermoso, bien construido, o bien construida, porque no sabemos si el libro que es la historia de un pueblo es hombrecito o mujer, o tal vez una dupla de hermanitos mellizos, como *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu*, que en el *PopolWuj* a veces son uno, a veces dos.

La presentación también es para que esta alegría nuestra, del papá San Bartolo y de la mamá Matilde, se comunique a la sociedad y su fama crezca y se desarrolle un hambre por su lectura, tanto entre intelectuales y sociedad media de las ciudades, como en el pueblo de San Bartolo. No es sólo para que así se venda, sino para que así se lea, aunque haya ediciones piratas, se estudie, se discuta, se internalice, nos haga llorar por dentro, porque todos somos responsables de los hechos que describe, mediata o inmediatamente, y vaya quitando de nuestra cara la máscara, y el tiempo cambiado y desordenado vuelva a su verdadero equilibrio.

1 / Los libros son *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche' (1880 - 1996),* y *Se cambió el tiempo. Historias de vida y tradición oral de San Bartolomé Jocotenango, Quiché.* AVANCSO, Guatemala. La presentación se realizó en el ex convento de Santo Domingo de la Ciudad de Guatemala.

La palabra kiché de reconciliación es *solb'al ib'*, quiere decir, desenvolverse, como quien abre una servilleta de colores y descubre y revela el interior que recubría. Para eso es esta presentación, para que nazcan deseos de reconciliación, sin dejar de pedir perdón a los cerros y a los valles, a nuestras abuelas y abuelos, a los ríos y a la lluvia, por tanta sangre derramada en ese municipio y en toda Guatemala.

2. Cómo leerlo

No voy a resumir lo que cada una de las personas que me han antecedido han dicho. Sólo digo que nos han ayudado todas a mirar mejor a la criatura: "mírenla qué bonita, mírenle sus ojitos, las manitas, como las del papá, en este caso un santo, mírenle cómo patalea, qué bien construido está… mírenlo".

Quiero aprovechar este momento para ofrecer algunas formas de uso y lectura.

Primero, es bueno ver la portada, tantear el peso, no se asusten por eso, ábranlo, denle vuelta, manéjenlo, háganlo suyo. Luego, ábranlo mirando lo que más les atrae, sin tener miedo por la cantidad de páginas, contemplen las fotografías y las maravillosas ilustraciones de Juan Manuel Sisay y de Marcela Valdeavellano, a ver si se van haciendo una idea de lo que está escrito.

Lean el índice, se puede leer entre varias gentes, es como el esqueletito del niño. Y luego intenten la lectura. Este libro tiene un estilo ondulante, se parece a la Biblia, porque esas olas retoman lo ya dicho anteriormente y si se lee una parte se está leyendo el todo. El todo está contenido en cada uno de los capítulos. Es el mismo espíritu que lo invade de una manera unitaria. Pero si no, pueden leerlo en orden desde el principio hasta el fin, como si fuera una novela, pero ésta es historia verídica y tremenda, aplastante y estremecedora, que corre desde el nacimiento del río por las alturas de 1880 hasta la actualidad, recogiendo muchas emociones y sentimientos que nos inundan hasta tal vez con lágrimas y sollozos. Ésa es la ventaja de leerlo de una vez.

3. Mi experiencia al leerlo

Ésa es precisamente la experiencia que he tenido al leerlo. Comencé, como cuando una mamá se acerca a ver el bebecito de la amiga, que no puede menos de compararlo con sus criaturas confesando internamente, aunque guarde una sonrisa amable para con la amiga, que mi niño es mejor, más robusto, más sano, más bello. Yo tengo unos hijitos, como *Quiché rebelde* y *Masacres de la selva*, que en algo se parecen a esta criatura que estamos festejando.

Pero conforme fui adentrándome en la lectura, fui encontrando esa cualidad de los libros de primera categoría que es la de ser aplastantes. Nos decía un profesor

de literatura en los primeros años de entrenamiento como jesuitas que las grandes obras, como *El Quijote*, las tragedias de Sófocles o los dramas de Shakespeare, lo son porque son aplastantes y sobrecogedoras. Pues ésta es tal vez la cualidad más notable que yo encuentro en el libro –libros– de Matilde.

En dos momentos sentí yo ese impulso, leyendo el libro ordenadamente de cabo a rabo. El primero fue en los capítulos acerca de la expoliación de tierras del municipio a partir de Justo Rufino Barrios, porque allí se encuentra la raíz de la esclavitud de ese municipio, por medio de las tristemente famosas fincas de mozos, con la producción cafetalera, primero, y luego ya con la algodonera. Fincas de mozos que me tocó a mí visitar después del terremoto en San Martín Jilotepeque y Zacualpa, de donde bajaban por obligación a trabajar al Ingenio El Baúl en la costa sur. Fincas de mozos de donde bajaban en aquellos tiempos a la costa y, como me dijo una vez un familiar que vio los resultados, "los indios se morían como moscas". Toda esa noche no dormí. Me revivió el libro muchas memorias que son presentes.

Y el segundo momento en que sentí esa fuerza que iba en crecimiento fue al final del libro al saber de las violaciones de las mujeres en el convento de San Bartolo por los patrulleros indígenas, herederos de esos primeros contratistas ladinos en su función de habilitadores, y convertidos por el Ejército en la punta dura del instrumento de represión. No sólo la violación y la vergüenza en sí de esas mujeres que no quisieron hablar durante mucho tiempo ni quitarse la máscara para decir lo que sienten y lo que son, sino también el dolor de esos hombres que se escaparon a la montaña para sobrevivir y cuando regresaron escondidos para hablar con sus queridas y siempre recordadas mujeres, las encontraron ya amancebadas definitivamente a la fuerza con los patrulleros, con un par de hijos de él y con un embarazo en el vientre. 'Ya no me hables, déjame en paz, no te vuelvas a aparecer', le dice ella a él. Y él por amor a ella, por su salud mental y por su sobrevivencia física, la deja y se va con el corazón atravesado. Yo les digo que yo sentí muchas ganas de llorar y sollozar amargamente, identificado tal vez más con esos hombres que con esas mujeres.

4. Una buena noticia

Y sin embargo, este libro (este par de gemelos, uno altito y el otro más gordito) es una buena noticia para nosotros como guatemaltecos y para el pueblo de San Bartolo. Es el evangelio de Matilde. Matilde, tienes un evangelio, lo has escrito con la tradición oral y escrita, como los evangelistas, algunos de los cuales no fueron testigos de primera mano de los hechos que describieron. Este evangelio tiene el Antiguo Testamento de las costumbres de las abuelas y abuelos (*qamam, qati't*), recuerda el momento difícil de la introducción de la religión que condujo a los anhelos de liberación en lo que se llamó la Acción Católica, perseguidísima luego

por el Ejército y los patrulleros, y tiene el Nuevo Testamento de la pasión y muerte de nuestro señor San Bartolo, algunos de cuyos representantes están aquí, tal vez todavía temerosos de volver al pueblo. Como Evangelio, *Eu* en griego es bueno y *angelion* es noticia, como buena noticia, no deja de tener semillas de resurrección. ¿Cuáles son ellas?

Son muchas, pero la que estamos viendo en estos momentos es que hubo gente que rompió el silencio y abrió el camino para que el alma se liberara. Este libro es una buena noticia. Matilde no trabajó como yo para *Masacres de la Selva* en los campos de refugiados y en la resistencia donde el Ejército y las patrullas no tenían dominio. Ella trabajó bajo el paraguas de esas estructuras de represión y poco a poco tuvo que ganar la confianza de la gente que fue viendo que tenía qué hablar, hasta que en un momento esa misma gente, que está aquí presente, le instara con sus preguntas a dar feliz término a la publicación, porque esto tenía que ser oído en el mundo.

Deseo que este evangelio sea interpretado como instrumento de paz, aunque inicialmente cause revuelo en el mismo San Bartolo, y que a ello contribuyan eficazmente todos los que se acercan a San Bartolo, los funcionarios y funcionarias del Estado, las personas que trabajan como agentes de las iglesias y los empleados de las oenegés. San Bartolo sale del anonimato con este libro. San Bartolo será "un pueblo con libro", como alguien me dijo una vez con orgullo de San Antonio Ilotenango, otro pueblo remoto. Esperamos que se convierta en un pueblo enfocado por el Estado y la ayuda internacional para fomentar el desarrollo con justicia y paz. Entonces, los cantones que reciban ayuda para luz eléctrica, para agua potable, casas de bloque, caminos de penetración por las aldeas, agricultura sostenible, razas mejoradas de chivos y de pollos, sanación, libertad y democratización, etc., irán viendo que en efecto este libro fue bueno para ellos y ellas, aunque apuntara a los hechos dolorosos y sangrientos del pasado. No trajo destrucción. Trajo la vida que anunciaba al dar la palabra a los silenciados por el terror.

Y la mariposa, que es el nahual de Myrna, anda revoloteando por el espacio.

Muchas gracias.

14 de marzo de 2002
20º. Aniversario de la masacre de Cuarto Pueblo, Ixcán.

Nuestra cultura es nuestra resistencia

2003

Ésta fue una contribución escrita para el libro de fotografías de Jonathan Moller sobre la represión, el refugio, la resistencia y las exhumaciones. Él me pidió este artículo sobre las CPR para contextualizar algunas de las fotos del libro. En esta colección vuelve a salir el tema de las CPR.[1] */*

A principios de septiembre de 1982, estuve recorriendo la frontera de México con Guatemala donde los refugiados habían salido y seguían saliendo en grandes números hacia el país vecino después de las masacres cometidas por el Ejército de Guatemala en los departamentos limítrofes de Petén, Quiché y Huehuetenango. Allí me enteré, siempre estando del lado mexicano, de cómo en Ixcán, Guatemala, se habían arrasado poblados enteros y pude entrevistar a testigos supervivientes de las terribles masacres.

Pero, a la vez que la represión había causado la emigración de cientos de miles de familias hacia México, hubo otra reacción, en cierta forma contrastante con la de los refugiados. Miles de familias decidieron no salir al refugio (o no pudieron salir, por estar lejos de la frontera) sino esconderse en las montañas, en los repliegues de los barrancos, en las altas cumbres, donde quiera que pudieran estar, fuera del alcance de los militares. Así es como se dio origen a las Comunidades de Población en Resistencia en tres áreas de Guatemala, en las selvas y serranías del Quiché y en la selva del Petén, con un total de casi 20 mil personas.

Las CPR fueron el producto de la resistencia de millares de indígenas mayas, acompañados de algunos pocos ladinos, ante el Ejército que pretendió vaciar el territorio o controlarlo con aldeas modelo subyugadas y militarizadas bajo sus órdenes.

También en mi gira de septiembre del '82 oí de la existencia de esta población y recibimos, junto con otros, la invitación a trabajar pastoralmente "bajo la montaña". Pude ver entonces cómo comenzó a organizarse esa gente desplazada bajo la selva en un tiempo de enorme persecución y de consiguiente vaciamiento de población

1 / Jonathan Moller, (2004): *Nuestra cultura es nuestra resistencia. Represión, refugio y recuperación en Guatemala.* Turner Publicaciones, S.L. Publicado originalmente en inglés por PowerHouse Books, N.Y. pp. 57-59. Mi texto fue escrito un año antes de la publicación del libro.

de la selva del Ixcán hacia los campamentos de refugiados en México, porque la gente bajo la montaña ya no tenía ropa, ni botas, ni machetes, ni jabón, ni esas cosas que se compran en las tiendas y mercados. Esta fase crítica duró de 1982 a 1984. Los campamentos de refugiados, cuando ya se organizaron, fueron una atracción y también una tentación para la resistencia. Decíamos nosotros en broma que eran como el Hilton de cinco estrellas en comparación de las CPR.

Pero este vaciamiento se detuvo y el movimiento de población se revirtió, cuando México forzó a esos grandes campamentos fronterizos a ubicarse en Campeche y Quintana Roo, con la idea de colaborar con el Ejército de Guatemala y quitar ese apoyo a la resistencia. Entonces, muchos refugiados decidieron volver a las CPR y se organizaron los apoyos, siempre civiles, desde México para abastecer a las pequeñas comunidades que cultivaban maíz, frijol, hierbas para la subsistencia, pero necesitaban de los artículos industriales que antes les venían del refugio. Entonces, se organizó internamente el sistema de producción, de defensa, de educación, de higiene y salud, de pastoral y hasta de juegos de una manera sorprendente. Las CPR cambiaron también su mentalidad: ya no estaban bajo la montaña por un plazo supuestamente corto, sino por un tiempo indefinido, que podría durar 10 ó 15 años, aunque no se barajaban números.

Eso era resistir, tener la fe de que algún día saldríamos de la montaña. Usábamos el símil bíblico del arca de Noé. El diluvio era el Ejército, la montaña el arca, todos nosotros con nuestros animales y productos, Noé y su familia. Nos movía una gran fe: por esa fe entramos en la montaña y vivimos. Por la fe sabíamos que no nos quedaríamos sin provisiones en esa arca de árboles gigantescos. Por la fe también confiábamos que el diluvio de los bombardeos y los operativos no nos acabarían. Cuarenta días cayeron las aguas sobre Noé, no toda la eternidad. Llegaría el día en que saldríamos al claro, a pisar en paz la tierra seca y recibir el sol en nuestras pieles enblanquecidas.

Pronto esa fe comenzó a generar una esperanza más concreta, de que el día no estaba lejos en que saldríamos al claro. Salir al claro, salir al claro, salir al claro… era el estribillo que se oía en el Ixcán. En las otras CPRs, la del Petén y la de la Sierra, aunque tuvieron sus procesos específicos, también vivieron la misma esperanza. En la Sierra, que fue la primera en mostrar que esta esperanza era activa, el estribillo fue "romper el cerco". En septiembre de 1990 publicaron el comunicado en que declaraban su existencia como población civil y exigían que el Estado les reconociera los derechos que tenían como tal. Con ese comunicado cortaban los primeros alambres de ese cerco. Todas las CPR hicieron lo mismo: declarar que existían y eran civiles. Luego hubo visitas a ellas, de personalidades y en helicóptero, primero, luego de multitudes y a pie. Poco a poco, las CPR se fueron comunicando más libremente con los pueblos vecinos y alguna decidió un día tumbar los árboles que les servían de escondite. En todo este proceso, la presencia de cooperantes

internacionales funcionó como un escudo humano ante un ataque alevoso del Ejército, por tierra o por aire.

Entonces se abrió una nueva etapa en este ciclo que había comenzado con las masacres y había seguido con la resistencia en la montaña. Comenzaron a buscar tierra y los apoyos de las iglesias y de las oenegés, para comprarla o se negoció con el gobierno para recibirla del mismo, en cada área siguiendo un patrón distinto. Por lo general, las CPR tuvieron que salir de las tierras que defendieron, porque éstas tenían dueño u otras razones, y debieron trasladarse a comenzar nuevos asentamientos en lugares, a veces lejanos y de climas muy diferentes, como algunos de la Sierra que fueron asentados junto a las costas del océano Pacífico. (Estos traslados tuvieron lugar entre 1994 y 1998). Pero los grupos de familias reiniciaron allí con entusiasmo la construcción material de sus casas y de toda la comunidad y, sobre todo, la organización propia, que les había permitido sobrevivir, eso sí, adaptada a las nuevas circunstancias.

Las CPR tuvieron como parte de su estrategia, ubicar una delegación en la capital de Guatemala para que ésta canalizara las ayudas que necesitaban. De esa manera, algunas de estas comunidades, en menos de 10 años han dado pasos sorprendentes en términos de desarrollo, si se las compara con otras vecinas que no fueron de la resistencia. Han juntado dos factores que parecen ser clave para el progreso, el primero, la organización interna, y segundo, la articulación con los apoyos de fuera.

El último paso del ciclo que mencionamos, ilustrado también en este bello libro de fotografías, es el de las exhumaciones. En cierta manera el ciclo se cierra, porque es volver al recuerdo de las masacres, vívidamente despertado al descubrir bajo la tierra a los familiares en sus posturas como quedaron, con el color de la ropa reconocida, con los objetos que llevaban en la bolsa, un peine, una canica, un lapicito. Entonces, los muertos se levantan y abrazan a los vivos quienes lloran sobre ellos y estos últimos cierran su duelo al cargarlos de los cementerios clandestinos hasta camposantos dignos, debidamente ritualizados con incienso, candelas, cruces, oraciones y suspiros. Los vivos así quedan reconciliados con sus finados. Entierran su sentimiento de culpabilidad, ya sea porque en la huida provocada por la masacre el esposo no esperara a su mujer, ya sea porque después buscara una más joven o cualquier otra circunstancia. Miles de sentimientos se agolpan contradictoriamente y son fundidos en las lágrimas de los que presencian los enterramientos y vuelven a sus casas con paz en el corazón y con la luz del Sol entre los pinos, alumbrándoles el futuro.

En estos momentos de gran desesperanza mundial ante los nubarrones de guerras, el testimonio de las CPR tiene un mensaje universal de fe y esperanza, como lo han estampado con letras coloradas en las camisetas que a veces regalan generosamente a los visitantes de Primavera del Ixcán: "Resistimos bajo la Montaña - Resistimos

a la Política Neoliberal - Seguimos Luchando por un Mundo Mejor". En pocas palabras, las CPR nos enseñan que estamos en una carrera que no es de velocidad, sino de resistencia.

Historia esquemática de las Comunidades de Población en Resistencia

(2003)

Este texto, aún no publicado, sirvió de borrador para la contribución inmediatamente anterior, del libro de fotografías de Jonathan Moller. Tiene menos vuelo, pero tiene más información. Además es más explícitamente histórico. Realza las etapas de las CPR, especialmente del Ixcán, según lo pude observar y reflexionar.

1. El origen

Aunque esto parezca extraño, el origen de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) debe buscarse en la concepción vietnamita de la base de apoyo a las organizaciones revolucionarias. Según esta concepción, la población civil organizada en base de apoyo durante el desarrollo de la guerra, serviría como bastión económico, político y hasta militar de las unidades militares.[1]/

Esta concepción se transmitió en Guatemala a una población campesina mayoritariamente indígena, que por su tradicional aguante –la cultura de resistencia no le fue ajena–, su oposición al Estado desde la conquista, su extraordinaria capacidad organizativa, su constante experiencia migratoria temporal y su profunda religiosidad, asumió dicha concepción como propia, aunque no supiera de dónde venía.

El número de miembros de las CPR osciló durante los 15 años que resistieron al ataque furioso del Estado guatemalteco en las montañas, aunque siempre hubo un núcleo más fuerte y permanente. En la sierra del norte del Quiché hubo 15 mil personas; en la selva del Ixcán, casi 2 mil; y en la sierra Lacandona del Petén, 500. En estas tres CPR había niños, hombres y mujeres, jóvenes y adultos, y ancianos y ancianas. Excepto en Petén, la mayoría eran indígenas mayas.

1/ Ricardo Ramírez, 1970. La situation du mouvement guatémaltèque et ses perspectives. En *Lettres du front guatémaltèque*, p. 107-160. Maspero. París. pp.153-154.

2. Los rasgos principales

Los rasgos principales de las CPR pueden resumirse en tres apartados: a) eran población civil (por eso se las nombró "población" o "populares"), b) estaban organizadas en comunidades y redes de comunidades y c) estaban en resistencia a los embates del Ejército nacional. Población civil quería decir gente desarmada, no atacante, residente en lugares aparte de la guerrilla con una infraestructura de más estabilidad que la de los campamentos guerrilleros: había ranchos para cada familia, escuela, capilla, animales domésticos. Había zanjas o cuevas para protegerse de los bombardeos, pero no pozos tiradores, ni trincheras para defender posiciones. Las CPR eran inconfundiblemente población civil. Los únicos armados eran unos pocos jóvenes en cada comunidad, llamados Fuerzas Irregulares Locales.

Al frente de cada comunidad había una autoridad de unas tres personas con funciones de centralización de la información, coordinación de las tareas diarias, resolución de los conflictos internos y liderazgo para las emergencias. Era nombrada en asamblea. Había un segundo nivel más alto de autoridades para todas las comunidades. En la Sierra se llamó Comisión de Coordinación (CDC); en Ixcán, Comité de Emergencia de Parcelarios del Ixcán (CEPI); y en Petén, Comité de Desplazados Internos del Petén (CODIP). Conducían políticamente a las CPR, con la asesoría de las fuerzas revolucionarias, y representaron a las CPR en Guatemala, cuando comenzaron a "romper el cerco" y salir de la montaña. En cada una de las tres zonas, una red vinculaba a las comunidades para la información crucial sobre la ubicación y las maniobras del Ejército, para la formación del personal de servicios (maestros/as, promotores/as de salud, catequistas), para la solidaridad en caso de pérdida de cosechas por una comunidad, para las compras de recursos en México y su distribución y para la convocación de asambleas. En la Sierra hubo 38 comunidades repartidas en tres áreas; en Ixcán, 30 que luego se concentraron en siete y en Petén, cuatro. La relación entre las tres CPR se dio primero sólo dentro del mismo departamento y luego en la capital.

La resistencia ante la fuerza militar del Estado determinó esta cultura tan peculiar de las CPR. El nervio era la decisión libre de no rendirse al Ejército para formar aldeas modelo y "Patrullas de Autodefensa Civil" (Sierra) o de no refugiarse en México (Ixcán y Petén). Había diversas motivaciones mezcladas para esta decisión: cuidar la tierra, permanecer cerca de hijos o hijas alzadas, ser leal con la guerrilla y su lucha y también preferir, dentro de la escasez, la alimentación de la montaña (hierbas) a la de los campamentos de refugiados. Posibilitaban la resistencia, la producción agrícola de maíz, frijol, arroz, caña, malanga… que se hacía colectivamente y los recursos industriales desde México (botas, machetes, jabón, ropa…). Y la facilitaban, "normalizando" lo más posible la vida, las escuelas para niños, la atención de salud y la atención pastoral. Si el Ejército volanteaba desde el aire hojitas con dibujos de la gente en

resistencia como diablos, el bautismo les aseguraba que eran hijos de Dios. Pero la táctica fundamental de la resistencia era esconderse del Ejército. Las comunidades estaban ubicadas bajo la montaña, controlaban el humo de sus fuegos, cuidaban que la ropa no fuera detectada desde el helicóptero e incluso operaban los gallos. Esconderse era también huir con tiempo de la infantería y para ello era clave detectar a los soldados por medio de postas fijas, postas móviles alrededor de la comunidad y exploración en la montaña. Así se lograba ubicar cada día al Ejército, cuando montaba un operativo, y comunicar la información a todas las comunidades.

En cuanto a la guerrilla, ésta se ubicaba en campamentos aparte, pero al estar en movimiento pasaba por las comunidades, donde se le daba de comer. Si se quedaba a dormir, colgaba sus hamacas en las afueras. En una comunidad central permanecía un político o política quien hacía el nexo entre ambos sectores, civil y militar. La guerrilla emboscaba por su cuenta a los soldados, con lo cual su marcha en persecución de las CPR era muy lenta. También interceptaba la comunicación militar por radio para ponerlas en guardia. Pero a la población no se le permitía entrar a los campamentos donde estaban los mandos militares o políticos más altos. Por ejemplo, yo nunca entré en éstos. Lo más, llegué a la posta, donde me hacían esperar, hasta que llamaban a la persona con quien hablaría.

No se puede negar que las CPR tuvieran relación con las fuerzas guerrilleras. Ése era su sentido original, ser su base de apoyo. Pero no por serlo dejaban de ser población civil. Las mujeres dieron de comer a muchos campamentos y a guerrilleros de paso. Los hombres produjeron para las CPR y para la guerrilla y desempeñaron tareas de colaboración, p. ej. como cargadores. Las comunidades brindaron continuamente la información sobre el terreno. Y las fuerzas irregulares operaron a veces con la guerrilla, evidentemente dejando de ser población civil en ese momento. Pero ya digo, no por eso dejaban de ser auténtica población civil.

Para esta descripción de los rasgos de las CPR me valgo especialmente de mi conocimiento del Ixcán a finales de los '80. Evidentemente había variantes de lugar a lugar.

3. Etapas

La historia de las CPR atraviesa cuatro etapas, desde que la población se desplaza internamente en los barrancos y montañas a partir de la ofensiva de tierra arrasada de 1981 y 1982 hasta que, alrededor de la firma de la paz (1996), se reubica y asienta definitivamente en tierras ya propias. Durante esta evolución, las CPR dejan de ser poco a poco la base de apoyo que originalmente fueron.

Una **primera etapa** puede llamarse de la resistencia semiespontánea (1981/2-1984). Durante estos años, las CPR se parecieron mucho a "la población

desplazada interna en la montaña",[2]/ congregada en pequeños grupos o comunidades, muchos de ellos esperando el triunfo prometido por la guerrilla, aguantando hambre, frío, lluvias, sin la experiencia de la montaña, cercados y perseguidos por el Ejército, y deshilachándose, ya sea porque se rendían o porque la gente lograba escapar a las urbes o a la costa sur o porque eran masacrados.[3]/ Cercanas quedaban dispersas personas o escuadras guerrilleras desbaratadas casi sin conexión con sus mandos más altos. Fueron éstos también años de muchos asesinatos indiscriminados por parte de estas unidades sueltas. Algunos de estos grupos de desplazados fueron compactándose en zonas adonde la guerrilla se fue concentrando en retirada. Todavía no estaban bien organizados y algunos fueron masacrados, incluso dentro de lo que serían las CPR, como el caso del grupo de Chamorro en Ixcán, el 6 de enero 1983 con 21 víctimas.[4]/ Todos estos miles y miles de desplazados internos (la Conferencia Episcopal dijo que eran un millón) tuvieron un espíritu de resistencia, aunque a corto plazo, y cierto grado de organización, pero carecieron del apoyo militar revolucionario, necesario para sobrevivir como grupos. La historia casi no se acuerda de ellos, pero son un inmenso número de guatemaltecos que llevan su corazón cauterizado por un sufrimiento increíble. Durante estos dos o tres años, de esta masa se forman las CPR, que ni fueron comunidades suicidas, como muchos revolucionarios lo predijeron en ese tiempo, ni fueron comunidades que se dejaron doblegar, ni dispersar. Por qué fue eso posible, está ya explicado en los rasgos descritos.

En cuanto a las fechas, hemos escogido 1984 como término de esta etapa, porque ese año se autonombran y se reorganizan como CPR las de la Sierra y las del Ixcán. Las del Petén, formadas también con desplazados internos que se concentraron hacia la punta de ese departamento, siguieron otro proceso y no se autonombraran así hasta 1991. Pero, por otro lado, después de 1984 siguió habiendo bolsones de desplazados en resistencia, no llamados CPR. Parece que los últimos de ellos fueron los seis grupos que retornaron entre 1986 y 1988 a Cobán en manos de la Iglesia católica.[5]/

La **segunda etapa** es la de las CPR organizadas, compactas y apoyadas (1984 a 1990). Pasada la debacle de las grandes masacres, las fuerzas revolucionarias debie-

---

2/ AVANCSO: *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados.* Cuadernos de Investigación 8. Guatemala, julio 1982. p.15.

3/ Ricardo Falla: Struggle for Survival in the Mountains: Hunger and Other Privations Inflicted on Internal Refugees from the Central Highlands. En Robert M. Carmack ed.: *Harvest of Violence*. University of Oklahoma Press. 1988. pp. 215-255.

4/ Pilar Yoldi: Tierra, guerra y esperanza. "Memoria del Ixcán" (1966-1992). Informe REMHI. Diócesis del Quiché, Guatemala. 2000. pp.161-165.

5/ AVANCSO. Ibídem.

ron hacer una evaluación y replanteamiento de su relación con las bases de apoyo. Se insistió en la concentración en áreas, en la diferenciación más clara de los roles guerrilla/población civil, en el compromiso indefinido de resistencia, en los mecanismos para el abastecimiento de recursos desde el exterior, en la denuncia por canales civiles (distinta de los partes de guerra) y en el apoyo de la Iglesia católica directamente a las CPR. Se les dio entonces el nombre de CPR (Sierra e Ixcán). En un encuentro con un mando de la guerrilla en la selva chiapaneca en 1984 nos enteramos de este plan. Coincidió este momento con el traslado de los grandes campamentos de refugiados de Chiapas a Campeche y Quintana Roo, hecho que provoca el regreso a las CPR Ixcán de casi 1,500 refugiados que se resistieron al traslado. El fortalecimiento de las CPR de la selva le dio esperanzas de vida a las de la sierra. Las de Petén, con menos refugiados del lado mexicano, se vieron menos afectadas por el traslado y ese mismo año optaron por sacar a toda aquella población considerada como incapaz para la resistencia, como niños, mujeres de cierta edad, ancianos y enfermos.

Durante este período de seis años, en las dos CPR del Quiché, el Ejército lanzó muchos operativos para desbaratarlas. El más importante fue "la ofensiva final", en terminología del Ejército, que duró seis meses en 1987 y 1988 con bombardeos, patrullajes, quema de comunidades y corte de cosechas, diseñada para "recuperar la población desplazada con la que sobrevive la subversión", en frase también del Ejército. Éste logró empujar a las CPR del Ixcán al norte de la Carretera Transversal y arrinconarla contra la frontera y a las de la Sierra logró cercarlas con 45 aldeas modelo ya creadas o por crear. Sin embargo, no pudo desarticular su organización, ni quebrar el espíritu de resistencia de la gente, ni masacrarla masivamente. Por ejemplo, en Ixcán sólo dos civiles murieron en esa ofensiva, éstos en un bombardeo, por haberse descuidado la comunidad al cocinar de mañana. Éstas son las CPR "ut sic", cuyos rasgos hemos descrito antes, las CPR de la guerra cruda y desnuda.

La **tercera etapa** es el tiempo en que se rompe el cerco, no por la fuerza militar de la guerrilla, sino por la lucha política de las mismas CPR hacia el reconocimiento de su existencia, de su carácter de población civil y de sus derechos como tales (1990-1996). Las de la Sierra, las más aisladas y cercadas, las más angustiadas por los operativos militares, toman este camino las primeras como última tabla de salvación. Hacen consulta y asamblea bajo la montaña y sacan para publicación un comunicado que ve la luz en la prensa guatemalteca en septiembre de 1990. Allí plantean la exigencia de ese reconocimiento. Es un hecho tan golpeante políticamente, que a los dos días el Ejército mata a Myrna Mack, considerada equivocadamente por los militares como enlace para esa publicación. Es que se daba un cambio en la estrategia de las CPR, que con ese paso iban a dejar de ser la base de apoyo de la guerra y se sumaban a la fuerza que sentaba al gobierno y a la URNG en la mesa de la negociación. Le siguen las CPR del Ixcán y del Petén en 1991. Las del Petén, a la vez que se declaran, se autode-

nominan, cosa que a algunos observadores les hizo decir que antes de esa fecha no existían, lo cual no era cierto. Luego, las CPR, cada una a su ritmo, envían delegados a la capital, éstos organizan comisiones de sociedad civil para que vayan en helicóptero a constatar que existen, que son civiles y que deben ser reconocidas como tal. Más tarde organizan una visita masiva de organizaciones solidarias y luego sitúan en las comunidades a acompañantes extranjeros que son seguidos por muchos visitantes y amigos de corazón, como Jonathan Moller, ya en la siguiente etapa.

Las iglesias, especialmente la católica, estuvieron presentes en cada una de estas acciones que cruzaron el cerco con una irrupción de esperanza. No es difícil imaginar el cambio de actitud que suponía para la población que un helicóptero del que siempre tenían que esconderse, ahora trajera a gente amiga y le tuvieran que hacer humo desde la montaña para que supiera dónde aterrizar. Todo este proceso se fortaleció con los primeros retornos de los refugiados, organizados por ellos mismos independientemente del gobierno, cerca de las áreas de CPR, en Ixcán en 1993 (Victoria) y en Petén en 1995 (La Quetzal). El acuerdo de Oslo de 1994 para el "Reasentamiento de las poblaciones desarraigadas por el enfrentamiento armado" entre el gobierno y la URNG incluía implícitamente a las CPR y les daba derecho para obtener tierra al firmarse la paz. Las CPR, cada una también a su ritmo, organizaron comisiones de tierra para buscar dónde reubicarse, ya que la mayoría de los miembros de las CPR no eran propietarios de las tierras que defendían. En ese proceso, el obispo de la Diócesis del Quiché jugó un papel decisivo para lograr un préstamo para la compra de tierra de las CPR del Ixcán. Las del Ixcán, después de "salir al claro" a principios de 1994, botando la montaña y mostrándose abiertamente a los helicópteros militares todavía en las tierras que habían defendido, finalizan su traslado a la nueva comunidad, Primavera del Ixcán, en Ixcán mismo, a principios de 1996, antes de la firma de la paz. Las del Petén se trasladan a Santa Rita, municipio de La Libertad, un hábitat completamente distinto, en 1998, y las de la Sierra, el mismo año a El Tesoro en Uspantán, a cuatro fincas de la costa sur, también de clima diferente, y a cinco reasentamientos en Nebaj. El cerco había sido definitivamente roto y las CPR entraban a una nueva etapa, con una organización fuerte, un espíritu de resistencia a prueba de balas, mucha simpatía y numerosas alianzas fuera, pero sin ser ya lo que comenzaron siendo, la famosa base de apoyo.

En la **cuarta etapa** (1997- 2002…) estamos viendo a las CPR debatirse en medio de otra selva, otros bejucos, otras emboscadas, la de la política y los intereses creados de miles de agentes de fuera. Cada una de las CPR tiene su talón de Aquiles. No vamos a especificarlo para cada una. Puede ser la deserción de miembros, el rompimiento de la autoridad máxima, el distanciamiento de los miembros de machete y azadón de los empleados de fuera, la poca transparencia en la gestión, la invasión de oenegés, las deudas por la tierra o por proyectos agrícolas muy arriesgados,

el escape de jóvenes a ganar en México, etc., etc. Todavía es muy temprano para evaluar su capacidad de desarrollo.

El asentamiento que más tiempo lleva en su nuevo lugar es Primavera del Ixcán. Puede ser un indicador para los otros. En los seis años de existencia, a juicio de externos, es la comunidad más avanzada de la región. Flexibilizó sus estructuras de guerra. Por ejemplo, el trabajo colectivo en la actualidad obliga sólo cuatro días al mes. Ha sabido derivar de fuera proyectos de vivienda definitiva, agua potable, luz eléctrica, carretera, agricultura (pejivaye, café, cardamomo, hule, jengibre) y ganadería. Su cooperativa tiene dos vehículos. La escuela primaria tiene maestros propios, reconocidos por el gobierno. Tiene clínica de salud y dental con promotores propios, que atienden también a las aldeas kekchíes vecinas. El Ejército alertó a estas aldeas en contra de Primavera, pero la simpatía y el desarrollo de esta comunidad la ha integrado en el mar kekchí, a pesar de ser multiétnica. Han instalado un telefax y fotocopiadora y manejan varias computadoras. Muchos acompañantes nacionales y extranjeros se han volcado en Primavera y han enseñado muchas cosas. También llegan oenegés, el mismo gobierno y el PNUD y son los mismos de Primavera los que tratan con ellos. Mantienen su delegación en la capital para mover a la burocracia estatal y contactar agencias solidarias. Su disciplina y unidad, evidentemente a pesar de muchas diferencias, logró poner con sus votos en la alcaldía del municipio a un miembro destacado en las elecciones del 2000. Algo increíble, teniendo en cuenta que al lado está la Zona militar 22. El secreto de su avance ha sido la combinación de integración y organización interna con la derivación de información de fuera, de recursos humanos solidarios y de recursos materiales. La mística de la resistencia se ha transformado en fuerza para progresar, no individualmente, sino como comunidad.

4. Se cierra el círculo: las exhumaciones

Durante esta última etapa se ha ido cerrando el círculo de la peregrinación interior de mucha gente de las CPR, que vivieron las grandes masacres, para sacar fuerza del dolor y mirar ya hacia adelante. Mucha gente de las CPR (Ixcán) está en los nuevos asentamientos, pero otra se instaló en sus propios terrenos.

El círculo se ha ido cerrando con las exhumaciones de los familiares, promovidas por diversas organizaciones de derechos humanos con la colaboración de personas que fueron de las CPR. El círculo de la experiencia se cierra. ¿Cómo? Se revive el escenario de la masacre cuando se va mostrando el color de los vestidos ya podridos y la postura de los huesos. Se viene encima un enorme sufrimiento y a veces el irremisible sentimiento de culpabilidad. Pero luego se extrae poco a poco del sinsentido de lo sucedido, intuitiva y emocionalmente, un hilo de luz para el presente. Tal vez se da la ayuda de otros, como personal de salud

mental, equipo parroquial, vecinos y parientes que han pasado por lo mismo. Las siguientes son palabras de un líder de las CPR de la Sierra cuya experiencia iluminó muchas exhumaciones.

> Me puse a pensar que la exhumación no era sólo la historia triste, sino que debía tener una buena noticia. Entonces empecé a *sentir* que significaba un *reencuentro*… Lo que significa para mí ahora, el poder sacarlos de ese lugar, llevarlos al cementerio, a mi casa, velarlos en un cajón, enterrarlos yo mismo. Porque cuando a ellos los asesinaron fue el mismo Ejército el que puso a mi abuelo y a mi tío a hacer la fosa y al enterrarlos quedaron todos remal.

El reencuentro doloroso con los restos es una reconciliación con los difuntos y una fuerza para el futuro. Este futuro no deja de ser todavía peligroso en Guatemala frente a las amenazas recientes a las organizaciones de derechos humanos.

Al fondo de esta peligrosidad está la renuencia a muerte de los autores intelectuales a reconocer su propio delito imprescriptible de genocidio, como recientemente lo ha mostrado el informe de Amnistía Internacional[6]/ en el caso de la masacre de Dos Erres en Petén (171 cadáveres exhumados), estancado por el gobierno actual…Y los responsables siguen impunes caminando muy tranquilos por las calles.

6/ Amnistía Internacional: *El legado mortal de Guatemala. El pasado impune y las nuevas violaciones de derechos humanos*. Editorial AI, Madrid, 2002. pp. 45-49. La masacre tuvo lugar el 5 de diciembre de 1982, en La Libertad, Petén.

Misa de Resurrección en honor de Myrna Mack Chang

2004

Esta homilía se pronunció el 22 de abril de 2004 en la Iglesia de San Sebastián, Guatemala, con ocasión del reconocimiento del gobierno por su responsabilidad en el asesinato de Myrna Mack, el 11 de septiembre de 1990.

Estamos en una celebración de resurrección. Las lecturas nos ayudarán a interpretar el acontecimiento de hoy.[1]/ Nos han hablado de cosas que se acomodan muy bien a lo que estamos viviendo. Hablan de los testigos de un asesinato central en la historia universal, el de Jesús; hablan del peligro que corrieron sus seguidores por decir lo que vieron y lo que saben; hablan de la fuerza de Dios al comprobar, por medio de la resurrección, la inocencia de esa víctima; y, en fin, nos hablan del testimonio, no sólo de los apóstoles, los testigos del hecho, sino del Espíritu Santo que Dios da a las personas que se atreven a obedecer su llamado.

El Estado está reconociendo hoy que él tuvo responsabilidad en la muerte de Myrna y que ella era inocente, y con este reconocimiento público le otorga un resarcimiento a sus familiares y al pueblo de Guatemala. Este reconocimiento es una señal de resurrección, porque Myrna se hace viva de nuevo para nosotros, mujeres y hombres de Guatemala.

Es un hecho trascendental. Primera vez que ocurre en nuestro país de esta manera solemne. No se ha hecho ni con figuras políticas de gran relevancia como fueron Manuel Colom Argueta y Alberto Fuentes Mohr, ni se ha hecho con Monseñor Juan Gerardi, ni se ha hecho con legión de obreros y campesinos secuestrados y asesinados, ni con los sobrevivientes de las víctimas de las terribles masacres que clavaron de heridas sangrantes el mapa de nuestro país: Cuarto Pueblo, San Francisco, Dos Erres, Plan de Sánchez, Finca La Estrella, …

Pero se podrá objetar: las personas del gobierno son ahora otras, gobierno y Estado son dos cosas diferentes, los gobernantes de hoy culpan a los de antes…

1/ Sobre todo la lectura de Hechos 5, 27-33, que recuerda cómo los apóstoles, después de la venida del Espíritu Santo, siguen predicando a Jesús ya resucitado a pesar de que se lo prohíben las autoridades y los amenazan con matarlos.

Entonces el reconocimiento del presente Gobierno no tiene cabalidad si en el Estado permanecen formal o informalmente, abierta u ocultamente, orgánicamente vinculadas o paralelamente influyentes, las fuerzas responsables del hecho. Se plantea allí una gran dificultad para el actual Gobierno. Cómo limpiarse de ellas.

Por eso, el acto que se va a celebrar hoy implica el compromiso de purificar las fuerzas militares, como ya se ha comenzado a prometer, de suprimir los poderes ocultos y paralelos vinculados de alguna manera con la conducción del Estado y de aprobar la Comisión de Investigación de Cuerpos Ilegales y Aparatos Clandestinos de Seguridad (CICIACS).

Un compromiso tal puede "exasperar" a los miembros de esos poderes, de la misma forma como las palabras de los apóstoles "exasperaron" (He. 5, 33) al sanedrín, y pueden generar la decisión de remover o matar a miembros del Gobierno, de la misma forma como los miembros de ese sanedrín "decidieron matar" (He. 5, 33) a los apóstoles. Es decir, que la cadena de la muerte se reactive y sigan siendo asesinados los testigos, hombres o mujeres, que levanten su voz, incluso si están dentro del Gobierno, como fue asesinado el investigador policial de la muerte de Myrna, José Miguel Mérida Escobar.

¿Cómo, entonces, decir esta palabra si exaspera? ¿Cómo decirla, si genera la decisión de seguir asesinando? ¿No será mejor callar? ¿No hubiera sido mejor olvidar y que Helen se hubiera ahorrado tantos desvelos, enojos y frustraciones durante estos 14 años?

Reinterpretamos la vida de Myrna para encontrar luces sobre cómo hacer para que los que oyen estas palabras y ven este reconocimiento tengan dónde agarrarse y, si quieren, en vez de exasperarse, abran su corazón para recibir el perdón de los sobrevivientes de las víctimas con un recíproco arrepentimiento.

Primero, Myrna pretendió con una gran pasión darle vida a ese trocito de sociedad civil que resistía en las montañas de la sierra norte del Quiché y que se estaba muriendo de hambre, desesperación y abatimiento ante el cerco militar y la persecución del Ejército. Myrna enfocó bien su mirada. No estaba con ninguno de los dos lados del conflicto interno armado: ni política, ni orgánicamente ligada a las fuerzas guerrilleras, ni comprometida con el gobierno de entonces, aunque fuera "testiga de todo eso" (He. 5, 32) que el Ejército estaba haciendo contra la población civil. Myrna apuntó a la sociedad civil, no masiva y abstractamente considerada a nivel nacional, sino a esa sociedad civil concreta, a la cual no conocía personalmente, pero de la cual sabía, a través de testigos que habían sido parte de ella.

Esta mirada centralizada en un foco determinado es la que nos puede llevar a una reconciliación que no elimine la declaración de la verdad, sino que se cimente en la luz de los testimonios, como los que Myrna recogía. Porque la sociedad guate-

malteca sigue marcada por el militarismo y el verticalismo. Llevamos estas huellas como herencia triste de ambos contendientes del conflicto armado. Son huellas inconscientes que nos traicionan y nos "radicalizan" en posturas que propiamente no son radicales, aunque lo parezcan, sólo son extremistas.

El testimonio de Myrna, que murió por esa sociedad civil concreta, sociedad mayoritariamente indígena, la más sufrida, la más golpeada y ensangrentada, nos alienta a buscar formas para levantar a la sociedad civil, liberarla de la prolongación de las fuerzas contendientes y hacerla, con el apoyo de la sociedad civil global en red, más fuerte que los partidos políticos, más fuerte que las cámaras empresariales y más fuerte que el mismo gobierno. Si el Ejecutivo en estos momentos está destituido del apoyo de los partidos, ¿por qué no se vuelca a encontrar su fuerza en la sociedad civil? Esto supone una revolución copernicana, ya que en Guatemala la sociedad civil es una hija dependiente del gobierno y por eso un proceso electoral, como el pasado, la deja hecha piltrafa.

Segundo, Myrna fue una apasionada de la Guatemala Profunda. No fue una aventurera inmadura. Ya tenía 40 años cuando la mataron. La Guatemala de Chajul, de Chel, del Ixcán, de Nucá Barillas… la atraía como a una mariposa atrae la luz en la oscuridad de las cuevas. Aunque ella puso la mirada en un lugar geográficamente lejano, la Guatemala Profunda está también dentro de la ciudad capital en los barrancos de los puentes Belice y del Incienso. Allí la tenemos, pero pasamos de largo, nos da miedo entrar y demonizamos instintivamente a la juventud que nosotros mismos hemos echado allí por nuestra ubicación estructural pasivamente asumida. No somos testigos o testigas de ella, porque no nos acercamos, y nos contentamos con los clichés propagandísticos e ideologizados de los medios de comunicación y, por eso, fácilmente permitimos que se alcen programas de seguridad que atentan contra los derechos humanos, como ha sido el caso en Honduras y en El Salvador. Ojalá que nosotros como sociedad civil podamos impedir que este Gobierno, hasta ahora excepción en el tratamiento de las maras, caiga en esta tentación. Nos hacen falta acercamientos, como el de Myrna, quien sí fue aventurera, pero no por amor a la aventura, sino por la atracción irresistible que emanaba de esas poblaciones que a veces parece que no tienen ni rostro humano, ni incluso la autoestima de personas normales (Is. 52, 14).

Por último, ¿qué era esa luz que tanto la atraía?, ¿por qué tan irresistible?, ¿de dónde le venía?, ¿por qué tenía esa naturaleza trascendente tan inquietante? Ella era muy realista. Conocía la pasta humana de la Iglesia católica guatemalteca, que a veces damos vergüenza por nuestras connivencias o inmoralidades o miedos y silencios… Pero yo recuerdo que, a pesar de esto, ella sentía que la Iglesia, en la que se había criado, era un puente de acceso y era una señal que la podía acercar a esa luz escondida de la que estoy llamando la Guatemala Profunda. ¿Por qué si no, insistió tanto en que se la presentara a Monseñor Julio Cabrera? ¿Por qué si

no, acudía siempre que le pedían a CONFREGUA a dar el análisis de coyuntura? Ella percibía, con un sexto sentido de intuición, que la Iglesia del Quiché irradiaba un cierto halo, reflejo de la luz plena que ella buscaba. Ella me decía que no lograba rezar, que lo hiciera por ella, que le parecía falso ponerse a hablar con Dios…Y sin embargo, sentía la fuerza tremenda, imparable, de lo que no puede ser más que el Espíritu del mismo Dios vivo.

Como personas cristianas, recibimos de ella un ejemplo que nos reta. Pronunciamos a Dios por aquí, Dios por allá. Oramos con palabras mecánicas. Pero ¿nos dejamos llevar por el Espíritu? ¿Se nos erizan los pelos de punta, cuando sentimos su jaloneo, porque no sabemos adónde nos llevará? No sabemos, aunque presentimos que nos lleva a esa Guatemala culturalmente otra que nos desinstala, pero nos enamora el corazón. Y como los enamorados… ya sólo hablamos de ella, pero no por odio, como Myrna que no escribió sobre las violaciones a los derechos humanos con encono y corazón cerrado, sino por amor.

"Ven, amada mía –le diría entonces Myrna a las CPR de la Sierra, parafraseando al Cantar de los Cantares (4,8)–, deja las montañas y los cerros donde se pelean los leones y los leopardos, baja a la planicie soleada, rompe el cerco y sal al claro, donde te sentirás libre y en paz". Ella creyó en la desmilitarización de la población civil por ambos lados en las zonas de conflicto, aunque esto no llegara a ser una realidad hasta la firma de la paz. En esa llamada del amor para salir del conflicto estaba inscrito el perdón de corazón y el arrepentimiento mutuo. En esa llamada del amor, que persiste hoy, está inscrito el deseo de que la sociedad civil, la más golpeada de Guatemala, esté libre de las tenazas de los contendientes, cuyas huellas, como dije al principio, todavía permanecen en nuestras actitudes y en nuestras mentes. El mensaje de Myrna hoy en día es ¡desmilitaricemos a Guatemala! ¡Desmilitaricemos nuestras mentes y actitudes! ¡Por ambos lados! ¡La guerra ha pasado! ¡Construyamos la paz!

Damos gracias a Dios hoy en esta misa, porque al reconocer el Estado su responsabilidad en el crimen y al reconocer la inocencia de Myrna, el Espíritu está obrando una resurrección, la de ella, delante del pueblo de Guatemala. La sentimos presente y viva. Su testimonio nos conmueve y nos arrastra.

Damos gracias a Dios porque ese mismo Espíritu ha arrastrado tenazmente a Helen a llevar una lucha interior y exterior contra innumerables y formidables obstáculos durante 14 años. Ella ha llorado y ella se ha enojado, pero nunca ha perdido la esperanza.

También nos alegramos con esa misma esperanza de que en Lucky resucite su mamá, no para que aparezca de repente otra Myrna, no, Myrna ya subió al cielo,

ya se fue y no podemos quedarnos viendo las nubes (He. 1,11), sino para que sea ella misma en el hoy diferente del que vivió su madre.

Y agradecemos a doña Esperanza, aquí presente, y a don Yam Jo, que nos mira desde la eterna lejanía, por haber dado al mundo estas hijas que son inspiración para el pueblo de Guatemala.

Myrna a través de los ojos de Beatriz

2004

Este artículo, publicado en elPeriódico *de Guatemala el 26 de septiembre de 2004, intentó unir el recuerdo de Myrna, cuyo asesinato acababa de ser reconocido como ejecutado por la autoría del Estado, con la publicación reciente del libro de Beatriz Manz, en el que se menciona repetidas veces a Myrna, acompañante de investigación.*

Beatriz Manz, antropóloga chilena de la Universidad de Berkeley, acaba de escribir un libro espléndido sobre 30 años de historia de la comunidad de Santa María Tzejá, Ixcán (1970-2001). Myrna Mack acompañó a Beatriz a la comunidad en una visita de dos semanas en abril y mayo de 1987 como asistente de investigación. Por eso, es muy interesante mirar a la Myrna antropóloga a través de los lentes de una profesional muy experimentada. La maestra mira a Myrna, observa cómo hace trabajo de campo, recibe sus comentarios, siente su calor humano, penetra en su inteligencia y en sus motivaciones, lee sus notas y luego, después del asesinato de Myrna, las releerá y releerá desde una nueva perspectiva. Poco a poco Myrna se le fue convirtiendo a Beatriz en una guía excepcional en el conocimiento difícil de ese misterioso y contradictorio conglomerado que se llama Guatemala: "Myrna me ayudó a entender a Guatemala como nadie más".

El libro, lastimosamente todavía no traducido al castellano, se llama *Paradise in Ashes* ("Paraíso en cenizas"). Evidentemente, no es sobre Myrna, sino sobre el proceso de esa comunidad desde que se asienta en la selva (1970), se desarrolla como un paraíso en la tierra, desaparece arrasada, quemada y masacrada (1982), se dispersa, el grueso se refugia en México… hasta que surge de las cenizas con una esperanza en el futuro y con un rapidísimo progreso, digno ejemplo en la región y en el país. Sin embargo, aunque el libro no es sobre Myrna, ella aletea en todas las páginas. Dice Beatriz, "¡cómo me hubiera gustado que lo hubiera leído y comentado!". Beatriz no se la puede sacar del corazón, "su memoria es eterna".

Myrna aparece en los reconocimientos de la autora, casi como un miembro de la familia. Aparece luego en la introducción, como antropóloga ejemplar que dio su vida por una nueva forma de hacer antropología, la que tiene en cuenta las fuerzas externas que moldean a las comunidades. Y aparece, junto con Liz Oglesby, una geógrafa también de Berkeley, en la visita que las tres realizaron a Santa María, cuando ésta era una aldea modelo militarizada (1987).

Las vemos a las tres montadas en el *pickup* del legendario Padre Tiziano, párroco entonces del Ixcán, o acariciando a su perro "Kaibil". Las vemos reunidas de noche mirando al cielo y comentando los sucesos del día. Las vemos ante la puerta de la base militar de Playa Grande con el alma en un hilo, cuando la maestra Beatriz, vestida de blusa rosada y pantalón rosado, pero botas de hule, entraba para conversar con el coronel Abdala. Las vemos matándose de la risa entre sustos y extravagancias, porque el humor nunca abandonó ni a Beatriz, ni a Myrna.

Una destacada antropóloga, dice Beatriz de Myrna. ¿Por qué? Porque Myrna hizo de la antropología una religión, casi, es decir, para ella ser antropóloga no era un rol, sino una identidad, algo más que un rol, algo que le iba dando sentido a su vida. Dice Beatriz que cuando volvían las tres cansadas y sudadas, Myrna todavía tenía energías para hacer entrevistas a la luz del candil. Para Myrna el trabajo de campo no tenía horas. Encontraba en la gente una fuerza especial para seguir viviendo. Por eso, la antropología era el camino para llegar a ese manantial donde calmaba sus heridas de la vida diaria.

También, dice Beatriz que Myrna era sumamente cuidadosa y objetiva en sus notas de campo. Eran notas densas, llenas de información, concretas, mezcla de lo que escuchaba y de lo que observaba. Nada de paja. Cada palabra pletórica de contenido. Distinguiendo ella lo que le decían de lo que suponía. Beatriz dice que eran notas con análisis: "su cuidadoso análisis reflejaba lo que oía". Podía haber un párrafo de análisis al final. Pero no era eso. La observación, la entrevista y el análisis iban entremezclados, porque no hay buena observación si no está guiada por el análisis implícito. Ni puede haber una buena entrevista si no se sabe hacer la pregunta correcta. En todo eso Myrna era una experta. Lo hacía connaturalmente. Le salía. No se sabe si era la tradición china o el aprendizaje de la escuela novaliana (Joaquín Noval).

Respecto a su actitud humana, dice Beatriz que Myrna se agitaba en un mar contradictorio de dudas y esperanzas. Cita un trozo de una carta de Myrna, parece que a Liz, donde dice que en sus giras por el campo ella veía "entretejida la belleza con el dolor". ¿Cuál era la belleza? No sólo las selvas, los barrancos, los arroyos, los pájaros, sino la misma gente. Curiosamente no contrapone belleza con fealdad, sino con dolor, como si el dolor mismo encerrara una extraña belleza. Myrna había encontrado la fuerza de la Guatemala profunda. A pesar de la ingente pobreza de las poblaciones abatidas por una de las guerras más terribles de la humanidad (el genocidio guatemalteco), veía en esa misma gente la chispa de la lucha y del cambio social. Se desesperaba, sin embargo, porque el cambio era a un ritmo micro con costos enormes. Dice ella en esa carta: "He visto nuevos lugares donde la belleza y el dolor se entretejen, donde hay una lucha silenciosa para salir del dolor y de la desesperación para no rendirse. Pero los cambios minúsculos suceden a un ritmo de tan baja intensidad, mientras los costos sociales son desproporcionadamente altos".

Myrna proyecta esa misma angustia a la profesión de la antropología. No tiene una visión idílica de la ciencia social. Se sentía como una extractora de información, experta sí, pero luego ¿qué? La gente se sentía consolada al sacar su dolor, ¿pero luego qué? Allí quedaba y la antropología no la levantaba de su postración. ¿Cómo hacer para devolverles algo? Ésa era la pregunta que atormentaba a Myrna. Aunque ella burlonamente achacara a los antropólogos extranjeros, ellos y ellas, de ser como esponjas que se llevan todo, ella sentía que también eso mismo le sucedía, aunque no quisiera. Por último, eso sí, encontraba una diferencia, que menciona Beatriz, que en EE.UU. se dice *publish or perish (publica o pereces)*, mientras que entre nosotros es distinto, *perish if publish (si publicas, pereces)*. Beatriz dice que no sabía Myrna que eso en efecto se iba a cumplir en su persona. En broma, Myrna hizo la profecía de su propia muerte.

"Ondas en el agua"

Fe y justicia con los pueblos indígenas de Malasia

2004

Ésta es una recensión del libro de Jojo M. Fung, a quien conocí en el Foro Social Mundial en Bombay. Colega antropólogo y jesuita, Jojo se ha dedicado con una fe increíble a los pueblos indígenas de Malasia, que son sólo el 0.5% de la población. Reúne su práctica social desde la fe, con la teología y la ciencia social. Ojalá que esta apretada recensión, leída con cuidado desde este lado del globo, pueda resultar productiva.[1]/

El mérito principal de este libro de nuestro compañero jesuita Jojo Fung es el de mostrar cómo se conjugan de una forma absolutamente necesaria no sólo las dimensiones de fe y justicia, sino las de inculturación y diálogo interreligioso en el caso de la lucha de los diminutos y atomizados pueblos indígenas de Malasia por el respeto a su identidad, cultura y sobrevivencia como pueblos. (Pueblo Indígena o Autóctono se dice *Orang Asli* en malayo). Tiene, además, la virtud de presentar la dimensión de fe desde la experiencia personal, por lo que, aunque el libro arranca de una tesis doctoral para el Union Theological Seminar de Chicago, el autor le da un carácter espiritual, cristiano y profundamente universal.

El movimiento intrépido en espiral de Jojo arranca de los rostros concretos de hombres y mujeres, en la mejor tradición de la CG 32 (1975)[2]/ y de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla (1979), pero sobre todo de mujeres, porque se detecta que Jojo, aunque no lo dice, es un enamorado. Este movimiento en espiral luego sube a los contactos de él con los pueblos y comunidades indígenas

1/ Jojo M. Fung (2003): *Ondas en el agua (Ripples on the Water): Creyentes en la lucha de los indígenas de Malasia por una patria de ciudadanos iguales. Johor, Malasia;* Oficina Diocesana de Comunicación Social, 264 páginas. En inglés. Nuestra recensión apareció en la revista *Promotio Justitiae*, Secretariado para la Justicia Social, No. 85, 2004/4, pp.33-34 con el nombre de *Fe y justicia con los pueblos indígenas de Malasia*. Esta revista se publica en castellano, francés, inglés e italiano. Se puede encontrar en www.sjweb.info/documents/sjs/pj.

2/ La Congregación General 32 (1975) representó un momento de cambio profundo en la Compañía de Jesús por su declaración de la mutua relación entre fe y justicia.

de otras partes del mundo (estuvo en la India, también con los sioux, los apaches y los inuvaluit) y los *Orang Asli* de Malasia, que le han ido quemando el corazón, especialmente cuando estuvo en una pequeña aldea selvática de la sierra central donde encontró la zarza ardiendo, la gracia fundamental y eterna, que le marcó, como carácter indeleble, el compromiso con los pueblos indígenas. Al leer ese trozo central no puede uno menos de recordar a San Ignacio en La Storta.[3]/ "Yo supe entonces muy profundo en mi corazón que Dios me había agarrado (captured) para una misión", dice Jojo (p. 89).

De allí gira la espiral y se remonta a una visión histórica, analítica y serena, como si fuera la Trinidad[4]/ que está mirando la evolución de los *Orang Asli* y oyendo sus gemidos en el choque con la sociedad dominante, y ésta, como un tigre, ¡el tigre de la Malasia!, atenta acabar con ellos. Aquí estamos en el ritmo intelectual de su tesis doctoral copiosamente cimentada con notas y referencias de una amplia bibliografía. El choque con la sociedad dominante atravesó cuatro períodos: el régimen malayo (-1786), el régimen británico (1786-1957), la insurgencia comunista (1948-1960) y el Estado moderno de Malasia (1957-). Alzándose luego la espiral hasta las estructuras eternas de los mitos, esos ojos trinitarios nos hacen descubrir en lo profundo de la mentalidad indígena el significado del tigre, el pez, el niño y la fuerza esperanzadora de la maldición del pueblo. Esta maldición fija e inmoviliza al tigre y le impide camuflarse de padre cariñoso para devorar al infante mientras los padres están distraídos pescando, según su cultura tradicional (pp. 145-155). El tigre es la amenaza terrible que sufren esos pueblos (¡son medio por ciento de la población total!) frente a los mega proyectos que intentan "civilizarlos en la extinción" (p. 152). La amenaza es la extinción, el etnocidio, la desaparición del mapa de los pueblos del mundo.

La espiral da de repente un giro y nos sitúa en el mundo de Jesús. Estamos en plena segunda semana de los Ejercicios Espirituales.[5]/ No lo dice Jojo. Pero eso es. A Jojo le sale sin sentir el esquema profundo que ha mamado desde novicio. No hace aquí contemplación. Hace teología. Recuerda la violencia de la Palestina en el mundo greco-romano y el nacimiento del movimiento de Jesús y el de las comunidades paulinas. El giro ha sido vertiginoso. Del tigre hemos de repente pasado a "la mujer doblemente doblada" de Lucas (13, 10-17), metáfora raíz del pueblo que Jesús

3/ En este lugar, cuando se dirigía a Roma, San Ignacio tuvo una revelación muy especial sobre su misión de seguir a Jesús con la cruz.

4/ En los Ejercicios Espirituales, San Ignacio tiene una meditación en que hace a la persona que se ejercita mirar todo el mundo como lo miraría la Trinidad antes de que el Hijo se encarnara.

5/ San Ignacio divide los 30 días de Ejercicios en cuatro semanas, la primera sobre el pecado propio y del mundo, la segunda la vida privada y pública de Jesús, desde la encarnación hasta la pasión, la tercera la pasión y la cuarta la resurrección.

levanta. Y Jojo hace conversar a la mujer con el tigre (no lo dice así, pero eso es), porque la mujer encorvada y humillada son hoy los *Orang Asli* y el tigre es el mundo greco romano violento. En esa "triple conversación" (p. 177) entre el pueblo violentado, la sociedad dominante violentadora y Jojo metido allí como creyente, lee él mismo los fundamentos de su reflexión teológica al oír los gemidos de Dios en esos pueblos y extrae la motivación para ser agente creyente que, como "onda en el agua", vaya formando comunidades de solidaridad y un movimiento solidario cristiano con esos pueblos. Al hablar de creyentes, sin embargo, Jojo se incluye con las creyentes y los creyentes de las grandes tradiciones religiosas, como budismo, hinduismo, islamismo y sikismo, que entre sí forman esas comunidades urbanas de solidaridad con los pueblos indígenas de las costas y con los pueblos indígenas de las montañas, y de éstos entre sí. Una organización en red que, como decíamos al principio, combina las dimensiones de diálogo interreligioso e inculturación con fe y justicia en un todo armónico y orgánico.

La espiral de repente comienza a aterrizar de nuevo a la experiencia. Lo que Jojo analiza y recomienda, Jojo lo ve practicado a su alrededor y él mismo lo practica. Intrépidamente, de nuevo, porque bajar a lo personal requiere arrestos, describe minuciosamente cómo él mismo ha sido convertido en una pequeña "onda" (*ripple*) por la experiencia de Dios recibida junto a los *Orang Asli* y cómo esa onda ha creado otras y otras. Comenzando con grupos urbanos de clase media, utilizando los textos sagrados de cada tradición religiosa con un enfoque teológico ("un curso de teología es un modo eficaz… para formar un grupo de apoyo de los *Orang Asli*"), ha ido generando personas, principalmente mujeres, que a su vez forman grupos u organizaciones, siendo la principal *Kawat Senoi* (Amigos/as de los *Asli*), la cual, después de enfocar su ayuda en una comunidad de montaña y apoyarla con educación, se abre a la red de todos los pueblos indígenas de Malasia incidiendo directamente en la sociedad dominante. Muchos ejemplos iluminadores para la práctica solidaria con los pueblos indígenas se pueden encontrar en el último capítulo.

El libro de Jojo es como la maldición de los *Orang Asli* que impide al tigre tomar forma humana. Es concientizador, aunque es académico, es agresivo sin decirlo. Hasta ahora –lo termina en el 2002– parece que él y las comunidades de solidaridad se han enfrentado al tigre con obras de asistencia, desarrollo y educación en beneficio a las aldeas, con talleres y encuentros de concientización frente a la sociedad dominante, con incidencia política en el apoyo a organizaciones indígenas que demandan un trato igualitario con todos los ciudadanos por parte del Estado… pero no parece que se han enfrentado directamente junto con algunas comunidades a un mega proyecto. Se van acercando, se van acercando… ¡Cuidado con acercarse mucho y despertar su furia! Cuidado con el bramido de los intereses de los megaproyectos que quieren urbanizar el suelo indígena.

Al final, Jojo cita unas palabras proféticas de Ion Sobrino sobre el costo de la solidaridad con los pobres: "hay que estar listos para sufrir cualquier clase de persecución que los poderes de este mundo puedan desencadenar contra los pobres y contra los que se solidaricen con ellos". Ion escribió proféticamente estas frases en *Espiritualidad de la Liberación* cuatro años antes de que los poderes de El Salvador masacraran a nuestros hermanos de la UCA. Jojo cita estas palabras, a saber si proféticamente o no. Sólo una palabra, Jojo, el martirio es una gracia. Hay que agradecerla, pero no hay que intentar cortarla del árbol de Dios.

Estamos seguros que la lectura de este libro, escrito en inglés, no en malayo, ni en chino (Jojo es malasio de origen chino), abierto a muchos mundos y culturas, puede ser iluminador para la práctica de las personas que trabajamos con pueblos indígenas. A veces puede sonar utópico, a veces puede parecer demasiado cándido y sincero, a veces demasiado denso, a veces desigual, a veces también algo disparatado, incapaz de juntar los estilos y los temas de la espiral en una unidad más sencilla, a veces, para una persona, como yo, desconocedora de Malasia (sólo por los viajes de San Francisco Javier en Malaca y por algún texto británico de contrainsurgencia sabía yo de Malasia), difícil de leer por la cantidad de palabras extrañas y lugares que deben ser superconocidos allá, pero que el lector extranjero desconoce…

Pero se puede leer y es muy estimulante su lectura.

Migración internacional en Centroamérica
Mapeo regional

2004

Éste es el prólogo a un libro coordinado por el nicaragüense José Luis Rocha. El libro es un mapeo sobre los flujos de población, las leyes, los organismos y la bibliografía acerca del tema. El prólogo pretende explicar cuán útil es este libro para orientarse en un tema tan complejo.[1] /

Hace un par de años se me acercó un padre acongojado del área kiché de Guatemala. Su hijo de 14 años se había perdido en México en el trayecto hacia el Norte. ¿No le podría yo ayudar a encontrarlo? ¡Una aguja en un pajar! ¿Dónde podía estar? El papá no tenía más que pedazos de información. Decidimos buscar al coyote en San Francisco El Alto, Totonicapán, pueblo de mucha migración a los EE.UU. Nos dio el nombre de la ciudad, Nayarit, donde lo habían visto por última vez en el grupo de migrantes. Cerca de la estación de esa ciudad habían pernoctado cuando el niño todavía iba con ellos. El niño se había bajado del tren, dijo el coyote, pero éste no nos quiso hacer el mapa del lugar por no traicionar a la señora que les apoya en el viaje.

Con estos datos, acudimos a jesuitas mexicanos quienes a su vez nos indicaron la congregación de religiosas que trabajaba en esa ciudad. Llamé por teléfono a una hermana y ella se encargó de buscar al perdido en un área ya más focalizada. Visitó casas y, desesperada, acudió a poner un aviso en la misa dominical de la colonia. Preguntaron por un niño chiapaneco, pues llevaba identidad cambiada. Ella dijo que sus papás estaban acongojados. El aludido agachó la cabeza escondiéndose de vergüenza, pero un amigo sentado al lado levantó la mano y dijo: ¡Aquí está!

Éste es sólo un caso entre cientos de miles de centroamericanos que se están arrancando de sus hogares para buscar la vida fuera de su patria, ya sea en EE.UU. o en Costa Rica (para los nicaragüenses). El fenómeno tiene miles de facetas. Es

1/ José Luis Rocha, Coord. (2004). *Migración internacional en Centroamérica. Mapeo regional de flujos, leyes, organismos e investigaciones en torno a los migrantes centroamericanos.* UNFPA, Working Papers Series CST/LAC no. 37. Managua, Nicaragua.

una avalancha incontenible. Nos inunda. ¿Sólo nos quedaremos pasivos esperando la ola que nos lleve o nos trague?

En este libro se hace un recuento en forma ordenada de los flujos de población de los países centroamericanos. En segundo término, se presentan las leyes de los países, leyes atrasadas y desfasadas en su mayoría, que cuando se ponen al día se utilizan para impedir el movimiento y penalizarlo fuertemente. La tercera parte, la más amplia, ofrece una serie de organismos que intentan responder, a veces de formas encontradas, al reto de la migración irregular internacional, tales como los organismos internacionales, los gobiernos centroamericanos, las organizaciones de la sociedad civil y las instituciones religiosas. En un cuarto capítulo se adosa una amplia bibliografía sobre el tema, y se cierra el libro con una serie de recomendaciones, que son tal vez la principal joya del trabajo.

¿Cuáles son los méritos de esta investigación? Mencionaré tres principales. No es una mención exhaustiva. Ni son éstos quizá los principales méritos. Desde otras perspectivas tal vez resaltarán otros. El primero es su alcance centroamericano y su fabricación también centroamericana. Es difícil poner a trabajar juntas en un solo proyecto a universidades o centros sociales. Cada una tiene su librillo, cada una su agenda, cada una su orgullo, cada una es un pequeño o gran feudo… Esta investigación es fruto de una coordinación, tal vez desigual, como el aguzado ojo del lector puede atestiguar, de cuatro entidades, la URL de Guatemala, la UCA de El Salvador, la UCA de Nicaragua y el ERIC, que es un centro de investigación y acción, de Honduras. El alcance de la investigación cubrió esos cuatro países, más Costa Rica desde Nicaragua. La coordinación no es un mérito de este trabajo sólo porque el alcance es regional, sino porque se sentaron las bases para ampliar esa coordinación a dimensiones más políticas y de incidencia y a las dimensiones más pastorales. Dicha coordinación, aunque esto no aparezca muy explícito en el libro, es hija de una coordinación más amplia con México, EE.UU. y Canadá, ya que la iniciativa para realizar ese tipo de estudio-diagnóstico partió de reuniones entre representantes de Centroamérica y esos países dentro del marco de la Compañía de Jesús.

Me parece que un segundo mérito es que este libro es un mapa en la jungla del fenómeno. Su título lo dice, "mapeo". El mapa nos ayuda para llegar a una dirección en una ciudad desconocida. Este trabajo está destinado, me parece, sobre todo a desconocedores y novatos del tema, como un servidor. No es para que nos acomodemos en el sillón y lo leamos como se lee una novela, de corrido y con emoción. No. Es un mapa. Es para las personas que desean caminar, que no se quieren perder, ni derrochar energías en callejones sin salida y avenidas de una sola vía sin retorno, personas que quieren llegar a un destino. Como mapa, no dice todo, ni puede decirlo. Habrá lectores especializados que buscarán tal vez el cajoncito del organismo donde trabajan y se sentirán enormemente frustrados porque el resumen no dice todo lo que se hace. El especialista no debería confundir el género literario de este

estudio que es sólo un mapeo. En vez de tirar su mirada inquisitiva en lo que ya conoce podría dirigirla al conjunto de subtemas o entradas bibliográficas que tal vez no han llegado a su mesa de estudio o a sus oídos. Tal vez también puede sacar fruto echándole una ojeada al índice para curiosear un poco y tal vez sorprenderse de que no lo sabe todo. Como buen Sócrates de la migración: yo sólo sé que no sé nada. Esto se cumple especialmente al adentrarnos en esta problemática. Por eso, el género literario del mapeo está muy conectado con la naturaleza de su fabricación coordenada, mencionada arriba. Es imposible hacer un mapa sin el apoyo de una red muy amplia de información.

El tercer mérito tiene que ver con las recomendaciones. La principal motivación de la investigación fue de conocer primero y después actuar. Como ya dijimos, la iniciativa partió de la Compañía de Jesús, que abrumada por el masivo fenómeno de la migración irregular internacional y conocedora de su propio potencial internacional, decidió priorizar a nivel latinoamericano este reto entre otros. Pero ¿cómo comenzar? Los jesuitas andamos retrasados, vergonzosamente retrasados en este apostolado. ¿Qué vamos a hacer? ¿Cómo hacemos para no repetir lo que otros hacen? Así fue como nació la idea de realizar un diagnóstico del problema y de lo que otros actores están realizando, para encontrar nuestro nicho y poner nuestro grano de arena. Sin embargo, las recomendaciones no son una receta, ni menos una receta exclusiva para los jesuitas. Por eso, el libro se publica. No es un documento interno de la Compañía de Jesús de Centroamérica. Es para quien le sirva, porque creemos que mucha gente puede aprovecharse de él. Entonces, las recomendaciones son como carreteras o periféricos ideales que no se encuentran en el mapa de una ciudad real, congestionada por el caos del tráfico. Nos dicen, tal vez (porque nada es apodíctico), por dónde encontramos vacíos para situar nuestra acción a favor de la justicia frente a los migrantes, por dónde se podría obtener algo de coordinación entre tanto y tan dispar actor, por dónde nos acechan los engaños con los que el sistema nos quiere desviar y empantanar… Si ha habido algún paciente lector o alguna paciente lectora que ha tenido el interés de leer de cabo a rabo este estudio, se irá dando cuenta que estas recomendaciones se encuentran en semilla a lo largo del texto y que lo que ha hecho el redactor y coordinador del estudio, José Luis Rocha, es hacer una pausa al terminar de escribir, agarrar su lápiz, mirar al cielo de su oficina y recordar… dejando decantar otra vez lo que él mismo ha ido acumulando a lo largo de las 160 y tantas páginas anteriores. Eso son las recomendaciones, decantaciones interiores ante el material objetivo. Por eso, son valiosas. Proceden de una mirada de conjunto y, aunque no lo dice José Luis, llevan el toque rico del sentimiento intelectual como criterio de elección. Allí se encuentra el rastro de la escuela ignaciana de sicología y espiritualidad: la integración del sentimiento, además de la rigurosa razón, al proceso de selección.

Aquí sólo quiero destacar tres de las recomendaciones. El lector o la lectora pueden estudiarlas todas en el final del libro. La primera es sobre el eje articulador de las iniciativas dispersas. ¡Hay dispersión! ¡Hay contradicción de iniciativas! ¿Cómo superar este problema tan propio de nuestra cultura compleja? ¿Quién va a hacer este eje articulador? El autor recomienda que sean las Procuradurías de Derechos Humanos en cada país ya que "su relación con el poder es suficientemente no partidaria y su enfoque se ha enfrentado –con mucho beneficio para los migrantres– al enfoque policíaco y de seguridad nacional de las direcciones de migración". Estos organismos estatales deberían estar coordinados con organismos internacionales, para superar el enfoque local, y crear una telaraña de redes de apoyo a los derechos de la población migrante. Descarta que el OIM pueda jugar este papel coordinador por su inclinación hacia políticas de control migratorio en consonancia con los intereses del gobierno de los EE.UU. de levantar barreras de todo tipo a la avalancha del sur.

Una segunda recomendación, puesta en pocas palabras, es: ojo, el tema clave es derechos humanos y no remesas. "Más que el uso de las remesas, como plantean los organismos financieros multilaterales, los derechos humanos son el punto clave de la experiencia de los migrantes y sus familiares". El enfoque que explica mejor el comportamiento de los migrantes no es el de la microeconomía clásica del cálculo costo/beneficio como factor determinante, sino el de los riesgos asociados al tránsito y establecimiento de los migrantes, por lo que la defensa de sus derechos es una tarea prioritaria en el ámbito de las migraciones. La visión de los organismo financieros y de los gobiernos se orienta a la utilización de las remesas como factor de desarrollo, incluso sustitutivo de lo que el Estado debería invertir para beneficio de las comunidades, y no en el respeto a los derechos humanos, uno de ellos el derecho a su propio trabajo y a transferir el fruto del mismo –las remesas– sin que compañías de correo les cobren tasas desmesuradas. Para la defensa de los derechos humanos de la población migrante es imprescindible su estatus legal, el apoyo de una nueva legislación, en preparación en diversos países, y la ratificación de la Convención de derechos de los trabajadores migratorios y sus familiares.

Una tercera recomendación tiene que ver con la creación de puentes entre los términos del proceso: entre el origen y el destino. Por ejemplo, la organización de migrantes y sus familiares, tanto en el país de destino como en el de origen para gestionar proactivamente las políticas que los afectan; los hermanamientos de municipalidades; la atención socio-pastoral con el apoyo de organizaciones religiosas de alcance internacional, etc.

A problema global, respuesta global. El fenómeno de las migraciones irregulares es una expresión de la contradicción entre el Norte rico y el Sur pobre. Es una contradicción que sin embargo une al globo y es efecto de la globalización. No podemos responder a este reto más que uniendo fuerzas entre los países que

expulsan migrantes, los países de tránsito y los países de destino. Para poner el ejemplo pastoral: las parroquias de Centroamérica no saben adónde van a caer sus fieles en EE.UU. ni conocen el paso terrible por la frontera vertical (México). Igualmente, las parroquias en EE.UU. ignoran la situación de las comunidades de donde procede esta avalancha. Hace falta un puente de Iglesia, primero de conocimiento, luego de atención y por fin de unión entre los que se van lejos y los que se quedan. Son un pueblo con fronteras reales diferentes de las jurídicas.

¿Para qué todo esto? ¿Será que cambiaremos el mundo? ¿Somos unos utópicos perdidos? ¿Unos quijotes ilusos? Tal vez el libro nos suscite tres alternativas. La primera es atemperar el sufrimiento de los migrantes y familiares defendiendo sus derechos, a sabiendas que no podemos ni queremos impedir la migración masiva. Es un fenómeno que nos rebasa y nos consolamos pensando que migrar también es un derecho de la persona humana.

La segunda, es reducir el flujo, no como lo hacen los Estados con medidas policíacas y leyes restrictivas, sino por medio del desarrollo de los países pobres y el cambio de las relaciones internacionales.

La tercera es considerar nuestra participación a favor de los migrantes y sus familiares en términos de un proceso largo que probablemente dure varias décadas, porque ni el desarrollo está a la vuelta de la esquina, ni las relaciones Norte-Sur lo facilitan. En ese proceso, las fronteras nacionales no se moverán (p. ej. es iluso pensar que la frontera mexicana abarque un día cercano a Texas y California); el flujo seguirá creciendo, incluso tal vez exponencialmente; los países ricos seguirán levantando barreras físicas, legales, policíacas, de todo tipo; la invasión de migrantes no se detendrá aunque cada vez se haga más sangrienta; la frustración de las gentes en los países emisores se agudizará y la problemática de violencia se calentará; y el proceso irá culminando, culminando, hasta llegar a una situación insostenible que hará tomar conciencia a los países ricos y pobres para buscar una solución fundamental, radical, porque o todos se hunden o todos se salvan… Entonces se puede prever que este muro de Berlín se caiga. Dice Raúl González, jesuita venezolano que inició la sistematización de este trabajo de la Compañía de Jesús a nivel latinoamericano:

> La salida lógica al conflicto entre Norte y Sur que el nuevo orden internacional está agudizando, debería ocurrir cuando la presión migratoria se haga insostenible para los países receptores, obligándoles a replantearse las relaciones estructurales que subyacen a las causas inmediatas de la emigración. Antes de que ello ocurra, dada la configuración real de poderes operante, podemos temer con fundamento que se ensayará toda otra posibilidad, por deshumanizadora que resulte para unos y otros. Este proceso durará presumiblemente décadas, puesto que la dureza de corazón se realiza en nuestra época a través de fuerzas

> sociales mucho más poderosas y capaces de estructurar el mundo que las que articulan la solidaridad y la misericordia. Pero si la Compañía no acompaña el proceso, no estará presente el día en que madure hasta dejar al mundo en el umbral de cambios de fondo. Perderemos una posición para acelerar ese día llamando a la conciencia de las personas con denuncias fundadas y con propuestas realistas y humanizadoras (González, R. 1999: 4).

Según esta cita, el libro que estamos prologando es un fermento que ayudará, entre miles más, a que el proceso de soluciones fundamentales madure; es un acelerador, aunque de micras de kilómetros por hora, para que el cambio avance, y es un vehículo que nos puede llevar a hacernos presentes en una realidad de la cual la historia nos pedirá cuentas. Si no estamos presentes, nos quedaremos rezagados y nuestras identidades que en otro tiempo daban sentido a nuestras vidas se marchitarán y nuestros cuerpos sociales morirán. Son sal que ha perdido el sabor. Son ocote sin llama.

Ojalá que esta investigación sea sal. Sea llama que prenda.

Vida religiosa indígena femenina

2004

Éstas son unas reflexiones expuestas al final de la discusión por grupos y de las intervenciones de la plenaria en una reunión convocada por CONFREGUA *en la ciudad de Guatemala.*[1] /

Después de lo discutido en los grupos y en la reunión mayor, haré, como me pidieron, algunos comentarios. No es una "iluminación", ni tanto un "amarre", sino sólo unas reflexiones.

Primero, de manera general, cuando se habla de la vida religiosa indígena, estamos pensando, sin decirlo, en tres grandes alternativas. Una es la de las congregaciones exclusivamente indígenas; otra, las congregaciones mixtas con minoría indígena y otra, las mixtas con mayoría indígena (en el presente o futuro previsible). Es bueno tener clara la opción propia para que la inculturación proyectada sea realista y adaptada a la forma de ser de la congregación. De aquí también vemos que esto de la inculturación no es sólo un reto de las religiosas o religiosos indígenas, sino de todos, de toda la congregación. También nos hace ver que la inculturación no puede llevarnos a hacer sectas indígenas. Aunque una opción posible es la congregación exclusivamente indígena, no puede ella subsistir en el mundo globalizado, si no está apoyada en red por gente, grupos y congregaciones de otras culturas y nacionalidades. De aquí se puede derivar también la posibilidad de formar una unidad de religiosos/as indígenas no sólo de Guatemala sino del Continente, como tal vez algunas religiosas en sus cabezas lo desearían. ¿Es algo utópico? ¿Para qué sería?

Segundo, la vida religiosa es una expresión de la vida cristiana. Es importante asumir con claridad la opción de fe en Jesús, cuya vida y palabra son la inspiración de la vida religiosa y de la inculturación, de una inculturación de fe, que no es como la inculturación de los mensajes de la Coca-Cola, que sabe adaptarse a los sectores distintos de masas, pero no tiene como objetivo salvar a la humanidad, sino ganar dinero. Con frecuencia, en nuestros medios culturales mayas se rehúye hablar de Jesús, más aún se siente este lenguaje como extraño, como impuesto, como venido de Europa, del Occidente. Entonces, cuando estamos hablando de la cultura

1/ Reunión de religiosas indígenas convocada por CONFREGUA (Conferencia de Religiosos y Religiosas de Guatemala), 12 de noviembre de 2004 en la Ciudad de Guatemala.

indígena, nos olvidamos del Evangelio y acudimos a la simbología maya. Y al revés, si estamos hablando de la vida religiosa, nos olvidamos de la cultura maya y pensamos que en ella no se encuentra nada que se parezca a la vida religiosa. Hacemos dos mundos aparte. Aunque sea un poco de digresión, nos olvidamos que Jesús no fue europeo, su cultura era puente entre el mundo occidental y el oriental. Pero más aún, que el pueblo de su propia cultura, la judía, lo rechazó, y que todos los otros pueblos recibieron el mensaje evangélico de fuera.

Tercero, también es bueno considerar que al hablar de la inculturación recalcamos nuestra búsqueda de la fe de nuestros antepasados, nuestros abuelos y nuestros padres y madres. Eso es muy bueno. Pero no podemos olvidar que la verdadera fe supone una aceptación libre y personal y que en la evolución de la juventud, por ejemplo, la verdadera aceptación va unida al rechazo de la fe de los papás, especialmente del papá. Al rechazarla, a veces se rechaza a Dios. Cuando la juventud adulta vuelve sobre sí misma, entonces recoge esa fe que rechazó, pero ya no la recoge porque es de sus papás –como si creyera porque su padre o madre le mandan creer, pues eso le supondría pérdida de libertad–, sino porque esa fe le plenifica, le salva, lo libera, le da nuevo sentido. Entonces, la verdadera fe, aunque diga relación a los antepasados, es sobre todo algo de presente. Creo porque me libera, me da sentido, me da consuelo, me da vida. No me fijo tanto de dónde me vino la tradición de esa fe, sino de que la tengo y que para mí es algo profundamente vivencial.

Cuarto, para los que hemos ido acercándonos poco a poco a la persona de Jesús, la persona viva, no sólo su recuerdo como de héroe del pasado, su vida y sus palabras se convierten en algo central que orienta nuestra acción no sólo individual, sino colectiva. La vida religiosa se inspira en Jesús y en la estrategia que a Él se le ocurrió seguir para difundir la buena noticia que traía y que debía revolucionar su tierra y el mundo. Él vio que necesitaba de gente que le ayudara. Él era hombre limitado, no podía hacer todo. Es así como formó un grupo compuesto de hombres y mujeres, aunque ordinariamente sólo se enfatiza que el grupo estuviera conformado sólo de los doce apóstoles. Ese grupo tiene diversos círculos de compromiso, pero todos ellos están dedicados, durante la efímera etapa apostólica de Jesús, a la construcción de una sociedad, que Él llamó el Reino, pero que ellos no llegaban a concebir bien. Según Jesús era una sociedad nueva parecida a una gran comida que expresaría el amor entre todos y con Dios. Como una comida de matrimonio.

Quinto, es importante regresar a la frescura del Evangelio para que la palaba "Jesús" no se convierta en una mera moneda de intercambio religioso. Los acompañantes de Jesús eran "los 12 y algunas mujeres", dice Lucas (8, 1). Se mencionan los nombres de los 12 hombres, pero también los de algunas mujeres, que por el origen de donde provenían puede uno imaginar el grado de su compromiso. Unas habían rehecho su vida al contacto con Jesús, como Magdalena, que se entregaría a Jesús con un amor de enamorada, no sólo hasta la muerte de Él, sino hasta su resurrección,

siendo la mujer que Él escogió para el estartazo del anuncio maravilloso de que estaba vivo y nosotros también resucitaríamos. Otras tenían nexos políticos, como Juana la mujer del intendente de Herodes; otras eran pudientes y "ayudaban con sus bienes", como parece haber sido una tal Susana; otras eran parientes cercanas, como la madre de los Zebedeos (Mt. 27, 4) y la madre de Jacobo y José (ibid) del círculo galileo. Estas mujeres estuvieron "sirviéndolos" (ibid) como lo hacen las mujeres de nuestras aldeas, y algunas no se desprendieron de Jesús, ni cuando los hombres, excepto Juan, salieron huyendo. Fueron como las mujeres de Conavigua, valientes ante los soldados, cuando todo el mundo temblaba de miedo. De aquí, de esta mezcla de seguidores y seguidoras de Jesús, con una bolsa común (economía colectiva, parece sólo del círculo más íntimo), con una dedicación amorosa para no tener ni nido, ni compañera o compañero donde reclinar la cabeza, con una disponibilidad adonde hiciera falta ir, sale la inspiración de la vida religiosa.

Sexto, entonces, la medida de la inculturación indígena de la vida religiosa ha de venir del para qué de ese grupo, de esa congregación dedicada por entero a anunciar ese reino de justicia y de paz desde la fe que ha de transformar el mundo, aunque nunca llega a hacerse perfecto y siempre está haciéndose. La medida de la inculturación es entonces la misión. Entonces, no se trata sólo de vestir a nuestra comunidad con celebraciones de flores y candelas, ni sólo de vestirse la religiosa con su traje porque así se visten en su comunidad y así se siente ella indígena. No sólo, digo. Sino que se trata de que los pueblos indígenas a quienes les llevamos el mensaje sean los que nos vayan exigiendo lo que les conviene más a ellos de la forma de ser de nuestras comunidades y de nuestras vidas. Nos exigen imbuirnos, personal y grupalmente en su cultura. Nos exigen que les abramos las puertas de nuestras comunidades, no para aparentar, sino con toda sinceridad, para que se metan hasta los secretos y las riquezas de la congregación y las hagan suyas, no sin tensiones.

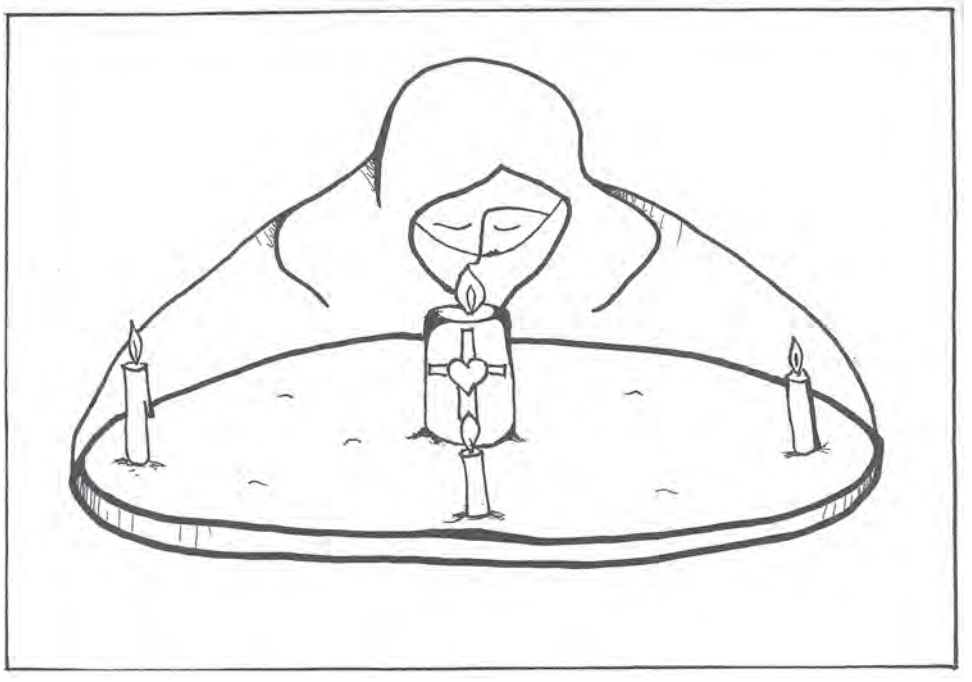
Séptimo, un ejemplo, que nos hace pasar ya a la opción de la castidad es el del traje. Cuando las religiosas indígenas se ponen su traje dentro de las comunidades, no lo hacen sólo porque se sienten indígenas y no quieren renunciar a su identidad, sino porque la misión apostólica se lo pide para asemejarse más a las mujeres de los pueblos. Sólo así pueden levantar preguntas sobre el porqué de sus vidas, como no lo puede hacer el sacerdote no indígena o la religiosa no indígena, porque ellas vistiendo así, como ustedes han dicho, se hacen muy iguales a las mujeres de las aldeas y los pueblos, ellas las sienten cercanas y entonces les choca su manera de vida: "¿por qué no te casas?" le dicen, "¿por qué no tienes familia?". Es una pregunta que puede hacer tambalear a la mujer signo, pues se siente rara, como fuera de su cultura, pero es una pregunta generadora, ya que de allí ella buscará y rebuscará la forma de contestarla para explicar qué significa esta señal de su vida que choca a las mujeres que la ven como ella y que no choca tanto si las mujeres no las

identificaran como propias. (Por ejemplo, del sacerdote blanco piensan que así es él, que nació como con otra naturaleza para no tener hijos). Entonces, el traje no es solamente una señal de identidad dentro de la congregación, sino de identidad apostólica, para afuera, ante los pueblos indígenas, y por ser de identidad, es una señal más fuerte para la conciencia de la gente indígena.

Octavo, siguiendo con la opción del voto de castidad, nos fijamos en la ruptura que supone dejar la familia para entrar dentro de un nuevo grupo de gentes, desconocidas y de otras culturas, la mayoría de las veces. Es cierto que esta ruptura suele llevar consigo una asimilación forzada a una cultura impuesta de una congregación que ni ha soñado con la inculturación. Sin embargo, dado que en nuestro mundo actual, las relaciones con la familia suelen permanecer aun después de que se ha entrado a la congregación, a diferencia de religiosas que se vinieron de otros países y, como era antes, ya casi nunca volvían a ver a sus parientes más que en caso de muerte, es bueno recordar que las palabras de Jesús siguen vigentes con toda su enorme radicalidad: "cualquiera que haya dejado casas o hermanos o hermanas o padre o madre o mujer o hijos o tierras por mi nombre, recibirá 100 veces más y heredará la vida eterna" (Mt 19, 29). Fíjense que la cultura indígena tradicional tiene costumbres en que se opta o al menos se optaba por "dejar" radicalmente a la familia. La joven dejaba a su mamá y a su papá al casarse y ya no volvía a lavarle la ropa a la mamá, porque había comenzado a ser hija de un nuevo hogar y no podía tener ya dos corazones. También, los pueblos aprendieron a migrar, por ejemplo, de tierra fría a la selva, y dejaron el altiplano con dolor y lágrimas en busca de una herencia prometida. El mismo *Popol Vuh* muestra a un pueblo llorando por haber dejado a Tulán atrás y su mirada está puesta en la salida del Sol.

Noveno, alguna de ustedes dijo que no tener hijos le da más disponibilidad para moverse y dedicarse al Reino, pero que esa explicación no basta, porque en la opción de la castidad "hay otra fuerza más allá", dijo. Esa fuerza es la entrega del corazón por completo, como aparece, aunque desfigurada luego por el mal consejo del murciélago de Xibalbá, en la exigencia del Dios acompañante de los primeros pueblos del *Popol Vuh*. Digo desfigurada, porque la entrega del corazón fue reinterpretada políticamente para dominar con la exigencia del tributo y de los sacrificios humanos. Ustedes también han dicho cómo, parecido a los grandes sacerdotes del *Popol Vuh*, en la actualidad encontramos a hombres y mujeres que practican la abstinencia sexual 40 días antes de la realización de una costumbre de agradecimiento o perdón y 40 días después. Esta práctica dispone el corazón, la atención y todo el ser de la persona que se comunica con Dios en el momento de realizar la ofrenda.

Décimo, la opción del voto de pobreza parece siempre ser una mentira con la que nos contentamos. La otra vez que nos vimos sugerí que la experiencia que debía resaltarse por haber sido muy mencionada por ustedes era la de armonía con la



naturaleza y con las cosas. Esta armonía, entonces, sería la experiencia que estaría al fondo del voto de pobreza, que nos llevaría a un equilibrio en el uso de las cosas y a la moderación y a la sana austeridad, tan importante como señal en nuestro mundo de derroche y de consumo. Sin embargo, creo ahora que no deberíamos abandonar la palabra pobreza. El que esa palabra nos choque o choque a otros no es razón para abandonarla, como decíamos arriba con la castidad. Tampoco lo es que digamos que Dios no quiere que seamos pobres, lo cual es completamente cierto. Pero la fuerza de la palabra pobreza es que detrás de ella está la realidad de los pobres y esa realidad es crucial para la experiencia de Dios que se expresa luego con el voto. El voto de pobreza no es para pedir permiso para gastar 100 quetzales. El voto de pobreza es fundamentalmente la expresión del amor a los pobres, y en nuestro caso, a los pobres, hombres y sobre todo mujeres indígenas. Este amor es el que nos lleva a identificarnos con ellos, a sumergirnos en su cultura, a desvestirnos de la nuestra (aunque seamos indígenas), a tratar (aunque nos quedemos lejos) de ser algo pobres como ellos. Pero no es un amor de identificación sin más, sino dinámico para contribuir desde esa identificación a descrucificarlos de la pobreza. Somos luchadoras y luchadores contra la pobreza, pero no podemos luchar contra ella siendo ricos e identificándonos con los ricos. Entonces, si nosotras en las congregaciones religiosas tenemos más medios que nuestras familias, no por eso vamos a apagar el fuego de nuestro corazón que nos quema porque vemos y sentimos la miseria del mundo, sino que los usamos para luchar contra la pobreza.

La opción de la pobreza nos lanza a asemejarnos en lo más posible a ellos, mujeres y hombres, a comer con ellos y como ellos, en lo posible, a dejar que en nuestras casas ellos y ellas entren como en sus casas o ranchos, que se sienten a la misma mesa. Así mismo, la pobreza de los pobres es sabiduría para usar de los bienes de este mundo con generosidad y aun derroche en momentos de fiesta. No son pichicatos, si tienen, no confunden pobreza con afán de ahorro. Esta referencia a los pobres nos desinstala, si sentimos la espina de su situación en nuestra conciencia continuamente y no nos contentamos con decir que trabajamos por ellos. Esta referencia a los pobres es tal que probablemente no habrá vida religiosa el día que deje de haber pobres. Los pobres siempre los tendrán con ustedes, dijo Jesús. Si es así, tal vez siempre habrá vida religiosa. Pero, si los pobres desaparecieran por el progreso de la humanidad, ¿no desaparecería entonces la vida religiosa? Los países ricos tal vez por eso tienen una disminución de miembros y sienten con más fuerza la crisis de la vida religiosa. Tienen a los pobres muy lejos y ya no los ven. También en nuestros países, donde estamos entre los ricos y los muy pobres, sentimos esa crisis porque la riqueza a veces nos encapsula.

Once, la opción de todos los votos es en el fondo una sola, el seguimiento total de Cristo para la construcción del Reino. Sin embargo, vamos por aspectos. El tercero es la obediencia. Ustedes han mencionado la cultura de los pueblos indígenas donde las decisiones de la comunidad, en cosas de orden doméstico y en cosas de vida o muerte, son la palabra que todos siguen, aunque siempre hay tensiones, porque las comunidades no responden a las necesidades que van surgiendo. No podemos hacer una utopía de la cultura indígena, ni menos verla como código fijo. La cultura indígena es un espíritu, en el fondo. Según ella, la palabra de la comunidad es señal del camino de vida. Los responsables de la comunidad, hombres y mujeres, de ella sacan su autoridad. Entonces, si no hay comunidad, si hay pleitos y chismes y bandos en la comunidad, es difícil obedecer. La obediencia se convierte en un asunto de poder y de inteligencia para tomar ese poder o manipularlo, no en asunto espiritual que pide la entrega del corazón y de la razón, y que en momentos cruciales de oscuridad en la vida puede ser tan quebrador de mi interior como la soledad del corazón y el abandono de la persona con quien me he enamorado locamente. Comunidad y entrega del corazón van juntos. Ustedes han dicho que cuando una se enamora es bueno platicarlo con alguien de confianza en la comunidad o con la superiora, que debe ser una madre. Pero si sospechamos que no nos van a guardar el secreto o que van a usarlo en contra de nosotras después, ¿cómo nos vamos a abrir?

Doce, aquí hay algo fundamental: la identidad. Si no sentimos que la congregación es tan nuestra como de las hermanas mayores, tan nuestra de hermanas indígenas, como de las hermanas belgas o gringas.... entonces no estamos adentro todavía. Es como con la Iglesia. La Iglesia no es *de* nosotros y nosotras, sino la Iglesia *somos* nosotras. Esto tiene qué ver con las superioras, con las que tienen los cargos im-

portantes, con las que manejan el dinero. Si ellas no pasan las riendas a las jóvenes, a las indígenas, entonces éstas no sentirán que la congregación *es* ellas. No se les da confianza. Por otro lado, las indígenas pueden entonces responder no diciendo la verdad, encubriendo lo que viven sus familias, dividiendo sus identidades, la de la familia y la de la congregación, en dos esferas diferentes que una no sabe de la otra. Y no se salen tal vez, porque tienen seguridad en la congregación y la misma familia puede insistir que no salga porque la seguridad le fluye a ella. Si no hay comunicación, si no hay confianza, si no hay transparencia… no nace la identidad profunda y no hay obediencia de corazón y de cabeza, menos pobreza de entrega a los pobres (se tratará de sacarle a la congregación lo más que se pueda para intereses particulares) y menos la entrega alegre del corazón. Este tema de la identidad es muy importante no sólo para las congregaciones mixtas, sino también para las que son exclusivamente indígenas. Éstas pueden aparentar que se gobiernan a sí mismas, pero fácilmente son dependientes de un sacerdote fundador que les consigue el dinero o de un obispo o de una religiosa extranjera.

Por último, el tema de la fidelidad de por vida. Mencionaron ustedes los ejemplos de hombres y mujeres que han dedicado sus vidas al Evangelio para siempre. Mencionaron también las palabras de gente de las aldeas que les han dicho, "si te metés en esto, que sea hasta el final". Les recuerdo la palabra del Indio Juan el Yaqui que dice que los caminos que tienen corazón hay que caminarlos hasta el final. Los que no tienen, hay que abandonarlos pronto, sin miedo a salir y dejar la seguridad de la congregación, para bien personal y de la congregación. Nuestra vida nos lleva a dudar a veces si el camino que llevamos tiene corazón, especialmente, si el corazoncito se nos pega en una flor que crece a un lado. Además, los tiempos hacen que los compromisos sean muy dependientes de algo que sale mejor. Nos podemos meter a la vida religiosa para estudiar, inconscientemente, y cuando ya cumplimos la meta, nos puede aparecer otra grada de superación, y nos cambiamos. Nos cuesta quemar cartuchos. Siempre queremos dejar una puerta medio abierta para poder salirnos por allí, si la oportunidad se pinta mejor. Somos oportunistas. Dicen que esta era es de lo desechable. Desechamos las opciones, no hay nada que nos sirva de por vida. Entonces, en estos tiempos el consejo de las gentes de las aldeas es muy importante. No para aguantar a la fuerza, sino para entrar en nuestro corazón y que de sus fuerzas salga la fidelidad.

Éstos son algunos de los comentarios que se me ocurren ante lo que ustedes han dicho. Dispensen.

Terminar la guerra, traicionar la paz

2004

Ésta es la presentación de uno de los principales libros de mi compañero jesuita, Juan Hernández-Pico, sobre las presidencias de Arzú y de Portillo en Guatemala. El primero terminó la guerra y el segundo traicionó la paz.[1] /

La presentación de un libro es como la presentación de una criatura que acaba de nacer. Es para que lo vean, lo admiren, lo carguen (en este caso, es un libro pesado), opinen sobre él, porque cuando nace una criatura, también hay comparaciones, celos y críticas. Puede ser una piedra de contradicción que a muchas personas les dé luz y valor, y a muchas, que no quieren ver la luz del análisis, les dé enojo.

Este libro tiene las virtualidades de generar pasiones encontradas, no meramente debate académico, porque toca intereses y nombra grupos, acciones, momentos y decisiones concretas de un pasado casi presente, las dos presidencias últimas. Ojalá que a pesar de ser un libro grueso, genere esas discusiones. Será señal de que va siendo asimilado en nuestro medio.

¿Quién es el papá? No se trata de hacer una biografía del autor en este momento, sólo mencionar algunos rasgos que explican mejor las características de esta obra. Porque si algo tiene este libro es que es el autor, pinto y parado.

Juan Hernández-Pico es nacido en el país vasco de una familia de empresarios. Si el análisis saca a luz las actitudes racistas y egoístas del empresariado criollo guatemalteco, no se puede interpretar esta visión crítica de la sociedad de un país en el cual él se ha nacionalizado como resentimiento de clase, frase que se utiliza con frecuencia para desprestigiar el valor objetivo de las pruebas.

Estudió sociología en la universidad de Chicago terminando los estudios de postgrado donde no sólo aprendió la teoría sociológica, incluso el marxismo, y se ensayó a practicar el análisis, sino que aprendió a seguir aprendiendo en la vida, como se nota por el dominio que tiene de las nuevas teorías de la globalización, como la de Manuel Castells, y por el rigor y la acuciosidad en el dato.

1/ Presentación del libro de Juan Hernández-Pico, sj. (2005). *Terminar la guerra, traicionar la paz. Guatemala en las dos presidencias de la paz: Arzú y Portillo (1996-2004).* FLACSO. Guatemala.

Estudió también teología en Frankfurt. No es sólo aficionado a la teología. Ha escrito mucho. Se le puede conceptuar como un teólogo de la liberación que no se ha quedado en los esquemas de cuando nació esta corriente teológica en 1970, sino que ha incursionado en temas de espiritualidad e interculturalidad, tan importantes para la situación multicultural de Guatemala en la actualidad. No extraña entonces que él mismo plantee el problema de la fe y los valores en referencia a la rigurosidad científica. Se suele mover en dos aguas, en la sociológica y en la teológica. No es de extrañar que cuando hace análisis sociopolítico, especialmente desde una revista que se dirige a un público cristiano, se entinte su estilo con experiencias de fe.

También Piquito, como le dicen, es un luchador utópico por la justicia. Le quema la pluma, la palabra y la inteligencia contemplar situaciones de injusticia personal y estructural. El primer libro del que fue coautor versó sobre el desenmascaramiento (primera vez que se hacía en Centroamérica) del fraude electoral de los inicios del '70 en El Salvador, libro impreso en *Piedra Santa* aquí y metido en camiones de carga al vecino país. Era un libro de denuncia. Ése es su estilo que aparece en este libro, no un estilo académico frío, sino de garra, de pasión, pero siempre con rigor. Por eso, escoge temas muy del momento. Este libro es un conjunto de artículos de coyuntura, no unidos por un diseño sistemático, sino por una serie de presupuestos teórico-políticos y elementos estructurales, que él intenta recoger en el capítulo intermedio de las dos presidencias.

También conviene decir, aunque el autor se ruborice un poco, que, cosa que se muestra en el libro, tiene un interés y una curiosidad intelectual y literaria insaciables y enciclopédicas, como se muestra en la comparación constante que hace con otros países del mundo. Éste no es un estudio desconectado de la globalización. Ni un estudio secamente redactado. Trasluce en su estilo brillante la lectura continua de novela moderna. Siempre hay una bajo su almohada. Por tanto, se trata de una personalidad y una obra muy alejada del estereotipo con que se trata de desprestigiar a los escritos de izquierda: "izquierdistas anquilosados".

¿Y quién es la mamá de esta criatura? En muchos de nosotros hay una figura femenina que inspira la creación y fecunda un arcoíris de direcciones de análisis. Aquí no me voy a meter en esos terrenos. Creo que para Juan la mamá de esta criatura es la red de amistades a nivel centroamericano a quienes les da su ternura y fidelidad, y en primer término sus amigos jesuitas. Por eso firmó Juan Hernández-Pico sj., sin esconder su identidad. En Guatemala podríamos mencionar algunas de estas personas ya difuntas, como César Jerez, Xabier Gorostiaga… Una red de amistades que incluye a la gente de la Fundación Myrna Mack, la URL, Santa María Chiquimula, etc., con quienes participa en la lucha por la transformación de esta patria y de la construcción de la paz.

El tema central del libro es la paz. *Terminar la guerra, traicionar la paz*. En la página 437 dice que el general Gramajo en un foro con empresarios invirtió la frase de Von Clausewitz, diciendo que la política debe ser la continuación de la guerra. Es decir, primero es la guerra y luego la política. Claro, entonces, la política sigue siendo una guerra y los linchamientos políticos son parte de ella.

Tal vez nosotros podríamos decir que "la política debe ser la continuación de la paz", entendiendo la paz como el término de la guerra y la firma de los Acuerdos de Paz. Entonces, la política se nos convierte en la difícil construcción de la paz: la paz en la distribución del ingreso, la paz en el pacto fiscal, la paz en la lucha contra el racismo, la paz en el reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas, la paz en el cuidado de la ecología, la paz en la lucha contra los poderes ocultos, etc. En todos esos campos donde interviene la política se juega la paz. Ésta se construye lentamente o se deconstruye (se destruye lo construido).

Aquí tengo un problema general con el libro. Según los subtítulos de los capítulos "Firmar y dilapidar la paz" y "Corromper y traicionar la paz", el proceso de estas dos presidencias ha sido destructivo de la paz. La ambigüedad a la que me refiero es propia de una implícita ampliación de la validez del análisis del poder central al análisis social. En el título del libro se dice, *Guatemala en las dos presidencias*. ¿Cuál es el objeto del estudio? ¿Guatemala o las dos presidencias? Se me dirá que Guatemala, pero este "en" no es sólo fase temporal, sino desde las presidencias. El resultado entonces es de hundimiento en la depresión, en contra, precisamente de lo que se dice en la presentación del libro: "recrear la historia con novedad… exige encontrar en la historia vivida… más luces que sombras".

Puedo estar de acuerdo en que Arzú, su presidencia, su gobierno…, aunque firmara la paz, la dilapidara. Y que Portillo la corrompió y traicionó. Pero Guatemala, a pesar de, independientemente de, ¿no ha progresado en la construcción de la paz?

En el capítulo *intermezzo* se mencionan ocho constantes estructurales: 1. La patria del criollo (racismo de las cúpulas empresariales). 2. La inserción deficiente en la globalización. 3. La apremiante vulnerabilidad (de la ecología). 4. La cultura de la violencia. 5. El débil y poco autónomo Estado guatemalteco. 6. El proyecto de nación (derrotado en la Consulta Popular). 7. Los poderes ocultos y la corrupción. 8. La gran capacidad y reserva de gozo y de convivencia de la gente de Guatemala. Es decir, contando como goles, uno a favor y siete en contra.

Éste es un problema general, no sólo de este libro, propio de los análisis políticos nacionales, sobre todo del poder en la capital de la República, como lente para mirar a Guatemala, es decir, a su gran pueblo. Se le tiende a ver como puramente pasivo o receptor.

¿Cómo leer este libro? Algunas sugerencias. Una manera es llevarlo como una historia paso a paso. Tiene suspenso. Es la mejor forma para aprovecharlo, pero exige tiempo y dedicación.

Otra es utilizarlo como libro de consulta para ciertos temas. Pueden ayudar los dos índices, onomástico y temático. En este sentido no sería mala idea sacar un CD para buscar mejor los temas o ponerlo en la red. Se verá, sin embargo, que como material de consulta no es lo mismo que una publicación periódica, como *Inforpress*, porque está engarzado en una cosmovisión utópica explícita, como se puede apreciar en el capítulo introductorio sobre el sueño de la nueva sociedad en tiempos de globalización.

Otra forma, por fin, es extractar páginas o párrafos densos y analizarlos, por ejemplo, en grupos o en clases. Para poner un ejemplo, al final del capítulo 10, "Memoria del silencio: un informe estremecedor" (de la CEH) dice:

"La frivolidad persigue ciertamente a nuestro país. Más aún, lo abrumaba y lo abruma la falta de disposición para asimilar el horror, la vergüenza y la culpa, y para un caminar renovado, tras una catarsis dignificadora, hacia una nación nueva liberada de su racismo y de su violencia", y hace referencia al caso de Pinochet en Chile, donde la nación está intentando hacerse cargo de su pasado y encargarse de su presente. En estas líneas densas: ¿qué se entiende por frivolidad contradistinta de la abrumadora disposición a no asimilar el horror del pasado?, ¿qué significa catarsis dignificadora?, ¿es programable?, ¿qué relación tiene esa frivolidad con el racismo?, ¿cuál con la cultura de la violencia? Son temas escuetamente mencionados dentro de un sistema de pensamiento sociopolítico que necesitan la discusión para darles carne y que se ofrecen para debates fecundos.

Por último, termino con una recomendación. La recomendación del altoparlante. No sé para quién puede ser. Se la decía a mi compañero mientras veníamos en el carro. ¿Vas a esperar a juntar artículos de otros ocho años para hacer otro libro? Escribes en *Envío* que se edita en Nicaragua y tiene traducción al inglés y al italiano y se va por internet. Pero *Envío* no se distribuye (apenas) en Guatemala. Tienes el altoparlante orientado a aquellas casitas lejanas de los cerros, en vez de tirar tu voz a donde está el valle, donde se encuentra toda la aldea. Entonces, ¿en qué medio en Guatemala se podrían aprovechar más los análisis de mes a mes, tan fuertes y rigurosos, que haces? Dejo esa pregunta para muchos de ustedes, para que lo aprovechen más y no esperen al próximo libro en el año 2013.

La resistencia en red

2005

Éste es un comentario a la exposición de fotografías de Jonathan Moller. En páginas anteriores se encuentra un texto escrito para el libro de fotografías. Aquí se trata de palabras que luego recogí por escrito y no se han publicado. El tema de la red y de la resistencia se viene repitiendo y seguirá apareciendo.[1] /

La exposición y el libro de Jonathan nos están haciendo presentes el sufrimiento y la lucha de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR). En la forma como se han ordenado las fotografías y en el título del libro, se destaca la cultura de resistencia que esos miles de gentes produjeron durante los años más duros del conflicto interno armado. No sólo aparecen los efectos de la represión en los esqueletos de las personas exhumadas, sino también las actividades de la gente que sufrió la persecución del Ejército durante casi 15 años en las montañas de Guatemala, zona ixil, Ixcán y Petén. La resistencia aparece no sólo como una respuesta pasiva sino como la creación de una forma sorprendente de sociedad.

¿Cómo pudieron resistir tantos años en forma tan precaria bajo el acoso de los soldados de uno de los ejércitos mejor entrenados para la montaña en el continente? Muchos elementos se pueden mencionar que pueden servirnos para proseguir nosotros en nuestro momento la resistencia, de acuerdo a lo que un habitante de las CPR del Petén dice en el texto del libro: "esta lucha no es solamente nuestra lucha. También es tu lucha", dice. Podemos mencionar como elementos que hicieron posible la resistencia: la organización comunitaria, la derivación de poder no civil, la estrategia de retirada y ocultamiento, la cultura milenaria de resistencia de los pueblos indígenas y su hábito de aguante en circunstancias difíciles, y la motivación nacida del enfrentamiento sangriento con el Estado en la forma de masacres y hechos de sangre que impulsaron a luchar por la vida con toda el alma. Pero hay un sexto elemento que quiero destacar aquí, que es la organización en red, por la actualidad que tiene para cambiar nuestros esquemas organizativos en el mundo globalizado ante sucesos como la invasión de las compañías mineras y

1 / Jonathan Moeller (2004): *Nuestra cultura es nuestra resistencia. Represión, refugio y recuperación en Guatemala*. Turner Publicaciones, S.L. Pronunciado en el Centro de Formación de la Cooperación Española en Antigua Guatemala, antigua sede de la Compañía de Jesús, el 3 de marzo de 2005.

las consecuencias que el TLC nos traerá. Dice el especialista de la globalización y las identidades, Manuel Castells, que las sociedades civiles están en proceso de desintegración y que los sujetos no se construyen ya basándose en ellas, sino en la prolongación de la resistencia comunal y de la sociedad en red que surge de esa resistencia comunal.

Uno. Las CPR, como las conocí en Ixcán, eran **comunidades en red**, una organización horizontal donde cada nodo (comunidad) daba lo que tenía a la que no tenía. La red ocupaba el territorio, cosa que no podía hacer una sola comunidad. Por la red, todas las comunidades sabían de la ubicación del Ejército, ya que había correos a pie que atravesaban la selva comunicando la información de las que sabían dónde se encontraban los soldados a las que no sabían. Gracias a la red se intercambiaba cosecha, cuando el Ejército le macheteaba a una la milpa. Gracias a la red, cualquier miembro de las CPR, hombre o mujer, recibía comida y lugar donde dormir en cualquier momento. Si alguien estaba en la red, sobrevivía. Fuera de ella, perecía. Si alguien estaba en la red, se podía mover con libertad por todo su territorio. Fuera de ella, no.

Dos. Las CPR a través de un comité central **se vinculaban con redes de apoyo externas,** tanto de refugiados que daban recursos (botas, leche, medicinas), como de la red de solidaridad internacional que les daba recursos industriales, les apoyaba con denuncia y espiritualidad, a cambio de la información fresca de la situación que movía los corazones para mover la solidaridad.

Tres. Las CPR eran **redes que estaban vinculadas entre sí**. La de Ixcán le daba a la de la Sierra la posibilidad de un lugar seguro dónde recoger sus recursos y daba de comer a sus cargadores, mientras que la de la Sierra le dio a la del Ixcán y del Petén (a distancia) el destrabe final de una nueva estrategia política frente al cerco militar con el comunicado del 9 de septiembre de 1990, dos días después del cual, el Ejército asesina a Myrna Mack en la ciudad, ya que no podía acabar con la CPR en el triángulo ixil.

Cuatro. Por fin, a partir de esa fecha, las CPR **se vinculan con las redes del movimiento popular y de la sociedad civil en Guatemala**, a través de delegaciones que salen a la capital, de visitas por helicópteros de la comisión multipartita, de visitas por tierra y de la presencia de colaboradores internacionales, uno de los cuales fue Jonathan, quien en 1993 pasó dos meses en la sierra. De nuevo, lo que las CPR daban a cambio de la protección política contra el gobierno era la información directa, conmovedora, sublevante de carácter heroico. Cualquier apoyo valía la pena ante tales testimonios.

No mencionamos la vinculación con las redes guerrilleras, sin cuyo apoyo ciertamente las CPR no hubieran podido resistir, por no confundir los factores de la así

llamada sociedad civil o de la sociedad en red, con factores que no son sociales, sino militares.

¿Qué lecciones podemos sacar?

Uno. **La diversidad es el prerrequisito** para la forma de organización que parece ser propia de la era informacional: la organización en redes. Porque si no hay diversidad, no tiene sentido la red. Si todos los nodos de la red son iguales o se encuentran en iguales condiciones, no puede un nodo de la red comunicarle al otro lo que necesita. El reconocimiento y la aceptación de la diversidad conducen a romper la estrechez ideológica, los exclusivismos y los fundamentalismos típicos de las organizaciones verticales.

Dos. **La organización en red es horizontal**, y aunque necesite de burocracias mínimas para desempeñar sus funciones, rehúye de las etiquetas de poder que sólo sirven para escalar construcciones verticales de organizaciones de tres y cuatro pisos que luego fácilmente se derrumban, pues no tienen la elasticidad para adaptarse a las circunstancias enormemente cambiantes. La diversidad es el prerrequisito para la adaptabilidad y la sobrevivencia en red.

Tres. La organización en redes supone, como ya dijimos, que los nodos son diferentes, en cuanto a geografía, producción, información, financiamiento, y aun suerte. La vinculación en red no tiene como pegamento único la reivindicación **común** de un sector, como por ejemplo, las comunidades sin tierra, sino también la diferencia. Es un cambio de perspectiva respecto a las organizaciones populares tradicionales. Lo que une a todos los nodos de la red, **no es la misma circunstancia**, por ejemplo, ser amenazados por una mina, sino la **identidad de resistencia** que corre por la red.

Cuatro. Hay nodos que procuran financiamiento, hay nodos de incidencia política, hay nodos tecnológicos… pero dentro de todos los nodos hay unos que son **originadores de identidad**. Éstos son las comunidades en resistencia, sean comunidades indígenas, sean grupos de mujeres, sean asentamientos urbanos organizados alrededor del derecho por la tierra, etc. Estos nodos son los que emanan sentido, porque identidad es sentido, y lo transmiten a la red. Son los que sufren en carne propia, no en teoría, el embate del neoliberalismo, por ejemplo, ante el Ejército, ante las iglesias, ante el mercado, ante las políticas del Estado. Se trata de la resistencia concreta, donde corre la sangre, se pasa hambre, se encuentran formas increíbles para sobrevivir. Pero también a estos nodos originadores de identidad llega el flujo de otros nodos.

Cinco. Por fin, la transmisión de la identidad se da por **el flujo de presencialización del nodo originador en los otros nodos**. Queremos decir que ese

nodo, esa comunidad indígena, se hace presente en un hoy ante los otros nodos. ¡Hoy está sufriendo! ¡Hoy está sobreviviendo! ¡"No podemos dejar pasar un día"! es la exigencia que sienten los nodos que no están sujetos al sufrimiento directo de la resistencia. Las imágenes, como las de esta exposición, y los medios electrónicos son los que hacen posible esa presencialización a los otros nodos. Es interesante cómo el movimiento ecologista distribuye en los lugares de conflicto y peligrosidad cámaras digitales de video. La ayuda de muchas formas fluye de otros nodos a los nodos originadores y de los nodos entre sí. La información instantánea (que no pasen dos días porque el interés se enfría) del resultado de la ayuda es un aliciente para la cooperación entre nodos y para que la red parezca como si ya no existe, porque todos los nodos están presentes en uno. Eso es identificación. Así se construye la identidad en la organización en redes de la era informacional.

Le agradecemos, de nuevo, a Jonathan por sus espléndidas fotografías vistas con ojos de un alma, que no sólo es compasiva del dolor humano, sino que está atravesada para contemplar y sentir en sí mismo esa ausencia en la presencia que todas las personas llevamos clavada en el corazón.

El amor omnipresente

2006

Este artículo es un testimonio autobiográfico, fue una contribución para la revista de la Compañía de Jesús en Roma. Como se puede apreciar, está escrito para gente conocedora de la Compañía y especialmente para jóvenes que quisieran seguir este camino. Pero también puede dar luz a otras personas que no saben mucho de la vida de la fe, para ver cómo ésta influye en el compromiso y en el análisis social.[1] /

Mi vida, vista desde los casi 73 años, ha sido un proceso continuo de crisis, aunque cada una de ellas de muy diversa naturaleza. La primera fue en la adolescencia cuando Dios comenzó a sellar mi corazón y descubrí la vocación a la Compañía. Entré en Santa Tecla, El Salvador, después de que mi papá se opusiera durante varios años y me mandara a los EE.UU. a estudiar. Mi mamá había muerto, una ausencia afectiva que me acompañaría toda la vida. En la Orden, nos formamos con disciplina, estudios intensos y piedad algo forzada. De Centroamérica fuimos a Quito (Cotocollao) donde gozamos inmensamente subiendo los picachos y volcanes nevados de ese maravilloso país. Vivíamos al lado de aldeas quechuas y al subir a la Quebrada de los Cóndores, atravesábamos sus parajes. No les hablábamos, eran un enigma para nosotros.

En la misma línea seguí el magisterio, en el Seminario de San Salvador. Los seminaristas eran de áreas rurales y de clases medias urbanas. Los amé al extremo, pero no había en mí una conciencia social.

Luego, un cambio fuerte se dio en mí en Innsbruck, adonde me mandaron a estudiar teología. De nuevo los picos nevados. Esquiábamos, mal esquiábamos. Allí me encontré con jesuitas que me aventajaban en muchas cosas. Uno de ellos influyó mucho en mí, porque me contó de los sacerdotes obreros y de su experiencia. Total

1/ *Promotio Justitiae* (Promoción de la Justicia) es la revista del Secretariado para la Justicia Social de la Compañía de Jesús en Roma. El número monográfico (No. 90, 2006/1) en el que se incluyó este artículo se llamó *La Fe que hace Justicia. La Justicia que busca a Dios.* Consta de 14 relatos testimoniales, como éste, de 12 jesuitas de diversas partes del mundo y dos de personas laicas, una norteamericana y un matrimonio ecuatoriana/chileno. El foco de estos testimonios es el compromiso social desde la fe. La revista se publica en castellano, inglés, francés e italiano. Se puede encontrar en: *www.sjweb.info/sjs.* Para esta publicación hice cambios mínimos.

que decidí trabajar con los emigrantes gallegos que llegaban a construir carreteras y dejé el esquí. Eso cambió mi visión 180 grados. Pasaban los turistas en sus carros y nos regalaban cigarrillos. Yo empecé a ver en esos momentos el mundo al revés. Siempre había pasado viendo a los trabajadores de caminos desde nuestros vehículos. Ahora, yo estaba con los trabajadores. Me dio vuelta el mundo. Nunca más fui ya igual.

Junto con eso, Rahner. Fue una pasión. Llegamos a Innsbruck, cuando el Vaticano II comenzaba. Era una tormenta dentro de la Iglesia. Yo venía con mis ideas de "Potius disrumpar" que romper una regla.[2]/ Lo había aprendido en el noviciado. Y me encuentro que en el teologado hay una subversión en contra de las normas. "No comer en los cuartos". Pues comíamos, porque teníamos hambre. "Ir a clases". Pues no íbamos, porque eran muy malas. "No ir al cine", pues íbamos. Ellacuría era uno de los subversivos, que Coreth[3]/ después en confidencia me contó que casi lo devuelven a su provincia. Pero toda esta subversión exigía una justificación. Allí fue donde me convirtieron los escritos de Rahner. Me liberaron intelectual y espiritualmente. Aaah, dije, entonces, en la Compañía el carisma fundacional se encuentra en el discernimiento de espíritus y la obediencia es una consecuencia de él. Me sentí libre. Me sentí profundamente jesuita. Profundamente de la Iglesia. Se me abrió una teología que no se aprende de memoria, sino que era reflexión, cuestionamiento, creación, decir novedades, aunque a otros les parecieran herejías. (Fuimos también un poco presumidos).

En teología descubrí el *Popol Wuj*, libro sagrado de los mayas, lo estudié, aunque realmente no lo comprendí, y esto me llevó a buscar la antropología. Me mandó el provincial a los EE.UU. y allí saqué el doctorado, con trabajo de campo cada vacación en Guatemala. Estuve también con los yaruros en Venezuela. Se fue operando otro cambio. El *shock* cultural de dos meses y medio en la sabana del Orinoco fue algo que creo que me dura hasta el momento. Gente que vivía todavía con arco, sin fósforos, sin agricultura desarrollada, con cacería de venado, disfrazados de cigüeñas blancas, con un sistema de parentesco elemental, como diría Lévi Strauss. Gente que jamás había oído de Jesucristo. Que se dopaban y danzaban toda la noche. Allí, yo zambullido, como un ser extrañísimo para ellos, pero con cariño. Allí las semillas del Verbo, allí la inteligencia humana, allí el vicio y la mentira… allí la humanidad en origen.

2/ *Potius disrumpar* quiere decir en latín, "antes reventaré". Una frase que permeó la formación de la juventud jesuítica de muchos siglos para reforzar la obediencia y la disciplina doméstica. "Antes reventaré que romper la mínima regla". La justificación era que las reglas eran la voluntad de Dios y que la voluntad de Dios es tan seria que hay que seguirla hasta en lo mínimo.

3/ Era el rector del teologado, un jesuita austríaco muy famoso por su libro sobre la metafísica: Emerich Coreth.

Volví de los estudios a Guatemala y Centroamérica. Comenzamos a cuestionar las estructuras sociales y políticas. Éramos un grupo. Había gente más consciente e inteligente que yo. Allí estaba César Jerez, que ya murió, allí estaba Juan Hernández-Pico, que todavía da batalla, allí estaba Fernando Hoyos, muerto en la guerrilla guatemalteca, allí muchos otros, algunos más jóvenes, otros mayores. Nos fuimos a vivir a una zona marginada, en la entonces famosa zona 5 de Guatemala. Éramos el CIAS de Centroamérica.[4]/ Éramos gloriosos, donde caíamos, hacíamos olas. Unos estábamos dedicados a la investigación, otros a la acción. Estos últimos nos jalonaban. Ellos se vincularon a la vanguardia revolucionaria orgánicamente y luego dejaron la orden. Nosotros, nos mantuvimos jesuitas.

Fue el momento de mi conversión más profunda y más dolorosa cuando me enamoré apasionadamente. La represión se cernía ya sobre nosotros y yo descubría el amor a los 40 años. Hice Ejercicios Espirituales en un mar de lágrimas y sollozos. Allí descubrí que los sollozos eran el mismo "abba" de san Pablo y el mismo sollozo que aparece tantas veces en la autobiografía de Ignacio. Había un llamado inaguantable que me llevaba a la muerte de ese amor y a la muerte mía. Era terrible. Y decidí salir de Guatemala. La fe me guiaba, me halonaba. No sé si hice lo correcto. Creo que sí, creo, porque no tengo evidencias, y sentí que hacía una alianza con Yahvé, el innombrable, y que Él se encargaba de ella mejor que yo mismo podría hacerlo.

De México, donde hice Ejercicios otra vez, fui a Nicaragua y trabajé dos años en Reforma Agraria con el gobierno sandinista, hasta que gracias a otros amigos se abrió la posibilidad de ir a Guatemala, a la selva del Ixcán, que era terreno de guerra. Sería acompañante pastoral de la población civil. Tuve que hablar con la guerrilla en México para entrar clandestinamente al país y allí pasé seis años, en dos ocasiones, apoyando como sacerdote a las Comunidades de Población en Resistencia que se escondían del Ejército bajo la sombra de la montaña. Fue un tiempo de adelgazar mucho, pasar hambre, huir de un lado a otro bajo las balaceras, cambiar de campamento cuando nos quemaban las chozas de palma y vivir sólo con la mochila al hombro, sostenido de la comida que la gente me daba. Allí no corría el dinero. El vacío de ella me acompañaba en la montaña y me hacía sollozar en "la soledad sonora", como dice San Juan de la Cruz, pero de allí nacía la fuerza para resistir al lado de la gente indígena de Guatemala. Y resistimos, porque ni nos acabó el Ejército, ni nos refugiamos en México.

Mi trabajo era pastoral, pero no abandoné la investigación, y en una salida a México logré escribir un libro sobre las masacres de la selva que denunció al Ejército muy duramente. A los meses, éste descubrió en la montaña una cueva donde guardaba mis papeles y me acusó de guerrillero (1992). Tuve que salir de la selva, para

4/ Centro de Investigación y Acción Social de Centroamérica. En cada Provincia Jesuítica de América Latina había un Centro Social semejante.

explicar a los obispos lo sucedido. Ellos me respaldaron con su testimonio de que yo no era guerrillero, sino sacerdote en trabajo pastoral. Pero ya la obediencia no me dejó volver y me mandó el Provincial a Honduras, a un trabajo más monótono, aunque siempre dentro del sector social, cuyo coordinador fui luego nombrado. Después, la Provincia me mandó a la Congregación General 34, donde conocí a muchos jesuitas de todas partes del mundo. Al final de la Congregación me dieron junto con un francés el premio al mejor poeta, una forma bonita de decir que mis intervenciones habían sido graciosas y curiosas, pero no sustantivas. Digo yo.

Por fin, he caído de nuevo en un pueblo indígena de Guatemala. Y he decaído porque las fuerzas ya me faltan. Estoy escribiendo sobre la juventud. Se ríen de mí. Yo viejo, escribiendo sobre jóvenes. Pero siento que nos une algo común. Decía el maestro Erikson que las crisis identitarias se repiten en la vida. Vivo hoy la tentación entre no querer ser viejo y tirar la toalla porque soy viejo. Jóvenes que me leen, ojalá vivan para vivirlo. Es bonito. Y de nuevo, el omnipresente amor. Pero ya no les cuento más.

Deportados
Piedras preciosas desechadas de Jerusalén

2007

Ésta es una pequeña contribución a la Revista Zacualpa *que un grupo de vecinos publica cada año para la fiesta del Espíritu Santo. El tema de los deportados se estaba viviendo ya muy agudamente entonces en ese municipio de una población muy grande de migrantes internacionales.*[1] /

En estos días hemos estado leyendo en nuestras iglesias el salmo 117, donde se dice que "la piedra que desecharon los constructores se ha vuelto la piedra angular del edificio". Es claro que esa piedra reluciente es Jesús, a quien los constructores de Jerusalén, es decir, sus autoridades, sacaron de la ciudad, clavaron, y enterraron en un cerro pelón lleno de rocas. Pero ese Jesús se convirtió en la base de nuestra fe, la fe de todos los pueblos, mayas, españoles, gringos, ladinos…

En estos días en que hay muchos compatriotas, hombres y mujeres, en las cárceles de Texas, EE.UU., esperando la deportación, las palabras del salmo se aplican como anillo al dedo a su situación. Ellos son piedras preciosas que están siendo desechadas por las autoridades de EE.UU., como si no les sirvieran. "¡Tírenlas afuera! ¡Lejos para que no regresen! ¡Asústenlos! ¡Que no nos contaminen! ¡Son hispanos y vienen a ensuciar nuestra sangre! ¡Vienen a cambiar nuestro himno! ¡Fuera!".

Y los van a sacar… Y volverán a nuestras comunidades. Entre ellos hay gente de apellidos que tal vez nos suenan. Hay Aguilar, hay Ajquí, Argueta, Calachij, Chingo, Coj, Castro, De la Cruz, García, Gutiérrez, Matzatz, Mejía, Morales, Morente, Riz, Simaj, Tebalán, Tiniguar, Toj, Tun, Vicente… ¿No conocemos estos apellidos? Muchos son de Zacualpa o de pueblos vecinos. Inconfundibles.

Todos esos nombres vienen en una lista del Centro de Atención del Migrante del Ministerio de Relaciones Exteriores en Guatemala, que se encuentra detrás del Ministerio de Educación. Con letrotas doradas dice en la entrada, "Centro de

1/ Esta revista es lujosamente impresa a colores por un grupo de vecinos cada año. Aparece para la fiesta del Espíritu Santo, que es el patrono del pueblo, después de Semana Santa. El año 2007 cayó el domingo 27 de mayo, apenas mes y medio después de la redada de New Bedford.

Atención del Migrante" y algo así como *Utz ipetik, are iwachoch*, "Bienvenidos, esta es su casa", en castellano y kiché. Pero también se consigue la lista, si ustedes van a la oficina de Internet que está en la calle principal de Zacualpa y entran a la página web, como le dicen hoy en día a esa matriz de información: www.unidosporguate.gob.gt. Son todos nombres de la redada de New Bedford, cerca de Boston, del 6 de marzo de 2007.

¿Y nosotros qué haremos? ¿Tenemos al Espíritu Santo de verdad en nuestros corazones, en nuestras inquietudes, en nuestra mente? ¿O sólo es un pretexto para hacer bailes de máscaras? El Espíritu Santo es el que hace de esas piedras desechadas la piedra angular, así como resucitó a Jesús. ¿Cómo haremos para que todos estos hermanos y hermanas resuciten como piedras angulares llenos de vida y de esperanza, ya sea aquí de nuevo en nuestras comunidades o de vuelta en las comunidades migrantes de EE.UU.? ¿Cómo les damos esperanza para que no se abatan, sino que sientan que el hilo de la historia pasa por ellos?

Tarea grande para pensar en estas fechas solemnes.

Fernando Hoyos

Amor, revolución y eso que dicen dios

2007

Fernando murió en los Cuchumatanes de Guatemala alrededor del 13 de julio de 1982, cuando era Comandante Guerrillero. Él se había alzado a la montaña siendo jesuita, pero pidió dejar la Compañía de Jesús al tomar esa decisión. Las cartas dimisorias no llegaron desde Roma sino cuando él ya había muerto. Así que murió siendo jesuita. Su cuerpo no ha sido encontrado.[1] /

Pili, te escribo esta carta sobre Fernando, tu hermano. Pronto estaremos celebrando los 25 años de su caída, de su muerte en Chojzunil. Como carta me sale mejor. Te mando también mi enorme cariño. Te quiero mucho.

Voy a hilvanar algunos recuerdos. No sé si habrá coherencia. No pretendo defender una tesis sobre él. Es difícil profundizar en su persona, ya que era modesto y algo cerrado hablando de sí mismo. Y más difícil dar un juicio sobre su entrega. Pero tampoco quiero dejarme llevar por un viento de alabanzas revolucionarias.

Lo conocí en Guate a finales de 1972. Llegaron con Enrique[2] / para dizque seguir sus estudios de teología desde nuestra comunidad y prepararse a la ordenación. Inmediatamente se conectaron con el campo. Fernando no fue el primero en ir al Quiché con el grupo de estudiantes. Alberto Enríquez, también jesuita que después se uniría al FMLN en El Salvador, le antecedió por meses. Trabajaron juntos, traslapados, hasta que Alberto se fue a seguir su teología al vecino país –era más joven que Fernando–, y éste recibió en herencia de él el grupo de universitarios, los contactos con Quiché y los primeros líderes de esa zona indígena.

Quiso aprender la lengua kiché. Creo que no fue muy lejos. Para aprender una de estas lenguas hace falta tener paciencia. Y Fernando era muy impaciente. Tal vez por

---

1 / Ésta es una contribución pedida por Pilar Hoyos para un libro en homenaje de su hermano Fernando, en el 25 aniversario de su muerte. Pilar Hoyos de Asig, Antonio Blanco y Enrique Corral, coords. (2008): *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. Na memoria do pobo. Homenaxe a Fernando Hoyos.* Fundación 10 de marzo, Santiago de Compostela, España. (pp. 223-229).

2 / Enrique Corral Alonso.

eso murió. Pero creo que logró captar la estructura y no hubiera hecho más falta que tiempo para llenarla de vocabulario. También le impidió aprender la lengua kiché el ámbito de su acción. Pues luego pasaría a la zona densamente ixil, e ixil y kiché son distantes como francés y castellano. Además, la preocupación política de orientación occidental creo que también le hubieran impedido esa inserción lingüística, a pesar de que su mayor mérito y más encumbrada vocación fue la inserción entre los pobres.

De eso nos queda un detalle que pocos conocen. Estábamos preparando una congregación general de los jesuitas y para ella hacían falta ideas para sacar un postulado, como le llamamos en jerga jesuítica, es decir, un documento que fuera a la asamblea de los jesuitas de la Compañía universal desde nuestra asamblea provincial de Centroamérica. Estábamos en Costa Rica. Fernando no llegó, no fue electo para esa asamblea provincial pero me llegó a mí un papelito con ideas de él. Insistía en los rostros de los pobres, de las viudas, de los trabajadores estacionales, pero siempre, rostros, rostros, rostros. La insistencia por lo concreto. Porque el sufrimiento no es una abstracción, sino un niño que muere. ¡Lo que le impresionó la primera muerte de enfermedad de un niño en Quiché! Ese texto de los rostros lo pasé a nuestro postulado centroamericano. Y después, de allí fue llevado por algunos compañeros que asesoraron como teólogos y cientistas sociales desde fuera a los obispos en Puebla (1979) y apareció en el texto de los obispos: una joya del documento.[3] / Venía de Fernando, cualquiera lo puede ver. No son exactamente sus palabras. Pero sí la idea de los rostros, los rostros, los rostros con sus arrugas y sus lágrimas.

Fernando tenía una enorme compasión hacia los pobres. Tenía una ternura inmensa, como aparece en sus poesías y en sus escritos. Sin embargo, tenía como dos pisos en su interior, o tal vez no en su interior, sino en la apariencia que daba de su interior. Una vez que estuve yo dándole los Ejercicios Espirituales al grupo de la zona 5, del cual era él miembro, me dijo una confidencia que yo apunté y la debo de tener en alguna parte escondida. Lástima que no recuerdo textualmente cómo me lo dijo. La idea era que él se sentía mal porque daba la impresión hacia fuera de ser frío. No se refería a su alegría, porque iba riéndose continuamente de sí mismo y de las cosas que le sucedían, sino de su emoción como fuente de amor. Entonces, Fernando era muy compasivo hacia los pobres y muy especialmente hacia las mujeres indígenas, a quienes aconsejaba que dejaran a sus maridos cuando el hogar era un infierno, pero no lo era tanto hacia sus iguales. Así lo sentí yo conmigo.

Cuando en 1979 yo pasé por una crisis afectiva muy fuerte –el mayor dolor de mi vida, fue como una muerte– yo sentí que Fernando no vibraba conmigo, como

3/ CGEL (1979: cap. II,2.2). Está en la parte sobre la Visión socio-cultural de la realidad latinoamericana.

si hubiera una tela metálica que colara el sentimiento. Sentí que me veía un poco como traidor, porque yo estaba considerando dejar la Compañía de Jesús, y él era jesuita. O más aún, traidor, porque si daba ese paso, me iba por un camino apartado de la revolución. Tal vez la tela metálica era la ideología.

Cuando le di los EE y me hizo su confidencia, creo que él nunca se había enamorado seriamente. Fernando, en el grupo de universitarios, donde había hombres y mujeres, no era como algún otro jesuita, medio enamoradizo. No, él no, como si fuera una tabla, siempre una tabla risueña, bromista, dicharachera, que atendía a dos y tres cosas a la vez. Como que el corazón lo tenía muy guardado, no sé si tapado por la ideología, no sé si por una educación desde niño que le hubiera hecho esconder ese tipo de sentimientos. Después, una amiga muy cercana de ambos, me contó que ya en la vida clandestina o en esa transición hacia el clandestinaje, transición difícil para él y para los que vivían con él, él se enamoró intensamente de una mujer indígena, pero ella lo rechazó por no ser él indígena. Quizás por eso él llevaba en la mochila la poesía *No me llames extranjero*. Yo he pensado muchas veces que tal vez después se recordaría de mí y calibraría ese tipo de sufrimiento que no está provocado directamente por la pobreza económica. Es un horizonte abierto, Pili, para que sigas investigando en la vida de Fernando.

Pero esa compasión con la gente pobre estaba movida por un amor, mezclado con sentido de obligación, creo yo, que lo hacía entrar con las capas más destituidas de la gente indígena, para de allí, ir sacando poco a poco la explotación, que muchas veces en los cursillos que dábamos, pintábamos como un árbol con grandes raíces. Hay una historiadora antropóloga guatemalteca, que no conoció a Fernando, pero hace poco hizo un trabajo muy bueno en uno de esos municipios adonde él llegaba a veces. Eran los tiempos en que Fernando estaba echando las semillas de la organización campesina para que ésta fuera la que descuajara de raíz el gran árbol de la explotación (1976-77). Pues la historiadora, que se llama Matilde González, cuenta que algunos recordaban al Padre que venía en moto desde Santa Cruz del Quiché a San Bartolo y que después de la misa del párroco, él tenía otra misa, en la tarde, la misa de los pobres. Unos quedaban escandalizados de lo que olfateaban que estaba detrás del cáliz de barro que Fernando usaba y de los cantos de liberación. Otros, los más pobres, muy a gusto de sentir que en Fernando tenían a un hermano que se sentaba con ellos a comer frijoles como cualquiera.

Un hombre que no se integró en el grupo de Fernando recuerda lo siguiente:

> *Los que vienen por la tarde dicen que van a celebrar 'La Santa Misa para los pobres', 'para los campesinos', dicen ellos. Y el cáliz que traen no parece cáliz porque es como un vaso de barro, también para llevar el vino no es de oro, no es de plata, un botella de puro barro es y trae la hostia también. Pero yo no me vengo con ese Padre porque es raro*

su cáliz. ¿Cómo va a ser que traiga cáliz de barro? Ese Padre que viene hacer misa los domingos en la tarde habla mucho por los campesinos, habla de los pobres, van a cantar…

Uno que sí se integró:

El Padre empezó a llegar en el año '76, él llegaba y hablaba a la gente bien amable y respeta a toda la gente, a las mujeres, los niños, los hombres. Él llega con su respeto, con su ropa sencilla. Él va llegar a celebrar la misa, entonces agarramos la hostia cada uno, no como hacen antes, que sólo el Padre tiene derecho de entregar la hostia. Él dijo que todos pueden agarrar la hostia con sus manos.

… Cuando va a ser la hora del almuerzo, almorzamos juntos, él se sienta entre todos, juntos hacemos el corral ahí y vamos a comer tranquilos. Frijol come él, frijol come toda la gente, todos comemos frijol. Así, por eso lo vi yo. Ese Padre se llama Fernandos [sic].

Entre los pobres, Fernando iba a los más pobres y entonces provocaba la lucha entre los que no eran tanto, y tenían algo que ver con las raíces de la explotación, y los pobres-pobres, la mayoría. Dicen esos informantes que allí fue cuando comenzó el gran cambio, la gran catástrofe, la violencia inimaginable que trastornaría la vida de esos pueblos.

El peligro comenzó cuando nos vamos a reunir para ver por la vida, para que se cambien las cosas, para que se cambie el tiempo malo.[4] /

Allí es donde uno, desde hoy, intenta juzgar el pasado. ¿Cómo Fernando se dejó llevar por un análisis equivocado? Yo también me dejé llevar por él. ¿Cómo los revolucionarios, que se suponía que eran expertos en el análisis, no calcularon que el Ejército de Guatemala, que tenía sus tentáculos en las raíces de explotación (los comisionados militares, los contratistas de trabajo, los que les servían a éstos, los cofrades indígenas, los comerciantes que tenían un pequeño carro, etc…), iba a reaccionar de una forma absolutamente genocida? ¿Cómo no calcularon que era imposible descuajar ese árbol de la explotación sin a la vez darle vuelta a la tierra y sacar a las plantas pequeñas que daban un poco de fruto y que tenían vida? Un poco lo del Evangelio de apresurarse a cortar la cizaña.

La impaciencia por el triunfo final, el dar todo de una vez, el quemar todas las barcas… No sé si fue un precio que Fernando tuvo que pagar o si fue algo que él, en su heroísmo (no sé si algo prometeico, a veces), generó. Me contó la Lola, una de las cuatro personas de la Dirección Nacional del EGP que se reunieron varios días en el campamento fronterizo poco antes de que Fernando muriera, que ellos le dijeron a Fernando que no se volviera a la zona ixil (Frente Ho Chi Minh) por

4/ AVANCSO. *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche' (1880-1996).* AVANCSO. Guatemala. 2002 (pp. 339-341).

el camino del altiplano kanjobal, sino que se volviera por la selva del Ixcán, que era un camino más seguro en terreno establemente amigo, pero Fernando, en sus prisas e impaciencias por llegar a su lugar, donde estaban los suyos, tomó el camino más directo y más rápido que pasaba por Chojzunil y el área de Barillas. Tal vez hubiera tardado dos semanas más. Pero, eso no lo resistía él. Le urgía llegar, estar en el torbellino del sufrimiento y de la violencia, no dejar abandonada a su gente. ¿Qué pensarían si él se ausentaba un mes? ¿Que los había abandonado? No tenemos la información de ese vendaval de preguntas que cruzarían en su cabeza. Así era Fernando, impaciente, amante hasta la muerte de los pobres, pero también un hombre de obligaciones, de ideología, de "que sufra el corazón si es que la cabeza manda", de la razón más que la intuición. Creo… pues.

Otra faceta, que hemos platicado contigo bastante, Pili, es el proceso de su fe. Si uno compara sus cartas de 1976 y 1977 con sus últimas cartas a ustedes, la última, la de principios de julio de 1982, hay una diferencia muy grande. En las primeras está presente Dios, el cristianismo, el Niño Jesús… y en las últimas hay un silencio completo de Dios. Ya nos había dicho a nosotros a las puertas de abandonar la Compañía:

> *En todo caso, nunca dejaré de ser cristiano, pues pienso que aunque yo dejara de creer en Dios, Él nunca dejaría de creer en mí. Ahí está el principio y el secreto de mi esperanza para avanzar por la vida.*[5] /

Entonces, cuando corta con nosotros jesuitas, parece como si se echara a nadar en un mar, mar adentro, sin saber adónde va, dejando atrás la playa. Nadar en la revolución, en la guerrilla, en el pueblo, o Pueblo con mayúscula… y callar a Dios, dejarlo en la playa, porque, pensaría que él no podía ser una cosa afuera y otra cosa adentro. Adentro, en la organización, no se hablaba de Dios, era una palabra que no tenía cabida. No es que estuviera prohibido. Pero no tocaba. Y como la vida de la organización era todo, descanso, amor, lucha, trabajo, pláticas, caminatas, todo, entonces Dios quedaba fuera. Lo iría sacando, poco a poco, lo iría olvidando. Yo creo que Fernando en su deseo de ser absolutamente consecuente con su opción optó por este proceso, el de silenciar a Dios, y si con eso Dios se escabullía, entonces, allá Él, no lo hacía Fernando por sacarlo, sino que lo hacía por nadar mar adentro. Aunque él había dicho que Dios nunca se escabulliría de su vida, nunca dejaría de creer en Él. La Lola me dijo una vez que Fernando, ciertamente, aunque en la guerrilla todos sabían que era "cura", nunca hablaba de Dios, pero que ella con su olfato femenino percibía que él siempre siguió creyendo en Dios. A saber. Sépalo Dios mismo. Pero quien lee su última carta, que es digna de una exégesis fina, se

---

5/ Carta a Juan Hernández-Pico y César Jerez, ambos jesuitas, al dar un "paso de integrarme más a la lucha revolucionaria" (9-sept-80). En carta de 19-marzo-81 les anuncia su decisión de dejar la Compañía de Jesús. En María Pilar Hoyos de Asig, *¿Dónde estás? Fernando Hoyos.* Fondo de Cultura Editorial. Guatemala. 1997 p. 97.

queda con la impresión de que Fernando optó por silenciar también en su corazón a ese Dios grande y enorme, pero que en ese silencio lo encontraba, ya no como Dios concepto, sino como un Algo, que él ya no querría nombrar "Dios", pero que lo acompañaba y le daba la esperanza que nacía del Pueblo, al que él tendió a endiosar, tal vez, por esa Presencia que sentía en él, en el pueblo, pues.

Y con esto termino, Pili. No te molestarás si te digo que a veces pienso que Fernando se equivocó y que se equivocó rotundamente, porque todavía en la última carta que les escribe a ustedes habla del triunfo de los pobres –una esperanza inquebrantable–, un triunfo que "conseguiremos más temprano que tarde":

> *Pero este pueblo, heroico y maravilloso, lucha y lucha por salir de su esclavitud que ya tiene demasiados años, lucha con heroicidad y con un espíritu admirable, con una esperanza inquebrantable en el triunfo que conseguiremos más temprano que tarde, aunque nos duela más que a ninguno la sangre que corre cada día, que hace crecer nueva vida.*[6] /

La dura realidad es que no pasan dos semanas y él mismo, antes de morir, como a ti misma te han contado, atraviesa por el sitio de una de las mayores masacres de Guatemala, probablemente la de Puente Alto. ¿Qué pensaría entonces? ¿Dónde estaba el triunfo de los pobres? Su esperanza estaba recibiendo una refutación olímpica de parte de la sangrante, sangrantísima realidad. Vería cadáveres tirados, pollos comiéndose los restos, los perros calmando su hambre, niños destrozados, ranchos quemados… todo como yo mismo lo he escrito de tantos otros lugares de Guatemala.

¿De qué esperanza hablaba Fernando? ¿De qué triunfo más temprano que tarde? Sin embargo, si resucitara, nos diría neciamente, que su esperanza no quedó confundida. Entonces, ¿de qué esperanza y de qué triunfo estás hablando, Fernando? La fuerza con que en su última carta les dice eso a ustedes proviene de un convencimiento, que si no lo llamamos trascendente, tal vez lo podamos llamar inmanente, pero más inmanente que la realidad empírica de la constatación de la masacre, más inmanente que el pueblo masacrado. Si Fernando, cosa que también es difícil de concebir, porque viéndolo bien, sólo estuvo dos años en la montaña como guerrillero, y ¿cómo iba a desmontar toda su estructura mental en tan poco tiempo?… Pero si Fernando dio el paso a ese mar inmenso del ateísmo, nos parece que fue, ya no sólo un divino impaciente, como Francisco Javier, sino un ateo traspasado por lo divino.

No es el único que hemos conocido. A nosotros creyentes nos muestran el camino incógnito para romper con un estallido, que no sabemos qué nombre ponerle,[7] el concepto que aprisiona a Dios cuando decimos Dios.

6/ María Pilar Hoyos de Asig, (1997): *¿Dónde estás? Fernando Hoyos.*

7/ Al estallido sí le podemos poner nombre. No a eso que está detrás. (Nota del autor de 2013).

Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala

2007

Éste es el prólogo a un libro de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, antropóloga maya kiché de la ciudad de Quetzaltenango, que estudia el racismo del Estado y las luchas de los pueblos indígenas por la tierra.[1] */*

Mientras esperábamos a que diera comienzo la presentación reciente de un libro mío en la Universidad de San Carlos, Irma Alicia me secreteó al oído: "¿podría usted prologarme el mío?".

¿Por qué me haría Irma Alicia esta petición?

Pensando en esto, se me ocurría que había cosas en contra de que ella me pidiera este prólogo, como por ejemplo, que yo provengo de los sectores dominantes de Guatemala. ¿Cómo podía ella pedirme a mí el prólogo de este libro, si este libro de pies a cabeza es una argumentación en contra del racismo de la sociedad y del Estado desde la perspectiva de comunidades indígenas que han luchado por la tierra en el contexto de la crisis del café, a fines del milenio pasado y principios de éste?

Pensaba también, que, aunque soy antropólogo como ella, es decir, somos colegas, en este libro no aparece el análisis de la fibra religiosa en la lucha por la tierra, de la cual yo por mi experiencia en ese tema podría ser buen comentador. Frecuentemente la autora menciona con admiración y cariño a la iglesia de San Marcos y su opción preferencial por los pobres, en lo que coincidimos, pero no entra al análisis del influjo de la religión en la mente campesina indígena y de las intrincadas combinaciones que suelen darse entre racismo, género y religión.

Por si eso fuera poca distancia entre la autora y este humilde prologuista, no soy experto ni en la perspectiva de género, ni en las teorías sobre racismo. Estoy de acuerdo en que la discriminación étnica, que es el concepto que tradicionalmente

1 / Irma Alicia Velásquez Nimatuj, (2008): *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*. Serie Autores Invitados 17, AVANCSO, Guatemala. El prólogo fue escrito en 2007.

operó en la antropología de Guatemala, se asienta profundamente sobre la desigualdad racial, pero, quiero decir, no he participado en foros y libros sobre racismo y tampoco sobre relaciones de género.

Entonces, ¿por qué? Se me ocurre que tal vez por *Masacres de la selva*, que sin ser un texto sobre el racismo del Ejército, ofrece el más crudo desnudamiento de lo que la estructura racista del Estado produce, cuando es abandonada a la locura de sus sentimientos, a los seudoargumentos de sus teorías contrainsurgentes y a sus tácticas premeditadas, provocando entonces los actos genocidas y la política de genocidio harto comprobada por la Comisión de Esclarecimiento Histórico y por el REMHI. Esa locura es el ataque más directo al corazón mismo del Estado de derecho. Allí nos encontramos con Irma Alicia, quien repetidamente alza la voz contra el engaño de los que gritan que las invasiones de tierra atentan contra el Estado de derecho y ellos mismos no ven que el campesinado indígena con sus luchas lo fortalece, porque la injusticia que se comete contra ellos manteniéndolos al nivel del hambre y porque las miles de ilegalidades que el sistema les hace (al no reconocerles el pasivo laboral y los salarios atrasados, al no respetar los títulos antiguos) son la mayor herida que se puede hacer al Estado de derecho. Entonces, aunque ella sea maya y yo provenga de sectores muy racistas de la sociedad, estamos tocando un fondo común. Al desnudar el racismo del Estado contra el campesinado indígena, en el caso de ella, y al mostrar el genocidio, en mi caso, no estamos "dándole la vuelta a la tortilla" para lo que alguna gente mal llama "racismo al revés", sino estamos quitándonos, primero nosotros, esa construcción mental que, como lentes de color, se fija en si la piel de una persona es blanca para aceptarla en su club o en su familia (matrimonio) o si su blusa es un huipil para excluirla de la mesa, porque ella pertenece a la cocina. Nos quitamos esos lentes para mirar la dignidad de la persona humana con pasión y quisiéramos con la misma pasión, aunque con diversa energía, ella y yo, arrancarlos de la sociedad que los tiene puestos desde su nacimiento, la ladina, pero tristemente también la indígena, cuando imita a la sociedad que la desprecia. El racismo es un camaleón que no perdona a nadie.

Y ésta es otra pasión que nos une con Irma Alicia, la que nace de esta fuerza de atracción que los pueblos indígenas pobres y sus comunidades ejercen sobre los que por extracción y educación más bien tenemos nuestro punto de referencia en las ciudades. Esa fuerza de atracción se percibe en este libro. Siendo ella de la ciudad de Quetzaltenango, perteneciendo a la burguesía comercial y habiendo accedido al doctorado en una universidad extranjera, no descansa en su estatus social, sino que sale, sale, sale de su comodidad y convive con dignidad, no con maternalismo, con las mujeres pobres de las comunidades, oyendo y aprendiendo lo que le enseñan continuamente. Ése es un gran ejemplo para la juventud maya y no maya de hoy. Ella montada en su bicicletita, entrando y saliendo de Aztlán bajo el sol ardiente de Champerico o en la noche, acompañada de niños. Me recuerda mucho a Myrna

Mack, mariposa como ella, frágil o fuerte, no sé, ella dice que ahora es mariposa fuerte, madre joven de una hija a quien ella le dedica este libro. La hija en el centro de su amor, de su trabajo y de su dedicación a los pobres. Este libro no es sólo un producto académico excelente, sino que es la carta de presentación de un modelo de identificación para la juventud, especialmente, la juventud estudiosa y estudiada.

Pasando, ahora, de la persona al libro, queremos decir unas palabras sobre su forma literaria. Frecuentemente se separa la ciencia de la belleza. La prosa elegante y sin tropiezos de este libro muestra la agilidad de una periodista que escribe continuamente y que es maestra en dejar fluir su pensamiento a través de la pluma, aunque esté tratando de temas abstractos. A través de esta prosa corrida y bella se transparenta una fuerza de argumentación que mantiene viva la lectura desde el principio hasta el final del libro. La autora maya no sólo domina el castellano como su lengua propia, sino que mantiene un estilo con repeticiones y traslapes, que se parece al diseño del tiempo en el calendario maya: una elipsis que avanza continuamente. Como dicen que dice un connotado lingüista, "el castellano se ha hecho ya una lengua maya".

Cuando estudiamos los clásicos, nos enseñaron a distinguir los géneros literarios. Un género literario era la poesía; otro, la épica; otro, la dramática; otro, la oratoria…, nos decían. Creo yo que también dentro de los escritos de la ciencia social se pueden distinguir géneros literarios que dependen de la perspectiva del autor o de la autora, del mensaje que quiere comunicar y del interés finalmente que tiene al escribir. Pues bien, el género literario de este libro nace de una perspectiva que pretende unir dos polos que no son nada fáciles de juntar; por un lado, la acción, y por el otro, la investigación. La autora es una activista que lucha contra el racismo de la sociedad y a la vez es una investigadora, una analista y una teórica. Probablemente un examen muy acucioso del texto revelaría que la identidad de la autora, en esta polaridad se inclina más por el primero de los polos.

Pero además de esta tensión, en su perspectiva añade un tercer polo, que le da al género literario de su obra, ya imbuida por el carácter combativo propio de la acción y por el carácter riguroso del análisis, un tinte personal autobiográfico asentado en su propia experiencia como mujer maya que ha sufrido en su piel los efectos del racismo, como todos podemos recordar la lamentable exclusión del Tarro Dorado. Es quizás ese carácter personal del género literario de esta obra el que le da tanta fuerza, porque libro y persona se funden, y la experiencia sirve de puente al análisis y a la acción. Cabeza y brazos unidos por el corazón.

Evidentemente que esta triple tensión tiene sus riesgos, porque la acción puede matar la experiencia y el análisis puede inmovilizar la acción y la experiencia puede deformar el análisis. A esos riesgos se somete la autora con mucha sinceridad, comenzando el libro, como toda persona que lo lea podrá comprobarlo, con un

capítulo de autoetnografía, en que ella descubre lo que es y lo que ha sido su historia. Esa misma claridad y forma directa de expresarse aparecen continuamente. Ella dice las cosas por su nombre, no da circunloquios, se compromete con lo concreto, lo cual no le impide subir a lo abstracto y volver a bajar, proceso en el cual tal vez a veces puede encontrar tropiezos. Es el riesgo aceptado por la buena investigadora que no se refugia en lo abstracto para evitar los dardos del ataque, sino que asume sin miedo y también sin cerrazón la empiria de su fundamentación.

La estructura del libro es sencilla y clara, tanto en su conjunto, como en sus partes. Comienza, como ya dijimos, con la introducción autoetnográfica. Así se sitúa. Claramente muestra sus presupuestos. Luego, entra al trasfondo histórico de la luchas del campesinado indígena y con la transparencia que la caracteriza, aborda el espinoso episodio del nacimiento de la CONIC a partir del CUC. (Con respeto, pero sin darle vuelta a las cosas, develará más adelante también los rasgos patriarcales de las dos organizaciones de apoyo a las tres comunidades, la misma CONIC y la Coordinadora Marquense). Inmediatamente, entra a las historias de lucha de esas tres comunidades, dos situadas en el municipio de Champerico, sobre tierras agotadas por el cultivo del algodón, y la otra en la bocacosta, en una especie de paraíso entre dos ríos en el municipio de Catarina, San Marcos.

La construcción interna de estas tres últimas partes obedece también a una estructura: primero, para captar la atención (¡se ve a la periodista!) una escena como de película de personas hablando. Luego, la historia de la lucha por el acceso a la tierra (tanto legal como de presión) y por fin, la historia de la lucha por el desarrollo, contra un enemigo invisible, la más desgastante y deprimente de las luchas. En estas dos historias de lucha, ella, como una bella tejedora, va hilvanando continuamente el hilo de la raza con el hilo de la mujer, mostrando en cada etapa cómo se apoyan o se limitan en el objetivo de la lucha, no sólo internamente a las comunidades, sino también en las organizaciones de apoyo.

Termina el libro con unas conclusiones que yo, según me han impresionado, condensaría de la siguiente forma. Me permito esta libertad, porque el prólogo no es repetición del libro, sino una especie de aperitivo que llama a su lectura. El aperitivo dice, "Miren, esto me gustó a mí, esto me llamó la atención, pruébenlo, aquí hay mucha tela qué cortar".

Yo lo resumo así: la lógica neoliberal del mercado, propia del programa del Banco Mundial, para el acceso a la tierra por parte del campesinado no es una salida de la pobreza. En las dos primeras comunidades (las de Champerico) se muestra cómo esta lógica no tiene salida porque los préstamos millonarios incurridos por las comunidades para la compra de la tierra terminan por ser condonados por el Estado total o casi totalmente. Es decir, son impagables. Y las comunidades se desalientan porque la producción de granos es insuficiente y de bajo precio, y

porque se encuentran abandonadas por el Estado y la organización. En el caso de la tercera comunidad (la de Catarina), el pago del préstamo está acabando con la salud de niños y mujeres por el ahorro en que incurren de alimentos y medicinas. Y si esta comunidad, con mejores tierras y producción más diversificada pudiera ser vitrina del BM, no dejaría de estar fortaleciendo la lógica del mercado que excluye esta misma posibilidad para la inmensa mayoría de comunidades. Pero si para la mayoría de comunidades, el acceso a la tierra a través del mercado fuera una posibilidad para salir de la pobreza, ellas serían una amenaza al sistema y al mismo BM que no las permitiría. Menciona Irma Alicia el feo apelativo que su maestro de tesis ha popularizado: "indio permitido versus indio prohibido".

La tela que cortar que nos deja Irma Alicia con esta conclusión nada optimista para el futuro del campesinado indígena podría traducirse en varias preguntas que exigen más investigación/acción de diversas experiencias desde la base. Si el ciclo de la agroexportación se ha cerrado, ¿qué futuro tiene el campesinado, en general, indígena y no indígena? ¿A largo plazo no hay otra solución más que su desaparición? ¿Qué sentido utópico tienen algunas personas enamoradas del agro y del campesinado indígena que incluso están hablando de la recampesinización, como lucha ideológica de identidades? ¿No nos deprimen a veces para luchar por la vida inmediata del campesinado las mismas elucubraciones teóricas que nos deberían orientar y animar? ¿Es posible encontrar alternativas para la vida de estas comunidades, independientemente del mercado? ¿En qué forma debe ser su inserción? Como digo, hay que seguir la línea de Irma Alicia, allí donde ella nos ha dejado: más investigación/acción, ahora, creo, no tanto de la lucha política, como de la lucha por el desarrollo, sin olvidar el encuadre político, pero sin que ese encuadre nos distraiga de las minucias del minidesarrollo de las bases que todavía creen en la tierra, en sus potencialidades, en su belleza y en la capacidad de recrearla.

Otra tela qué cortar para seguir donde Irma Alicia nos deja: la migración internacional. Ella hace referencia a la cantidad de gente que ha emigrado porque la tierra, por la que se luchó, no ha sido la solución, y muestra cómo la salida de gente ha provocado divisiones en las comunidades y debilitamiento en su dirigencia. Sin negar que la migración sea uno de los efectos de la globalización económica y sin negar que si las comunidades indígenas campesinas tuvieran en la agricultura una fuente de vida entonces no migrarían al Norte, se nos imponen, sin embargo, las preguntas al revés, es decir, sobre la articulación de la migración con el desarrollo agrícola campesino. ¿Hay remesas para el desarrollo? ¿Cómo se canalizan? ¿Cómo se institucionalizan? Y las remesas culturales, ¿qué efectos están teniendo en la identidad indígena campesina? Y la principal de las remesas, que las investigaciones olvidan, la remesa viva, la persona migrante retornada, ¿qué efectos de transformación está logrando en sus comunidades de origen?

Por fin, agradezco a Irma Alicia por este libro que vale la pena ser leído, estudiado, comentado, criticado, mejorado… Si no nos dejara inquietudes, si fuera una obra después de la cual ya no se puede decir nada, no sería una buena obra, sería una obra cerrada y estéril.

Gracias por tu libro, Irma Alicia, lo he leído completito dos veces. Nos decía un profesor hace ya algunos años que libro que no merece leerse dos veces, no merece leerse una. Hoy en día, por las prisas sólo leemos en diagonal. Tu libro me ha acompañado varios días. Lo he subrayado, lo he tachado, lo he comentado en las márgenes. No dejes de seguir luchando, investigando y produciendo. Siempre con pasión. Con fuego de mujer en el corazón y con belleza de maya quetzalteca que no se avergüenza de lo que es y ama. Gracias por tu persona.

Rigoberta Menchú: ¿estrella fugaz en el cielo electoral?

2007

Por un momento se percibió que cuando Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz, entraba en la disputa electoral, todo el pueblo indígena se volcaría hacia ella. Ésa era la percepción de mucha gente de afuera. Por eso, me pidieron este artículo, que tal vez molestó a algunas personas, incluso, con mi sentimiento, a Rigoberta.[1] /

"Construiremos la confianza entre los guatemaltecos para poder tener un futuro mejor… Convocaremos a un pacto para lograr una visión conjunta de la Guatemala que todos queremos… Haremos de Guatemala un país más humano, una nueva república incluyente y multicultural". Así hablaba Rigoberta Menchú al anunciar su candidatura presidencial. ¿Por qué el brillo de su estrella ha sido tan fugaz?

¿Qué ha pasado con Rigoberta Menchú, candidata a la Presidencia de la República? ¿No era, según varias encuestas, la persona más conocida y reconocida de Guatemala? ¿No causó una reacción eléctrica en los nervios de la sociedad ladina dominante su anuncio, en febrero, de que correría como candidata presidencial? ¿Cómo es posible que, según alguna de las encuestas –si no la más exacta, sí la más influyente–, la intención de voto por Rigoberta haya bajado a un ínfimo 1.5% en junio? ¿No la tenían los gobiernos extranjeros y las organizaciones de la cooperación internacional como la estrella de nuestro firmamento político? La amiga de Jacques Chirac, la que atraía en Italia a la juventud que se agolpaba para escucharla, la invitada por el ex Presidente de México a su casa particular, la Premio Nobel de la Paz de 1992, que despertó tanta ilusión entre los pueblos indígenas del continente y entre muchos otros pueblos nativos, incluso los de los países escandinavos, ¿cómo está teniendo tan poco eco en su propuesta política?

Todas estas preguntas caben, aun haciendo la salvedad de reconocer que la intención de voto de la población guatemalteca para las elecciones generales de septiembre aún no está totalmente definida. Las encuestas que apenas le dan un 1.5% de

1 / Éste es un artículo escrito para la revista *Envío* de Nicaragua durante la contienda presidencial del año 2007 en Guatemala. Las elecciones se celebraron el 9 de septiembre. Rigoberta Menchú obtuvo 100,365 votos, el 3.06% de los votos válidos.

intención de voto a Rigoberta señalan también que el 40% de la población no sabe todavía por quién votar. Y en algunas encuestas, más privadas y no respaldadas por los grandes medios, le daban en mayo casi un 10% de la intención de voto.

¿Cómo explicar esta desilusión?

De todas formas, hay un sentir general –confirmado en mis propias percepciones– que la esperanza que Rigoberta despertó inicialmente, al postularse como candidata, de que renovaría profundamente una campaña rutinaria y previsible, desapareció muy pronto, y que esto ha calmado a la sociedad dominante y a los políticos: Rigoberta no era el enemigo temido que arrastraría tras sí a todo el pueblo indígena maya en municipios y caseríos de todo el país.

Esta desilusión tiene varias explicaciones y razones. La primera y principal es que Rigoberta no tiene tras sí una organización de masas, un movimiento social, como lo tenía y lo tiene en Bolivia Evo Morales. No tiene tampoco una estructura partidaria que cubra las muchas regiones indígenas del país, ni mucho menos el país. Su principal fortaleza, que es su dimensión internacional, su presencia internacional, su trabajo internacional es, en Guatemala, su principal debilidad. La Fundación Menchú es tan sólo una oenegé y, por eso, es solo un grupito de gente ubicada en la ciudad capital. Esto demuestra que el sólo pegamento de la identidad étnica no funciona si no existe una pita, un cáñamo, un hilo que estructure y coordine esa identidad. Y sobre todo, que la mueva. La identidad indígena, por ser de viento, es muy poderosa, pero necesita de ese hilo visible, concreto y tangible, que logre llegar hasta los caseríos indígenas.

Una segunda razón es que Rigoberta es vista por el pueblo indígena –según lo que vengo oyendo– como una persona que ya se distanció de su pueblo. Recibió el Premio Nobel y no lo repartió –eso dicen–, sino que lo invirtió en una empresa de farmacias. Dicen también que es soberbia, que ya no quiere hablar con los pobres, que no va a Chimel, su aldea, que ya se olvidó del sufrimiento de su gente. "Hemos ido –dicen– a la Fundación, y nos dice: Vuelvan en tres meses. Pero aparece un gringo e inmediatamente lo atiende". Esto lo he oído a menudo y de distintas formas. Muchas mujeres indígenas, con quienes me he puesto a discutir defendiendo a la Rigo, en vez de alegrarse porque una mujer logre llegar a la Presidencia, sienten una especie de envidia basada en la competencia y la atacan fuertemente.

Una campaña muerta que la ha matado a ella

Una tercera razón es que en los años '80, Guatemala vio pasar su momento, el de la gran esperanza de un cambio muy radical. Y la experiencia fue de gran frustración. Esta cima de entusiasmo no se repetirá tal vez hasta que crezca la tercera

generación siguiente a la que vivió ese momento. En aquel tiempo, cuando la chispa del entusiasmo se percibía en los ojos de la gente joven y esa chispa los movía a actuar, a comprometerse, hasta a dar la vida, había un combustible. Ese combustible era una previsión, casi una certeza: "Podemos ganar". Ahora la gente no ve eso. Aunque Rigoberta ganara la Presidencia, sentimos que no vamos a ganar nada, porque ella se encontrará presa. Es lo que piensa mucha gente. No hay posibilidad de un importante cambio en Guatemala hoy. No existe ahora la posibilidad de una esperanza grande, como la que ha despertado Evo Morales en Bolivia. Yo lo veo, por ejemplo, aquí donde vivo, en Santa María Chiquimula. Aquí han nombrado, casi a regañadientes, a una candidata a alcaldesa por Encuentro por Guatemala (EG), el partido de Rigoberta. Y nadie le pone atención, nadie dedica su tiempo libre a su campaña. Rigoberta agarró una campaña electoral muerta y, en vez de resucitarla, la campaña la ha ido matando a ella. Es triste. Y algunas mujeres indígenas me han dicho: "Ojalá que esto no recaiga en todas nosotras".

Sólo un negocio

Una cuarta razón es que la campaña electoral es percibida por la gente como un negocio. Negocio, no sólo porque hace falta mucho dinero para pagar anuncios por televisión, para instalar enormes vallas, para pagarle a los activistas partidarios, sino porque el resultado del éxito en la campaña es también un negocio. Es dinero. Si Rigoberta no tiene dinero para su campaña, la gente del pueblo no está dispuesta ni a financiarla ni a ayudarla con su trabajo, porque percibe que con ese dinero la enriquecería a ella si llegara a ganar. La gente no ve la campaña como una lucha por una cuota de poder desde el que cambiar las cosas, sino como una lucha por una cuota de negocio con el cual enriquecerse.

Sin dinero, sin presencia

Una quinta razón es que, aunque Rigoberta ha elegido como compañero de fórmula, en la candidatura a la Vicepresidencia, a Fernando Montenegro, un empresario que fue presidente del CACIF, la cúpula empresarial más adinerada y antipopular, esto no se ha traducido en que haya recursos para la campaña electoral en las filas de EG. En mayo, una empresa hizo el cálculo de lo que había gastado cada uno de los principales partidos en propaganda electoral, sobre todo en la televisión. La UNE casi 3 millones de quetzales, la GANA 2 millones 700 mil, el PP 1 millón y EG apenas 53 mil.

Sin dinero y con un carisma, un encanto, una chispa y una inteligencia que apenas aparecen en los medios, Rigoberta está en una posición muy débil. Cuando aparece en los medios, luce como de prestada, tensa. Y en programas de otros. Además, Montenegro es visto como un rico retrógrado y racista, muy alejado de aquella

"tercera vía" que el sociólogo Anthony Giddens auspiciaba para la Gran Bretaña, y el que dicen que Montenegro favorece en su pensamiento.

Dentro de un partido-cárcel

Una sexta razón es el daño que le ha hecho a Rigoberta la cárcel partidaria en la que compite en estas elecciones. El partido EG ni es de ella ni es del pueblo indígena que ella dice representar. Encuentro por Guatemala es el partido creado por Nineth Montenegro, activista de derechos humanos, diputada y parienta del candidato a la Vicepresidencia. El partido sólo tiene arraigo en la ciudad capital y Nineth Montenegro se está fogueando para ser su candidata presidencial en el año 2011.

En un espacio estrecho, sin respaldos

En estas circunstancias, el espacio en el que Rigoberta se mueve es estrecho y la puerta es angosta. Rigoberta no quiere parecer de izquierda. No escogió competir en la URNG, el partido de la antigua guerrilla, calculando que eso la hubiera "quemado". Hoy, Rigoberta no aparece liderando agendas radicales. Cuando participó en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, celebrada en Iximché, en marzo, no recibió el apoyo que muchos esperaban que los participantes de la Cumbre le darían. De hecho, se lo negaron. Tampoco Evo Morales, cuya llegada a la Cumbre estaba prevista, se lo dio. Se esperaba que Evo viniera a Guatemala, y aunque no sabemos por qué no vino, parecería que no hay simpatía de fondo entre ambos. ¿O será que Evo no quiso perjudicarla con su presencia?

Afectada por el asesinato de los diputados

Rigoberta se metió en esa cárcel antes de lanzarse a la candidatura presidencial desde que aceptó ser Embajadora de la Paz del actual gobierno de Oscar Berger. Este cargo la ha dañado. Y como algunos analistas previeron, el asesinato en febrero en Guatemala de los diputados salvadoreños y de los policías que los asesinaron, la ha afectado también a ella, por estar representando a un gobierno que, por lo menos, avala y encubre las ejecuciones extrajudiciales.

Es significativo que después del impacto mediático que causó en febrero el anuncio de la candidatura de Rigoberta, el impacto mediático que provocaron estos asesinatos la arrinconó definitivamente a la sombra. ¿Tuvo una cosa que ver con la otra? Algunos pensamos en esa oportunidad que Rigoberta, ya en el gobierno, no podría hacer nada frente a los poderes ocultos enquistados en el Estado. Y sentimos un bajón en el entusiasmo que teníamos, un aterrizaje a la realidad en la que nos encontramos. Los sueños al piso. Otros tal vez pensaron que ese asesinato la

dañaba a ella porque provenía de ese gobierno en el que tenía un cargo. Por una razón o por otra, la sangre de los salvadoreños y de los policías muertos la afectó.

Un último barrote de esa cárcel que ella misma se ha escogido es su silencio ante la denuncia de la Audiencia Nacional de España contra el genocida general Efraín Ríos Montt, una denuncia promovida por ella misma. Ahora, en campaña electoral, Rigoberta ha dicho que por "razones éticas" no impulsa la denuncia y tampoco ataca al General, quien acaba de ser inscrito como candidato a una diputación para así obtener inmunidad. ¿Qué quieren decir las "razones éticas" de Rigoberta? No se entiende tampoco este silencio. ¿Callar para no afectar a la Fundación Menchú, que prosigue los trámites de la denuncia, aunque silenciosamente? ¿O es que el partido EG le ha dicho que no se meta con el General por el "acuerdo de caballeros" que se firmó al comenzar la campaña electoral?

¿Habrá al final ese zarpazo?

Rigoberta Menchú va en un carro que no es de ella. Aunque la llevan, ella no puede impedir que el carro se pare cuando el dueño se quiere detener a tomar una hamburguesa… Tampoco ella puede pedirle al carro que se pare si el dueño lleva prisa por llegar y no le interesa bajarse a platicar con los amigos de ella. Rigoberta va presa.

De todas formas, todavía el voto está indeciso en una alta proporción. Un maestro de Totonicapán me decía el otro día que en esa cabecera departamental, apretadamente indígena, el FRG –el partido del General genocida– es el más fuerte, por los regalos que le hacen a la gente los diputados. Pero decía que el que va detrás es EG, el partido de Rigoberta, con una campaña silenciosa, en lengua quiché, realizada casi de puerta a puerta, de caserío en caserío, y que darían "el zarpazo" cuando menos se lo esperaran.

Esperemos ese "zarpazo". Pero en Santa María Chiquimula, un municipio de este mismo departamento y vecino al municipio de la cabecera, no se nota ese trabajo de hormiga. No hay entusiasmo. Como me dijo un político en Alta Verapaz, cuando se acababa de anunciar su candidatura: "No influirá, porque aquí ya todo está repartido".

No es tiempo aún

Es eso lo que percibimos en este pequeño lugar de Guatemala. Cada partido, con su candidato a alcalde, ya tiene su gente y sus hilos. Y todos son indígenas. "Y que no me vengan a decir que apoyemos el negocio de una indígena, porque yo también soy indígena". Creo que esto es lo que muchos piensan.

Y no cambia la repartición del pastel, que es más un pastel de dinero –y de su flujo– que un pastel de poder. Es el pastel de quien nos da más láminas, más abono, de quien nos construye caminos, de quien nos da cemento para el atrio de nuestro oratorio.

No es un pastel de poder: quién va a cambiar este Estado, quién va a enfrentar el problema del acceso a las tierras, quién va a meterle el diente a la cuestión fiscal y a hacer realidad la justicia en el pago de impuestos…

Todo eso suena demasiado grande y lejano, suena a promesas vacías. No moviliza, provoca impotencia. Lo cercano, lo cotidiano, es lo que mueve: comer, cubrirnos de las lluvias y que nos dejen ganar nuestro pisto sin leyes y sin injerencias del Estado. No es tiempo aún de ver en el cielo electoral constelaciones, estrellas organizadas que aspiren al poder para cambiar las cosas.

Emigrante, obrero de maquila, capturado por ilegal, deportado y de regreso en USA

2008

Este escrito, que apareció en la revista Envío *de Nicaragua, en junio de 2008, es el análisis de una larga entrevista hecha a un joven deportado maya kiché de una aldea de Guatemala, quien después de haber sido devuelto a la fuerza desde los* EE.UU.*, regresa al Norte a pesar de los riesgos que esto supone para él.*

Hablé con Danilo en su aldea kiché. Y me contó en detalle la historia del duro proceso de su deportación de New Bedford, Massachusetts, a Guatemala, después de dos años de estar viviendo y trabajando en Estados Unidos. No hay en ella sensacionalismos. Hay sólo los movimientos de su alma indígena desarraigada, perpleja ante lo inesperado, creyente, soñadora y tenazmente resistente ante los límites de la realidad en la que le toca vivir.

En Guatemala estamos viviendo un proceso cada vez más acelerado de deportaciones de nuestros migrantes en Estados Unidos. Cada vez son más. Un reciente estudio del Procurador Nacional de Derechos Humanos compara el número de deportaciones en los tres primeros meses de 2007 (4,467) con las ocurridas en los mismos meses de 2008 (5,373). El aumento es de 20%.

Tres grandes redadas

En una gran redada de 390 indocumentados (314 hombres, 76 mujeres), ocurrida el 12 de mayo en una fábrica empacadora de carne ubicada en Postville, un pueblecito de 2,200 habitantes de Iowa, 257 eran guatemaltecos. Muchos, tal vez la mayoría, indígenas de departamentos de Quiché, Totonicapán, Huehuetenango… En una foto en *Prensa Libre* vimos a algunos engrilletados, como si fueran delincuentes. Ésta ha sido la mayor redada en un lugar de trabajo en la historia reciente de Estados Unidos.

Otras dos grandes redadas afectaron a nuestros connacionales, especialmente indígenas. La primera (12 diciembre 2006) marcó el inicio de estas redadas masivas: se

realizó en seis fábricas de la empacadora de carne Swift & Co. en diferentes Estados (Colorado, Nebraska, Texas, Utah, Minnesota y Iowa). En esta ocasión detuvieron a casi 1,300 personas. La segunda (6 marzo 2007) ocurrió en la maquila Michael Bianco Inc. en New Bedford, Massachusetts, donde se hacen mochilas para el ejército en Irak. Allí detuvieron a 361 operarios, hombres y mujeres, incluido Danilo.

Con un deportado: Danilo

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a varios jóvenes que fueron deportados después de la redada de marzo 2007. Son del Quiché. Algunos pasaron cuatro largos meses en un centro de detención en Texas hasta que el juez les dio la sentencia de remoción. Llamemos a uno de estos detenidos Danilo. Nos contó paso a paso su odisea. Me interesó seguir el hilo conductor de sus decisiones. El suyo no es sólo un relato objetivo, es una narración de revelación: poco a poco, él fue descubriendo el desastre.

Danilo es un joven indígena kiché de 27 años, soltero, que proviene de uno de los municipios más golpeados y masacrados en los años '80. A tal punto, que la Comisión de Esclarecimiento Histórico escogió este municipio como ejemplo paradigmático de la política de genocidio contra la etnia kiché. Su aldea tiene 140 casas. Durante la guerra, cuando tal vez tendría la mitad, murieron alrededor de 100 personas, la mayoría a manos del Ejército.

Escuchando a Danilo, seguimos la perspectiva de un sujeto activo. A veces pensamos que los deportados son retornados forzados y los contrastamos con los retornados voluntarios. Pero no podemos dejar de ver su capacidad de actuar y su resistencia, aunque sus manos estén encadenadas y las salidas están selladas. Sus pensamientos no dejan de revolotear en sus cabezas imaginando alternativas. Escuchándolo, debemos luchar por derechos humanos que no victimicen y pasivicen a las personas violentadas.

Después de hablar conmigo, Danilo se atrevió a regresar a Estados Unidos. ¿Por qué decidió emprender de nuevo esta aventura, conociendo ya lo que le puede suceder si lo prenden de nuevo: cárcel tal vez de 10 ó 20 años?

"Nos acordonaron sorpresivamente"

El día menos pensado de principios de marzo de 2007, cayó sorpresivamente la migración en la fábrica en donde trabajaba Danilo. A la policía de migración él la llama "la AIS Polís": *ICE Police*. ICE significa *Immigration and Customs Enforcement* y depende del DHS (*Department of Homeland Security*), instancia creada en respuesta a la crisis del 11 de septiembre del 2009, con el fin de reunir en uno solo a todos los cuerpos gubernamentales que controlan la inmigración.

"Era un día martes": Danilo insiste en contrastar ese martes con el lunes feliz. El lunes no sospechaban que el desastre los visitaría y les cambiaría la vida drásticamente.[1] La ICE debió escoger martes y no lunes para que no faltara ninguno de los trabajadores y la redada fuera completa. "Nos cayeron a las ocho y cuarto de la mañana, cuando ya no faltaba nadie". Cuando estaban todos concentrados sobre sus máquinas de coser.

Al entrar, los oficiales de la ICE se dirigieron primero a la oficina de la fábrica para controlar a la empresa y hacer que colaboraran. Supuestamente, en la empresa no sabían nada de la redada, ya que eran cómplices por dar trabajo a operarios y operarias "ilegales". Todos oyeron por los parlantes de la maquila la voz de la secretaria saludándolos: "Buenos días", les dijo con voz suave, tanto en español como en inglés. No era la voz del ICE, sino una voz conocida. Pero les dio una orden completamente contraria a la costumbre de la empresa. "No nos dijo 'Trabajen, trabajen', sino 'Apaguen todas sus máquinas y no se muevan, quédense todos en sus lugares'." Todos se extrañaron: ¿cómo era posible que en la maquila les dijeran que no trabajaran? ¿La secretaria promoviendo un paro? "¿Qué onda?" De repente vieron entrar a la "Policía de migración" en medio de las filas de la maquila. Traían un uniforme azul con letras en la espalda: ICE Police. Eran como el agente de un desastre no natural. De repente, cuando menos se lo esperaban, tenían delante a la siempre temida autoridad.

Desde meses antes –se supo después– la migración había metido en la fábrica a una mujer espía para que hiciera el mapa de la maquila con todas sus puertas e investigara la situación legal de todos. "Ella nada más guachó dónde están las salidas… Llegó a trabajar por sólo controlar a la gente si tienen papeles de trabajo". También en la redada de Postville, Iowa, había "al menos una fuente clandestina (*undercover*) que usaba un alambre y se empleó en la fábrica por petición del ICE", según *The New York Times*.

"No pudimos escapar"

Danilo, de una de las zonas más masacradas de Guatemala, observa que esa espía "fue a traer" a la Policía, tal como hacían en Quiché los "orejas" del Ejército, cuando los soldados acordonaban sorpresivamente a las comunidades y las masacraban. La reacción de la gente de la fábrica fue parecida a la de sus padres: huir. Se levantaron de sus asientos y corrieron por los pasillos. La Policía los persiguió. Hubo pánico.

1 Implícita está la interpretación de la sociología del desastre. La ICE se puede comparar con un huracán o un terremoto que cae sorpresivamente. La ICE sería el agente de un desastre no natural para los deportados.

Muchos buscaron las salidas subiendo al otro piso o bajando al sótano. Pero todo estaba sellado. Tal como hacía el Ejército al circular un mercado antes de la masacre.

Danilo se hace la misma pregunta que algunos sobrevivientes de masacres al verlas iniciarse: "¡Dios mío! ¿Qué va a pasar?". Podía suceder lo peor, pero en ese momento no lo sabía. Lo irá descubriendo poco a poco. El despliegue de fuerza fue enorme. Rodearon toda la fábrica y arriba, "¡Dios mío! el helicóptero, taca, taca, taca, taca". Como en Guatemala, cuando la infantería era guiada desde el aire. La descripción del poderío desplegado por la migración le sirve a Danilo como disculpa por no haber hecho nada. Es, a la vez, el reconocimiento implícito de la obligación que siente de haberse resistido. Pero no podía. No había salida. "No pudimos escapar".

Después, los policías se organizaron por grupos e inmovilizaron a todos en sus puestos de trabajo o los hicieron volver a ellos. Danilo cuenta que obedecieron. No había otra alternativa. Pero, si no pudieron salir corriendo, al menos comenzaron a hablar entre sí, los del mismo pueblo, y en kiché, sólo para expresar lo que sentían: "Ojalá que no pase nada". Sentían la inquietud de que podría suceder algo muy grave: que los mataran. Lo repite varias veces, también como oración, "Dios mío, ¿qué va a pasar? ¿Qué va a pasar aquí ahora?".

Desde las ventanas pudieron ver que había muchos medios de comunicación afuera de la fábrica: "aparatos, antenas, televisión, noticias, estaban colocadas enfrente". Danilo interpreta la presencia de los medios como parte de la estrategia de la deportación. Cuanta más y más gente conozca la redada, mejor, para que se desanimen los migrantes y a la juventud de América Latina se le quiten las ganas de entrar ilegalmente. Al salir de la fábrica, Danilo vio que el tráfico estaba cortado.

Ese día también fueron detenidos el dueño de la empresa, Francesco Isolia (50 años) y tres de los ejecutivos más altos, así como una quinta persona, acusada de ayudar a los trabajadores a conseguir papeles falsos.

"No, señor, no tengo papeles"

Antes de sacarlos, los policías les amarraron las manos con una cinta plástica corrediza y los llevaron al comedor, donde los oficiales del ICE les ordenaron sacar todo: papeles, instrumentos cortantes, dinero, todo lo que tenían en la bolsa. Y que se identificaran. "¿De dónde sos?, me dijo. Soy guatemalteco, señor, soy de Guatemala. Okay. ¿Tenés papeles, permiso de trabajo? No, señor". Danilo respondió con respeto y transparencia. Sabía que no podía ocultar la verdad. Sabía que ese gobierno tiene la tecnología para descubrir contradicciones. El oficial le preguntó por qué estaba en Estados Unidos. Y él contestó resumiendo las razones conocidas de la migración: la pobreza, la falta de trabajo, la violencia, la familia. Tenía que mantener a su madre, viuda.

No nos quedó claro si fue entonces o al llegar a la cárcel en Texas cuando les quitaron el dinero, aunque se lo irían dando en la cárcel cuando lo solicitara. La tarjeta del depósito que tenía en el banco también se la quitaron y le prometieron que se la devolverían cuando lo mandaran de regreso a Guatemala. Danilo pensó que nunca más la volvería a ver y que "¡Pum! irán al banco y me sacarán mi dinero". Pero no lo perdió, cosa que le maravilló, porque en Guatemala nunca sucedería así.

Como soltero, Danilo no tuvo el problema de las madres operarias que fueron separadas de sus hijos por la redada. Sólo dejó abandonado el apartamento donde vivía junto con sus hermanos, también apresados en la misma fábrica. Su cuñado, que trabajaba en otra parte, consiguió la llave, sacó las cosas que se le podían mandar a Guatemala, las empacó y se las envió.

Conocimiento de doble filo

De la fábrica los sacaron amarrados y los llevaron a Boston, a más de una hora de distancia. Danilo iba constatando siempre la imposibilidad de fugarse. La idea la llevaba en la cabeza, pero era impracticable. "Allí, si hubieras escapado, no sé qué es lo que te iban a hacer". ¿Dispararle? No sabe. Recuerda el hambre y el frío que pasaron, pues habiéndolos sacado a la una de la tarde sólo les dieron unos sándwiches helados y unos "curritos". En la carretera todavía había nieve: "Bien frisada estaba". En todo el trayecto hacia Boston llevaba dentro la misma pregunta: "¿Ahora qué?" Ya nos pidieron los datos… "¿Ahora adónde?".

Fue descubriendo qué es la deportación. Un conocimiento de dos filos: para disuadirlo de regresar porque lo podrían volver a deportar o para hacerla menos temida, pues ya conocía cómo funciona el gobierno de Estados Unidos al deportar a los migrantes y podría evitar caer en otra redada.

No se recuerda Danilo a qué lugar de Boston los llevaron. En ese lugar los identificaron: huellas digitales y fotos. Se dio cuenta de que todos esos datos quedaron grabados en la computadora y que donde él cayera de nuevo el gobierno podría sacarle su historial.

Donde ellos, llegaron abogados de Boston. No les cobraban nada y estaban dispuestos a ayudarlos para que no los deportaran. Pero llegaron cuando ellos mismos habían declarado más de la cuenta: "Sólo que nosotros dimos el nombre", les dijeron a los abogados. Una mujer de la aldea de Danilo, que cayó en la misma redada, fue soltada entonces por tener un hijo que todavía mamaba. Danilo no encontró ninguna razón válida para ser liberado en Boston y no ser trasladado a la cárcel en Texas. Una razón válida –dice– hubiera sido "tener un hijo nacido allá, americano, o un familiar residente".

Los apresados agradecieron a los abogados por su buena voluntad, aunque no los pudieran ayudar. Sin embargo, entre los abogados y los detenidos había cierta diferencia de intereses. Los abogados querían luchar a toda costa por ellos y ellos querían decidir por sí mismos qué camino tomar.

El clímax: "me arrepentí"

Toda la noche los tuvo la ICE "sin nada allí en el piso, y si quieres dormir algo no podés por el frío". Luego, al salir hacia el aeropuerto, los esposaron de nuevo, pero ahora encadenados unos a otros en grupos de cinco. Apenas podían caminar y se sentían como grandes delincuentes. Les daban órdenes que eran insultos: "Te gritan hasta lo último". Todo esto provocaba en Danilo un sentimiento de humillación: "¡Dios mío! ¿Qué es lo que hice? ¿Qué enorme crimen cometí?".

Éste parece ser el momento clímax de sufrimiento vivido por Danilo en el prolongado proceso de deportación. Lo expresa con la palabra "arrepentimiento", muy usada por los migrantes y las migrantes indígenas para describir los momentos más difíciles del viaje al norte. Se "arrepienten" cuando caen en manos de la migración o cuando el coyote los abandona. Arrepentirse: como si todo el esfuerzo hecho careciera de sentido. Dice Danilo: "Como que me arrepentí un poco", para agregar enseguida que ese momento de desesperación pasó: "Después ya no". Y volvió el sentido de todo lo hecho con esperanza.

El viaje hasta el aeropuerto de Boston fue también con un despliegue de fuerza, como si estuvieran llevando en aquellos buses a peligrosos narcotraficantes. Iban custodiados por dos patrullas de la *State Police* –los que controlan el *highway*– delante y dos atrás.

De nuevo los registraron en el aeropuerto: "Te abren la boca, en tantos lugares te buscan, por si no llevás nada, cuchillos, armas… Ellos están así y nosotros todos amarrados". Al subir al avión ya los soltaron uno del otro: "Uno por uno se fueron subiendo en el avión y se llenó el avión, bien largo el avión". Así hasta llegar a El Paso, Texas.

"Soy azul oscuro"

La cárcel está en El Paso. No en la ciudad, sino "casi cerca del desierto". "Está rodeada por tres o cuatro líneas de malla". Es imposible escapar. Siempre tenía la misma idea. "Si pasás la primera", está la segunda malla. Y arriba de las mallas "hay unos alambres". Y en las calles alrededor de la cárcel, circulan "carros de la migración, pero son grandes". Tal vez técnicamente ese lugar no es una cárcel, pues los detenidos no son delincuentes, pero él la llama cárcel.

Al llegar allí los soltaron y de nuevo los chequearon para detectar a los delincuentes: si tenían algún problema con la Policía, si los habían detenido por tomar o por pasarse una luz, si les dieron corte con el juez y no llegaron. "Ahí ya tenés tu delito si tú no fuiste a limpiar tu récord". Los clasificaron según el delito. Si era pequeño, uniforme anaranjado. Si era grande –asesinato, por ejemplo– uniforme rojo. Si no tenían delito –como el caso de Danilo– uniforme azul oscuro. "Te tienen en la computadora a ver si no mentiste, a ver si no aparece tu nombre. Si tenés un delito archivado en la computadora, a ver si no tira tu nombre. Nada, no tenés nada; te dicen y te dan el azul oscuro: camisa azul oscuro y pantalón azul oscuro, con unas letras EPC aquí atrás". No sabe qué significaban.

Al recibir esta identidad de no delincuente Danilo quedó más tranquilo, sintió más seguridad, a pesar de que antes lo habían tratado ya como delincuente. Pero sentía que no estaba ya en la escala más baja. "Los que son azules, que no tienen delito, son buena gente, digamos, y somos muchos nosotros. Somos azules". Se comenzaban a definir las reglas del juego: la mayoría era azul oscuro.

Al ingresar, les guardaron sus zapatos, su ropa, sus cosas y su dinero en una caja. Y les dieron una tarjeta con un número para reclamarla al salir. "Eso no lo perdés durante el tiempo que te van a cerrar aquí. Eso son para tus pertenencias".

"Allí no comés tortilla"

Durante esos primeros días liberaron de la cárcel a algunos: a un primo de Danilo, que demostró tener una razón para volver a New Bedford, aunque era un migrante sin papeles. Su padre estaba enfermo. El papá mandó los papeles de la clínica para comprobar su enfermedad y dejaron salir al muchacho. Pero tuvo que pagar su pasaje de avión de regreso a New Bedford.

Dormían en unos "cuartos grandísimos". Había literas: "uno abajo y otro arriba". Los hombres estaban separados de las mujeres. Y también estaban separados por los colores. Tres veces al día pasaba el oficial a las camas a contarlos: tienen que estar "toditos en la cama, sin mover nada de tu cama". La cama era el punto de referencia en aquel lugar.

La levantada era a las 6 de la mañana. "No nos levantan", sino que los mismos detenidos "se ponen las pilas" para no perder el desayuno. "Si vos estás bien dormido, no te despiertan, te quedás y te dan de comer comida hasta las diez".

La comida era mala: tres tiempos al día de lunes a viernes, y el sábado y domingo sólo dos tiempos. "Nos daban frijolitos, pero ya están shucos, y huevos medio cocidos, papas mal hechas. Lo que encuentran te dan, pero poquito, pan Bimbo pero trae el trigo así podridito. Allí no comés tortilla".

Les daban 45 minutos diarios para hacer deporte. "Nos sacan afuera". Hay una cancha, "pero siempre está encerrada" dentro de todo el complejo. Hay un médico, hay clínica. "Póngale: si estás jugando y te golpeas, entonces hablás con el oficial. O que 'me duele esto', puede ser una muela, y es gratis". Hay también biblioteca: "Si quieres ir a ver algo o estudiar algo o hacer una carta por máquina para mandar a tu familia". "Llenas una carta" y la dejan en un buzón. Internet no había.

"Hablamos por teléfono"

Podían comunicarse hacia afuera por teléfono. Hay tres teléfonos, pero "tenés que comprar tu tarjeta de 5 dólares, 10 dólares o de 20 dólares, depende, pero nada más tarda tres minutos con 5 dólares". Sólo da tiempo para "escuchar la voz de mi mamá… que 'aquí estoy, que no se preocupen por mí' y ¡ya! Unas tres palabritas y ya termina tu tarjeta". Así se enteró del arribo a Quiché de la caja con sus cosas enviada por su cuñado. La mamá le dijo: "Ya llegó tus cosas. Lo que estamos esperando es a ver cuándo te van a sacar". Así se comunicó también con el cuñado y con el sobrino que había estado detenido.

El principal gasto que hacían era el pago del teléfono. ¿Cómo conseguían el dinero? Una manera era comprar la tarjeta con lo que llevaban cuando los detuvieron. Danilo tenía 300 dólares. Se los quitaron, pero podía pedirle al oficial. Otra manera: le podían mandar dinero con *Money Order* a la cárcel, pero su cuñado no tenía dinero y no pudo mandarle nada. Otra manera era ganarlo en la cárcel: "Un dólar ganás allí si apuntas tu nombre. Entonces, yo vi que no hay nada qué hacer y me puse a trabajar, a barrer, a trapear". Por un dólar diario. Así "ahorré cinco semanal para mi tarjeta". En total, Danilo dice que gastó durante esos cuatro meses unos 400 dólares, 122 que ganó trabajando y parte de los 300 que llevaba.

"¿Por qué cuatro meses aquí?"

En la cárcel hicieron amistades. Entre los detenidos se contaban sus historias, aprendían entre sí y se aconsejaban. El detenido azul, por ejemplo, pregunta a un anaranjado: "¿Qué es lo que has hecho antes?, le digo, cuando estabas suelto por allá? Fíjate, es una mentira que se fue conmigo, me dijo. ¿Por qué?, le dije. Yo estaba con un familiar mío en el apartamento y me acusaron por violador, me dijo, y así, llamaron a la policía y llegaron. Como yo andaba tomado, había una mujer, entonces ella pensó que voy hacer cosas, me dijo".

Dentro de la cárcel había clases sociales. Se marcaban por el dinero que manejaban. Los pobres eran los que tenían que estar trabajando para su tarjeta semanal. Pero "los que no trabajan, nada más están gastando, gastando, gastan cinco, seis dólares al día". Tienen dinero que les entra de fuera. Tienen parientes que los apoyan desde lejos.

Podían practicar la religión. "Llegaba un padre que se llamaba, no me acuerdo, de Colombia, a hacer misa en el comedor". Llegaba también una "hermanita", cuyo nombre también ha olvidado. "Yo le dije si me consiguiera una Biblia, porque estando allí en mi cama, encerrado, no hay nada qué hacer, prefiero leer algo". Y ella se la regaló. Dice él que ahora la tiene en su casa: "Eso es mi único recuerdo".

Los oficiales los trataban mal: "Nos regañan demasiado, nos tratan como que si fuéramos un animal". Con sólo verlos dice que sentía como un susto en su cuerpo, porque tenían apariencia de hombres muy fuertes. Pero había dos clases de oficiales: unos los que mandaban y otros los que eran trabajadores. Danilo da a entender que los que trabajaban eran más benignos.

De la estancia en la cárcel le quedó una pregunta: "¿Por qué nos encerraron cuatro meses?". Tanta duración, tanto tiempo sin hacer nada esperando la decisión de los jueces, fue lo que más desesperación le causó.

"¡Ya no quiero estar aquí!"

En la relación con el mundo de los abogados, de los oficiales de migración y de los jueces, es donde más se descubre el proceso de las decisiones del detenido y su capacidad de acción y resistencia. Resistencia a su manera.

Cada detenido tenía su abogado gratis: "Cada uno con el suyo". El abogado era el intermediario entre el detenido y el juez. Hablaba con el detenido y se iba a la Corte y de nuevo regresaba con el detenido para informarle lo que decía el juez. "A los abogados no les dan respuesta y así nosotros esperando". Esto va generando un clima de desesperación: "Nosotros esperando, esperando días, semanas, meses". El abogado entonces les recomendaba: "Tené paciencia, paciencia".

A pesar de que la relación del abogado con su cliente era individual, se fue desencadenando una decisión colectiva para cerrar el caso y no pelear más: "Unos compañeros se cansaron de estar encerrados y dijeron: Bueno, voy a hablar con mi abogado y lo cierro todo mi caso, ya no quiero pelear más. Lo que yo quiero es que me saquen de aquí, que me manden con mi familia, en mi país. ¡Ya no quiero estar aquí! Así empezaron a decir toda la gente".

Hubo un grupo como de 15 que decidió resistir y seguir peleando. Danilo fue uno de ellos. Los elementos que influyeron en su resistencia fueron varios: una actitud de esperanza, la disponibilidad para aceptar cualquiera de los dos resultados –ser deportado o quedarse–, la existencia de otros compañeros que pensaban así –no es sólo uno el que resiste– y la motivación religiosa, la confianza de que Dios estaba con ellos.

Así lo dice: "Yo voy a luchar, ¡Dios mío!, no voy a perder las esperanzas, no voy a perderlas, tengo que luchar, estoy de acuerdo donde me mandan. Si me mandan para atrás (a New Bedford) está bien y si me mandan con mi familia, pues, está bien. Y así, nosotros somos como 15 personas".

Ante el juez: "allá no gano tanto dinero"

Llegó el día en que debía salir para presentarse ante el juez. El tema era si tenía derecho a fianza. Danilo recuerda –esto sí lo recuerda con detalle– cómo fue el interrogatorio. "Pasamos en la Corte, uno por uno, con el juez. Como él no habla en español, hay un traductor que lo traduzca lo que él me dice. Entonces, me preguntaron: ¿Cómo cruzaste a México? y si pagué yo un coyote. Le dije que sí".

"¿Cuántos miles de dólares pagaste? Le dije cinco mil dólares. Okay. Yo debo mucho todavía y si voy para Guatemala no hay donde gano tanta cantidad de dinero. Y me dijeron tantas preguntas, que si uno no tiene tanto problema por allí en New Bedford, Massachusetts. No, no señor, dije, ya no tengo papá, ya sólo yo estoy manteniendo a mi familia, y si me voy no gano tanta cantidad de dinero, le dije. Bueno, después me dijo el juez: tú no tenés derecho de una fianza". Quién hubiera pagado esa fianza –tal vez de 5 mil dólares– no está claro.

¿Volver deportado o volver voluntario?

Para el deportado, la deuda que todavía dice tener, la pobreza y el no ser vicioso son los argumentos para pedir no ser deportado. Para el juez es otra cosa: lo que cuenta es si tiene parientes que dependan de él en Estados Unidos. El juez le dijo a Danilo: "Te negamos la fianza porque tú no tenés ni un familiar residente aquí en América, no tenés un hijo, nada. Entonces, ¿para qué peleas? Eres una buena gente y te vas voluntariamente a tu país".

Entonces tuvo que hacer una elección: volver deportado o volver voluntario a Guatemala. Si se venía voluntario tenía que pagar su propio pasaje de avión. En ese caso, todo su récord quedaba borrado. Si se volvía deportado, el gobierno de Estados Unidos le pagaba su pasaje, pero quedaba todo su historial en la computadora. Si acaso volviera a entrar a Estados Unidos, siempre aparecería que había sido deportado. Y caería en la cárcel por varios años.

Él escogió volver deportado porque no tenía dinero para pagar su pasaje. Le dijo al juez: "Mire, señor, lo siento, yo no tengo dinero con que pago yo mi boleto". Firmó su deportación. Dice, "Hay algunos que tienen suerte, pero aquí, ¿quién me va a mandar dinero? Por eso, así me mandaron por parte del gobierno y así dejé". Su elección fue forzada por la pobreza.

A pesar de haber aprendido tanto de los mecanismos de la deportación, todavía quedan cosas que son inexplicables para Danilo. Por ejemplo, algunos que "ya habían cerrado el caso están todavía encerrados. No sabemos por qué será". También le resulta inexplicable por qué a última hora lo mandaron en un grupo en el que no estaba incluido. En ese momento, volver cuanto antes era lo que anhelaba. "Dios tiene un poder tan grande que a nosotros dos (se refiere a él y a un hermano) no nos dejó, sino que nos mandó en ese grupo que vino". Como es muy religioso, para estas cosas inexplicables acude a la intervención de Dios.

Entre los que se quedaron estaban también otros dos hermanos que no fueron deportados entonces. Uno de ellos llegaría deportado más tarde a Quiché y el otro saldría de la cárcel y volvería a New Bedford al final de un largo juicio. Sería el último o uno de los últimos de la redada de New Bedford en salir de la cárcel. La deportación había sido masiva y estructurada en racimos de parientes. En algún momento Danilo hace referencia a la intervención que hizo el consulado de Guatemala, parece que de San Antonio, Texas.

De regreso en Guatemala

Los levantaron a las 2 de la mañana, les devolvieron su ropa y allí dejaron el uniforme de detenidos. Les dieron una bolsa para llevar cosas que obtuvieron en la cárcel, como la Biblia de recuerdo y cuadernos. "Uno por uno lo llaman a uno y te dan. Y nos subieron nuevamente en el bus. Nos llevaron en el aeropuerto de [El] Paso, Texas. Ya estamos ansiosos".

Pasaron con la migración y los chequearon. Todo se les hacía larguísimo. Tenían ganas de volar a Guatemala cuanto antes. "Estando allí sentíamos sueño, hambre, sed, desesperación, todo". Ya no estaban amarrados, como cuando volaron a Texas: "Nos sacaron así ya sueltos, nos pasaron, nos metieron en el avión, así sueltos. Podés agarrar algo, podés mover algo". Ya iban revueltos, hombres y mujeres. Volaron primero a Honduras a dejar deportados: "Se quedaron unos amigos allí. Tristes. Son amigos de la misma factoría que nos agarraron". Por todos lados iban dejando tristezas. En el avión platicaban con los oficiales que los cuidaban, ya sin esa sensación de que eran detenidos. Ya iban libres, ya iban a su tierra. Uno de los oficiales aconsejó a Danilo que pensara sobre su vida: "Mirá qué vas a hacer".

Al llegar al aeropuerto de la Fuerza Aérea en Guatemala, los recibió la migración guatemalteca y les tomó sus datos. No les tomó fotos. Uno por uno se acercaron al oficial, mientras los demás esperaban en las bancas. "Nos dieron una refacción, cambiamos dólar en el Banrural, cambié 80 dólares. Los tengo ahorrado para cualquier cosa".

Llamó a su mamá. "Allí te dan llamada… Nos dijeron: Los que quieren hablar con su familia, aquí hay teléfono, llaman gratis. Llamé a mi mamá: Mamá, ya no se preocupen por mí, ya estamos en el aeropuerto en Guatemala. A las tres de la tarde vamos a salir y quizás vamos a llegar a las siete u ocho".

Salieron a la calle. Nadie los esperaba. Eran tres: Danilo, su hermano y otro de la misma aldea. "Nos vamos juntos", dijeron. No hay que separarse. Sintieron miedo por el desorden que encontraron. Hablaron con taxistas y preguntaron por cuánto los llevaban hasta Quiché (más de 200 kms). No quedaron en nada. "Yo tenía miedo. No es igual que allá en los Estados Unidos, un poco bien alegre, tienen orden, ¡qué policías! Pum, pum, pum, pasan. Pero aquí no, aquí no. Yo me asusté".

Por fin, encontraron a una amiga deportada de Chinique. Ella le pidió a su hermano, que la esperaba con su carro, que los llevara hasta La T erminal para tomar la camioneta de Quiché. Así lo hizo y no les cobró nada. Tenían hambre. La refacción del aeropuerto no bastó para calmársela, pues desde que salieron de Texas nada habían comido. Se compraron un Pollo Campero.

"Se me olvidó cómo es aquí"

Al subir a la "Araceli" –buses proverbialmente riesgosos en las curvas– de nuevo sintió Danilo la amenaza. Ésa era la Guatemala añorada en la cárcel. "¡Ja!, ¡qué gran susto! Yo me asusté, porque, fíjese que así lo rebasa a uno, ¡jum!, ¡Dios mío!, siento que me caigo. Cuando yo me vine en el avión, tranquilo, no me asusté nada, aunque viene volando. Viendo para abajo, pero no me asusté. Pero en esa camioneta, sí me asusté".

Al llegar, el único de los cinco hermanos que no había viajado al Norte los esperaba bajo la buganvilia del parque del pueblo. La mamá no había bajado de la aldea. En la casa, él la abrazó y "lloré por la alegría de verla otra vez". Cuando se fue, también había llorado al despedirse de su mamá. Le parece curioso que en dos ocasiones opuestas tuvo el mismo llanto.

Al caminar hacia la aldea todo el camino estaba oscuro. Volvía a la ruralidad sin luz eléctrica: "Como llegué de noche, bien oscuro, me asusté. ¡Dios mío! dije yo. Sí, allá como que se me olvida cómo es aquí". Sintió el peligro, pero tampoco se dejó engañar porque recuerda que también allá, aunque haya mucha luz, hay peligros: "Cuando uno camina de noche, ocho, siete, de diez en delante de la noche, ya los boricua, los puertorriqueños, si ellos van dos, allí te van a asaltar. Incluso te matan si vos no entregas nada".

Cuando hablé con Danilo llevaba ya tres meses en Guatemala. Ya en Guate, lo primero fue recuperar el dinero que tenía en el banco en los Estados Unidos. Le

mandó al sobrino la tarjeta y le dio el número del PIN. "Entonces, ¡pum!, ellos entraron y –como no es igual que los bancos aquí–, allá hay unas máquinas donde podés sacar. Metés tu tarjeta y tu pin namber, y así, ¡pin!, ¡pin! caen los billetes. Así ellos pudieron sacar todo y ahora ya no tengo nada allá". Él había creído que perdería ese dinero, que se lo robarían y se admira del orden de Estados Unidos. No perdió nada.

"Todo triste me sentía"

Al llegar se encontró a su municipio inmerso en la campaña electoral. Danilo ya no pudo votar. Su hermano y el otro compañero que llegó con él sí votaron. Él había perdido la cédula en su viaje al Norte y le dijeron que no aparecía en las listas de empadronamiento, a pesar de que había votado en las elecciones anteriores.

Se dio cuenta de la radicalidad de las posturas políticas dentro del municipio: "Horrible, aquí todos están divididos, por eso no se levanta Guatemala". Y compara: "En Estados Unidos no vi problema por la política". Comenzó a idealizar el Norte y a sentir la atracción por el regreso.

Otra situación que le chocó fue la del "millonario", un hombre que estafó a miles de personas. Muchos parientes de gente en Estados Unidos metieron sus remesas donde él y las perdieron. O se endeudaron. Dice Danilo: "No me gustó apuntar mi nombre con el millonario, hay gente que se quedó sin terrenos".

El día antes de hablar con Danilo llegó el tercer hermano deportado. "Voy a ver cómo está mi hermano", me dijo. "Me imagino todo triste, porque cuando llegué yo aquí, todo triste me sentía". Dice que al llegar se sentía oprimido por el paisaje, como si las montañas de la sierra guerrillera le estorbaran para ver más allá. No es como todo lo que él conoce de Estados Unidos, un paisaje siempre plano. "Cuando yo llegué vi una gran loma. ¡Dios mío! Tengo que brincar para ver el otro lado".

¿Por qué volver al Norte?

¿Cómo decidió Danilo regresar al Norte? Aunque es sólo un joven, su caso nos muestra algunos de los elementos que pueden entrar en la decisión de miles y miles de deportados que tienen que escoger entre quedarse en Guatemala o volver a intentarlo en Estados Unidos.

Nos confesó: "Sí, estoy pensando, estoy pensando en regresar, ¿para qué miento?". No es algo que oculta, aunque sabe que esa decisión le puede llevar a la cárcel y no es bien vista por muchos. Aunque al hablar con él no sabía qué decidiría, ahora que se fue, su decisión no nos extraña.

Una razón poderosa para regresar es el dinero que allá se gana, mientras que en Guatemala es muy difícil conseguir empleo o producir para vender. Cuando estaba allá, dice, "gano 500 dólar semanal y mando a casa un poco". No sólo el dinero lo atrae, sino toda la superación que vivió allá. "Para mí es una gran experiencia. Nunca, nunca he trabajado en una factoría grande. Hasta allí fui donde yo aprendí algo: cómo para ahorrar un poco, ganar un poco de dinero". Danilo es huérfano de padre y vivió en gran pobreza en Quiché.

Tercera razón para regresar: la cadena de familiares que lo halan y que no se rompió. Todavía tiene familiares allá. El cuñado no tiene dinero y está enfermo, pero el sobrino lo anima a viajar de nuevo: "Tío, ¿qué vas a hacer? ¿Ya no vas a venir?". Danilo le contesta al sobrino que no tiene dinero para pagar el coyote. Entonces, el sobrino le promete: "No te preocupés. Si vas a regresar, te voy a hacer el favor, te puedo ayudar". La deportación no llegó a quebrar la cadena de la migración. Además, son muchos los deportados que han vuelto. Quiere decir que es posible regresar y que no es tan peligroso como el gobierno de Estados Unidos o los medios que lo orquestan pretenden mostrarlo.

A Danilo también le quedaron metas concretas cortadas. "A mí me faltó muchas cosas". Menciona lo que logró hacer con su hermano: comprar dos terrenos pequeños, uno de tres cuerdas por 75 mil quetzales y el otro por 60 mil. Pero los terrenos comprados los ve en el contexto de otras metas que no logró: "No hice mi casa, no tengo terrenos grandes, no tengo ganado".

Una meta está engranada en la otra y el conjunto de metas hacen el sueño, que es más amplio que las metas y que siempre se crece. Y de lo material salta a lo familiar, a lo social, a lo imponderable, como el amor: "Mi sueño es superar un poco en la vida para tener algo. Si Dios me permite tener o buscar una mujer. Tengo que tener algo propio para mantener una mujer. Porque así como estoy ahora, no puedo".

El sueño de la superación incluye, para él, los estudios. No en Guatemala, donde sólo terminó básicos, sino en Estados Unidos, donde comenzó a estudiar en un "jaiskol" (*high school*) y donde "nos dan clases de "compiore" (*computer*), todo gratis, todo en inglés. Recuerda que su maestra se llamaba Paula. "Una buena persona. Quería hablar con ella, pero no tengo el número y yo no podía hablar mucho en inglés".

Finalmente, señalar que para Danilo el viaje al Norte no es un pecado, sino una gracia de Dios; "Le agradezco mucho a Dios que Él le dio la oportunidad de pasar a mi hermano, cuando él pasó la primera vez". Esta misma actitud ante Dios persiste en la decisión del regreso. Se trata de una ideología religiosa muy vinculada al trabajo, porque condena los vicios: "Le agradezco muchísimo, muchísimo a Dios porque no caí en un vicio de fumar o de beber guaro, cerveza. Quizá tengo un vicio por el dinero." Para asegurar sus convicciones religiosas asistía en grupo

todos los domingos por la mañana a la iglesia católica de Guadalupe. Y para hacer más llevadero el trabajo, "llevaba mi discman para escuchar alabanzas, músicas en la fábrica. ¡Ay!, uno se aburre también cuando está sentado".

Nada lo hizo desistir

Le hice objeciones acerca de las dificultades de volverse y siempre tenía respuesta. ¿Y si ahora los empleadores piden papeles legales para dar trabajo? "Es cierto en las grandes factorías, de pescado, de costura, donde yo trabajé, ¡ah! en factoría de frutas, allí ya piden papeles, pero si se trabaja con un americano, en casa, en jardinero, limpias algo en la casa, quizás sí te dan trabajo".

¿Y si ahora se vive en el Norte un ambiente de represión? Decía que una cosa es lo que se escucha en las noticias y otra lo que le cuenta por teléfono su cuñado: "Me dijo que ahora ya no hay mucha bulla con la migración, ya un poco tranquilo". Reconoce que "la pasada ya es un poco costosa", pero tampoco el dinero lo disuadió.

Nada lo hizo desistir. A los pocos meses de haber hablado conmigo se fue y llegó. Y está trabajando.

Ajpatanib' re Chwatz'aq
Autoridades maya k'iche' de Momostenango

2008

Este escrito es el prólogo a un libro sobre las autoridades comunitarias del pueblo de Momostenango,"Chwatz'aq"en kiché. Es un instrumento que nos hereda el conocimiento de los antepasados.[1] */*

En una de sus últimas líneas, se dice que este libro ha sido hecho "para heredar el conocimiento que nos han dejado nuestros abuelos y abuelas". Dos palabras muy importantes se trenzan aquí, la herencia y el conocimiento.

¿Hay alguna manera cómo la herencia no sea sólo un concepto, sino una realidad viva, pintada como en un cuadro? Sí. No hace falta más que subir a un cerro para contemplar la herencia dibujada en la repartición de la tierra. Entonces nos preguntamos, ¿será que heredar el conocimiento es como heredar la tierra? Claro que no es igual, aunque sea parecido, porque la tierra se parte al heredarla, se divide, se acaba, hasta que sólo queda media cuerda para una familia y media cuerda para otra. El conocimiento no es así. La tierra, aunque sea santa y necesaria, es finita, es un recurso escaso. El conocimiento no. El conocimiento se multiplica cuando se hereda.

Por eso, el conocimiento no se puede vender. El maestro puede recibir un salario por su trabajo, pero nunca puede vender conocimiento. Es como el fuego del *Popol Vuh*. Si se vende, es porque se quiere dominar, explotar, sacar sangre, quitar el corazón del sobaco de alguien más. Al dar el fuego, el fuego se corre a otros, los quema, da luz, si hay viento peor, calienta, podemos cocinar con él. ¿Quién va a cobrar por un tizón, si llega la vecina porque se le apagó el fuego? Nuestros abuelos y abuelas nos heredaron el fuego. Nos lo dejaron gratis. Así también el conocimiento, el de este bello libro, no nos cobran por heredarlo, por pasarlo.

Pero también hay que recordar, que entre fuego y conocimiento sólo hay un parecido. Más importante es el conocimiento que el fuego, aunque sin fuego no podemos vivir.

1 / CEEI (Centro de Estudios y Educación Indígena) 2008: *Ajpatanib' re Chwatz'aq. Autoridades maya k'iche' de Momostenango.* Chwatz'aq, Guatemala. pp. 7-10.

¿Por qué? Los abuelos y abuelas nos dejaron el fuego y en todo el paraje esperamos que nunca se apague por completo. Pero si se apagara, no por eso nos quedamos sin él, porque nos enseñaron –este es conocimiento, distinto de fuego– a sacarlo de la piedra. Como Tojil que bailó con la velocidad de un trompo sobre una piedra. Sacó chispas de su caite y dejó un polvillo que era ascua. De allí, sólo soplar y se enciende la llama. Así lo hacen todavía hermanos que viven en la selva del Amazonas y no tienen fósforos. Si se nos apagara el fuego en todo el paraje, lo sabríamos volver a encender, porque tenemos conocimiento.

Pero estábamos en el cerro viendo la tierra repartida por la herencia. ¡Cómo ese gran pedazo era del abuelo! Luego se dividió en tres, para los hijos, y después, el hijo, según el número de sus hijos, dividió lo suyo en dos o tres o cuatro. Todo lo vemos desde el cerro y lo hacemos historia familiar. ¿Pero y la hija? Antes, se heredaba la tierra por lo general sólo a los varones. El conocimiento, en cambio, se hereda a hijos e hijas. Antes a las hijas no se las enviaba a la escuela. No eran ellas una ollita para llenarse de conocimiento. Pero el conocimiento del que habla este libro siempre se heredaba a hijos e hijas.

Y el conocimiento que dan las escuelas, ¿se lo vamos a pasar también a las niñas? Hoy no dudamos que sí. ¿Rompemos entonces la costumbre de los abuelos y abuelas? Sí, la cambiamos, pero siguiendo su espíritu, según el cual debemos superar las mismas normas que ellos practicaban. Esto quisieron al dejarnos su conocimiento, que fuéramos más adelante de ellos y ellas, que usemos el carro, que manejemos computadora y celular, todo con mesura y con el criterio del servicio. Es lo que nos enseña este libro. Un conocimiento para el servicio y un conocimiento que siempre vaya para adelante. Eso quiere decir *ajpatan*, el hombre y la mujer que sirven.

Para servir, el conocimiento mira adelante. Ve el futuro. Atraviesa la oscuridad y lo opaco, como la mirada de los primeros padres y de las primeras madres. Atraviesa las crisis del mundo moderno. Pero ese conocimiento no puede ser infinito, porque entonces deja de ser para servir. Se convierte en conocer por conocer y, en último término, para dominar. Por eso, el Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra vieron que el supremo conocimiento que tenían las primeras madres y los primeros padres era muy peligroso y volaron junto a sus ojos y les oscurecieron la mirada, como cuando uno baña un espejo con el hálito caliente de la respiración. Para que no se creyeran dioses. El conocimiento que nos hereda este libro no es omnipotente. Cuesta, poco a poco se consigue, aunque sea regalado no es para perezosos. Lo vamos aumentando poco a poco. La ciencia actual se ha separado de las inmensas necesidades de las mayorías. ¿Tanta ciencia y todavía hay hambre en el mundo? ¿Para qué sirve la ciencia? ¿A quién sirve el conocimiento moderno? No es de este conocimiento del que nos habla aquí este libro, sino del que va a servir.



Este libro no es para saber más cosas y más normas, aunque sean las de la costumbre santa, sino para conocer y sentir, sentir y conocer a la vez. Sentir lo mismo que los *ajpatanib'* sienten cuando están sirviendo al pueblo, sentir lo que llevan en el corazón cuando bailan cuatro veces de ida y de vuelta antes de entregar o recibir su cargo, sentir lo que sienten cuando agarran la vara con respeto y la colocan junto a dos velas en el altar de la casa. Lo que sienten no es para engrandecerse, sino para amar. Su autoridad es amor y servicio. No es conocimiento por conocimiento, sino conocimiento para mejorar a su pueblo.

Es un conocimiento como el del venado. *Kiej* es el nahual de la autoridad. Nos lo muestra preciosamente este libro. El venado es símbolo de conocimiento, porque mira en la noche y no se tropieza cuando baja al barranco a tomar agua para calmar su sed, aunque no haya luna, ni haya estrellas y el barranco esté muy oscuro en medio de altas y frías peñas. Sus ojos le ayudan a caminar con pies leves, sin hacer ruido, sin tropezar, resbalándose entre las hojas, para que el coyote enemigo no lo escuche, ni los perros de las rancherías. Pero el amor también brilla en sus ojos. Los ojos dulces de la venada son conocimiento tierno. Ella también divisa a su compañero en la noche, cuando se acerca donde ella está acostada con sus venaditos que apenas tienen fuerza con sus débiles y largas patitas para ponerse de pie. El conocimiento del *kiej* es un conocimiento familiar donde se fraguan las grandes identidades.

Conocimiento y amor para el servicio es lo que nos recuerdan los *ajpatanib'* cuando agarran la vara de la autoridad, no como un bastón cualquiera, sino con respeto y cariño, imitando el gesto de los glifos grabados antiquísimamente en las piedras y en los códigos de los mayas, nuestros antepasados. La vara –*ch'amiy*– es símbolo de autoridad y conocimiento. Hace unos días vinieron a Santa María pidiendo una misa, vecinos de un paraje de Momostenango con sus varas de cabeza de plata. Dijeron que tenían más de un siglo. Vimos las varas. Platicamos. Nos dijeron que esas varas no son de su propiedad. Las recibieron en herencia como se recibe el conocimiento y las van a pasar… indefinidamente hasta el final de los tiempos, no sabemos. La vara se pasa, nunca se queda con el hombre que la tiene ese año. Por eso, no la agarra duro, no la aprieta, sino la acaricia, la ama y la suelta. Como el conocimiento que se pasa. Nadie es dueño de él. Es para darlo a otro. Es un conocimiento en movimiento. Como la vara.

Por eso, también es docilidad. La vara se pone completamente en las manos del hombre (y en el futuro, de la mujer) que la lleva y se deja parar y se deja acostar y se deja meterse debajo del sobaco del hombre, cerca de su corazón, de donde salen los sacrificios. La vara es disponible. Cambia de casa cada año. Se va donde la llevan. Tiene vida, pero no tiene pies ni manos. Se deja llevar, se va para acá, se va para allá, confía en los humanos, en sus consejos y reuniones. Es autoridad dócil y servicial que se ajusta a las necesidades de los pueblos, de cada uno que viene a pedir justicia, por igual, pero a cada uno, según su necesidad. No es una autoridad inflexible, impositiva. Eso es el conocimiento para la autoridad. Nada más lejano del espíritu de los antepasados que el fundamentalismo que se apega a ciertas palabras o costumbres y las endiosa, no para servir al pueblo, sino para defender algún interés o privilegio o un poder que no viene con la autoridad de la santa vara.

Este conocimiento no sólo lo trasladan los padres y madres en sus casas. Hoy también los maestros. Ellos son los especialistas en trasladar conocimiento. El destino principal de este libro es la escuela. No para que se amontone en las bibliotecas desordenadas y empolvadas. Debe caer en manos que lo aprecien, lo abran con cariño, con el mismo respeto con que el *ajpatan* manipula la vara. Debería ir a talleres de maestros y maestras. Es un libro rico, pero no es directamente para niños. Debe ser traducido. Entre muchos se ocurren dinámicas, dramatizaciones y ejercicios para reproducir las escenas y las imágenes. Hay que discutirlo con los maestros y a ellos se les ocurrirán más ideas.

Y el libro lleva la fuerza para generar otro libro. Es como la semilla. Genera una planta que da semillas. Enseña, motiva, mueve para que otros escriban. Un cuento, un ejemplo, una leyenda. Los niños salen a recoger de sus abuelos los tesoros ocultos en las casas de montaña. Los ponen por escrito, se coleccionan, se empastan, se enamora a un financiador, se publican… Y así el fuego se va corriendo.

El conocimiento de los antepasados también se escribió. Escribieron en piedras, escribieron en vasijas y platos, escribieron en códices. Pero el escrito por excelencia es el *Popol Vuh*. Aprendamos de esos jóvenes que dicen algunos que se llamaban los *ch'okoj* que aprendieron de los frailes dominicos a escribir con el alfabeto que vino de Europa y utilizaron ese instrumento extranjero para poner en papel el conocimiento de los antepasados. Es un ejemplo para la juventud actual.

En este libro no está todo. Faltan muchas cosas para seguir heredando. Éste es un paso, la primera piedra para pasar el río. Hacen falta otras. Tal vez algunas de las cosas que se dicen en este libro no son correctas o están dichas a medias. Vamos adelante, siempre a mejorar. Pero este libro nos apunta para dónde vamos.

Tenemos que seguir tejiendo la historia, como un huipil que se teje, cada joven recordando su experiencia o sentándose junto a los mayores para apuntar lo que ellos vivieron en tiempo de Ubico, cuando caminaban descalzos, en tiempo de Arbenz, cuando se comenzó la Reforma Agraria, en tiempos de la guerra, cuando se derramó la sangre, en tiempos actuales, cuando las escuelas reventaron de niños y niñas.

Tenemos que tejer historia para ponernos la historia como vestido. El vestido nos engalana ante otros pueblos. Así, la historia que tejemos, nos hace centro de miradas. Nos ven otras gentes y se admiran y nosotros nos sentimos bien. Como decimos, crece nuestra estima colectiva. El vestido también nos defiende del frío y del viento y nos protege de muchas amenazas, como las espinas, los bichos, las piedras si caemos. La historia que tejemos nos defiende, nos da identidad, nos da unidad para defender nuestro territorio, para no vendernos ante una minería, para no entregar nuestra agua, para no someternos a un político que da láminas, para no acabar con nuestros bosques… Nos da orgullo y nos pone de pie. También el vestido nos cubre de la vergüenza. Así somos los humanos, no andamos desnudos. Tenemos vergüenza, cuidamos nuestras partes secretas. Hay misterios que no los descubrimos. La historia íntima no la contamos a cualquiera. Nos protegemos de muchas gentes que vienen con dinero y pagan por nuestros tesoros, no el oro de una mina, sino nuestros tesoros de historia que queremos guardar en la privacidad del respeto, porque a nadie le gusta sacar sus trapos afuera.

La historia que vamos trenzando nos hace sujetos. Dejamos de ser objeto de estudio. Somos gente. Controlamos nosotros lo que queremos que se escriba de nosotros mismos. Nosotros mismos lo escribimos. Enseñamos a nuestros niños a que les corra la mano para escribir *k'iche'*. Hoy, lengua que no se escribe, lengua que se muere. Nuestra lengua y nuestra historia nos ayudan a proyectarnos en el futuro como sujetos que deciden en un país en que siempre hemos sido despreciados y oprimidos.

Bienvenido este precioso libro, que sea guía para muchos en la oscuridad de los sufrimientos y de las dudas. Que nos muestre el camino y que nos acompañe.

Muchas gracias.

Centroamericanos redefiniendo las fronteras

2008

Éste es el prólogo a otro libro de José Luis Rocha, también sobre el tema migratorio. Esta vez se trata de un compendio de artículos que fueron apareciendo siempre en la revista nicaragüense Envío. *Algunos de estos artículos serán citados en el texto siguiente de esta colección sobre las hipótesis del retorno al Norte de los deportados.*[1] /

Ha sido un gusto y un honor que José Luis Rocha me haya pedido prologar este libro sobre diversos temas migratorios nicaragüenses, centroamericanos y más generales. Él es más joven que yo, pero más experto en esta área del conocimiento. He leído todos los artículos, algunos ya los había leído, los he estudiado, aunque él me dijo, "sólo los leés en diagonal y me escribís algo". Lo he hecho no sólo por cumplir a cabalidad con una vieja amistad, sino porque al empezar "me piqué", ya que fui sacando cosas "para mi matate", como dicen, que me servirán para la investigación más micro que realizo sobre estos temas. Especialmente, me cautivó el último sobre las deportaciones. Hace meses yo le escribí –nos carteamos frecuentemente y él me ha dado norte– pidiéndole bibliografía sobre ese tema. En ese momento no me contestó. Pero ahora ese último artículo es precisamente lo que necesitaba, una orientación teórica –o muchas, para escoger– para encuadrar los análisis de lupa de casos de jóvenes deportados, hombres o mujeres, y el de aldeas que han recibido buen número de ellos.

¿Para qué leer este libro? ¿Para qué "perder" dos, tres o más horas, dependiendo de si sólo se lee o se estudia? Voy a dar algunas razones, tal vez algunas, como la siguiente. Lo primero, si alguien quiere tener un rato de esparcimiento por una buena literatura, que abra las páginas de este libro. Sólo mire los subtítulos, donde no sólo se ve la chispa del autor, sino la mirada seleccionadora de la editora, María López Vigil, que eleva a subtítulo una frase ocurrente. La buena literatura es de esparcimiento estético. Muy serios los temas, pero la jocosidad está a flor de líneas. Lleno de ironía y dicharachería nica para embalsamar las cifras secas de las estadísticas o los apotegmas más abstractos. Entresaco algunos subtítulos, *El Big Bang del consumo, Taca levanta vuelo y llena sus tanques con remesas, Entre blacamanes y gurús del desarrollismo*; y algunas frases ocurrentes que se quedaron sumidas en los surcos

1 / José Luis Rocha (2008). *Centroamericanos redefiniendo las fronteras. Envío.* Managua.

del texto, como los campesinos llaman a las líneas, *cada vez hay más centroamericanos desperdiciados que reciclados, la fisiognomía de los tatuajes tiene propaladores de oficio…*

El libro es además informativo. Lo pone a uno al día con cosas que están sucediendo en Nicaragua y Costa Rica, con análisis de coyuntura centroamericana, con hechos que son muy semejantes a los nuestros y suceden en Malasia, la India o Irak. La información no es solamente de cosas dispersas por el globo, sino de bibliografía. José Luis es un autor sumamente erudito. No sólo es una pluma saltarina, fecunda e incansable, sino un lector insaciable. Yo tuve un famoso profesor de Teología en Innsbruck, mejor no cito su nombre, que sólo escribía, furiosamente creaba, pero ya no leía y cuando citaba a alguien era a sus escritos previos, dejándole a achichincles de biblioteca que compusieran las bibliografías con que cerraba sus artículos. José Luis, no. José Luis escribe y lee, las dos cosas a la vez, en un intercambio de estelas como las que deja una lancha veloz. Entonces, si alguien quiere conocer autores recientes y hechos importantes para seguirlos por sí mismo, que lea con cuidado este libro.

Tercero, el libro es profundo, una ayuda teórica. Puede uno equivocarse, como si lo que dominara fueran las imágenes (*las fresas*), las frases acuñadas (*ticaragüenses*) o las metáforas brillantes (*¿Quién se come las remesas?*). Ese colorido del estilo podría traicionarnos, como si José Luis no fuera un autor de veta y capacidad teórica. La política de la revista *Envío* suprime todo el aparato bibliográfico y es reticente al academicismo, entonces la imagen que queda del autor pueda ser de saltarín, irónico, iconoclasta y valiente contra todo gurú internacional, pero no de profundo. Para citar el artículo de las deportaciones, he tenido la oportunidad de leer el publicado en *Envío* y el original. No es sino al leer este último cuando llego a entender cómo en la conclusión del artículo él hace un resumen comparativo de los cuatro autores, los de las tres dimensiones y el sociólogo francés, Touraine. Lo hace de una forma magistral, comparativa, resumida, y hasta juguetona. Su capacidad teórica le permite precisamente el estilo jocoso, porque no le cuesta nada llegar a las abstracciones. No le salen después de mucho estudio, sino que florecen de su mente como si estuviera en un jardín donde va a jugar y compara una flor con la otra, riéndose de los falsos colores que tienen algunas.

Las teorías de interpretación son –o deberían ser– muy buscadas por los que hacen análisis micro, como un servidor, y pueden perder la visión del bosque por examinar la corteza, el tronco, la raíz y hojas de un solo palo. Son teorías críticas que no nos dejan deslumbrarnos por el consumismo desatado por las remesas, pero que tampoco nos sumen en la lista de casos de violencia sufridos por los migrantes, como a veces les sucede a muchos autores que sólo ven lo negro de la migración. José Luis tiene un horizonte más amplio para todos los colores. Es cierto que algunas de sus conclusiones merecen mejorarse, diseccionando más finamente sus factores,

pero ellas son en sí un referente que le ayuda a uno a pensar y avanzar. Este libro no es ni mucho menos un concepto cerrado. Es un trampolín para seguir adelante.

Cuarto, los artículos de este libro son proactivos, es decir, rechazan propuestas de acción y políticas equivocadas, fortalecen acciones tal vez incipientes y escondidas de la miríada de migrantes que pueden llegar a convertirse en flujos y movimientos. Abogan por el sujeto, el migrante y la migrante, defienden que ellos son activos que piensan y razonan y se escapan a las miradas "panópticas" (que todo lo ven) de los Estados más poderosos de la Tierra. Admira a esa gente. Por eso, si José Luis defiende los Derechos Humanos, más que las remesas, sin embargo, no victimiza y pasiviza al migrante, cosa tan frecuente en artículos de prensa que a través del sensacionalismo apoyan la política norteamericana de diseminar con las redadas el mensaje aterrador para que la ola de migración se detenga. Por eso, el autor ve en el pronto salto al Norte de miles de deportados y deportadas un movimiento de resistencia. 'No aprenden, son unos necios, no saben a lo que se arriesgan, están enceguecidos por las luces del sueño del Norte…', podemos decir. Pero, la lógica de José Luis y el autor francés que sigue (Touraine) es que ellos saben perfectamente a lo que van, han aprendido lo que es el sistema desde dentro en los centros de detención, conocen el mercado de trabajo que está más protegido de las redadas e incluso, como hemos podido aprender, descansan sobre redes de investigación que les puedan alertar de la llegada de una redada al lugar de trabajo, la cual usa de métodos sorpresivos y de contrainsurgencia (agentes encubiertos). La resistencia oculta, no sólo la de los miles y miles de manifestantes en las calles de Los Ángeles, parece que se va afinando y fortaleciendo. Todavía no se sabe de aliados de los migrantes que se hayan introducido como agentes encubiertos en la todopoderosa ICE, pero no es nada sorprendente que los hubiera para alertar a los trabajadores del momento en que les sorprenderá el desastre no natural.

Hay una noticia que salió en la *Prensa Libre* guatemalteca a propósito de la redada de Postville de mayo del 2008 y que cuando se la conté a una profesora de California que sigue paso a paso los medios de EE.UU. no conocía. Un ejemplo de AGENCY, como dicen en inglés. Un ejemplo de SUJETO ACTIVO, no de mera víctima, que *Prensa Libre*, aficionada, por otro lado, a desanimar a los deportados a volver a los EE.UU. y a todo migrante a viajar al Norte, tal vez por equivocación publicó. Se trata de un hombre que cuando fue la redada, la burló, algo increíble, dado el cerco férreo con carros y helicópteros. Se encerró en la refrigeradora de carnes crudas colgantes. Allí aguantó tres o cuatro días, hasta que el agente del desastre no natural pasó de largo y dejó la fábrica como un cementerio. Increíble, pero cierto, y nos recuerda a sobrevivientes de las masacres del '82 en que sólo se escapó uno porque estaba ensangrentado entre los muertos y los soldados al foquearlo creyeron que no vivía (Masacre de San Francisco, Nentón, del 17 de julio de 1982).

Dignos ejemplos que podrían ocupar un lugar en este libro. El autor es sombrío al seguir los análisis de Zygmunt Bauman, pero deja nichos para poner ejemplos paradigmáticos de sujetos activos. Por eso, decimos que este libro es proactivo y su lectura nos deja animados.

Por fin, este libro es provocativo. Es demoledor. Usa dos armas, una fina, la ironía, pero otra, como un tractor, la lógica. Pero no te aplastan. Mal defensor del sujeto activo sería si al lector lo dejaran apachado. Ciertamente, queda uno pequeño, al ver todo lo que José Luis maneja y la soltura con que cita y ordena sus datos. Pero te deja con incentivo para disentir e incluso criticarlo y seguir la obra de la creación colectiva del conocimiento a favor de esta utopía inalcanzable de la liberación de los pobres, los oprimidos, los desechos humanos que nadie quiere, que son basura de los barrancos urbanos en Guatemala o en las colonias de chabolas de otros países.

Deportado que vuelve a los EE.UU. Análisis de caso para la hipótesis sobre el regreso de los deportados al Norte

2009

En esta ponencia pretendí dar hipótesis del porqué algunos deportados se deciden a volver al Norte, a partir del análisis de un caso, ya descrito, de Danilo de Zacualpa. Comienzo con el tema de las masacres en Guatemala, por la semejanza de algunas acciones en las redadas de migrantes con el operativo militar, como es el cerco de la fábrica, y el efecto postraumático que puede influir en la decisión de volver a los EE.UU.[1] /

Introducción

No soy sicólogo social. Pido permiso a los muertos para entrar aquí. Mi compañero jesuita, Ignacio Marín Baró, me ayudó, recuerdo, cuando trabajaba el libro de *Masacres de la selva*. "Nacho, ¿qué hago con todo este material, todo este sufrimiento de las víctimas", le dije. Nacho tenía muy buenos libros en San Salvador, estaba al día con las revistas internacionales. Me comenzó a sacar títulos sobre la sociología del desastre. Entonces comencé a entrar en lo que llaman el estrés postraumático. Y leí que alguna gente se supera, mientras otros quedan enfermos de por vida.

De allí volví a las CPR y estuve viviendo cinco años entre los sobrevivientes de grandes masacres, Cuarto Pueblo, Xalbal, Peñas Blancas. Y además, estábamos en estrés continuo de persecución de la infantería y bombardeos. Pero encontré que la gente que me rodeaba estaba fundamentalmente sana y tenía mucha energía para resistir en la montaña. Las masacres eran un antes y un después en sus vidas, pero habían podido narrar sin miedo una y otra vez lo que habían pasado. ¡¡¡Estaban vivos!!! Mientras otros habían muerto a su lado.

1/ Ésta fue una ponencia para el Congreso Interamericano de Psicología, dentro del Simposio "Efectos sicosociales de la inmigración y deportación", realizado en la Universidad del Valle, Guatemala, 29 de junio de 2009. El simposio fue organizado por la Dra. Brinton Lykes, de Boston College. Cito al principio al jesuita sicólogo, mártir de la UCA, Ignacio Martín Baró, por el reconocimiento que se le profesa en círculos académicos de sicología comunitaria en BC.

Marcelino, ejemplo de energía y mirada al futuro, en la masacre de Cuarto Pueblo había caído al suelo cuando al caballo en que iba le había alcanzado una bala en la cruz. Él siguió vivo corriendo y el caballo murió. A su lado una mujer corría y las balas la alcanzaron, pero la gallina corrió delante de Marcelino. ¡Estamos vivos, frente a otros que murieron!

Literatura de inspiración

He adoptado aquí este enfoque positivo y, más aún, de resistencia. Me ha inspirado José Luis Rocha, sociólogo nicaragüense, quien a su vez cita a Touraine, contraponiéndolo a diversas visiones sobre los deportados.[2]/ Frente a la visión apocalíptica del sociólogo polaco Zigmunt Bauman[3]/ para quien "la más funesta consecuencia del triunfo global de la globalidad es la aguda crisis de la industria de la destrucción de 'desperdicios humanos'" (desechos del mercado laboral, excedentes humanos, población superflua, personas fuera de lugar, no aptas o indeseables), José Luis se adhiere al sociólogo francés, Alain Touraine, quien insiste en "la capacidad de acción de los dominados" y considera desmovilizador e inoperante parapetarse en ese nivel de análisis, aunque sea profundo.[4]/

Deportado retornado

Se trata de un joven de 27 años, deportado en la redada de New Bedford, Massachusetts, que después de unos meses en su tierra de Zacualpa, Quiché, regresa a los EE.UU. De lo que menos tiene es una sicología de desecho humano y de inadaptado, aunque haya sido expulsado del Norte como excedente del mercado laboral. Él regresa a los EE.UU., no con una ideología de resistencia explícita, aunque de hecho resiste al flujo creciente de deportaciones de la política norteamericana. Decide cruzar de nuevo el desierto a fines de 2007.[5]/ Ese año el número de deportaciones por aire fue de 23,062 y por tierra 49,475.[6]/

2/ José Luis Rocha: *Deportados. Sin papeles, sin derechos y con fronteras.* En "Centroamericanos redefiniendo las fronteras". *Envío*. Managua (2009) pp. 135 - 173. (Allí mismo, la traducción inglesa).

3/ Zigmunt Bauman: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Paidós. Barcelona (2007).

4/ Alain Touraine: *¿Cómo salir del liberalismo?* Paidós. Barcelona. 2000.

5/ Este estudio fue originalmente publicado en la revista *Envío* en junio 2008: *Emigrante, obrero de maquila, capturado por ilegal, deportado y de regreso en USA*. Se encuentra en esta colección. Luego, fue ampliado en 2008 con datos de los abogados de Boston que intervinieron en el caso. Ahora (junio 2009), lo vuelvo a trabajar. No es un estudio considerado como completo. Lo comencé pensando en ampliar el trabajo sobre las deportaciones, pero el mismo material me fue diciendo que había que dejar un par de años para ver qué pasaba con ellos. Por eso, los datos se quedan en 2007.

6/ En 2008, deportados guatemaltecos vía aérea 28,051 y vía terrestre 36,565.

Desconocemos el número de deportados, hombres y mujeres, que regresan. Se ha dicho que es alto, por estimaciones de intenciones de vuelta, según las encuestas hechas en el aeropuerto a los deportados. Sin embargo, han debido ir disminuyendo desde mediados del 2008 por la crisis global.

La pregunta que está detrás en el análisis de este caso es, ¿por qué los deportados de EE.UU. –ellas y ellos– regresan a EE.UU.? ¿Qué factores intervienen? Del caso sacamos una hipótesis, esperamos que bien planteada, aunque incompleta. La hipótesis es un avance del conocimiento y la base para proseguir sobre el estudio de este tema, del que desconozco otros estudios hechos, al menos en Guatemala. ¿Por qué unos deportados regresan y otros se quedan en Guatemala?

Método

Partí de una entrevista en profundidad con este joven deportado, llamémoslo Danilo, de una aldea de Zacualpa, Quiché. Hombre, kiché, campesino y soltero. La entrevista se hizo en octubre del 2007 dentro de una investigación sobre migración en esa aldea, donde logramos datos de todos los hogares. Tuve suerte, porque el joven articulaba sus ideas con gran facilidad, era muy penetrante y tiene dotes narrativas fuera de lo normal. Otros, también deportados, en cambio, eran planos y desconfiados. También me ayudé de una sistematización hecha en Boston, entonces en borrador, del trabajo de los abogados.[7]/

La aldea de migrantes

La aldea a la que Danilo pertenece es una aldea de migrantes, muy afectada por el trasiego de gente que va al norte, se queda allá, alguna vuelve y otra, sobre todo recientemente, ha sido deportada. La aldea tiene 140 casas. Cuando recabamos los datos de toda la aldea en octubre de 2007, había 65 personas en EE.UU. y 18 más eran retornadas voluntarias (no deportadas).

También contamos el número de personas afectadas por la política de deportaciones de los EE.UU., la mayoría de ellas deportadas, pero también algunas liberadas después de la redada y actualmente en los EE.UU. Contamos 17 casos, 12 varones y 5 mujeres, ordenados de la siguiente manera en seis tipos:

1. Los deportados que permanecen en la aldea, es decir, no han retornado a los EE.UU. Son ocho. De estos, uno fue deportado hace algunos años y siete son deportados recientes de la redada de New Bedford.

7/ Gregoire F. Sauter, (2009): *Case Study: Aguilar v. Ice. Litigating Workplace Immigration Raids in the Twenty First Century*. 14-7 Bender's Immigr. Bull. 1

2. Los deportados que decidieron retornar a los EE.UU. Son dos. De éstos, uno regresó a EE.UU. hace algunos años, cuando era relativamente fácil atravesar la frontera, y uno recientemente, de la redada de New Bedford. Es nuestro caso.

   Todos estos 10 casos son varones.

3. Las detenidas, todas ellas en la redada de New Bedford, que fueron liberadas en los EE.UU. y decidieron quedarse allá. Son cuatro mujeres.
4. La que fue detenida en la redada de New Bedford, fue liberada y decidió retornar a Guatemala con su hija. Son dos, madre e hija.
5. Un detenido en la redada de New Bedford, liberado en EE.UU., que decidió quedarse allá, varón. Fue una especie de excepción.
6. Un detenido en los EE.UU. en espera de la decisión del juez.

La redada de New Bedford

Con la ayuda de algunos de los deportados, pero especialmente de Danilo, vamos a reconstruir el proceso de la redada y deportación, tratando de fijarnos en el proceso de experiencia por el que van pasando, especialmente, Danilo.

En la fábrica trabajaban más de 500 operarios. Michael Bianco, Inc. era una maquila de cuero para chalecos militares. El martes 6 de marzo de 2007, un día friísimo, como 600 policías de la ICE, acordonaron sorpresivamente el edificio y entraron para detener a cada uno de los operarios, hombres y mujeres. La fábrica fue una ratonera. Danilo sintió la impotencia: "no pudimos escapar". Tuvo miedo de que los mataran. A saber qué puede pasar, pensó. Algunos quisieron huir, pero todo estaba sellado. Luego los amarraron con cintas de plástico, como si fueran criminales. Él insiste mucho en esto. Que no era un criminal. Que sólo está en EE.UU. por la necesidad y por la pobreza. Está trabajando. No está vendiendo droga, como otros lo hacían en la fábrica, que no eran guatemaltecos.

Desde dentro, él no se da cuenta de que inmediatamente llegaron a las afueras de la fábrica gente de iglesia, abogados, políticos, familiares. La noticia corrió como rayo. Eso le interesa a la ICE, que corra a toda América Latina, para que sirva como un disuasivo. Danilo sólo se dio cuenta de que había mucha gente de los medios de comunicación. Lo pudo ver desde la ventana.

Como soltero, él no tuvo el problema de las madres que tenían hijos en su casas o en casas de otras personas con *babysitters*.

Ése fue el primer *shock*. Detenidos en una ratonera, sin poderse mover y sin saber qué vendría después.

Luego, los trasladaron en buses, esposados, siempre como criminales. Los llevaron a Fort Devens en Boston. Les quitaron los zapatos. Las cintas de los zapatos pueden ser un peligro para desesperados que podrían cometer suicidio. Siempre se preguntan, qué nos va a pasar. La deportación es un aprendizaje, porque poco a poco van descubriendo la respuesta. Triste aprendizaje, pero que les abre la mente para el futuro, para arriesgarse o para temer y quedarse quietos. Hay un frío enorme. El testimonio de un abogado dice "que estaba a 0 [Fahrenheit]" (-18 Centígrados).

En Fort Devens sienten la humillación y algunos se "arrepienten", es decir, piensan que para qué se fueron a los EE.UU. Danilo dice que eso sintió, pero que después reaccionó por dentro. Allí pasan esa noche, sobre el suelo. Y allí pasarían otra noche, ya sobre camas. La ICE estaba apuradísima para sacarlos del área de Boston, lejos de sus familiares y de los abogados que podrían luchar por ellos. En efecto, en la tarde del 8 de marzo los meten en un vuelo que va a Texas. Según testimonios recabados por abogados de otros deportados, en el avión los agentes de la ICE les tiraban las bolsas de comida y les decían *you are shit*, ustedes son pura mierda. En el avión seguían esposados.

Algunos fueron a Harlingen, Texas, otros, como Danilo, fueron llevados a El Paso, Texas, donde estuvieron cuatro meses encerrados. Allí se fueron calmando poco a poco. Para Danilo es muy importante el momento en que se definió su identidad en el centro de detención. No lo vistieron ni de rojo, ni de anaranjado, sino de azul. Azul eran los que no tenían delito, ni pequeño, como cruzarse una luz de tránsito, ni mayor, como matar o violar. La tensión comenzó a ceder cuando se acomodaron en la cárcel, descansaron, comieron, se comunicaron por teléfono con sus familiares de EE.UU. y de Guatemala, pagando siempre cada uno por la llamada. Él habló con su madre en Zacualpa y con sus parientes en New Bedford. También asistía a la biblioteca a escribir cartas, oía la misa que llegaba a decir un sacerdote colombiano, leía la Biblia que le regaló una religiosa y jugaba en un campo de deporte dentro del centro.

A las mujeres las ubicaron en un lugar aparte de los hombres.

Con la llegada, un mes tarde, de los abogados de Boston, comenzaron a sentirse activos y en Danilo renacieron las esperanzas de lograr suspender la orden de detención. Pero los abogados eran impotentes y sólo les comunicaban las noticias complicadas de los trámites frente a diversas cortes que en definitiva retardaban la salida del centro.

La dilación hizo a su vez que las esperanzas se bajaran y comenzara a decaer el estado de ánimo de los detenidos. Entonces, en vez de querer seguir luchando para quedarse en los EE.UU., comenzaron a desear salir de allí cuanto antes y volver a sus países. En ese momento, dice Danilo que él no quiso claudicar. Él siguió luchando

con los abogados. Los abogados los presionaban a tener paciencia, pero la mayoría de deportados no estaban dispuestos a resistir la espera más. "Claro, ustedes no están detenidos, por eso quieren que sigamos peleando". Algunos firmaron su regreso voluntario a Guatemala, con lo que borraban, a decir de Danilo, todo su expediente, como si no hubieran estado detenidos. Él, en cambio, no optó por ese camino. Quiso seguir, hasta que perdió.

Algunos de los que ya habían cerrado su caso no fueron metidos en el avión hacia Guatemala, y otros, como él, que no lo habían cerrado, fueron por fin deportados. No entiende bien todo lo que pasó, pero en el proceso aprendió muchísimas cosas. No sólo en la lucha legal, sino también en las pláticas con los compañeros del Centro, cada uno contando su caso, a veces los azules aconsejando a los rojos.

El retorno de su grupo a Guatemala se dio el 25 de julio del 2007. El avión los llevó primero a Honduras y luego aterrizó en la pista junto al aeropuerto de la Fuerza Aérea en Guatemala. Estaba ansioso por llegar a Zacualpa y ver a su mamá. Deseoso, paradójicamente, de salir de EE.UU. donde había peleado por quedarse.

Cuando sale del aeropuerto, la primera impresión que tiene es de miedo. Hay mucha gente en las calles. Piensa en ladrones. Aunque también en las calles de New Bedford, los boricuas te meten un puyazo si sales tarde. Luego, al montarse a la camioneta que lo lleva a Zacualpa, también le acometió el miedo. Miedo por la forma temeraria como manejaba el chofer. Él viene de un país civilizado… Luego, al llegar ya de noche a Zacualpa y caminar hacia su aldea, la oscuridad de la ruralidad. No hay luz en los caminos. ¡Qué cambio! Va caminando hacia su casa con el único hermano que no había viajado de su familia a los EE.UU. Él lo había estado esperando bajo las buganvilias del parque, en la pequeña ciudad de Zacualpa. Al llegar, por fin, a la casa de la aldea: la mamá. La abraza y llora de alegría. Piensa cómo, cuando se fue y la despidió, también lloró. ¿Será el mismo llanto?

Pero la situación de Guatemala (Zacualpa) no le llena. Llega en tiempo de elecciones. Encuentra a su pueblo radicalmente dividido. Así Guatemala nunca va a progresar, piensa. Quiere votar, pero ha perdido su cédula y no aparece en las listas de empadronamiento ("no viniste a recoger tu empadronamiento", le dijeron). Las computadoras de Guatemala no funcionan como las de la ICE donde bien sabe que dejó sus huellas. Para bien o para mal, está en un país que siente atrasado. Incluso, la bella sierra, que se encumbra junto al valle de la aldea, lo oprime, porque no puede ver más allá, y compara el paisaje de su terruño con las planicies del área de New Bedford, junto al mar, donde la vista se pierde en el horizonte. Como que en Guatemala todo le dice que sus ansias de más están recortadas.

Fue entonces cuando, a 4 de octubre de 2007, me contó su odisea y me comunicó que ya estaba pensando en volverse a los EE.UU. Cuando, un par de meses después,

me enteré que se había ido, para mí no fue una sorpresa. Reflexionando por qué él se regresó y la mayoría de los deportados de esa aldea no lo hicieron, he resumido su decisión en los siguientes factores.

Factores del regreso

Danilo es un joven con mucha *iniciativa*. No un joven pasivo o desconfiado, como algunos de sus compañeros de aldea con quienes quise hablar pero sólo me contestaban con monosílabos. Su iniciativa es un factor personal. Es un joven que sabe arriesgar en la vida y confía que puede encontrar salidas en sí mismo.

En Zacualpa no encontró un *trabajo* que le satisficiera. En el tiempo que estuvo dilucidando si volvía o se quedaba, canceló la idea de trabajar en su pueblo y menos en su aldea. Entonces, barajó la idea de migrar a la capital de Guatemala y estudiar: "voy en la capital a buscar trabajo… allí mismo voy a estudiar", pero no la materializó. Si la hubiera intentado, probablemente algo hubiera encontrado, dado su nivel de iniciativas. Pero no se tiró por allí. Tenía su mente puesta en otro lugar.

El nivel de estudios que tenía no le ayudó a encontrar trabajo en Guatemala, como a un primo suyo, que también fue deportado y luego encontró una sustitución como maestro. El primo se había graduado en la Escuela Normal, pero Danilo sólo había sacado el 3º básico en el Instituto de Zacualpa. Lo había terminado en el 2004, un año antes de viajar a EE.UU., y no había seguido al diversificado, porque no tenía papá y no había quién pagara por los gastos de los estudios (viajes a Quiché, libros, comidas). Estaba cansado de trabajar y estudiar y endeudarse por los libros, de modo que cuando su hermano le dijo desde los EE.UU. que se fuera, esa primera vez, él no lo dudó: "ya me cansé, no hay quién me mantiene… nada más prestando dinero estoy y ya está subiendo más mi deuda. ¿Y dónde gano, también? Así que cuando me dijo mi hermano, cuando él ya estaba allá, '¿querés venir?… ¡pues veníte!'." Se fue al Norte y dejó los estudios, pero esto no significaba que la motivación por el estudio no siguiera presente en sus planes de superación personal.

Su *mente* no estaba en Zacualpa. Estaba puesta en planificar su regreso más que en buscar un empleo. Desde su llegada a Zacualpa, algo le oprimía, de algo tenía miedo. Como que Zacualpa no era el lugar para su futuro inmediato.

En cuanto a su *entorno familiar*, era soltero y no tenía compromiso de esposa e hijos en Guatemala, como sus hermanos, también deportados. Su madre viuda era la jefe de su hogar en Zacualpa, pero él no tenía que estar junto a ella para cuidarla. Había hermanos que podían cuidarla, uno que nunca migró al Norte y otros deportados. Además, desde los EE.UU. le había estado mandando remesa y seguiría mandándole. Su madre viuda, entonces, era un motivo para que al menos uno de los hijos estu-

viera en el Norte. Debió platicar con ellos y hacer un arreglo, 'yo me voy, ustedes la cuidan y yo le sigo mandando dinero'. Si la abandonaba, era por el bien de ella.

Para su viaje al Norte, ya no necesitaba *coyote*. Ya conocía el camino y los contactos. No iría ciego, como la primera vez. Es una ventaja que tiene todo deportado sobre el que migra por primera vez. Bastaba con buscar un compañero de viaje. No debía hacer ese gasto.

Su *mente* estaba puesta en los EE.UU. Cuando nos habló, expresó eso: "estoy pensando, estoy pensando, para qué miento" en salir al Norte. No quiere decir que no balanceara pros y contras, pero la actitud de fondo era propicia al viaje. La estancia en el Norte, excepto por la desgracia de la deportación, había sido una experiencia positiva para él. Por ejemplo, el trabajo no sólo había sido rentable, pues cuando hacía dos turnos lograba 500 $ a la semana, sino que el conjunto de trabajar, ganar, ahorrar, ser dueño de su propio dinero, sentirse hombre completo, le había dejado una *sensación de realización personal*, como nunca había tenido. "Eso para mí es una gran experiencia… Yo nunca, nunca he trabajado en una factoría grande. Y no he hecho nada así. Hasta allá fue donde aprendí algo, cómo ahorrar un poco, ganar un poco de dinero".

El trabajo en los EE.UU. se enmarcaba dentro de *un plan, cortado* por la deportación. Era un plan que se había comenzado a poner en práctica con sus hermanos, de comprar tierra en Zacualpa, porque apenas habían heredado, y construir cada uno en su terreno. "A mí me faltó muchas cosas", dice. Con un hermano suyo, compraron tres cuerdas a 75 mil quetzales en un lugar y tres por 60 mil en otro. Eso era el principio. Quedó pendiente. "Nada más eso hicimos", dice, "no hice mi casa, no tengo terrenos grandes, no tengo ganado". Y entonces, añade la palabra clave, "el sueño". ¿Cuál es su sueño para él, que él orientaba sus ganancias en EE.UU.? No es sólo sostener a su mamá, sino "mi sueño es superar un poco en la vida para tener algo". Y entra el tema afectivo, porque piensa en la mujer. "Si Dios me permite tener o buscar una mujer, tener algo propio para mantenerla…". Porque dice "así como estoy, ahora no puedo".

En el Norte encontró un círculo de *amistades* (hermanos, primos, amigos), con quienes convivía, y en los tres años que estuvo allá vivió ordenadamente, sin vicios. Él resume su estancia allá de la siguiente forma: "mi experiencia estar en ese país [fue] bien linda" y se compara con "muchos de nosotros que cuando salimos de este país… se cambian de vestir, se ponen aretes, hacen cosas que son mal… y así deja olvidado a Dios por un lado". Eso a él no le pasó. Y ya de vuelta lo ha comentado con su madre en la aldea, "gracias, mamá, yo no hice tal eso". Iba a misa los domingos a mediodía, luego, siempre con compañeros de vida, iban a lavar la ropa sucia de la semana y después a comprar la comida de la semana. Todo ordenado con el grupo de parientes y amigos. "Yo vivía allí con mis hermanos, primos y amigos y

le agradezco muchísimo, muchísimo a Dios porque no caí en un vicio… de fumar o de beber, así, guaro, cerveza. Quizá tengo un vicio por el dinero, eso". Dado su exitoso comportamiento, hasta el momento, y el control social que ejercían los de su círculo íntimo para que el exceso de trabajo y las buenas ganancias no acabaran en borracheras, la madre no lo retendría.

La dinámica de la estancia en el Norte lo llevaba a abrirse a *otro tipo de amistades*, las norteamericanas. Estudió inglés gratis en "una jayscol (*high school)* bien grande" donde inicia amistad con la maestra que no hablaba español. "Mi maestra se llama Paula, pero no me acuerdo de su apellido. Es una buena persona. Quería comunicarme con ella [desde Zacualpa], pero no tengo el número y [yo] no podía hablar mucho en inglés". Allí también recibía "clases de compiore *(computer)*, pero todas las cosas son en inglés. Tenés que escuchar lo poco que te dice la maestra, lo que ella dice".

La deportación *no* fue tan masiva, en su caso, que *rompiera la cadena* de familiares cercanos que ejercían atracción sobre él para que volviera. Un sobrino, en una conversación telefónica, le toca el tema del regreso: "Me dijo: tío, ¿qué vas a hacer?, ¿ya no vas a venir?". El tío, es decir Danilo, le contesta mostrándole un ánimo negativo para volver porque no tiene dinero para pagar el viaje: "lo siento mucho, sobrino". Le recuerda que en Zacualpa "no es igual que allá". El sobrino le contesta, "no te preocupés, si vas a regresar, te voy a hacer el favor, te puedo ayudar". La cadena de familiares no se cortó.

También le dan los familiares *la información, creíble para él,* sobre la peligrosidad del ambiente (deportaciones) y la facilidad de encontrar trabajo. En los medios de comunicación oye que la situación es difícil: "eso es lo que estoy escuchando en la noticia…, pero hablé con mi cuñado y me dijo que ahora aquí ya casi como que lo cancelaron [las redadas], ya no hay mucha bulla aquí con la migración… ya un poco tranquilo".

Dada la experiencia de la deportación, tanto de parte de él como de sus familiares con quienes se comunica por teléfono, acepta que debe haber algún cambio, para evitar una próxima deportación o eventualmente la cárcel. El cambio se centra en el lugar de trabajo. Hay que evitar fábricas o lugares repletos de migrantes, e ir a lugares donde se pueda disimular su presencia y, además, donde den trabajo sin exigir papeles en regla: "si vas con un americano, digamos, no a trabajar en grande, sino en casa, y trabajas de jardinero, limpias algo en la casa, así quizás te dan trabajo. Pero si trabajas en grandes factorías de pescado, factoría de costura, como donde yo trabajé, factoría de frutas de muchas clases, allí ya piden papeles". En su intención de regresar ya va implícito un plan de *cambio de lugar de trabajo.*

Más aún, si vuelve a la misma ciudad de donde fue expulsado, no quiere decir que vuelve al mismo lugar donde estaba antes. Aunque no se lo preguntamos

explícitamente, él tendría una especie de *repulsión instintiva* a caer en esa ratonera, además de que allí la exigencia de papeles se había impuesto después de la redada en que habían sido detenidos también el dueño y altos supervisores.

Entonces, *él asume el riesgo* a conciencia: "voy a pensar bien", le dice por teléfono al sobrino, y este le contesta también, "sí, pensalo bien". Se atreve a seguir luchando, como luchó en el centro de detención, donde se negó a firmar su deportación voluntaria. Los que no lucharon y la firmaron tendrían su expediente limpio en caso de que otra vez cayeran en una redada, pero no tendrían el carácter para enfrentar el riesgo, como Danilo. Suponemos que los que fueron activos y se defendieron en el centro de detención con la ayuda de los abogados, aunque perdieron, más probablemente regresarían después de la deportación al norte. El centro de detención les puso en contacto con el gobierno de los EE.UU. y se dieron cuenta que ni la ICE, ni el mismo gobierno son todopoderosos. "La pasada es un poco [más] costosa" ahora, pero no es imposible. Se refiera al cruce del desierto.

Como prueba, *muchos se han regresado*: "muchos de nosotros que nos agarraron, que nos deportaron, ahora ya están nuevamente allá". Le pregunté si eran de Zacualpa. Me dijo que sí, aunque no de su aldea, de donde él sería el primero de la deportación de New Bedford. Estaba hablando de mediados de 2007. Dos cosas hay en esta afirmación. Una, que hay comprobación de que se puede pasar, que hay trabajo y que no han sido deportados. La otra es el ejemplo y el contagio de la motivación. Uno hala al otro. No pueden todos ser tan tontos de ir al fracaso. Pero esta razón no mueve a los que no se regresan, porque otros factores no están presentes. Este argumento lo pone Danilo en la boca de su sobrino que lo invita a ir.

Por fin, *la experiencia religiosa.* Danilo es un joven religioso que a la fábrica "llevaba, dice, mi disman (*discman*) para escuchar alabanzas, músicas, porque, ¡ay!, uno se aburre también cuando está sentado". En el centro de detención hacía oración para no ser deportado y en su oración incluía las esperanzas de quedarse:

> Yo no cerré mi caso. Yo voy a luchar, ¡Dios mío! No voy a perder las esperanzas, no voy a perder, tengo que luchar. Estoy de acuerdo dónde me mandan. Si me mandan para atrás, está bien; y si me mandan con mi familia, pues, está bien. Nosotros somos como 15 personas peleando el caso. Está abierto el caso. Ya los demás, ya, lo cerraron el caso…

Para él, no sólo no es pecado haber migrado ilegalmente y haber quebrado las leyes de los EE.UU., sino que la protección de lo alto para volverlas a romper se le deja sentir en la oración y se le fortalece la confianza en sí mismo de tener éxito en su empresa. Y no está solo, es todo un grupo que sigue con esta resistencia en el centro de detención. La experiencia religiosa resulta serle un factor positivo para lanzarse al norte.

Resumiendo

Si queremos resumir la dispersión de los factores en un solo núcleo explicativo, nos parece que en el centro encontramos *el plan* que él tiene y que se le cortó con la deportación. Ese plan exige continuarse. Tiene conexiones de parientes en el norte que le invitan a seguirlo, y sus hermanos en el pueblo, con quienes confirma la decisión, también lo apoyan, no económicamente, pero sí con un respaldo moral y el cuido de la madre. Este plan supone la construcción inicial de una identidad fincada en el Norte con la experiencia de éxito y sensación de superación personal, como no la había encontrado en Guatemala, tanto en el trabajo, como en la vida diaria de amistades de gente del pueblo allá e, inicialmente, de gente norteamericana. Su mente desde que viene de regreso a su tierra está puesta allá y la decisión es sólo la articulación de un sentimiento vago que le hace sentirse mal al llegar y que oculta eso que está debajo del plan, el sentido de su vida. En este momento, el sentido de su vida está allá. Por eso, el retorno se convierte en una forma de reaccionar no sólo contra la vergüenza de haber sido deportado sino contra el sinsentido que supone el corte abrupto de lo que estaba emprendiendo en el Norte. El retorno es una sanación del trauma de la redada y de la deportación, iniciada (la sanación) desde el centro de detención, cuando comienza a luchar con la ayuda de los abogados para revertir la decisión del gobierno norteamericano de expulsarlo del país. Esta sanación no es sólo un proceso individual. El hecho de que el retorno a los EE.UU. sea una respuesta de muchos deportados, hombres y mujeres, no sólo comprueba que es probable un éxito contra la migración (ICE), sino que anima y contagia, como verdadera identidad, a los sujetos activos que se ponen en movimiento.

Teóricamente, este movimiento no se debe ver sólo como el fruto de relaciones de poder (ICE que hace redadas), ni de relaciones económicas (hay trabajo), sino también de relaciones de experiencia, por las que se construye el sentido.[8]/

Resistencia e investigación

¿Es todo esto resistencia? Danilo no habla explícitamente de *resistencia*, pero sí menciona –y repetidas veces– la injusticia que supone la detención y el trato que la ICE les hace como si fueran criminales. Ellos no son vendedores de droga, para merecer un castigo. Sólo buscan un trabajo y una salida a la pobreza. A nadie estaban robando en la fábrica. El sentimiento de injusticia desde una ética distinta de la que maneja la ley norteamericana le motiva para de nuevo intentar cruzar la frontera. Lo que piensa hacer es justo.

8/ Véase Manuel Castells: *La era de la información*. Vol. 2 *El poder de la identidad*. Siglo 21. 1999.

¿Cómo resistir a las redadas? Una manera es la presión que se da del movimiento *Reform Migration* para que el gobierno las suspenda o las disminuya. Pero otra es la que se plantea a partir de este testimonio: armar las redes para evitar caer en una redada. El joven menciona que la ICE metió una agente encubierta en la fábrica durante varios meses: *undercover agent*. ¿Y los migrantes y sus apoyos no pueden meter uno en la ICE que dé el aviso? Las redadas son sorpresivas. ¿Las redes no pueden avisar de movimientos sospechosos a los vecinos? ¿No puede haber refugios secretos en los lugares de trabajo donde el migrante se pueda esconder?

Y en términos de investigación, ¿no hay un monitoreo geográfico de las redadas de las que se pueda predecir dónde se va a dar la próxima?

Aquí hay todo un proyecto de investigación, no sólo para comprobar con números los factores del regreso de los deportados, situado en el tiempo, pues 2007 no era lo mismo que 2009, sino para comparar a los que fracasan, es decir, los que son detenidos de nuevo y penados por delincuentes, con los que al momento han tenido éxito. ¿Qué otras circunstancias, además de su habilidad e iniciativa personal, pueden abrir el camino a una resistencia pacífica exitosa para no abandonar por la fuerza el país donde han echado raíces?

Alguna literatura sobre el tema

Para terminar, queremos dar alguna literatura sobre deportados. Agradezco a Brinton Lykes de Boston College por el rastreo. El resultado es que los estudios sobre deportados son todavía incipientes. Esto se debe en parte a la dificultad de encontrarlos, dado el estigma social que pesa sobre ellos en el país de origen y sobre la amenaza del gobierno en el Norte. Y más incipientes aún los estudios sobre deportados retornados al Norte.

De los seis estudios a continuación sobre deportados, sólo tres tocan el tema de los deportados que han repetido su migración al Norte. Uno, el de Hagan, Eschbach y Rodríguez (2008) que toca el tema de la intención del retorno de deportados salvadoreños. El segundo de José Luis Rocha (2008) que rebate el concepto de "desecho humano" con ejemplos de deportados que han retornado. Y el otro, de Brotherton y Barrios, sobre deportados dominicanos entrevistados en Santo Domingo y Nueva York (2009). Uno de los autores hizo 20 entrevistas en Nueva York a deportados retornados, pero no entra en su análisis. Nos deja expectantes. A la vez, la naturaleza transnacional del estudio nos muestra un camino a emular. Si la migración es transnacional, el estudio de la migración y sus diversos aspectos no puede menos que ser transnacional.

1998

Donna DeCesare: Deported "home" to Haiti. NACLA (North American Congress on Latin America). Nov-Dec 1998: 6(5).

Informe de 1998 sobre la situación de deportados haitianos hecho en Haití, la mayoría con algún delito.

2003

David Brotherton: The Deportees. NACLA (North American Congress on Latin America). Sep/Oct 2003.

Artículo periodístico de mucho detalle etnográfico del problema de los deportados en Santo Domingo, "muchos de los cuales nunca podrán contemplar la posibilidad de volver a sus seres queridos que siguen viviendo en los EE.UU.".

2006

Barbara Yngvesson y Susan Bibler Coutin: Backed by papers. Undoing persons, histories, and return. American Ethnologist, Volume 33 Number 2 May 2006.

Estudio del retorno al origen de dos poblaciones distintas, pero comparables: deportados de muchos años en los EE.UU. a El Salvador y adoptados en Suecia que vuelven a reconocer sus lugares de origen en la India, África y otras partes. El estudio pretende profundizar el influjo que el retorno tiene para la producción del conocimiento legal.

2008

Jacqueline Hagan, Karl Eschbach y Néstor Rodríguez: U.S. Deportation Policy, Family Separation, and Circular Migration. International Migration Review. 2008. Vol. 42, Issue 1.

El artículo estudia, con base en 300 entrevistas a salvadoreños deportados, escogidos al azar, cómo la deportación afecta las relaciones familiares, el comportamiento sobre el envío de remesas y las experiencias de asentamiento. Para nuestro tema es muy interesante, porque estudia cómo estas relaciones golpeadas influyen en las intenciones de repetir la migración a los EE.UU. El artículo tiene el gran mérito de ofrecer datos cuantitativos, cosa de la que adolecemos en muchos estudios exclusivamente cualitativos. El 38% de las personas encuestadas dijeron que retornarían al Norte. Y el 23% de la muestra había sido deportada otra vez (25% no respondieron a esta pregunta). Un factor que explica el retorno es la relación del deportado o la deportada con esposos o esposas y niños que quedan en el Norte.

Aunque el artículo es bastante reciente (2008), las entrevistas datan de 2002. No le quita su valía, pero sí le resta actualidad en un tema que ha cambiado mucho en los dos últimos años.

2008

José Luis Rocha: "Centroamericanos redefiniendo las fronteras". *Envío*. Managua. 2008.

Es una colección de ensayos aparecidos en la revista *Envío*. El que ya citamos en el cuerpo del trabajo toca el tema de los deportados. "Deportados: sin papeles, sin derechos y con fronteras". Nov. 2008. En él reacciona a tres visiones sobre la migración y las deportaciones, la de las NN.UU., la de Sasser y la del Zigmunt Bauman. Da ejemplos de deportados nicaragüenses provenientes de México entrevistados en la frontera del Guasaule en 2009. José Luis coordina al SJM (Servicio de Jesuitas de Migrantes) en Nicaragua y el área de investigación en toda Centroamérica. Las entrevistas en el Guasaule, que hemos podido ver, incluyen la pregunta si fue deportado/a otra vez y si tiene intención de retornar. No han sido tabuladas. Es interesante el estudio, porque las deportaciones provienen de México donde permanecen en el centro de detención menos tiempo.

2009

David C. Brotherton y Luis Barrios: Displacement and Stigma. The social-psychological crisis of the deportee. Crime Media Culture 2009, 5, 29.

Estudio etnográfico transnacional de deportados de los EE.UU. a la República Dominicana con base en numerosas entrevistas a lo largo de 5 años (2002-7), tanto en Nueva York como en Santo Domingo. Se centra en la reacción del deportado o la deportada al volver a la sociedad dominicana ante la estigmatización de ésta por ser criminales. Veinte de las entrevistas fueron hechas por uno de los autores (Luis Barrios) a deportados que han retornado ilegalmente a Nueva York, con preguntas del mismo enfoque de nuestro estudio de caso. Sin embargo, el tema no se profundiza aquí. El artículo tiene un apartado que repasa la bibliografía. http://cmc.sagepub.com/cgi/content/abstract/5/1/29.

Deportados guatemaltecos vía aérea
(2 de enero al 5 de junio)
2009

Mes	Adultos		Menores		2009	2008
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres		
Enero	1,869	211	46	10	2,136	1,227
Febrero	1,828	221	39	13	2,101	2,118
Marzo	1,961	195	32	2	2,190	2,028
Abril	2,339	292	81	7	2,719	2,612
Mayo	1,798	264	40	7	2,109	2,479
Junio	474	56	9	0	539	2,097
Julio						2,712
Agosto						2,846
Septiembre						2,548
Octubre						3,180
Noviembre						1,936
Diciembre						2,268
Total	**10,269**	**1,239**	**247**	**39**	**11,794**	**28,051**

Fuente: Delegaciones. Elaborado por el Departamento de Estadística.

Deportaciones y Obama

2009

Este artículo fue otra contribución para la revista Zacualpa*, editada por algunos vecinos para la fiesta titular. El tema de las deportaciones seguía siendo una preocupación central y por eso la comparamos a la experiencia de Jesús sacado de la ciudad para morir crucificado como un no ciudadano. Se hace un análisis de las dificultades de Obama y se aterriza en lo que podemos hacer desde aquí.*[1] /

Acabamos de terminar la Semana Santa. Hemos recordado cómo también Jesús fue deportado de su propia ciudad hacia las afueras donde lo mataron en un cerrito. Su sangre no podía manchar la capital de su país. A la vez, el Martes Santo nos llegaban noticias de que dos aviones cargados de connacionales habían llegado al aeropuerto militar de La Aurora para completar un número de más de 7,000 deportados por vía aérea de los EE.UU. en lo que va del año.

Nosotros pensamos que con la subida al poder de un hijo de inmigrante africano se iban a cancelar en los EE.UU. las redadas, pero no ha sido así. Con las estadísticas que tenemos a mano de los dos primeros meses del 2009 vemos que más bien el número de deportados ha subido 15%. A este paso, llegaremos a los 32 mil a fin de año, cifra en ascenso comparada a 28,051 del 2008.

¿Qué le pasa a Obama? ¿Acaso no prometió en su campaña que el tema de la reforma migratoria iba a ser un tema prioritario? ¿Acaso no dijo que en el primer año de su gobierno atacaría este problema? ¿Acaso no votaron por él con esas esperanzas casi el 70% de las personas hispanas?

Creemos que él no se ha olvidado de esa promesa, ni tampoco sus asesores cercanos. No perdamos la esperanza. Pero lo que sucede es que el tema de la reforma migratoria es en estos momentos de crisis un potencial explosivo tremendo que puede dividir al país del norte más de lo que está y llevar al traste, por la opinión popular, la propuesta de la reforma migratoria, como sucedió en el 2007.

El argumento principal que utilizan los que están opuestos a la reforma migratoria es un argumento nacionalista. "¿Cómo vamos a permitir el acceso al trabajo a millones

1 *Revista Zacualpa*, abril de 2009 (pp. 13 - 14).

de extranjeros en este momento en que los americanos, nosotros –dicen– estamos siendo despedidos de las fábricas por efecto de la recesión?".

El argumento con el que respondemos nosotros, que desde Guatemala y América Latina estamos a favor de la reforma migratoria, es que ésta no añade nueva fuerza de trabajo, sino que reconoce la que está en la sombra de la ilegalidad. El mismo Obama ha usado la metáfora de la sombra. Se trata de 12 millones de personas que se encuentran indocumentadas y que ya están trabajando. Sus puestos de trabajo no van a ser ocupados por los americanos. Son de otro tipo. "No tengan pena, hermanos norteamericanos, no les vamos a quitar sus empleos. El desempleo de las fábricas de automóviles no es el que nos abrirá a nosotros una plaza". Según el estudio minucioso de los censos, todavía no se ha dado un éxodo masivo voluntario (no de deportados) de personas que estén retornando a nuestros países desde los EE.UU.

El otro argumento que usamos es que las deportaciones están dividiendo a las familias y ésa es una violación a los derechos humanos. Los maridos son separados violentamente de sus esposas y de sus hijos. Las madres también a veces han sido separadas a la fuerza de sus hijos. No importa que los niños sean ya ciudadanos norteamericanos. El papá se va afuera y se va. Éste es el argumento que están utilizando los demócratas en sus giras para convencer a la opinión pública de que hace falta una reforma migratoria y que no se puede esperar a un momento político que pueda ser más favorable, porque la violación se está dando ahora mismo.

El representante demócrata por Chicago, Luis V. Gutiérrez, ha estado recorriendo la nación americana con este mensaje en las iglesias, tanto en las evangélicas, como en las católicas, y las iglesias han estado abriendo sus puertas para que desde los púlpitos se mueva la conciencia de los fieles para apoyar al gobierno y a los legisladores cuando se comience a discutir el tema. El mismo Cardenal de Chicago, Francis George, que es el presidente de la Conferencia de Obispos Católicos de los EE.UU., presidió una misa en la que este congresista dio su mensaje a favor de los migrantes. También Luis Gutiérrez visitó Providence, donde hay muchos paisanos de Zacualpa, Joyabaj y más pueblos vecinos.

Y es que Obama mismo les ha hecho saber a los grupos organizados de migrantes en los EE.UU. que ésta es ahora la tarea de ellos, la de hacer opinión pública, porque la lucha va a ser encarnizada en los meses futuros. Que no suceda lo que sucedió en 2007. Una propuesta de ambos partidos, favorable (aunque no perfecta) a los migrantes, y apoyada por el mismo presidente Bush entonces, le daba reconocimiento legal a millones de indocumentados. Esta propuesta fue finalmente derrotada por la oposición nacida de las bases de los votantes norteamericanos.

Algunos asesores de Obama han dicho que el cronograma que se está planificando es que en mayo Obama va a tirar al público el inicio del debate. Luego, en el

verano americano, es decir, en julio, más o menos, comenzará él a reunirse con grupos, tanto de políticos (republicanos y demócratas), como de representantes de migrantes, para ir dándole forma a la ley, y que ya en el otoño, es decir, por noviembre, se llevará el proyecto al Congreso.

¿Qué podemos nosotros hacer desde aquí? ¿Cómo podemos influir aunque estamos lejos? Pensamos que hay varias maneras. La primera y principal es animando a nuestros familiares que están en el Norte a que desde su puesto y con las debidas precauciones apoyen esta lucha de los migrantes en los EE.UU. Que no se queden pasivos, ni temerosos. Si no abren la boca, si no participan en grupos, si no dan su parecer, no van a recibir este regalo del cielo. La animación podemos hacerla a través de los teléfonos y celulares. No sólo les exijamos que manden remesas, sino démosles ánimo y coraje para que participen. No les vamos a decir cómo lo tienen que hacer. Ellos conocen mejor la realidad allá. Pero sí que sientan nuestro apoyo y nuestra preocupación.

Una segunda forma es a través de nuestras iglesias. En nuestras parroquias hay órdenes religiosas, como franciscanos y franciscanas, agustinos, salesianos, jesuitas… Ellos tienen en los EE.UU. sus contrapartes, porque las órdenes religiosas son mundiales. También los sacerdotes que no tienen una congregación religiosa, a través de los obispos o a través de los mismos sacerdotes que han conocido en los EE.UU. cuando han ido a visitar, pueden ser un vehículo de animación. Digámosles a las jerarquías de los EE.UU. que estamos muy satisfechos por el trabajo de apoyo que están dando a nuestros familiares migrantes que son despreciados y expulsados, como expulsaron a Jesús de su propia ciudad para darle muerte.

Y una tercera forma es invitando a gente americana de los EE.UU. a través de nuestros familiares para que visiten nuestros pueblos y aldeas y vean cómo quedan los familiares aquí cuando viajan nuestros hermanos allá y cómo sufren cuando son deportados con el sueño del Norte truncado. Que vengan a ver, que sientan compasión y que se pongan en los zapatos de los migrantes y sus familiares para entender los derechos al trabajo y a la unidad familiar que se están violando con las deportaciones masivas e indiscriminadas.

Y por último levantemos oraciones a Dios Nuestro Señor con grandes gemidos y lágrimas para que tenga piedad de sus hijos e hijas que son deportadas y perseguidas y son arrojadas fuera de la tierra que Él creó para que todo el mundo la gozara sin privilegios de unos sobre otros. Que haga justicia, como hizo justicia al resucitar a su Hijo amado y colocarlo en el centro de la creación y de la humanidad para levantarla de la muerte, de las guerras y de toda suerte de opresión.

Compromiso de vida

2009

Ésta fue una plática tenida con el Movimiento Monseñor Gerardi en la iglesia de San Sebastián, el 25 de septiembre de 2009. Tuvo lugar inmediatamente después del testimonio de Helen Mack sobre el compromiso de su vida. Pero no sólo era Helen la que nos inspiraba, sino su hermana Myrna, pues el aniversario de su asesinato se acababa de celebrar también en San Sebastián.

Después de Helen voy a reflexionar un poco sobre lo que es el compromiso de vida, tema que se me pidió para esta reunión del Movimiento Monseñor Gerardi a quien estamos celebrando aquí mismo, donde él derramó su sangre.

Com-promiso quiere decir que yo prometo ante alguien una cosa. Están en juego mis palabras. Un compromiso como el de Helen, cuando abrazó el cuerpo ensangrentado de Myrna, allí donde había sido acuchillada, y juntó su frente con la de ella y le prometió que no cejaría hasta averiguar quiénes habían sido los asesinos y lograr que se hiciera justicia. Helen hace un compromiso de por vida con Myrna. No es como el compromiso de muchos políticos que prometen una carretera o un puente o lo que sea, y no cumplen. Son compromisos pasajeros, de campaña. El de Helen es de fidelidad completa, hasta morir. Eso esperamos, porque tampoco su vida ha concluido.

Cuando digo compromiso de vida, hablo de un compromiso que es evolutivo, porque la vida cambia, tanto por las circunstancias, como fue la muerte de Myrna para Helen, como por el desarrollo de la persona que busca nuevos caminos y nuevas y más profundas sinceridades, como ella nos contó.

Por fin, estamos hablando del compromiso cristiano. Se trata del compromiso por la construcción del Reino de Dios, es decir, de una sociedad de justicia y de paz, abierta a la trascendencia de Dios. Se trata de una opción por los pobres desde la fe en Jesucristo. Si nuestra opción está abierta a la fe, vemos la imagen misteriosa de Dios, Madre y Padre en ellos. Pero, ojo, Reino de Dios, no es que los sacerdotes o los obispos o las religiosas manden en esta sociedad. Sino Dios, invisible con libertad y amor en las conciencias, dándonos su Reino como un don.

Haremos tres partes

Primero, nos preguntamos si *el compromiso de vida es un elemento cultural de nuestros tiempos*. La globalización en la que nos movemos, queramos o no, ¿es favorable al compromiso de vida? ¿Qué vemos a nuestro alrededor? Vemos cambios de trabajo, flexibilidad laboral, ya no hay la estabilidad de trabajadores y empleados de años y años, que tal vez ya sólo por el dinero, no por la vocación, siguen en su puesto. Hay cambios de profesión. Maestros que sólo sacan su título migran al Norte porque no consiguen plaza o se desesperan porque nunca les contestan. Hay cambios de pareja, incluso muchas personas de las clases medias profesionales no se casan, ni conviven, y sólo se ven para pasar la noche los fines de semana, porque no quieren comprometerse entre sí. Hay cambios de iglesia, gente que se convierte a otra iglesia y después se regresa. Como decía César Jerez, creen que la iglesia es una rueda de caballitos, se suben y se bajan y se vuelven a subir. Igualmente, cambios de partido político, campea el oportunismo. No hay compromiso con el partido o con la organización hasta la muerte. Hay cambios de estado de vida. Todo parece desechable.

Sin embargo, yo quisiera hacer aquí una distinción entre dos niveles de compromiso. Uno es el compromiso de las articulaciones sociales concretas, como las mencionadas arriba, que se rompen. Y otro el compromiso de la identidad, es decir, del sentido, que puede proseguir, aunque se cambie la articulación social. Para tomar el ejemplo del cambio de estado de vida, una persona puede dejar su compromiso con una congregación religiosa y casarse, y sin embargo, seguir su compromiso de sentido del Reino de Dios, a veces con más intensidad, plenitud humana y dedicación que antes de hacer el cambio. Esto lo hemos visto. Se da. Sin embargo, entre ambos niveles hay una relación muy intrincada y sería muy equivocado pensar que el compromiso de vida sólo se da, casi podríamos decir, en el aire, sin tener en cuenta la articulación social. Entonces, para navegar entre ambos niveles y no engañarnos, hace falta el discernimiento personal y acompañado.

Pero queremos insistir que el compromiso evoluciona, no es estático. Por su dinamismo mismo deben ir cambiando las articulaciones sociales, para adecuar el sentido a la realidad y para profundizar el mismo sentido vitalmente. Aunque, a veces, sucede al revés, que al evolucionar, el compromiso se afloja o se seca, o se mantiene voluntarísticamente sostenido por las relaciones de la articulación, pero ya sin vida.

Por su carácter evolutivo, es muy importante recordar que el compromiso al atravesar por las diversas etapas de la vida, debe cambiar. Aquí en este momento que hablo, veo que muchas de las personas que están delante de mí ya tienen canas. Yo mismo tengo 77 años. Mi compromiso es distinto de cuando era joven. Pero ojo, es importante no creer que el compromiso necesariamente crece con la edad. Nuestra

mentalidad adultista que privilegia a los mayores tiende a pensar así. Pero no, el juicio sobre el compromiso depende de su calidad y de los frutos que produce, lo cual debe ser investigado con criterios independientes de la edad. Entonces, si yo me comparo conmigo mismo de joven, sí, veo que tengo ahora más experiencia, que soy más contemplativo, que estoy tal vez más desprendido de las cosas de este mundo, pero a la vez, veo que tengo menos energía, que soy más irascible, que soy más solitarión, etc. No puedo decir que el viejo por ser viejo, o la vieja por ser vieja, es más santa que la joven. Aquí puede haber una fuente de engaño, tanto para apreciarme sobre la juventud, como para depreciarme y deprimirme porque ya no soy joven.

Segundo, *el compromiso según la palabra de Dios*. Tomo un texto muy conocido, el del sembrador, según Lucas 8, 1 ss. Fue el evangelio del día hace un par de semanas, cuando ya bailaba en mi mente la preparación para el momento que estamos viviendo de recuerdo de Myrna en el lugar del asesinato de Monseñor Gerardi.

Veo este texto evolutivamente. Tal vez pueda halarlo un poco a mi medida, pero ciertamente en la presentación de Lucas hay una evolución. La semilla que cae en el camino no germina. Se la llevan entera los pájaros o la pisan entera los transeúntes. La semilla que cae sobre la roca, es decir, sobre tierra que tiene debajo roca, germina, pero no crece, se seca por falta de humedad, por falta de raíces. La semilla que cae entre espinas germina y crece, pero no carga, es decir, no lleva el fruto a su madurez. Y por fin, la que cae en tierra buena es la que germina, crece y da su fruto de ciento por uno. Podemos decir, que hay cuatro niveles y que sólo en el último hay un compromiso que da frutos de justicia y de paz propios del Reino de Dios.

Esto nos facilita ver cómo hay tres situaciones de la vida en que no cuaja el compromiso. Poniéndonos el lente evolutivo vemos cómo esas situaciones casan de alguna manera (sin exagerar) con tres etapas de la vida.

En la juventud (y niñez) el problema normal para el compromiso es que la palabra de Dios germine, es decir, que se dé un proceso de aprendizaje muy importante, aunque inicial, que consiste en que esa palabra –así como se le da a la persona joven–, muera para que al hacerla suya, de esa semilla ya muerta salga una hojita. El almidón blanco del maíz se pudre y ese pequeño núcleo que está en él da a luz a la pequeña plantita. Todo un proceso de transformación que se impide cuando por el disgusto generacional (los mayores no saben comunicarse) o por las distracciones y engaños (medios de comunicación), la persona joven no la recibe o "el diablo", dice San Lucas, se lleva la semilla. Helen nos habló de su educación cristiana en la familia, del colegio con las hermanas Maryknoll, de su tiempo con el Opus Dei, etc. Son momentos en que la semilla de la palabra del Reino murió en su corazón rebelde para comenzar a dar una plantita propia. Ella era la rebelde, no Myrna,

ella era la mal portada y la que decía malas palabras, no Myrna. En esa rebeldía generó la plantita. Todo un proceso de muchos años.

Luego, en el inicio de la adultez, el problema es que la palabra de Dios eche raíces y crezca y no sucumba a la prueba. La prueba es lo clave en esta etapa. Pueda ser que germinó, fue recibida con alegría, pero no tuvo raíces, no tuvo humedad, se secó. ¿Por qué se secó? Lucas no lo dice, pero si se secó es por el calor, por el sol que la tostó. Ésa es la prueba. Entonces, en esta etapa de la vida, la prueba, o "la tentación", como se traduce a veces, puede llegar a secar el compromiso, a quitarle la alegría, a quitarle el jugo, a matarlo.

La prueba puede ser puntual y existencial o puede darse poco a poco hasta convertirse en un gran dolor. Puede tener que ver con el amor, con un atentado, con un fracaso, con la muerte de un ser querido, como en el caso de Myrna y Helen. La prueba para Helen es el asesinato inesperado de Myrna que le cambia la vida completamente, como para poder hablar de un antes y un después. La prueba en el centro de la vida.

En este momento, para ella que tiene un corazón como tierra buena, la plantita busca denodadamente la humedad y por eso sus raíces se meten en ella más profundamente y eso la lleva a cambiar algunas articulaciones sociales, reforzando unas, debilitando otras. La nueva situación le hace entender la vida de una manera distinta, pero no tan distinta que se niegue la continuidad con su vida anterior. Ella misma hoy se ríe y no acepta la clasificación que Myrna hacía de ella como la neoliberal. Aunque no estuviera metida en las áreas peligrosas del país, como Myrna su hermana, y parecieran tener compromisos de vida opuestos, ella también tenía un compromiso de vida por el Reino. Si no, no hubiera podido juntar su frente para identificarse con Myrna ya muerta y pedirle que le diera su inteligencia para buscar la justicia hasta las últimas consecuencias. La prueba es ruptura pero supone continuidad. Algo muy curioso, pero muy real.

Por fin, en la edad adulta el problema es que la palabra de Dios (el compromiso) que se ha enraizado profundamente con la prueba no sea ahogado desde fuera por otras circunstancias. Dos clases de circunstancias menciona Lucas, las de destitución, como "las preocupaciones de esta vida", y las de abundancia, como las riquezas y el placer, incluido allí el placer del amor desbocado. Si el compromiso es ahogado, da un inicio de fruto, pero este no madura. O siguiendo a otros evangelios que hablan de varios grados de dar fruto, sólo da 40 ó 60 por ciento, en vez de dar el ciento por uno.

Esta manera evolutiva de ver los problemas del compromiso no significa que hace falta atravesar todas las etapas de la vida para dar fruto pleno. Jóvenes, personas adultas y gente anciana pueden dar fruto. Incluso, la niñez. En todas las etapas de la

vida hay posibilidad de dar el fruto pleno, de acuerdo con la edad, de construcción del Reino de justicia y de paz.

Lucas describe este momento de plena fecundidad a todo vapor, de la siguiente manera. Dice, se da cuando hay "un corazón lindo (*kale*, en griego) y bueno"; cuando la persona "oye" la palabra/semilla, es decir, no sólo le pone atención y la hace suya, sino que la comienza a obedecer, a seguir; la persona "la agarra con fuerza" (*katéjousin*, dice el griego), es decir, la protege y la guarda con la propia tierra de su corazón; y por último, "da fruto por la perseverancia", a pesar de las espinas o porque éstas se cortaron. Aunque Lucas no lo dice, recalcamos que también la persona joven tiene su propia perseverancia, distinta en calidad de la de la persona vieja, quien a veces persevera porque se le cierran las alternativas vitales, no porque le nace del corazón. Persevera amargada. Tal vez quisiera no perseverar y por eso se amarga, pero no tiene las agallas para romper con las articulaciones de su compromiso o para revitalizarlas.

Tercero, *criterios de examen*. ¿Qué criterios hay para examinar nuestro compromiso a través de los frutos que produce para el Reino de Dios? Al preparar estos puntos, yo mismo me fui examinando. No por ser entrados en años quedamos dispensados de este ejercicio. ¿Cómo puedo saber si he bajado en mi compromiso o no?

La exposición de los siguientes criterios puede sonar muy maximalista o radical o tal vez ilusa o triunfalista. Se trata de tres criterios. Los he tomado, adaptándolos, de San Ignacio, un hombre místico, pero un gran organizador del apostolado, quien los utilizaba para decidir de las misiones de *mayor* gloria de Dios. Son tres y deben combinarse entre sí poniéndolos sobre el platillo de la balanza con pesos distintos según las circunstancias.

El primero es el de *la mayor necesidad.* Entendemos necesidad como situaciones de miseria y suma pobreza, de enfermedades y pestes, de falta de sentido en la vida, de desastres, de urgencia. La pregunta para examinar si mi compromiso da frutos es si en mi vida respondo a las situaciones de mayor necesidad o, si por el contrario, me distancio de ellas física o mentalmente, no me preocupan, ni siquiera oro a Dios por los que sufren. Y la pregunta se hace más personal e incisiva, si para la solución de esa mayor necesidad no hay otras personas que puedan acudir a resolverla. Entonces, si me niego al llamado de esa necesidad, es que no tengo compromiso o lo tengo muy bajo.

El segundo es el de *la espera de más fruto*. Es como decir, el criterio para sembrar es donde hay tierra negra, óptima, no donde hay barro rojo, ni tierra blancuzca, y menos sobre roca. No podemos desperdiciar la semilla. Traduciendo esta comparación a la facilidad del fruto, ¿en qué nos fijamos a la hora del examen de nuestro compromiso y de lo que hacemos? En dos cosas, dice San Ignacio, primero en la

coyuntura y segundo en la disposición de la gente. Tenemos que fijarnos si *desperdiciamos las coyunturas óptimas* que se nos abren a veces, si el gobierno municipal de turno favorece, si las autoridades de la Iglesia son propicias… Son momentos que hay que aprovechar. Y el segundo, *la disposición de la gente.* Por ejemplo, si hay mucha receptividad en una región para iniciar un proyecto (como puede ser una reforma agraria regional, sueño de Ramazzini), quiere decir que allí se espera mucho fruto y, si podemos, no deberíamos cerrarnos. Si tengo muy buenos contactos para llevar a cabo una investigación sobre la violencia de género y difundirla, quiere decir que esperaría muy buenos frutos. ¿Aprovecho estas coyunturas y las gentes propicias y deseosas de colaborar?

Este criterio se combina con el anterior, porque tal vez hay una gran necesidad y se nos abre la puerta para trabajar en su solución, entonces, se combinan reforzándose. Pero también pueden combinarse de manera contrapuesta, porque puede haber una gran necesidad, por ejemplo, de falta de sentido y los jóvenes se están suicidando, pero no puedo entrar a esa situación ya sea por razones externas o por razones propias (la edad, la salud), y se me abre un trabajo más fácil y donde hay una gran aceptación para el crecimiento del Reino.

El tercero es el del *bien más universal.* El bien es más divino, mientras más universal. La idea de este criterio es no sólo ayudar a la persona necesitada, sino ayudar a las personas que pueden ayudar a las necesitadas. Se trata del criterio de la capacidad multiplicadora de nuestra acción. Puede tratarse de personas multiplicadoras. San Ignacio, curiosamente, menciona "magistrados o administradores de justicia", que es exactamente la actividad actual de la Fundación Myrna Mack y de Helen en su lucha por la justicia y por la transparencia en el nombramiento de jueces. La incidencia en este terreno es de suma importancia para la multiplicación de justicia. Pero puede tratarse también de lugares sociales de multiplicación, como son los pueblos principales por encima de las aldeas, las universidades por encima de los colegios, las lideresas indígenas por encima de las madres, etcétera.

Este criterio tiene *el peligro que nos aleje en espíritu (desprecio) y en la realidad de las bases*, especialmente las más pobres. Pero recordemos la estrategia de Jesús, como se ve en Marcos. Él no se quiere quedar en Cafarnaún, sino que les dice a los discípulos que tienen que ir a las aldeas o parajes. Su estrategia es parecida a la que tuvieron muchas organizaciones revolucionarias, comenzar de la periferia para llegar al centro de la nación. Jesús comienza desde las aldeas de Galilea y de allí sube a Jerusalén, donde lo matan y resucita. La acción y la palabra de Jesús hacen temblar a todo el país. Él fue tremendamente multiplicador, tremendamente universal, pero comenzó desde las bases más despreciadas y miserables del campesinado de entonces.

Estos criterios *se han de aplicar* para nuestro examen y mayor fruto y compromiso *según las personas.* Según su fuerza y salud corporal, según los dones de simpatía y

amabilidad, según la edad, según la preparación, según la capacidad de hablar en público de cada una… San Ignacio explícitamente menciona ejemplos de tipos de personas. Los criterios los he de aplicar según los frutos que yo con mi edad, salud, preparación, dones, puedo producir para la construcción del Reino de justicia y de paz, con autoestima alta y no comparándome con otros. Si no se ve desde cada quien, todo este esfuerzo maximalista de mirada a los criterios se convierte en una utopía irrealizable.

El Reino de Dios es un misterio. "A ustedes les es dado conocer los misterios del Reino de Dios". Por ejemplo, ya soy viejo, pienso que no hago nada para el Reino, mis energías se disminuyen. ¿Significa que mi compromiso ha decaído? ¿Los frutos que produzco son sólo 5 por uno? ¿O si estoy enferma? ¿O si soy una persona no pública? Recordemos entonces que el Reino de Dios se funda por la muerte de Jesús, como la semilla que si no muere no da fruto, y que ésta es una ley universal del Reino de Dios y de la vida, porque todos vamos a morir y si no morimos, no damos fruto. Éste es un gran misterio, para no dejarnos llevar sólo por los éxitos externos y por criterios prácticos, aunque necesarios.

Pero aquí también hay *fuentes de engaño.* Una es que *no nos fijemos en la muerte verdadera*, sino en la sustituta. Yo escribí un librito que se llama *Esa muerte que nos hace vivir*. ¡Ésa! No es otra, es la mía, ésa es la que me hace vivir, porque fácilmente buscamos muertes que no son las nuestras y ésas sólo nos destruyen. Lo hacemos para evitar buscar la muerte verdadera, que es la más dolorosa, pero que a la vez es la muerte de la que sale vida para nosotros mismos y para los demás. Esa muerte prepara la llegada del Reino de Dios. Puede ser desde el silencio y desde la cama de la enfermedad.

Otra fuente de engaño es la que se nos viene con los años. Dice el indio Juan el Yaqui que la *última tentación de la vida es la vejez*. ¿En qué consiste esta tentación? Por un lado, en tirar la toalla y poner la edad como excusa para no hacer muchas cosas que todavía podemos hacer. No, soy viejo, ya no puedo cambiar, ya no puedo ir en bus como los pobres, ya no me den responsabilidades… Pero por otro lado, no aceptar la vejez y querer hacer cosas de joven para las que ya no soy competente, aferrándome, muchas veces al poder, como se da no sólo en la vida civil y política, sino en la Iglesia tan frecuentemente.

Por fin, para terminar, dijo Raquel al principio que admiramos a Helen por su lucha incansable por la justicia.[1] / Pidamos a Dios que no nos cansemos en nuestro compromiso. Que sepamos buscar nuestro punto de jugo interno para que nuestras raíces nos comuniquen humedad y lágrimas y que adoptemos esa enorme insatisfacción que Helen nos externó al hablar que tiene pesadillas de cosas que la

1 / La hermana Raquel Saravia, del Movimiento Gerardi.

Fundación no ha podido hacer, algunas, dejadas tal vez como camino abierto por Myrna, como es la inmersión en la Guatemala profunda. Esa enorme insatisfacción, esa ansiedad que grita "abba", esa añoranza infinita del corazón vacío, es el punto doloroso e íntimo de donde nos viene la consolación. Pidamos a Dios, Madre y Padre, que nos dé esa misma insatisfacción que nos hace humildes, siempre viendo el momento, no viviendo de rentas de lo que hicimos en el pasado, sino sintiendo en nuestro pellejo las enormes necesidades y sufrimientos de nuestros pueblos, que nos dejan chiquitos, impotentes. Siempre ansiando hacer más, ser más, amar más. Y no sé si es de mal gusto acabar con un pensamiento de Goethe –y no de la Palabra de Dios– que Fausto dice que cuando le diga a Mefistófeles, "estoy satisfecho, descanso en el momento", entonces le entrega el alma. Allí condenamos nuestro compromiso de vida. Pidamos a Dios, de nuevo lo digo, para Helen y para todos nosotros, ese ánimo inquieto, incansable, amoroso y rebelde, pero lleno de paz y consuelo. No confiemos en el activismo apresurado, sino pidamos a Dios que nos haga ver el punto doloroso e íntimo donde nos debemos situar para mantener el compromiso de vida… vivo.

Nos salvó la sagrada selva

2009

Ésta fue la presentación a un magnífico libro de Alfonso Huet en que nos narra los sufrimientos y las luchas del pueblo kekchí en las montañas de Alta Verapaz durante el conflicto armado interno. No se trata de las masacres de 1982, sino de un período más prolongado de miedo, hambre, enfermedad y muerte.[1] */*

Este libro que nos toca presentar hoy es un libro de una gran fuerza. Es el grito desde la montaña de un pueblo despreciado, golpeado y perseguido hasta el extremo.

Quisiera decir unas pocas palabras de ambientación histórica para comprenderlo mejor. En 1979 fue la Revolución Sandinista y se vino una ola revolucionaria hacia el Norte, pasando por El Salvador y llegando a Guatemala. El Ejército y el gobierno de Guatemala dijeron, ¡no pasará! A todo trance estuvieron decididos a impedirla. Siguieron entonces la estrategia opuesta a la guerrilla. Ésta pretendía desde la periferia llegar a la ciudad con una insurrección final. Entonces, el Ejército comenzó desde la ciudad hacia la periferia, impidiendo la insurrección con el descabezamiento de los líderes del movimiento popular en 1980 y 1981. Luego, comenzó desde la ciudad la operación de barrida (*sweep operation*), que fue la tierra arrasada, en orden, desde Chimaltenango y Chupol en noviembre de 1981. Así es como llegaron las tropas a estas áreas del Norte, como Ixcán y Alta Verapaz. Hicieron grandes masacres en aldeas y la gente que sobrevivió se fue a la montaña. Pero no paró allí la acción del Ejército. No cometió la equivocación de una etapa de los norteamericanos en Vietnam. No sólo barrió, sino que controló, barrió y luego controló, con las patrullas civiles y las aldeas estratégicas.

"¡La sagrada selva!", dice este libro. Es una visión completamente contrastante con la de Ingrid Betancourt, para quien la selva fue un infierno y una cárcel.[2] Para las comunidades kekchíes, la montaña no fue un lugar sabroso, pero dentro de lo

1 Alfonso Huet, (2008): *Nos salvó la sagrada selva. La memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio.* ADICI Wakliiqo. Cobán, Guatemala. Presentación en el Convento de Santo Domingo, el 6 de mayo de 2009. Este libro ejemplifica la segunda etapa del genocidio, cuando se trata del control de población y territorio en las montañas a base de privaciones de lo más elemental para la sobrevivencia. Véase más adelante nuestro artículo sobre el genocidio.

2 Liberada el 2 de julio de 2008, después de seis años de secuestro.

que sufrieron, mucho más que Ingrid, fue sin embargo un lugar de salvación. En las CPR del Ixcán comparábamos a la montaña con el arca de Noé que salvó a las primeras gentes de las lluvias del caos. Los que entraron en ella fueron salvados, los que no, no. La montaña, no son sólo sus árboles y animales, sino toda la sociedad despreciada que recibía volantes de los helicópteros diciéndonos que éramos micos. Eso fue la selva, un lugar de salvación. Un lugar de misteriosa salvación, por eso la sagrada selva.

En este comentario voy a tocar tres cosas, las fortalezas de este libro, las particularidades de la realidad que toca y las cosas pendientes o limitaciones, algunas, que salen de sus cualidades.

1. Fortalezas de este libro

Es un libro testimonial aplastante

Tal vez lo más logrado del libro es el capítulo de la montaña y del retorno. No es un libro que victimice a los sujetos, las comunidades, sino que muestra la actividad de la sobrevivencia. No víctimas, sino sobrevivientes.

Sobrevivientes en el límite de la existencia. Las masacres te matan y ya. Pero la sobrevivencia se estira uno, dos, tres años, a veces, desde 1981 hasta 1988. Siete años en algún caso. El hambre, el miedo (al Ejército y a las Patrullas) y la enfermedad son la tríada que lleva a la gente a esos límites de la vida y la muerte en que tuvieron que hacer una decisión, o salimos o nos quedamos en la selva. La enfermedad era hincharse, ponerse amarillas las caras, como las enfermedades de Xibalbá en el *Popol Vuh*. Hincharse no sólo por hambre, sino por falta de sentido al estar fuera de la casa, en esa montaña que exigía una nueva existencia.

Leamos y comentemos un testimonio de un grupo que había huido de la comunidad de Chamá y en la huida tropieza con los patrulleros:

Cuando ya nos encontramos	Al salir huyendo, todos se dispersan, pero luego poco a poco se van encontrando.
nos fuimos a la selva en Sacaché.	Cuando ya están juntos deciden esconderse más lejos en esa selva de Sacaché.
Este campamento	Allí descansan y hacen "un campamento", como de brecheros, con champas de hojas.
le pusimos el nombre de Satzi.	Y espontáneamente le ponen nombre para poder referirse a ese lugar. El nombre es por alguna cosa que pasó allí. Tal vez, tuvo que ver con un perro, *tz'i'*.

Estamos llorando por el miedo, el hambre, la enfermedad.	Lloran, dice, pero no es una lágrima física, es un estado de ánimo y de cuerpo. Una tríada que se repite.
Llegaron los patrulleros y nosotros huimos.	Cuando ya se creen seguros, llegan los patrulleros. Los sorprenden. Les disparan y huyen despavoridos, con el corazón en la garganta.
Seis de nuestros compañeros murieron allí.	Muchos sobreviven. Pero seis, a quienes llama "compañeros", quedan tendidos. "Compañeros", palabra aprendida de los revolucionarios.
Alejandro Yat, Juan Chaman, Modesta Caal, Clara Caal, Jacinto, Maxena Tut.	Tres hombres y tres mujeres.
Cincuenta murieron por el hambre, la enfermedad y el miedo.	Ahora el narrador generaliza. Dice 50. Una cifra aproximada. No dice en cuánto tiempo. Pero aparece de nuevo la tríada de causas. No es una masacre de un día. (Mérito del libro de intentar cuantificar muertos por enfermedad y hambre: 501 entre 1,708. Piénsese en la conquista española, más murieron por enfermedad que por arma).
Teníamos un poco de milpa, la cortaron, la destruyeron con machete.	Los patrulleros, después de perseguirlos, cortan la milpa ya camada y la destruyen, es decir, pican en pedazos la mazorca.
Empezamos a buscar otro lugar para nosotros.	Después de huir y encontrarse, buscan un lugar apropiado, donde hay agua y no salga el ruido**.**
Subimos a la montaña Saguachil	No sólo subir, sino internarse más, selva tupida más cerca del río Chixoy. Allí hacen su campamento: las champitas.
Allí arreglaron nuestras champitas.	¿Por qué ahora no dice "arreglamos"?
Lloramos por el hambre.	No hay maíz, se los cortaron. Tienen que alimentarse de la montaña**.**
Allí me enfermé en este campamento. (p. 134)	Tal vez por eso dice que él no arregló la champita de su familia.

Parece el *Popol Vuh* cuando las primeras parejas van andando bajo el frío y la montaña antes de recibir el fuego y establecerse en asentamientos, atacadas por las tribus enemigas.

Y así un testimonio y otro, hilvanados, ordenados por Alfonso.

Es un libro bien armado con grandes etapas: tiene una fuerza lógica y cronológica

Las etapas son: las fincas y su explotación, donde se encuentra el origen de la violencia; las masacres del Ejército para aniquilar toda base de apoyo a la guerrilla; la sobrevivencia en la montaña: la gente no se rinde, huye, se esconde y resiste por un tiempo; el retorno de la montaña a las aldeas, a los campos del Ejército, a lugares de la Iglesia; la reconstrucción, el capítulo más incompleto… porque no tiene fin el ahora.

Es una visión evolutiva que le sirve al autor para clasificar sus testimonios. No sé cómo trabajó, se entrevé un intenso y cuidadoso trabajo de fichas o algo parecido. Educativamente, esta visión evolutiva es de una gran calidad para destruir el fatalismo estático o cíclico. No, no es historia cíclica, es historia lógica con la lógica de la vida y de los poderes en juego. A la gente le hace ver que somos un pueblo con historia inmediata.

Es un libro cuyo destinatario principal son las comunidades

El original fue escrito en kekchí. El autor no hace como muchos solemos hacer, que escribimos y hacemos un viaje para "devolución" de los hallazgos, y así ya sentimos que cumplimos con los sujetos de la historia que narramos.

Es cierto, esto tiene su limitación y es que el contenido no ha sido suficientemente traducido al lector no kekchí que no conoce el área.

Es un libro que da las particularidades de este trozo de historia en el área de Cobán

Alguno puede decir, ¡otra vez lo mismo de masacres! No, es distinto, porque la represión tuvo su aplicación según la respuesta de las comunidades en diversas zonas del país.

2. Particularidades de este genocidio y sobrevivencia

Podemos pensar en las siguientes particularidades. Es una enumeración provisional, porque hace falta más información para hacer las comparaciones que haremos.



Genocidio disperso

De las 33 masacres mencionadas, sólo hay dos con más de 100 víctimas, una de ellas de 152 víctimas, San José Río Negro, cometida en marzo de 1982, en tiempo de Lucas. No hay masacres de 350 o más, como la de Cuarto Pueblo en Ixcán o como la de San Francisco, Nentón. El genocidio fue más disperso. Hubo más masacres de montaña que de poblados. Más masacres de una segunda barrida de persecución que de una primera de arrasamiento.

La sobrevivencia en la montaña llegó a extremos increíbles

Todos los que estuvimos en la montaña sufrimos, pero el nivel de sufrimiento de este pueblo fue extremo, más que el nuestro en Ixcán. ¿Por qué? No había opciones intermedias, como salir a México, y esto se dio no sólo por la distancia, sino por el bloqueo militar de Playa Grande.

Las columnas guerrilleras se retiraron

La resistencia se diluyó y la gente se fue entregando. La guerrilla no protegía a la población en un enfrentamiento de posiciones. No tenía fuerza para eso. Pero sí detenía la marcha del Ejército para que la población pudiera huir. En la montaña ixil, la gente tampoco tenía a México como opción, pero más de 15 mil resistieron

hasta el final, porque tenían estructuras militares en medio de ellos. No sucedió así en Alta Verapaz. La principal fuerza guerrillera se retiró en 1983.

Hubo más organización de patrullas civiles

A ellas se les dio la tarea de perseguir los campamentos de población, a sus hermanos, mientras las columnas militares se concentraban en áreas de resistencia donde había columnas militares guerrilleras.

Particularidades culturales

La vida en los campamentos kekchíes fue más colectiva, no sólo en el trabajo, sino en la cocina.

La religiosidad maya fue más pronunciada: se celebró el *mayejak* en la montaña, se oraba al *Tzultaq'a*.

3. Cosas pendientes o limitaciones

El que digamos que el libro tiene limitaciones no es una crítica negativa, sino más bien un estímulo a seguir adelante en el conocimiento de la historia inmediata de nuestro país y de los pueblos indígenas. Enumeramos algunos puntos que pensamos podrían ser puntos de más investigación.

Falta la mecánica de la represión

Nos hubiera gustado encontrar una concatenación de las acciones o campañas del Ejército con períodos más pequeños y lugares, como para saber cómo y con qué lógica se movió. El método de análisis del libro fue más clasificatorio de testimonios, como el REMHI en su primer libro, que de mecánica de procesos dentro de cada etapa y de puntos de irradiación, algo como intenté hacerlo en *Masacres de la selva*.

Falta traducción hacia fuera

Como ya dijimos, las aldeas son letras sin personalidad; los mapas no tienen caminos, ríos, montañas. No hay etnomapas. Nos hubiera gustado una introducción a nosotros, ignorantes del lugar, sobre la geografía y cómo la población se adaptó a ella.

Está por hacerse la culturalización de la justicia

Unir el concepto de justicia con la vida material y el momento de los informantes.

Está pendiente una comparación de áreas

De Huehuetenango, Rabinal, Ixcán, Zacualpa… no sólo en el sentido de buscar violaciones a los derechos humanos, sino de darle entendimiento a cómo se dieron y por qué, con el estudio de las tácticas del Ejército aplicadas a cada región y a las de la guerrilla y la reacción de la población civil. No sólo ver cómo se cumple una misma estrategia de grandes etapas, sino cómo se aplicaron tácticamente al momento. Un mismo genocidio con diferentes representaciones.

Felicitaciones a Alfonso por su magnífico libro.

Palabras de Ricardo Falla, antes Marcos, ante la inhumación de diez heroicos jóvenes indígenas

2010

Éste es un discurso enviado a los moradores de la comunidad de Primavera del Ixcán, Quiché, con ocasión de la inhumación de 10 heroicos jóvenes indígenas guerrilleros en julio del 2010. Como no pude estar presente, envié estas palabras por escrito para que se leyeran a la hora del entierro de los restos. En el encabezamiento digo "antes Marcos", porque en Primavera todavía les suena más mi seudónimo que mi nombre verdadero.[1] /

Hubiera querido estar presente en esta ocasión para dar homenaje y despedida a estos diez jóvenes heroicos de los distintos pueblos originarios de Guatemala, el día de hoy en que serán inhumados en el mausoleo de los combatientes de esta comunidad. Sin embargo, no siempre es posible hacer lo que uno desea, conforme al Evangelio, "cuando seas viejo otros te amarrarán y te llevarán adonde no quieras", como dice San Juan en el capítulo 21, verso 18.

Mientras nosotros resistimos junto con las Comunidades de Población en Resistencia en Ixcán, ellos cruzaban por en medio de las champas y recibían tortillas y pinol con algún huevo duro, que les daba fuerza en su lucha, no sólo con el alimento material, sino también con el ánimo que les daba el pueblo que estaba junto a ellos en la retaguardia, como entonces se decía.

Otros se habrán referido a las biografías de cada uno, a sus personalidades de jóvenes, tal vez todavía inexpertos, pero llenos de ideales, a la manera como cayeron abatidos por las balas del ejército enemigo en aquellos días de conflicto armado interno. Yo quisiera más bien aprovechar la oportunidad para hacer un reconocimiento más general a la organización a la que ellos pertenecieron y por la que ellos

1/ Discurso enviado en carta a través de Enrique Corral por la inhumación de 10 guerrilleros en Primavera del Ixcán, Quiché, el 26 de julio de 2010. Y sobre los seudónimos, no era una práctica exclusiva de la guerrilla. Todo el mundo tenía su seudónimo, desde los niños y niñas recién nacidos, hasta los viejos y viejas.

encontraron un camino de lucha a favor de la liberación de Guatemala. Me refiero, como todos pueden suponer, al Ejército Guerrillero de los Pobres.

Hay un primer punto que ordinariamente no se toca. Éste es que el EGP fue la madre de las CPR. Cuando las CPR comenzaron a salir al claro y comenzaron a publicar los comunicados que declaraban su existencia y exigían el respeto como población civil (el de la Sierra en septiembre de 1990 y el del Ixcán en febrero de 1991), todos los ojos se volvieron a esa maravilla humana que estaba saliendo de la oscuridad de la selva y quedó en la penumbra completamente cuál era el origen de ellas. Más bien, por defenderse, siempre se optó en las CPR por negar toda vinculación, la legítima y la ilegítima por parejo, de ellas con la organización guerrillera. Me parece que es justo reconocer en este momento la relación de maternidad, por decirlo así, que hubo, cosa que no implica dejar de afirmar que las CPR fueron siempre población civil.

Se comprueba que el EGP fue la madre de las CPR con la carta del Frente Guerrillero Edgar Ibarra del año 1967 en que se habla de "las bases de apoyo [que son] bastiones económicos, políticos y militares de la revolución" (Ramírez 1970: 154). Allí mismo dice Ricardo Ramírez, autor de esa carta y futuro comandante en jefe del EGP, que esa idea fue tomada de "los vietnamitas mismos, que tienen la mayor experiencia en el problema de las bases". Eso fueron las CPR, bases de apoyo económico, no con dinero, sino con alimento, bases de apoyo político, con su referencia, su denuncia y su mera presencia (sobre todo cuando comienzan a salir al claro) y bases de apoyo militar, con la colaboración en tareas como la de información de la ubicación del Ejército o el transporte del famoso "jute", que decían, sobre sus hombros desde lejos. Entonces, damos este reconocimiento a la Organización por haber traído esta experiencia desde el país que enfrentó directamente al monstruo más poderoso del mundo y haber promovido y acompañado la formación de las CPR como base de apoyo de la población civil a las unidades militares. Le reconocemos sobre todo porque fue una experiencia inédita en Guatemala de colaboración, organización en red, resistencia y justicia para un mundo, como el actual, que busca inspiración para encontrar nuevos modelos de sociedad.

Por supuesto, las CPR no hubieran existido sin la población campesina mayoritariamente indígena que por historia y tradición ha sido sujeto de una capacidad enorme de aguante; una población de legendaria oposición al Estado; una población, también, de una gran capacidad organizativa y de una profunda mística religiosa, y una población con experiencia migratoria temporal o permanente que la ha hecho capaz de asumir el cambio continuo de residencia, porque frecuentemente les quemaban las casas y les cortaban los cultivos.

Un segundo punto tiene relación con el anterior. El EGP fue una organización guerrillera con lineamientos marxistas leninistas. Sin embargo, estuvo abierta

desde sus orígenes tanto a las identidades étnicas como a la religiosidad del pueblo guatemalteco. Se desvistió del dogmatismo de un marxismo ortodoxo para reconocer que el campesinado indígena podía ser sujeto capaz de una conciencia crítica, de una entrega heroica y de iniciativas numerosas, no un costal de papas, como Marx en algún momento caracterizó al campesinado. Cambió el eje de la fuerza revolucionaria del sector obrero, al cual no despreció nunca, a los pueblos indígenas, y el eje de la geografía revolucionaria desde el oriente ladino del país al occidente, comenzando por el Ixcán, donde a principios de los años '70 se estaban colonizando esas tierras abandonadas por pueblos indígenas que siglos antes vivieron en la montaña baja, como lo atestiguan tantos monumentos que quedan y hemos escalado, cubiertos de árboles y bejucos. Pero a la vez, se abrió el EGP a la participación de los cristianos.

Cuando entré por primera vez a las CPR en septiembre de 1983, recibí una carta con un documento de parte del Comandante en Jefe, Rolando Morán (el mismo Ricardo Ramírez). Nos daba la bienvenida a los que acabábamos de entrar al Ixcán y nos recomendaba leer ese documento, así llamado Plan Grande, no porque fuera un plan muy grande, sino porque le puso así la Organización en reconocimiento al primer sacerdote jesuita masacrado en El Salvador, que se llamaba Rutilio Grande. Estaba aprobado por la Comisión Ejecutiva, pero evidentemente detrás de él estaba la intuición de Rolando. Allí se hablaba de "la convergencia en el pensamiento y la práctica de la acción y lucha de Cristianos [con mayúscula] y Revolucionarios marxistas [también con mayúscula] en los frentes de combate en que se libra la Guerra Popular Revolucionaria". Se reconocía en ese documento, que no debió ser el primero de esa naturaleza, que ambos, Cristianos y Revolucionarios marxistas, eran como dos ríos que se encontraban en el mismo punto, el cual era la lucha revolucionaria. La fe en Jesucristo no se concebía ya como opio del pueblo, sino como fuego que enciende una lucha por la justicia. Pudo haber exageraciones y desviaciones desde ambas convergencias, pero la intuición fue muy importante y abrió las puertas de las zonas de guerra a la Iglesia, para hacer su trabajo desde la fe y desde los sacramentos entre la población civil. No se trataba de integrar el cristianismo en las estructuras de la organización guerrillera, la cual no profesaba ninguna confesión, sino de confluir en uno desde posiciones distintas, manteniendo cada una su propia identidad. No puedo menos de hacer este reconocimiento en este momento. Aun personalmente, no hubiera tenido el acceso a las riquezas humanas de la vida de las CPR, si no se nos hubiera dado esta visa de entrada, por así decirlo, basada en una confianza que respetaba la autonomía de lo religioso.

Por último, no quiero dejar de mencionar a un hermano que fue sacerdote y jesuita a la vez que integró las filas del EGP y murió en terreno de guerra, no ya en Ixcán, sino en las fronteras de Huehuetenango y Quiché: Fernando Hoyos. Él dejó de ser población civil, porque la dinámica de su fe lo fue conduciendo poco a poco

a tomar esa opción, incluso a arriesgarse a olvidarse de Dios, si la integración en la organización guerrillera lo llevaba a eso, a sabiendas que si él se olvidaba de Dios, Dios nunca se olvidaría de él, palabras que escribió en una de sus cartas (9 de septiembre de 1980) en el momento en que estaba dando ese paso y todavía hacía explícita su fe. Fernando fue el producto de esas dos confluencias, de esos dos ríos tumultuosos, que cuando se unieron se convirtieron en un solo río, el de la Revolución, así como se entendía entonces. El río cristiano desapareció en el río revolucionario. Fernando no volvió a hablar de Dios. No le tocaba, pero en su corazón no podían, creo, desaparecer esas aguas de la fe que lo habían empujado hacia el compromiso y que en las enormes penurias de la guerra lo sostendrían. Hoy estamos celebrando la inhumación de estos diez jóvenes heroicos indígenas. ¿Dónde estás, Fernando? No se ha logrado ubicar el lugar exacto donde quedó su cadáver que posiblemente fue enterrado por la gente de Chojzunil, Santa Eulalia. Tal vez guardan el secreto por cierto temor comprensible, aun después de muchos años. Creo que nos queda el compromiso de no cejar en su búsqueda con la colaboración de personas que conocen la zona donde se supone que murió.

No olvidemos que el acto que estamos celebrando es un referente de la memoria. Las tumbas quedan, los nombres de los héroes no se van a borrar de las lápidas, pero, como nos repiten los profesionales de las exhumaciones, tenemos que desenterrar también la memoria. Esto quiere decir recoger por escrito las historias de los combatientes, como se ha hecho en un libro con las de algunas mujeres, la historia de la organización, la historia de las regiones donde operó… Hay que institucionalizar la investigación, reunir y ordenar los archivos dispersos, buscar financiamiento y encargarlo a personas que no van a comerciar con la memoria y aptamente la leerán desde el presente. Si no, nos quedamos en la sombra y el olvido extenderá su manto sobre el pasado y sólo viviremos de la Coca-Cola y del Mundial de Futbol. Saramago, el gran humanista portugués acaba de morir. Él nos precavía para que no fuéramos ciegos y no quedáramos satisfechos con pan y circo y mientras más circo mejor. Las utopías en los jóvenes han cambiado de contenido. Pero si mantenemos vivo el recuerdo de los ejemplos heroicos de la Revolución, entonces la memoria liberadora será resignificada en esos nuevos contenidos y las luchas de nuestros antepasados darán fuerza a la lucha del presente.

Muchas gracias.

rf

Antropología y violencia:
una experiencia personal

2010

Ésta fue la conferencia de clausura del Congreso de Antropología Social y Etnología en México del año 2010. Me pidieron que disertara sobre la relación entre la antropología y la violencia, pero no con una posición teórica, sino desde una perspectiva experiencial. ¿Cómo lo había hecho en Guatemala con la violencia política? [1] /

Yo agradezco mucho la invitación a clausurar este Congreso de Antropología Social y Etnología aquí en México con una ponencia sobre el ejercicio de la antropología en circunstancias de violencia y sobre temas de violencia, especialmente política, desde la propia experiencia. Es un honor para mí estar en medio de ustedes y no puedo menos de decirles que me siento muy pequeñito, porque México es la cuna de la antropología latinoamericana y porque mi actividad como antropólogo se ha dado bastante al margen de la academia.

Voy a recordar un poco el contexto histórico de la experiencia que presento. En 1979 es la revolución sandinista. Toda Centroamérica está revuelta y anhelante. 'Si Nicaragua venció, El Salvador caerá y Guatemala le seguirá', era el grito que se cantaba en las calles. Una ola que venía subiendo de sur a norte. A fines de 1981 en Guatemala, los revolucionarios pensaban que llegarían al poder incluso antes del fin del período del presidente de entonces, general Lucas García.

La respuesta militar fue feroz. 'Esta ola no nos va a anegar. Haremos lo que sea necesario para pararla', dijeron. Y diseñaron su estrategia como una imagen invertida de la estrategia guerrillera. Luego explicaré esto. Entonces, el Ejército comenzó desde el centro hacia las esquinas, como una mujer que va barriendo la basura hacia afuera. Por algo, los manuales llamaban a esto *sweep operations*. La basura eran las unidades guerrilleras. Barrer suponía hacer un arrasamiento, no de las unidades de la guerrilla, que no podía agarrar, como el pez que se mueve en el agua, sino de las bases civiles y populares que le daban sustento. ¿Cómo se hizo esto? Por medio de

1/ Ponencia magistral de clausura del Congreso Nacional de Antropología y Etnología en la Rectoría de la UAM, Ciudad de México, 25 de septiembre de 2010. http://issuu.com/albedrio/docs/fallaricardoantropologiaviolencia.

las grandes masacres de aldeas, ubicadas en el mapa, de acuerdo a su importancia para el movimiento revolucionario. Ésas debían ser arrasadas del mapa, hombres, mujeres, viejos y niños. 'Hasta la semilla', decían.

Tuve oportunidad de entrevistar a los sobrevivientes de la finca San Francisco, Nentón, ubicada junto a la frontera de Chiapas, en Huehuetenango, cerca de la Laguna Brava y el río Patará. El 17 de julio de 1982, el Ejército llegó por tierra en número como de 400 elementos. Citan a todos los campesinos chuj que están en las afueras en sus limpias de la milpa. Llaman a las mujeres y niños de las casas y los encierran en el oratorio de la finca, mientras a los hombres los meten en la alcaldía auxiliar. Los campesinos no creían que serían masacrados, porque los soldados habían pasado unas semanas antes y les habían prometido abono. Pero comienzan disparando sobre las mujeres. No las matan a todas, sino las sacan y llevan a las casas donde las violan y las asesinan. Después, van con los niños. Los sacan y matan. Les meten el cuchillo para sacarles las tripas y cuando siguen gritando, les estrellan la cabeza de los bebecitos contra un palo para que se callen. Me lo contó uno de los hombres en un ejido mejicano en septiembre de 1982. Lo vio a través de una ventana del juzgado auxiliar que tenía una rendija. Después comen de un novillo que otros soldados han estado preparando. Y van con los hombres, uno por uno, sacándolos y cubriéndoles los ojos con sus camisas, y disparándoles. Ya serían como las 7 pm cuando sólo quedaban pocos dentro del juzgado auxiliar. Unos chavos estaban fríos como pescado. Les tiran granadas y mueren, pero el sobreviviente se tira al suelo y no queda herido. Se levanta dentro de los muertos. Les hace hincado una oración pidiéndoles que lo dejen ir en libertad y abre la ventana y se escapa sin que lo noten los soldados que están tocando las guitarras robadas de las casas. Y huye a México, Chiapas, donde le dicen que descanse y le dan comida.

De paso, si tuviéramos una descripción pormenorizada de la masacre de migrantes, también de corte genocida, de Tamaulipas, tendríamos un evento denso, como diría Clifford Geertz, para entender el proceso de violencia que se vive en el Norte. ¿Pero está la información secuestrada?

Así salieron miles de sobrevivientes de aldeas masacradas al refugio y de aldeas vecinas espantadas por el pánico. Pero en otras partes del país, donde había selva, como Ixcán, y la guerrilla siguió operando, hubo alguna población que decidió no salir al refugio, sino permanecer en la montaña resistiendo. Con el tiempo, estas comunidades se llamaron a sí mismas CPR, Comunidades de Población en Resistencia. Comunidades, porque eran grupos muy bien organizados; de población, porque no eran grupos militares, armados; y en resistencia, porque su objetivo era seguir siendo base a la lucha revolucionaria y no salir huyendo al refugio. Se distinguieron de los refugiados, aunque mantuvieron contacto con ellos, pues éstos los apoyaban en momentos de mucha escasez de comida u otras cosas.

Allí es donde tuve la oportunidad de estar en dos períodos durante seis años como sacerdote en funciones pastorales y como antropólogo en funciones de investigación para la denuncia desde 1983 a 1984, la primera vez, y la segunda, de 1987 a fines de 1992. ¿Qué lecciones se pueden sacar para la antropología?

Divido mis respuestas en cinco apartados, la motivación para el estudio; la recolección de la información; la fase del análisis, la teoría y la redacción; la publicación o difusión con su incidencia; y la reacción opuesta.

Primero, ¿por qué estudiar esto?, ¿por qué estudiar violencia? He tratado de reflexionar un poco y veo que la motivación surge, evidentemente, de esa realidad circundante de violencia, guerra y represión e insurgencia, no sólo guatemalteca, sino latinoamericana. Recuerdo, por ejemplo, el impacto que tenía entre nosotros la lectura antropológica del Diario del Che Guevara. Pero, la motivación se va construyendo poco a poco. No surge como una decisión fría de intereses puramente académicos, aunque uno no se desligue de la ciencia.

Se construye este proceso a través de experiencias, a veces cortas, parciales, de investigación que te van afinando el foco de interés, te van capacitando para acercarte al objeto de la investigación y te implican en la situación violenta, no sólo viéndola desde fuera, ni sólo desde el presente hacia el pasado. En mi caso, por ejemplo, recuerdo haber intentado estudiar en 1975 lo que Joaquín Noval, director que fue del Instituto Indigenista y miembro del Partido Comunista, llamaba "la guerrilla de la milpa" en la frontera de Guatemala junto al río Suchiate. Tuve una semana de inserción en la zona, pero no acerté ni a hacer las preguntas pertinentes entre el campesinado, ni a darle una forma coherente. Luego, en 1979, otra experiencia de investigación de una semana en Nebaj, Quiché, donde el EGP estaba ya en su etapa de propaganda armada, y monté un articulito que apareció con seudónimo en la revista *Crónica* de Costa Rica sobre la toma de Nebaj de 21 de enero 1979 y la propaganda armada. Allí ya tuve cierta inteligencia de lo que sucedía. Se lo enseñé a Alaíde Foppa aquí en México y me dijo, ella también, "ahora entiendo". Otra experiencia distinta fue en los '80 con un equipo de investigación del CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria), Nicaragua, cuando hicimos un estudio de las dos primeras bandas contrarrevolucionarias, la de Dimas y la del Pocoyo, pero lo hicimos cuando ya las había quebrado el ejército sandinista. No nos implicamos ni con ellas, ni con la policía sandinista. Por fin, el estudio de la masacre de San Francisco que les relaté, un hecho puntual, de una densidad enorme, pero sin trasfondo histórico de por qué la población se había organizado para apoyar a la guerrilla. Fue la última investigación publicada y con mi nombre que hice antes de entrar a las CPR como sacerdote y antropólogo.

Ya en esa masacre de San Francisco se me precisó la pregunta de la investigación ulterior y conjuntamente la motivación por darle respuesta. Es decir, no sólo

motivación de denuncia para parar la represión, sino la curiosidad intelectual, ¿cómo se llegó a este punto? ¿Qué historia había detrás? ¿Qué resortes se movían para que el campesinado se organizara? Pregunta que había habido muchos antropólogos antes que se la habían hecho y en cuenta un compañero que había estudiado aquí en el CIESAS y había escrito su tesis sobre el origen de la revolución salvadoreña: Carlos Rafael Cabarrús.[2]/

Y, al mencionar a Cabarrús, jesuita como yo, termino este apartado de las motivaciones diciendo que éstas no se van generando en solitario. Estuve acompañado durante estos años previos a la inmersión en el terreno de guerra por un grupo de jesuitas, algunos intelectuales que no estábamos en la Universidad, y algunos que estaban dedicados a la acción organizativa del campesinado, no sólo en Guatemala, sino también en El Salvador y Nicaragua.

Así fue como entramos, con la ayuda de la diócesis de San Cristóbal y con el acuerdo con la guerrilla que daba esa visa de entrada, al terreno de guerra en septiembre de 1983, como ya lo dije. Mi trabajo era clandestino, aunque estaba respaldado por los superiores de mi Congregación que sabían el acuerdo que habíamos hecho con el EGP de trabajar pastoralmente y en mi caso para hacer investigación.

Menciono estos acuerdos, porque la motivación no es única, ni siempre es consciente, y durante el proceso de investigación cambia y tiende a autonomizarse. No me dejarán ustedes mentir. Si reflexionan en el proceso de construcción de sus motivaciones al investigar un tema, aunque no sea la violencia, ¿no hay cambios?, ¿no se tiende a volver opaca?, ¿no se mezclan motivaciones interesadas con aquellas que son limpias hacia el bien de la mayoría de la sociedad y de las poblaciones pobres? Por eso, creo que es muy importante estar continuamente reflexionando sobre las motivaciones que nos impulsan en la investigación.

Segundo, la recolección de información. Todos sabemos que de las cosas más difíciles al estudiar fenómenos violentos, como el narcotráfico y el crimen organizado, es la obtención de la información: cómo penetrar en los agentes de la violencia que se cubren en la oscuridad y que penalizan al que los quiera descubrir. En nuestro caso, vivimos la inseguridad. Había patrullaje de la infantería que nos hacía huir y había ametrallamiento y bombardeo aéreo. Sin embargo, la resistencia colectiva nos daba protección, por una red de exploración que nos avisaba cuándo levantar la huida y por una subcultura, aprendida por la necesidad, de ocultamiento para no delatar la ubicación de la población ni por el fuego de día, ni por la ropa que se estuviera secando, ni por perros, ni por gallos que cantaran, etc. La

2/ Carlos Rafael Cabarrús, 1983. *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. México.

circunstancia de persecución, además, incluía muchos tiempos muertos de espera de los exploradores. En esos tiempos se podía platicar mucho y hacer entrevistas de lo que había sufrido la gente en las masacres y de la vida previa a éstas. Había un contacto estrecho con la población y confianza de ella para narrar lo vivido sin callar su relación con la guerrilla, que era un tabú en zonas controladas por el Ejército. También había confianza de los mandos regionales de la guerrilla, todos indígenas, para dar visiones más amplias de los acontecimientos. Por fin, durante un mes, la guerrilla me sacó a un campamento de refugiados. La clandestinidad en el refugio –encerrado en una casa de pox (palma) desde donde sólo salía a ver el azul río Lacantún– fue un espacio positivo para hablar personal y privadamente con muchas personas llamadas a "declarar" y para hacer listas de las víctimas.

Todo este contexto tendría la limitación de la parcialidad de las fuentes. Nunca hablé con un militar. No pude conocer las concreciones de las estrategias del Ejército, ni la moral de los soldados, ni la fuente de aparentes dudas, ni el aprendizaje de sus tácticas, etc. La parcialidad deformó, seguramente también, operaciones violatorias de los derechos humanos por parte de la guerrilla (matar a soldados rendidos, ajusticiar a orejas, etc.), aunque en Ixcán, donde todo esto sucedía, la guerrilla tuvo pocos excesos, porque tenían la guerra bajo control.

A la vez, como dije antes, el proceso de investigación fue cambiando la motivación y el interés que ya no se centró en la denuncia plana, sino en la búsqueda del porqué se daba tanta represión y había crecido hasta las masacres, como también por qué el campesinado se había organizado tan masivamente. También el exceso de plática con la gente causó desconfianza en los cuadros guerrilleros, hasta que de mandos superiores les aseguraron que había visto bueno, y también molestó a los compañeros del equipo pastoral que en las largas horas muertas no tenían ocupación.

Así, se llenaron cinco cuadernos y el diario de campo que la guerrilla se encargó con sus correos de trasladar hasta la ciudad de México. El registro de la información cuando se trabaja en estas circunstancias violentas de enemigos mortales es un arma de doble filo. Te puede perjudicar a ti y perjudicar a muchos. En ese momento, a pesar de que la guerrilla se hubo fraccionado entre un gran grupo de los organizados en México y los combatientes de la montaña, los famosos cuadernos no cayeron en manos de otros.

Los cuadernos habían supuesto una opción sobre la mecánica del registro de la información. No se usó grabadora, porque la voz podría identificar a las personas, pero también porque no había pilas suficientes en la montaña y era imposible andar cargando montón de casetes en la mochila, ya que en aquel tiempo no había o no teníamos grabadoras electrónicas con mucha memoria. Todo fue en papel y con bolígrafo, que nos venían de los campamentos de los refugiados.

Por último, ya en México, hubo búsqueda de información escrita. Todo material escrito era una gran ayuda para fijar las fechas que la población daba muchas veces sin precisar. También había que leer teoría para encuadrar los datos y ganar en inteligibilidad. Un compañero, que luego fuera secuestrado, hizo el registro de tierras en la ciudad de Guatemala.

Tercero, la fase de redacción. Me voy a referir principalmente a la redacción del libro *Masacres de la selva* escrito en México en 1991 y publicado en 1992. Un libro pequeño de 253 páginas que tuvo mucho impacto en Guatemala. ¿Cómo se hizo? Creo que da para reflexionar sobre el difícil trabajo de análisis y teorización en estos temas de violencia en que entran otros actores externos como vigilantes distantes de la redacción.

Ya con los cuadernos en la ciudad de México vino el trabajo normal de relectura del material y fichaje, momento en que la estructura que se había ido perfilando durante el trabajo de campo fue tomando más precisión con sus apartados y contenidos. Como diría un antiguo escritor y poeta nicaragüense, Angel Martínez, cuando se han ordenado todas las fichas, el libro ya está hecho, sólo falta escribirlo. Pero a la vez que nacía la estructura, se iba haciendo muy necesario un planteamiento teórico más explícito, como hipótesis de trabajo. Sirvieron como teoría provisional algunas de las tesis que Cabarrús había espigado de autores clásicos del tema del campesinado, como Eric Wolf, Theda Skocpol, Heather Salamini, Joel Migdal, E. J. Hobsbawm, Paul Friedrich, Hamza Alavi, etc. ¿Por qué el campesinado se levanta? ¿Cuáles eran las condiciones para que se organizara?

En el curso de la redacción, fue saliendo la necesidad de utilizar teorías más particulares de la insurgencia y de la contrainsurgencia. Algo más aplicado al tema. Utilicé como teoría de la insurgencia, la carta fundacional del EGP, de 1967,[3]/ y como teoría de contrainsurgencia, los manuales norteamericanos, y particularmente el texto del general inglés Robert Thompson sobre la experiencia en Malaya y Vietnam.[4]/ Algunos de los principios de la insurgencia eran a) la población civil como base de la acción militar guerrillera (opuesta a toda concepción de la guerra irregular del foquismo), b) la estrategia de comenzar desde la periferia hasta tomar el poder con una insurrección final en el centro, y c) el ordenamiento de esta estrategia por etapas, como serían, primero la implantación guerrillera, luego la propaganda armada, tercero, la guerra de guerrillas, y por fin la insurrección final, etapas que con alzas y bajas se dieron en el Ixcán y que yo fui documentando con la información

3/ Ricardo Ramírez, 1970. La situation du mouvement guatémaltèque et ses perspectives. En *Lettres du front guatémaltèque*, p. 107-160. Maspero. Paris.

4/ Robert Thompson 1974. *Defeating Communist Insurgency: Experiences from Malaya and Vietnam*. Chatto and Windus. London.

de los famosos cinco cuadernos. El Ejército utilizaría los mismos principios pero al revés. Primero, impedir la posibilidad de la insurrección en la ciudad descabezando las organizaciones populares abiertas. Segundo, barrer, como ya dijimos, desde el centro hasta la periferia. Y tercero, separar a la población de la guerrilla, cosa que hizo utilizando las masacres totales en aldeas escogidas y organizando por el miedo a la población que no salió al refugio en patrullas civiles. Concluí unas 750 páginas. El término de este volumen se fechaba a principios de 1982, cuando en el Ixcán se dio una especie de preinsurrección y el Ejército sacó a todos sus destacamentos, excepto el de Cantabal, cabecera del Ixcán. Ése fue un primer volumen que nunca se publicó o no se ha publicado, previo a *Masacres de la selva*.[5]/

Seguidamente, también en México, comencé la redacción de un segundo volumen de otras 750 páginas sobre las masacres mismas del '82. Al hacerlo, debería haber concluido al final que tanto la teoría insurgente, como la contrainsurgente, espejo de la anterior, habían terminado en un fracaso sangriento enorme, pero, dado el momento que vivíamos en la resistencia, antes de las pláticas de la paz, pensábamos que podía darse un repunte revolucionario. Estábamos engañados. No sé, exactamente, cuál era la posición de los dirigentes revolucionarios. Entonces, ese segundo volumen sobre las masacres fue escrito desde una perspectiva de sobrevivencia y resistencia y para ello me serví de la teoría de los desastres. El Ejército, como agente de desastre no natural, es decir, como un huracán que se acerca a destruir las poblaciones, y algunas de ellas se salvan, porque huyen, y otras no, porque no hacen caso a los avisos que les llegan. Es decir, no fue un volumen escrito directamente para la denuncia, como tampoco había sido el anterior, sino razonado para explicar cómo y por qué hubo sobrevivientes y cómo se organizaron para comenzar la resistencia debajo de la sombra de la montaña. Menos fue para criticar las teorías del primer volumen, dándole continuidad al enfoque.

Tenía pensado escribir un tercer volumen para completar una gran Trilogía, sobre los años de la resistencia, para los cuales tenía mucha información, porque había vuelto y había llenado más y más cuadernos, pero las fuerzas no me alcanzaron, tanto espirituales, como físicas.

Creo que es importante repetir que la redacción de estos dos volúmenes previos a *Masacres de la selva* no era para publicación, sino para lectura de pocos, especialmente de un lector principal, que era el comandante en jefe de la guerrilla del EGP. Con él había hecho un pacto de caballeros, que no publicaría nada, sin que antes ellos lo vieran. No quería dañar su lucha con la publicación, por ejemplo, de información clasificada, como se dice. Fue entonces, cuando

5/ Esperamos publicarlo en esta colección de escritos *Al atardecer de la vida…*

Rolando Morán, que era el comandante en jefe, me dijo aquí en México, después de leer el primer volumen, que había captado muy bien la esencia de su organización revolucionaria, pero que eso no les servía a ellos. Además, me dijo, que el escrito era poco combativo, porque a la vez que ponía las acciones del Ejército, ponía las de la guerrilla. Es decir, no le pareció que hubiera una construcción dialéctica. Ellos esperaban que un escrito les serviría, si les transmitía información no conocida del enemigo o si debilitaba políticamente a éste con la denuncia. Este juicio, creo que me impidió motivacionalmente a seguir, como dije antes, con el tercer volumen de la Trilogía. Le decía yo a Martín Baró, sicólogo social, uno de los jesuitas mártires de la UCA: en EE.UU. dicen, *publish or perish*, aquí decimos nosotros *perish then publish*. Ya no tenía interés de escribir para que se publicara como documento histórico. Él me decía, no, aquí lo que nos pasa es *publish, then perish*, que fue lo que les sucedió a ellos. No a mí que estaría en la montaña cuando salió publicado más tarde *Masacres de la selva*.

Los estoy cansando. ¿Cómo se hizo *Masacres de la selva?* Ya expliqué cómo se redactaron –la redacción es un parto de muchos dolores, ustedes lo saben muy bien– los dos volúmenes no publicados. Pues lo que sucedió es que cansado de estar escribiendo para que nunca se publicara nada, solicité entrar de nuevo a la montaña. Entré en 1987. Allí permanecí hasta finales de 1992. Ya no fui a recabar información para otro volumen. Entré para dedicarme exclusivamente al trabajo pastoral, aunque uno, con la maña antropológica de tomar notas, no puede dejar pasar las cosas importantes que iban sucediendo en la montaña y llené muchos otros cuadernos que nunca se han utilizado.

Fue entonces, cuando ya se acercaba el 500 aniversario del Desencuentro o del Descubrimiento de América, cuando un compañero mío jesuita, Juan Hernández-Pico, con quien me une mucho trabajo intelectual en común, me instó a sacar algo sobre las masacres para recordar que el desencuentro seguía vivo en nuestras tierras. Fue así como salí de la montaña durante un mes y me encerré aquí en esta gran ciudad y, utilizando los dos volúmenes anteriores, escribí el libro de *Masacres de la selva*, siguiendo un poco el consejo del comandante, de dejar en la sombra las acciones de la guerrilla y sacar a la luz clara las acciones de represión del Ejército. Un documento que fue como un obús sorpresivo a media noche.

La cuarta etapa fue la de publicación o difusión y su incidencia. Ya voy a ser breve, en gran parte, porque yo no viví este momento, pues volví a la montaña, mientras en la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos el manuscrito se aceptaba –fue una decisión valiente– y se imprimía en una institución que no se veía libre de tener espías metidos en ella, por lo que el gobierno se enteraría de lo que se venía cocinando, aunque no incautó la edición. Ya se habían iniciado, hacía cinco años, las pláticas de paz.

Luego, vino el momento de la presentación pública del libro que se canceló en Guatemala, por amenazas, y que se realizó en Los Ángeles, California, en una reunión de LASA en 1992, con comentaristas como Richard Adams, ante muchos cientistas sociales guatemaltecos que llegaron a esa reunión. En un acto más solemne en que se presentaron a discusión los representantes del Gobierno y de la URNG salió el tema de las masacres. Desde el público tomé la palabra para contradecir la versión del Ejército de que las masacres eran efecto de fuego cruzado. El autor, que estaba clandestino, se presentó, 'salió al claro', como se decía en la resistencia.

Todo ello hizo que el libro se vendiera en Los Ángeles, primero, y se vendiera en Guatemala. Se trataba de una edición pequeña de 1,000 ejemplares. El precio subió y se hicieron varias ediciones piratas. El momento en que salió fue clave. No lo había yo imaginado. En Guatemala se conocían denuncias sueltas, pero ésta era sistemática y, aunque tuviera cierta parcialidad, se basaba en datos inconmovibles de masacres tremendas, de un área de Guatemala, el Ixcán. Serviría, luego, como semilla para dos grandes documentos de varios tomos cada uno, el de la Recuperación de la Memoria Histórica impulsado por Monseñor Gerardi, quien fue asesinado a los dos días de haberlo presentado en 1998, y el de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de 1999, ambos después de la firma de la paz de 1996.

La quinta etapa, la reacción de los denunciados. Si uno escribe de estas cosas tiene que esperar la reacción de las personas y grupos que quedan desnudados, como le sucedió a Gerardi. *Masacres de la selva* salió en 1992 y a fin de año hubo una operación de rastreo en la montaña en una zona fronteriza donde había un campamento de población civil y cercanos a éste, varios campamentos guerrilleros, alguno de enfermos. Estaban aparte, pero interconectados. Allí, el Ejército descubrió en una ladera empinada el buzón de la Iglesia y comprobó que el autor de *Masacres de la selva*, que les había molestado mucho, estaba en la montaña y se apodaba Marcos. El gobierno, por radio, hizo acusaciones contra la Iglesia. En un comunicado público, los obispos defendieron el derecho de la población civil a tener atención pastoral y yo tuve que salir de la montaña a explicarles en San Salvador lo que había sucedido. En mi salida hacia San Salvador pasé por México y allí me mandó felicitar por el libro el lector especial (Rolando Morán). La campaña de desprestigio del gobierno le revirtió en su contra.

Pero los obispos me impidieron volver a la montaña. Era ya el año 1993. Todavía no se había firmado la paz y la resistencia seguía en la sombra. Pataleé con el obispo del Quiché. '¿Cómo el pastor deja a sus ovejas cuando viene el lobo? Eso no es posible'. Él me respondió, 'yo soy el pastor', y en efecto, su apoyo a las CPR, especialmente en cuestión de tierras, fue decisivo, cuando la gente salió de la montaña y necesitaba un lugar donde ubicarse. El Obispo temía que sus agentes de pastoral

que trabajaban en lo abierto fueran víctimas de asesinatos vicarios, como le había sucedido en dos ocasiones previas en que en vez de matarlo a él, habían matado a colaboradores suyos, como fue el caso de la antropóloga Myrna Mack en 1990. Por eso, no permitió que volviera a la montaña.

Acabamos de celebrar en Guatemala, el 11 de septiembre, el vigésimo aniversario de su asesinato. La mataron con cerca de 25 puñaladas. Para recordarla, entre otras cosas, se pusieron fotografías gigantes de ella en algunas paradas de los buses. Y alguien se acercó y le disparó en el ojo. La quisieron matar otra vez. Señal de que está viva.

En vez de volver a la montaña, escribí, no en vena científica, sino más bien literaria y mística, el otro librito que es como la cara brillante de la Luna y se llama *La historia de un gran amor* (Falla 1995). Es un relato autobiográfico de la resistencia en que la mujer amada es la gran comunidad de población en resistencia. Lo escribí desde lejos, llorando por dentro desde la separación.

Con esto termino y me pregunto. Si se hiciera una investigación antropológica de la violencia del narcotráfico, ¿qué habría que tener en cuenta? ¿Es posible? Yo creo que lo es, aunque evidentemente, las circunstancias son muy diferentes. Hay agentes que intervienen que son de más difícil acceso, pero otros que permiten la entrada. En un estudio reciente del Instituto de Estudios Estratégicos de Washingon,[6] el autor menciona que la guerra del narcotráfico incluye tres agentes principales actualmente en Guatemala, uno las maras o pandillas; dos, los poderes ocultos en el Estado y la sociedad civil; y, tres los carteles internacionales del narcotráfico. El de más fácil penetración investigativa es el primero y en Centroamérica ya contamos con estudios de las maras, aunque se ven rápidamente desfasados por el ritmo del cambio al que se ven sometidas. Pero yo añadiría un cuarto agente que es la población civil, ya sea que le dé apoyo a los carteles, a los poderes ocultos o a las maras y pandillas (muchas veces sus hijos e hijas), ya sea que únicamente sea observadora de lo que sucede en su territorio, pero no tenga valor para denunciar a los que se entrenan en sus lugares o se enfrentan entre carteles o extorsionan a los migrantes, por la peligrosidad de intervenir en contra.

Para dicho estudio es muy importante, me parece, a) profundizar teóricamente en lo que significa esta nueva guerra, cuáles son sus objetivos, estrategias y fases previstas; b) cuál es el papel de los medios de comunicación en la transmisión del pánico; c) cuál sería el papel de la investigación antropológica para que fuera de utilidad y en qué se distinguiría de una investigación policial que

6/ Hal Brands, Crime, Violence and the Crisis in Guatemala: A Case Study in the Erosion of the State. May 2010. http://www.StrategicStudiesInstitute.army.mil/

le sigue la pista al delito para quebrarse a los delincuentes, mientras que las ciencias sociales se orientarían a investigar, sí el delito y sus móviles, pero también el contexto social en el que surgen y sus impactos socioculturales (surgimiento de nuevas clases sociales, control territorial, manipulación de la religiosidad como legitimación…); y d) cómo montar una red transnacional de investigación, EE.UU, México, Centroamérica y Colombia, porque si el narcotráfico es un fenómeno transnacional, así debe ser la investigación, con inserción local en aldeas y municipios, así como con una mirada global a la estructura de esa gran red.

Muchas gracias.

Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida por Carlos Sandoval García

2011

Incluimos esta entrevista hecha por el antropólogo costarricense Carlos Sandoval García, a mi persona, porque contribuye a darle rostro autobiográfico a la colección de estos escritos. Completa también la información de otros artículos testimoniales aparecidos antes. Además, en vez de leer mi pluma, casi podríamos decir que con esta entrevista se podrá oír mi voz con todas sus dudas y tartamudeos.[1] /

Introducción

A menudo el análisis de trayectorias y tendencias en las ciencias sociales suele concentrarse en las disyuntivas teóricas o metodológicas. Con menor frecuencia se integran en el análisis los factores institucionales que alientan o debilitan ciertas iniciativas.

Son mucho menos los acercamientos que incorporan la biografía de quienes participan en dichas disyuntivas, pese a que "la promesa" de la sociología y en general de las ciencias sociales sea vincular historia y biografía en una relación recíproca, para seguir la formulación de Charles Wright Mills en *La imaginación sociológica*, una obra que justo en el año 2011 cumplió medio siglo de su primera edición en castellano.

Las excepciones a esta ausencia de biografía en los balances de las ciencias sociales suelen ser las entrevistas a reconocidos intelectuales del llamado mundo desarrollado. Pocas veces, alguien del Sur Global, y menos de Centroamérica, procura descifrar itinerarios, interrogantes y marcos interpretativos de las ciencias sociales.

Reconociendo este vacío, en el *Anuario de Estudios Centroamericanos* quisiéramos escuchar –esperamos que en todos los números– a una figura destacada, quien nos pudiera compartir sus motivaciones, ilusiones, desencantos y expectativas,

1/ Esta entrevista fue publicada en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 37: 357-381, 2011 [Para esta publicación se han hecho cambios mínimos, por ejemplo, para ajustar las citas bibliográficas a las de toda la colección. Nota del autor].

ojalá en un momento de la vida en que los años permiten decantar lo importante de lo accesorio.

En este número, nuestro invitado es el Dr. Ricardo Falla Sánchez, nacido en 1932 y aún muy activo en la reflexión, la investigación y el trabajo comunitario en su Guatemala natal.[2]/ Doctor en antropología por la Universidad de Texas en Austin y jesuita por elección, este guatemalteco, bajito de estatura y alto en fuste interpretativo y vitalidad ética y política, es autor de una prolífica bibliografía en la cual destacan sus libros *Quiché Rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948 a 1970)*. (1978, Premio Quetzal de Oro de la Asociación de Periodistas de Guatemala, traducido al inglés), *Esa muerte que nos hace vivir: Estudio de la religión popular de Escuintla, Guatemala* (1984), *Masacre de la finca San Francisco, Huehuetenango* (1983), *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)* (1992, traducido al inglés), *Historia de un gran amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán, Guatemala* (1995, traducido al holandés, francés e inglés), *Alicia. Explorando la identidad de una joven maya* (2005), *Juventud de una comunidad maya* (2006), *Migración transnacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa Guatemala* (2008) y su último libro, *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia. Finca San Francisco, Nentón* (1871-2010) (2011).

Ricardo Falla es posiblemente quien de manera más consistente ha documentado y analizado el genocidio de las comunidades indígenas, particularmente durante los años más represivos de los gobiernos militares en Guatemala. El haber compartido con sobrevivientes de varias matanzas le lleva a preguntarse por las implicaciones de la memoria para la política. En un documento inédito, titulado "Memoria histórica desde mi experiencia (ideas personales no publicadas)", que el autor tuvo a bien compartir, detalla su interés por la memoria, por aquella experiencia vivida que requiere elaborarse no como letra muerta cuanto que desde el sentir de la gente. Su afán ha sido explorar, para el caso de Guatemala y en particular para el Ixcán "cómo se organiza el pueblo (1966 a 1982), las grandes masacres (1982), la resistencia (1983 en adelante). Todo debía entrar en la memoria, no sólo las masacres, sino lo anterior. No sólo lo que hizo el Ejército, sino lo que hizo la organización revolucionaria y el pueblo indígena campesino". "La memoria –dice– lleva a escribir. Tiene un interlocutor. Aunque no sea claro… La memoria para que dure

2/ Esta entrevista fue realizada en dos sesiones los días 6 y 7 de septiembre de 2010 en San Salvador, El Salvador. En ella participamos José Luis Rocha Gómez, investigador del Servicio Jesuita para Migrantes de Nicaragua e integrante de la revista *Envío*, publicada por la Universidad Centroamericana de Nicaragua, y Carlos Sandoval García, quien elaboró el cuestionario inicial y editó el material. María Elena González, asistente en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica, transcribió el audio de la entrevista.

tiene que estar sobre la lógica y el impacto de la emoción… La memoria es viva. Puro repetir hastía".

Hacia el final de estas notas, el autor sitúa sus interrogantes en el presente "La memoria tiene enemigos institucionales que la quieren silenciar. Argumentos, 'demos la vuelta a la página', 'reconciliémonos', 'hay que olvidar el pasado', 'hay que perdonar', 'el perdón se opone a la justicia'. Vemos cómo sigue el debate sobre el genocidio y la denuncia interpuesta por Rigoberta ante la Audiencia Española. La memoria sigue unida a la denuncia. Si se mueren los grandes generales, quedan los que ahora son generales y eran subalternos. Pero la memoria muere si se fosiliza. Se fosiliza por la repetición sin interpretación siempre cambiante desde el presente. Se fosiliza por la imposición de una generación sobre otra. Hay una nueva generación (estoy hablando del Ixcán mismo) que no vivió esto. Su gesta es otra. Un imaginario ha desplazado al otro. Hay varios imaginarios que condensan la atención juvenil. Uno es el paso del Mar Rojo (el desierto [para los migrantes]). Sin embargo, esta gesta es gesta de su pueblo, la retoman como suya ante gente que no sabe de ella y se ponen de pie cuando oyen lo que pasó. La juventud entonces toma identidad de ella".

Nieto e hijo de ex rectores de las universidades de San Carlos y Rafael Landívar respectivamente, Falla es hijo de una familia de clase alta de Guatemala. Cuando se aproximaba a sus 73 años, en 2005, escribía en otro documento inédito que también nos compartió: "Mi vida, vista desde los casi 73 años, ha sido un proceso continuo de crisis, aunque cada una de ellas de muy diversa naturaleza". En particular, este antropólogo que procura su propio autoanálisis identifica tres crisis: una fue la separación de su familia y la cultura de clase que le acompaña. Sus sandalias, confeccionadas en las comunidades en donde sirve como sacerdote, a lo mejor resumen muy bien su porte, que incluso lo llevó a renunciar a la Universidad jesuita Rafael Landívar, de la que su padre fue rector y benefactor. La segunda crisis es la conciencia política que adquiere con el contacto con los "jesuitas obreros" en Innsbruck, Austria, mientras se formaba en teología. "Allí me encontré con jesuitas que me aventajaban en muchas cosas. Uno de ellos influyó mucho en mí, porque me contó de los sacerdotes obreros y de su experiencia. Total que decidí trabajar con los emigrantes gallegos que llegaban a construir carreteras y dejé el esquí. Eso cambió mi visión 180 grados.

Pasaban los turistas en sus carros y nos regalaban cigarrillos. Yo empecé a ver en esos momentos el mundo al revés. Siempre había pasado viendo a los trabajadores de caminos desde nuestros vehículos. Ahora, yo estaba con los trabajadores. Me dio vuelta el mundo. Nunca más fui ya igual… Llegamos a Innsbruck, cuando el Vaticano II comenzaba. Era una tormenta dentro de la Iglesia".

La tercera de esas crisis toma forma ya de regreso a Centroamérica, luego de sus estudios doctorales. "Fue el momento de mi conversión más profunda y más dolorosa cuando me enamoré apasionadamente de una compañera. La represión se cernía ya sobre nosotros y yo descubría el amor a los 40 años". Decidir si seguir siendo jesuita o no, lo llevó a salir a México. Años después, rememoraría que esa experiencia le salvó la vida, pues de haberse quedado en Guatemala a lo mejor lo hubiesen matado. Al final de este documento segundo inédito que hemos citado, Falla confiesa la ambigüedad que le produce la vejez: "Decía el maestro Erikson que las crisis identitarias se repiten en la vida. Vivo hoy la tentación entre no querer ser viejo y tirar la toalla porque soy viejo".

Una infancia en los tiempos de la dictadura de Ubico

Carlos Sandoval (CS): ¿Podría contarnos cómo fue su infancia en aquella Guatemala de la década de 1930?

Ricardo Falla (RF): Yo nací en 1932, nací en tiempo del general Ubico. Yo recuerdo cuando se le veía pasar en los desfiles: montaba a caballo, todo uniformado, encabezando el desfile o una parte del mismo. Yo tenía un tío que estaba en Protocolo y acompañaba al General por las giras que hacía en moto, porque ¡era un afán por las motos! Y visitaba los pueblos. Muchas gentes indígenas veneraban al general Ubico, a pesar de la mano dura que tenía sobre ellos.

Yo crecí en una familia con dinero y las vacaciones las pasábamos en las fincas de la familia, fincas de café, alguna de más de 50 caballerías, como la que se llama San Sebastián. Había sido de mi abuelo. Daba desde las faldas hasta el pico bajo del volcán Acatenango, cerca de La Antigua. Tenía ranchería, no sé cuánta gente vivía en esa ranchería. Era un pueblo. Además esa finca tenía un anexo en la parte más alta, que a lo mejor tenía unas 50 familias. Todo esto era por parte de mi padre.

Y por parte de mi madre, también tenían fincas… como una de ganado en la costa de Retalhuleu. Era un mundo completamente distinto del de Antigua, aunque también tenía ranchería. Nosotros de niños crecimos en medio de las rancherías, jugando a veces con los hijos de los rancheros, aunque luego nosotros fuéramos a comer y vivir aparte y ellos aparte. Había otra finca que tenía cuadrilleros. La finca se llamaba Chalabal, era cerca de Patzún, departamento de Chimaltenango, gente kakchikel. Bajaban las cuadrillas para los cortes de café.

Entonces así crecimos nosotros, teníamos una relación con la gente de las fincas pero siempre una relación de distinta clase. No percibíamos nosotros la explotación, sólo la pobreza de ese tiempo. La gente vivía descalza. Ahora apenas se encuentra gente descalza. No sabían leer, las casas eran ranchos de paja, mucha pobreza y desnutrición.

Represión en la finca, yo sólo vi una vez que el administrador que era un español… Subimos con él donde estaban los cuadrilleros, a caballo lo hacíamos como en una hora. Tenía a la gente reunida, todos estábamos de pie y los cuadrilleros también.

Todos debajo de los árboles. No había una casa de reunión. En eso, de repente apareció una bestia y el español dijo: 'esto, ¿qué está haciendo aquí?'. Ellos tenían que tener todos los animales identificados, no podían meter animales a repastar sin identificarlos. Entonces el administrador se puso furioso y le pegó una cachetada en la cara al "indio", decíamos nosotros en ese entonces, que hasta le sangraron los dientes. Toda la gente se quedó helada. No hubo ninguna reacción y yo no sé si el administrador iba armado. ¡Tal vez sí llevaba su pistola! Pero no era tanto la pistola, sino que así tenía que ser, era la fuerza de su autoridad. Eso fue lo que vivimos.

También te tengo que decir que cuando era niño perdí a mi madre. Un vacío de ternura irremplazable para toda la vida. Estábamos celebrando el cumpleaños de mi padre en una finca chiquita cerca de la capital y al día siguiente, ella murió.

La decisión vocacional

Creo yo que en mi formación lo primero fue dejar a la familia y dejar la familia era dejar esa estructura social, aunque al principio no nos dábamos cuenta de eso.

¿Cómo se dio eso? Yo estaba en el colegio de los Maristas, nunca se me pasó por la cabeza ser marista. En cambio, al mismo colegio llegaban los jesuitas como capellanes. También llegaban a mi casa, la casa de mis tías maternas. Ellas les daban café. Iban a tomar el té y así ellos nos "echaban el gancho", como decíamos nosotros. Además, mi tío, hermano de mi mamá, fue sacerdote. Entonces, por el lado de mi madre, aunque ella ya había muerto, se dio la atracción a la Compañía de Jesús. Eso comenzó con mi adolescencia, fue como mi primer vuelco, donde como adolescente había que controlar el cuerpo. Yo recuerdo que para unas vacaciones, yo tendría unos 14, 15 años y uno de los padres jesuitas me dio un rimero de libros para leer. Si tú me preguntas qué leían los muchachos en la década de los '40, yo no sé, pero yo leía una cantidad de libros de vidas de santos y algunas novelas de Salgari, como *El Tigre de la Malasia*, que eran de aventura. Yo recuerdo que las vidas de los santos me atraían, aunque ahora las veo bien dulzonas. La que más me impresionó fue la de Estanislao de Kostka, que era un polaco que dejó a su familia en contra de la voluntad de su papá. Se fue caminando desde Polonia hasta Roma para entrar en la Compañía de Jesús a los 18 o 17 años. Para mí fue como el ejemplo de la ruptura que se me pedía internamente hacer. Mi padre no quería que entrara a la Compañía de Jesús, él quería que tal vez administrara las fincas. Él me tenía mucho cariño y veía cómo me gustaban las fincas, la agricultura, me gustaba la tierra, la montaña. Entonces él ponía sus ojos en que yo me encargara de las fincas, ¡digo yo!, porque nunca me insistió o le hizo propaganda a la carrera de derecho. Él era abogado y

profesor en la Universidad de San Carlos. Creo que daba derecho hereditario. Mi abuelo había sido rector de la Universidad de San Carlos, está su busto en la sala de rectores. También mi abuelo fue abogado, pero mi padre nunca me insistió en la carrera de derecho. Él era muy crítico de los abogados, decía que no tenían amplitud de mente. Mi padre era un hombre de consejo, me daba muchos consejos, por supuesto que dentro de una mentalidad conservadora, de aquel tiempo. Pues él no me dejó entrar a la Compañía de Jesús, cuando yo quería entrar. Yo le propuse irme a Nicaragua antes de terminar el bachillerato, porque ahí había una apostólica en Granada, como un colegio vocacional. Pero, ¡qué, ni soñar! Tenía razón. Después terminé el bachillerato, pero no quiso tampoco que yo fuera al noviciado. Él quería que yo aprendiera inglés, y me dijo: '¡ándate a Estados Unidos!'.

Fui a la Universidad de Georgetown y el jesuita que me acompañaba espiritualmente en Guatemala, me dijo que me fuera, porque 'no vas entrar en contra de la voluntad de tu papá', me dijo. Entonces me fui y al cumplir los 18 años, después de estar un año en Estados Unidos, le dije a mi papá, '¿Entonces me voy?'. '¡Nooo!', me dijo. Pero añadió, '¡Si quieres entrar en la Compañía de Jesús, ándate a España o a Estados Unidos!'. Pero, en Santa Tecla estaba el noviciado. Santa Tecla era como una degradación social: ¿Qué viene a estudiar un guatemalteco a El Salvador? ¡Y a Santa Tecla! Entonces me fui otro año a Estados Unidos (EE.UU.). Otro jesuita me dijo, 'Llévate la bicicleta' y me llevé la bicicleta de carrera para hacer competencias allá y entré a los equipos de Estados Unidos. En aquel tiempo poco se usaba bicicleta en los EE.UU. Estamos hablando de 1950. Al terminar el segundo año le dije a mi padre que volaba a España al noviciado y le mandaría la bicicleta por avión. Mi papá se conmovió mucho. Decían en mi casa que la bicicleta era mi novia. Y me pone un cable a Georgetown diciéndome: 'Retiro objeciones, Santa Tecla', y me dejó venir a El Salvador. Ésta fue la primera ruptura de mi vida. Ruptura familiar y social a la vez.

José Luis Rocha (JLR): ¿Qué estudiaste en Georgetown?

RF: Estudié *College*, 'BA', decían, es decir *Bachellor of Arts*, pero yo tenía mucho interés en matemáticas, aunque a la vez estudié latín, humanidades clásicas, de tal manera que cuando entré al noviciado yo ya sabía latín, ya había leído Horacio, parte de Virgilio. A todos nos daban formación básica humanística en estas universidades de la Compañía de Jesús. Ahí descubrí el sentimiento estético al estudiar literatura inglesa. La belleza, la estética, antes no sabía yo qué era eso. Creo que me dejó una huella, parte de mi formación y de mi estilo. Después se desarrolló más dentro de la Compañía de Jesús. A mí siempre me han dicho algunos jesuitas que soy poeta… y loco. Entré pues a la Compañía de Jesús al noviciado, pero sin conciencia social, aunque habiendo hecho esa ruptura social y familiar.

CS: ¿Pero el noviciado dónde lo hizo?

RF: En Santa Tecla.

CS: ¿A eso es que se refería su padre, cuando éste le dijo que retiraba la objeción, era el estudiar en El Salvador, en Santa Tecla?

RF: Sí. Entonces me vine. Eso fue en 1951. Yo tenía 19 años. Y al entrar en la Compañía de Jesús entré a la formación clásica de entonces. El maestro de novicios era la persona clave de la formación en esa etapa inicial del noviciado. Él no nos dio formación social o conciencia social, pero nos dio algo como libertad espiritual para buscar lo sustancial en la vida.

Después, en 1953, hice los votos, terminé el noviciado famoso. Luego una formación larga de estudios. Nos mandaban a Quito, Ecuador, donde estuve cinco años. Primero, dos años de 'juniorado', decíamos en jerga jesuítica, para estudiar humanidades clásicas: dos años enteros de clase diaria de Sófocles en griego, dos años enteros de clase diaria de Virgilio en latín. La idea del profesor que nos dejó más huella era formarse por ósmosis. Él se llamaba Aurelio Espinoza, un jesuita ecuatoriano. Yo lo que aprendí de él… Aún hago el análisis de textos como nos enseñó: mirar con lupa las palabras, qué quieren decir, compararlas en otros contextos… Todo eso todavía me sirve al analizar las palabras de la gente.

Luego fueron otros tres años en que estudiamos filosofía, siempre sin conciencia social. Nos enseñaron a pensar con rigor, a descubrir gazapos en la argumentación, a trabar nuestras ideas, una tras otra. Era la filosofía escolástica. Pero no nos enseñaron a pensar libremente, pensar creativamente, a plantearnos el porqué de la realidad en que vivíamos.

En el Ecuador, nosotros subíamos al Pichincha, subíamos al Chimborazo, al Cotopaxi, a todos esos grandes nevados y pasábamos por las aldeas de los kéchuas, gente que vivía pobrísima. Decíamos, '¡son misteriosos!'. No aprendimos a acercarnos a ellos, aunque al Ecuador llegaban también a estudiar los jesuitas jóvenes de Bolivia, y ellos, curiosamente, porque en la Compañía se cruzan tendencias muy diferentes, ya traían conciencia social y habían estudiado ya kéchua. Medio nos pegaron un poco de su conciencia, pero no había cambio.

Del Ecuador vine de nuevo a El Salvador, no a la famosa Santa Tecla, sino a San Salvador, a enseñar durante tres años en el seminario de San José de la Montaña.

En nuestra formación tenemos ese período en que se cortan los estudios y nos sacan a enseñar: en vez de recibir, dar. Fueron tres años. Yo vine a suplir a Ignacio Ellacuría, el que luego sería mártir de la UCA. Él había estado tres años allí y me dejó su cuarto, sus cursos y todo lo que él hacía, aunque algunas cosas no las pude hacer. Él era un gran filósofo y pensador. Ya desde entonces escribía mucho y

brillantemente. Yo no. Allí yo di clases de literatura universal y española y un montón de cosas. Bueno, en el seminario tampoco se respiraba conciencia social, aunque teníamos una cercanía con la gente pobre, porque los estudiantes del seminario que pensaban en ser sacerdotes, venían de aldeas del campo y sus familias eran pobres. Entonces, el ambiente era popular, digamos, dentro siempre de la reglamentación del seminario y contrastaba con el que vivían otros compañeros jesuitas que estaban enseñando, por ejemplo, en el Externado San José, que era tal vez el colegio más distinguido de la ciudad. Para Navidad, por ejemplo, a uno de ellos le llovían los regalos y me los pasaba a mí para rifarlos entre los estudiantes del seminario. En ese tiempo, nosotros miembros jóvenes de la Compañía de Jesús que estábamos enseñando –éramos como ocho– vacacionábamos en los chalets de los amigos, gente amiga de la Compañía de Jesús que mandaba a sus hijos al Externado. Aquí en El Salvador, por ejemplo, nos prestaba sus chalet la familia Matis Regalado en la laguna de Coatepeque. Era una alianza que había entre las clases altas y la Compañía de Jesús a través de los colegios, y así era más o menos en toda Centroamérica.

Innsbruck: una ruptura con la tradición teológica

Pasaron los tres años de El Salvador y en 1961…Eso sí lo pedí yo, ir a Europa, a Innsbruck, donde estaba Ellacuría y donde otros jesuitas de Centroamérica estaban estudiando. Yo iba siguiendo a 'Ellacu'. Y ahí fue como el segundo cambio en mi vida, como vuelta de rosca. El primero fue el dejar la familia y entrar a la Compañía de Jesús, el segundo fue Innsbruck, Austria. Nosotros éramos migrantes allá, pero migrantes por estudio. Lejos de nuestro país, vemos las cosas en perspectiva, '¿qué hemos estado haciendo allá?, ¿dónde hemos pasado las vacaciones?, ¿qué alianzas hemos vivido?'. Fui a Innsbruck con Segundo Montes, otro de los mártires de la UCA, y entramos en una reflexión a distancia: '¿qué estamos haciendo en Centroamérica? Tenemos que cambiar'. Como una vergüenza de la vida anterior. Influyó mucho también el que a Innsbruck llegaban jesuitas de otras partes del mundo, sumamente capaces, muy, muy inteligentes. A nosotros de Centroamérica no nos mandaron por sobresalir en ese sentido –Ellacuría sí, era muy potente– sino que nos mandaron porque en Centroamérica no había casa de estudio para teología, como sucedía en España o Brasil o en los EE.UU. Allá se juntaba gente de mucha capacidad intelectual, pero además algunos venían de experiencias obreras y con una conciencia social muy fuerte. A mí me influyó mucho un compañero que se llama Fernando Manresa, sobrino del Obispo Manresa que acaba de morir y fue obispo de Quetzaltenango, Guatemala. Gracias a este compañero hice en Innsbruck una experiencia que no la hacía ninguno, que fue trabajar con los migrantes españoles, que estaban trabajando en la carretera. Eso fue lo que a mí me cambió la perspectiva: de pasar uno en carro y ver a los obreros trabajando, a estar yo trabajando y ver a los turistas pasar y darnos un cigarrillo. Ahí me nació la conciencia y la decisión

de cambiar el estilo de vida, a vivir lo más pobremente posible. Yo recuerdo que mi familia tenía un amigo en Madrid y él a veces me pagaba el pasaje en primera clase para pasar la noche en un viaje largo en el tren y entonces yo me iba a tercera clase, sólo por cambiar.

A la vez en Innsbruck, a todos nosotros nos influyó mucho Karl Rahner, un gran teólogo. Nos enseñó a pensar, a poner los porqués a la teología clásica. Esto fue una revolución en cuanto al pensamiento y en cuanto a los fundamentos de la vida religiosa, por ejemplo, de la obediencia. En términos jesuíticos, '¿qué viene primero?', nos preguntamos, '¿la obediencia o el discernimiento de espíritu?' La obediencia es fundamental, porque sin ella no hay caballería ligera, es decir no tienes la disposición a que te manden de un lugar a otro, donde la necesidad es más candente. Pero, ¿qué es lo que está en la raíz de la Compañía de Jesús, la obediencia o el discernimiento de espíritu? Discernir es lo contrario a obedecer, porque según lo que tú ves, actúas. A mí se me aclaró que el discernimiento es de donde salía el carisma de la obediencia. Fue una etapa de mucho pensamiento, de mucha reflexión, de querer entender las cosas, de tratar de sistematizar, pero a la vez de mucha revuelta interna en la comunidad internacional de jesuitas donde vivíamos como 150 personas de diversas partes del mundo. La disciplina tradicional se estaba resquebrajando y nosotros buscábamos fundamentos para sustituirla. Vivimos una crisis muy profunda religiosamente hablando.[3]/

En ese tiempo en Austria… Yo traía de Centroamérica la cosa del *Popol Vuh* que ya me había comenzado a encantar en mis clases del seminario en El Salvador, todo eso de los mayas. Y cayó en mis manos el *Popol Vuh* en kiché y alemán. Una traducción vieja. Y me puse a estudiarlo. Recuerdo yo que en ese momento nos estaban preparando para seguir una especialización después de la teología. El superior de Centroamérica nos estaba preguntando a qué nos inclinábamos. Yo traía de El Salvador como la orientación de estudiar psicología, pero por otro lado veía que había una rama que le decían *Volkspsychologie*, psicología de los pueblos, se entiende, primitivos. Yo no sabía qué era eso. Quería interpretar el *Popol Vuh* desde la teología y desde esa psicología. Entonces, le consulté a un compañero brasileño sobre qué hago mi tesina: '¿la hago sobre la psicología en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio o la hago sobre el *Popol Vuh*?' Él me dijo, '¡ni dudarlo! Sobre el *Popol Vuh*. ¿Para qué te vas a enredar?', me dijo. Y en Austria un profesor de psicología me dijo que para eso de la psicología de los pueblos, que me fuera a los Estados Unidos. 'Eso es antropología', me dijo. Así fue como yo conocí la antropología.

Empecé a hacer las cartas y todo eso, y me recomendaron… Primero quería ir a la Universidad de Chicago. Sol Tax, el gran antropólogo de entonces que había

3/ La Compañía de Jesús se divide en provincias, en cada una de las cuales hay un superior llamado Padre Provincial. (Nota del editor de la revista).

estudiado Guatemala, estaba allí. Le escribí y me dijo, 'No, mejor ándate a Texas, ahí está Richard Adams, con un equipo que está estudiando cosas de Guatemala'. Así fue como yo acudí a Richard Adams y me aceptaron en Texas, en Austin.

Pero es importante hacer notar que mientras estábamos en Europa, formamos, con otros jesuitas jóvenes que estábamos estudiando en Europa, el CIAS [Centro de Investigación y Acción Social]. Allí estuvieron en una reunión fundacional que tuvimos en Versalles, Francia, Ignacio Ellacuría, César Jerez, Juan Hernández-Pico, Javier Gorostiaga y otros. Algunos de ellos ya murieron. Otros dejaron de ser jesuitas. Era todo un grupo que iba a estudiar ciencias sociales.

JLR: ¿Y Fernando Hoyos?

RF: No, él viene de otra generación posterior. Nosotros tuvimos la intuición de estudiar carreras pesadas en las mejores universidades, las más caras, aunque ya éramos personas de alrededor de 30 años y con muchos años de estudios previos. Nuestra orientación era definitivamente social: la transformación de nuestras sociedades. Aunque elitista, la Compañía de Jesús, por lo general, nos financió esas carreras. Para ese fin tenía una famosa lechería, creo que la mejor de Nicaragua con vacas de raza y técnicas de ordeño muy modernas. 'La vaca lechera'… le decíamos, conscientes de la contradicción que suponía. A mí, personalmente, me financió los estudios en EE.UU. mi padre. No tenía que hacerlo, la Compañía se lo agradeció.

De la teología a la antropología

Entonces, fui a Texas en el año de 1967 a comenzar una nueva carrera con 35 años a cuestas. Poco antes de ir a EE.UU. –estoy regresando un poco– estando en Europa, la guerrilla secuestró a mi hermano en Guatemala a fines de 1966. Una semana lo tuvieron secuestrado las FAR [Fuerzas Armadas Rebeldes] para que mi papá pagara el rescate y cuando mi padre iba a pagarlo, la policía lo secuestró a él. Un día lo tuvieron, pero el dinero ya estaba en la persona que iba a dar el rescate.

JLR: Porque todo lo habían manejado confidencialmente…

RF: Claro. Para que vean los contrastes. Cuando tuvimos la reunión en Versalles acababa de suceder esto. Ya Guatemala estaba en efervescencia. Pero yo no estaba viviendo esa efervescencia. Tampoco lo de Arbenz (1951-54) lo había vivido. La formación en otros países nos había desenraizado. Lo de Arbenz yo lo viví fuera, estaba en el Ecuador. Lo de Arbenz fue un sismo para los finqueros, pero no lo viví en Guatemala.

Entonces, en Austin, Texas, el que me orientó a mí fue Richard Adams, quien en Guatemala, luego fue muy odiado por algunos y causó mucha polarización. Curiosamente, el que defendió a Adams más ferozmente, como amigo, en Guatemala,

fue Joaquín Noval, que era comunista y tenía organizado el paso de fronteras en el departamento fronterizo con México en San Marcos. Había organizado allí 'la guerrilla de la milpa', decía él, que no estaba dentro de todas las grandes guerrillas. Era pequeña. Él lo defendió a capa y espada.

Por otro lado, en el debate académico estaban Guzmán Böckler de corriente más francesa, porque siempre influía eso, de que si era corriente francesa o si era corriente yanqui. Su corriente acusó a Adams de funcionalista y así sucesivamente. Pero Adams será lo que sea, pero no ha sido nunca funcionalista. Él fue como mi asesor, tuvo mucho interés de que yo estudiara algo de lingüística y tomé varios cursos de lingüística, no solo descriptiva y fonética, sino también el análisis gramatical. Yo no estudié con Chomsky, pero sí lo estudié. Era muy difícil, muy abstracto. Y por amistades con otros profesores me metí a estudiar Lévi Strauss, mucho estructuralismo y llegó un momento… Richard Adams decía, 'eso es muy bonito, pero no te ayuda para analizar movimientos, cosas políticas'. Lévi Strauss da vuelta y da vuelta y da vuelta, y completaste el círculo. Lindo, ¿verdad? Pero allí te quedas en la mente primitiva como una gran sinfonía.

Cuando hice la tesis, me metí a la teoría del poder, pero no de Foucault, sino la corriente esta del materialismo cultural, viendo la importancia del medio y la población para la cultura. No estudié marxismo a fondo, mientras Jerez y Pico se preparaban más en Chicago para dominar el marxismo mejor. Ellos tenían un currículum más sociológico. El currículum de antropología era más de investigación de campo, de autores, pero menos teoría. Así me fui a hacer la tesis. Lo que fue clave no fue tanto el tema, sino el lugar. Lo que yo iba a estudiar era el efecto de la sobrepoblación en la cultura de alguna comunidad indígena de Guatemala. Adams me recomendó que me fuera a un municipio manejable: 'haz como un estudio monográfico, eso te ayudará como punto de referencia para después'. Entonces hice el recorrido de municipios y todo eso que se hace y busqué un municipio pequeño. No sé por qué me llamaba la atención que fuera de Quiché. Me fui a San Antonio Ilotenango, ahí hice la tesis y ya no sobre el efecto de la sobrepoblación en la cultura, sino que la hice sobre lo que encontré ahí. Yo cambié de tema de tesis y Adams fue flexible, me lo aceptó.

Lo que estaba sucediendo ahí era un cambio muy fuerte de creencias, es decir, estaba todo el cambio de la creencia maya antigua hacia el catolicismo moderno. Suponía un proceso de quiebre, manteniendo la identidad indígena. Eso fue lo que yo estudié ahí. 'Conversión' le decían ellos. Edelberto Torres-Rivas me dijo un día: '¿por qué le pusiste conversión?' Eso sonaba a lenguaje de iglesia, tal vez. Yo le dije, 'porque eso es lo que decía la gente ahí'. En kiché, *kaqak'ex qib'*, 'nos cambiamos', pero en castellano lo traducían por 'nos convertimos'. Fue un estudio de cambio social de creencias.

De regreso a Guatemala y el paso por la Universidad Rafael Landívar

De regreso a Guatemala, fui a trabajar a la Universidad Rafael Landívar, a pesar de que había participado en la fundación del CIAS en Europa, el cual se mantuvo como una institución no universitaria. Fui a la Universidad, pero mi grupo de referencia eran los compañeros del CIAS. Fui director del Instituto de Ciencias Políticas de la Landívar, que había fundado un alemán, Dr. Thesing, de la Democracia Cristiana, ahí quisimos nosotros hacer cosas y chocamos con la estructura de la Universidad. ¿Por qué? Porque la Universidad Landívar y los jesuitas que tenían el poder ahí, sentían que se les metía la corriente de Ellacuría de la UCA de El Salvador. En esos momentos en la Compañía de Jesús de Centroamérica había mucha tensión por este vuelco a los pobres que se estaba dando. Por eso sentían como que si fuera de los de Ellaucuría. Mi papá había sido uno de los fundadores de la Landívar, fue el primer rector, y junto con otro jesuita había sido fundador. En la URL está el busto de ambos en uno de los paseos universitarios. En su origen había sido una universidad hecha para contrarrestar el comunismo de la Universidad de San Carlos, se decía.

A mí no me sacaron de la Landívar, pero tuvimos enfrentamientos, pues no había espacio para promover, dijéramos un cambio social. Lo primero, yo me salí de la comunidad[4]/ de la Landívar y con los otros compañeros del CIAS fuimos a fundar una comunidad en una zona pobre, en la zona 5 de Guatemala. Éramos siete. Sin embargo, todavía mantuvimos clases en la Landívar Jerez, Pico y yo. Fernando Hoyos, quien era uno de los siete, no daba clases pero estudiaba allí pedagogía. Teníamos esa relación pero viviendo aparte. El momento en que yo corté con la Landívar, fue cuando terminé mi tesis doctoral de antropología, cuya redacción había ido alargando. Cuando la terminé, dije yo, 'ya estoy libre para hacer investigación'. Habíamos tenido un pleito editorial, porque, además del Instituto de Políticas, yo dirigía la *Revista de Estudios Sociales*, y metí como subdirector a Eduardo Stein [después vicepresidente de Guatemala], sin consultar con el Consejo Directivo. Sí, me salté las trancas. En esa revista salieron artículos buenos, pero eran artículos de otra línea y la Universidad quería controlar la revista.

Comencé una etapa de investigación desde esa comunidad de la zona 5. Estamos a principios de 1973. Nos agarró el terremoto de Managua en la preparación de esa comunidad. Habíamos ido a un retiro espiritual junto con otros jesuitas de Centroamérica que iban a hacer otras comunidades de inserción. Llegamos y esa noche nos agarró el terremoto, fue muy simbólico. Nos regresamos a El Salvador a hacer ese retiro y fundamos esa comunidad de la zona 5 a principios de 1973.

4/ Casa de habitación en donde residían los sacerdotes que laboraban en la Universidad Rafael Landívar. (Nota del editor de la revista).

En esa comunidad había dos alas, por así decir, una éramos los que estábamos en la investigación y otra los que estaban en la acción organizativa. Por ejemplo, en la investigación estábamos Jerez, Pico, Cabarrús y yo. Ellos manejaban más teoría, por ejemplo marxismo, y teníamos un seminario de marxismo con estudiantes de la Universidad de San Carlos unidos al grupo de jesuitas que estaban en la organización. Uno de estos era Fernando Hoyos, otro era Enrique Corral y otros que después tomaron otros caminos. Fue un CIAS muy peculiar, porque en otras partes de América Latina, los CIAS eran más intelectuales. Aquí en Centroamérica era más de acción organizativa y la acción conducía a la investigación, no al revés. Por ejemplo, en mi caso, ¿qué cosas investigué? Fundamentalmente temas que tenían que ver con la organización, como ¿cuáles son los resortes de la organización campesina?

Tengo muchos estudios que no se han publicado, porque en aquellos momentos no se podían publicar. La organización que se quería era algo que uniera a los indígenas de tierra fría con los trabajadores de la costa, trabajadores agrícolas, de fincas. ¿Cómo hacer ese empalme de cuadrilleros indígenas y rancheros o trabajadores voluntarios no indígenas? A mí me tocó hacer muchos estudios en la costa sur, ya no en zona indígena, pero, por ejemplo, Fernando Hoyos comenzó su trabajo organizativo en Quiché. Comenzó donde yo había hecho la tesis, San Antonio Ilotenango, porque yo llevé ahí a sus estudiantes. También comenzó ese trabajo Alberto Enríquez, otro jesuita más joven aún que Fernando, muy dinámico, que luego salió de la Compañía y se unió a la guerrilla salvadoreña.

Comenzaron su trabajo de concientización y organización en San Antonio Ilotenango, luego se centraron en la cabecera del departamento, Santa Cruz del Quiché. Ese trabajo dio como resultado una de las bases del Comité de Unidad Campesina (CUC), una organización campesina indígena-ladina de extensión nacional. No era organización guerrillera, aunque años después se vinculara a la guerrilla. Creo yo que fue con la toma de la embajada de España el 31 de enero de 1980 cuando ellos ven que los caminos legales se cierran. El CUC se convierte en un semillero para la organización revolucionaria, pero como organización amplia pierde su impulso. Fernando Hoyos se alza y se va a la montaña y se despide de la Compañía de Jesús. Es decir, pide ya no ser contado como jesuita. Para ese entonces yo había salido de Guatemala y estaba en Nicaragua.

Cuando el amor toca la puerta

Por ese tiempo se da un tercer quiebre en mi vida, que fue en el '79, antes de esos sucesos trágicos que mencioné. Yo me enamoré y estuve a punto de dejar la Compañía. Para mí fue una experiencia de vida o muerte, una experiencia total. Eso está reflejado en un librito que escribí en ese momento, sobre la religiosidad popular de Escuintla, zona de costa, que se llama: *Esa muerte que nos hace vivir.* Por

supuesto, allí no se menciona eso personal, pero está ahí, detrás. Ahí aprendí lo que es la vida y aprendí a saber quién es Dios, que es todo un misterio. Tenía un jalón que no me dejaba tranquilo. Por eso salí de Guatemala en septiembre de 1979 para alejarme y repensar, 'a ver qué hago'.

Y me fui a México, ahí estaba Carlos Rafael Cabarrús, que había sido de los fundadores de la zona 5, y él me ayudó a decidir y discernir. Yo lo llamo mi mistagogo. Más joven, me guió. Él era también antropólogo, había aprendido kakchikel en Tecpán y kekchí en San Juan Chamelco, sumamente intuitivo, gran antropólogo, pero después dejó la antropología para dedicarse más a la espiritualidad, como maestro de novicios. Así fue como, ya para lo de la Embajada de España en Guatemala, yo estaba en México. Posiblemente, si me hubiera quedado en Guate, hubiera caído con otros que andaban haciendo trabajo abierto sin nexo con la guerrilla. A Fernando, que ya debe haber tenido relación con el movimiento armado, pienso yo, no lo sé, lo quisieron secuestrar en 1977. Ya en 1980 andaba escondido. Y la comunidad de la zona 5 se cerró.

De esa corta estancia en México, fui luego a Nicaragua a apoyar la Revolución Sandinista en 1980 y me uní al equipo del Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria (CIERA). Estuve dos años hasta 1982, haciendo estudios de campo. Muchos ministerios en la década de 1980 tenían su propio centro de investigaciones. El CIERA era del Ministerio de Reforma Agraria. Albergó a destacados intelectuales. Estaba dirigido por Orlando Núñez Soto, uno de los principales ideólogos del Frente Sandinista de Liberación Nacional actualmente. Estaban Angélica Fauné, Eduardo Baumeister, Peter Marchetti, Pascal Serres, David Kaimowitz, Arturo Grigsby, hoy director de NITLAPAN…, etc. Con mi equipo, lo que hacíamos era trabajo de campo, algo parecido a lo que había estado haciendo en Guatemala. Por ejemplo, con Arturo le seguimos la pista a dos de las primeras bandas de la Contra.

A propósito de este trabajo de investigación, tal vez quiero recordar un par de experiencias de investigación de organización guerrillera. Una fue a fines de 1975. Quien me orientó y llevó al lugar fue Joaquín Noval. Me dio un *tour* por lugares de organización de la 'guerrilla de la milpa', comenzando con el cruce a nado del río Suchiate de noche. Este río divide a México y Guatemala. En esos días, yo no tenía idea de cómo sistematizar esa experiencia, ni cómo orientar la investigación, es decir, qué cosas preguntar.

Otra experiencia también en Guatemala fue en 1979. Comencé a investigar cómo operaba la guerrilla a través de una toma armada que ella realizó en Nebaj. Yo no presencié la toma de propaganda armada, pero un sacerdote que era el párroco de ese pueblo me contó con pelos y señales lo que había sucedido y me llevó para hacer entrevistas con gente que ya estaba organizada, aunque no fuera combatiente. Después analicé eso y lo publiqué de forma anónima en Costa Rica, en *Polémica*, en

su número 3 (1982), una revista que comenzaba a sacar Edelberto Torres-Rivas, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Entonces, en Nicaragua, como dije, nos tocó con Arturo Grigsby ya en 1980 u 81 hacer un primer estudio de las primeras bandas contrarrevolucionarias. Él se fue a estudiar la banda del Pocoyo en Jinotega y yo la banda de Dimas, que se movía por Estelí. Ésta estaba formada por hijos de pequeños cafetaleros, es decir, campesinos ricos, como decíamos entonces, y la otra por trabajadores de fincas grandes de café que habían sido expropiadas por el gobierno sandinista. Esas bandas nos abrieron los ojos. Nosotros dijimos, 'esto es un caldo de cultivo, metan armas de fuera, metan organización, y esto prende'. En el Pacífico sentíamos que no nos creían. Nosotros en nuestros análisis sonábamos como un poco contrarrevolucionarios, porque sacábamos a luz que había mucha gente inconforme.

En Nicaragua estuve hasta el 1982. ¿Por qué? Había gente de Guatemala que comenzó a pensar en la vuelta a Guatemala como pastoral de acompañamiento en zonas de guerra, evidentemente, con el nexo de la guerrilla. En Nicaragua yo conocí al comandante del EGP [Ejército Guerrillero de los Pobres], Rolando Morán. Él tenía un particular interés por la organización de lo que él llamaba el Plan Grande, que no era grande por su magnitud, sino por el nombre de Rutilio Grande, el primer sacerdote mártir de El Salvador. El Plan Grande era un plan de acompañamiento pastoral desde el punto de vista de la guerrilla. Nosotros, integrados a él, íbamos a entrar a Guatemala a trabajar en zonas que se suponía que iban a ser liberadas cerca de la capital. Eso fue imposible, porque la ofensiva de finales de 1981, iniciada en tiempo del presidente general Romeo Lucas García, había sido el comienzo de masacres y masacres en pueblos cercanos a la capital. La guerrilla perdió su apoyo y se tenía que meter bajo tierra para esconderse, a veces, y tuvo que irse retirando. Entre tanto, nosotros, que éramos cinco, nos fuimos a entrenar a Cuba, entrenar en autodefensa. Los cubanos no tenían ni idea de lo que nosotros queríamos hacer. Eso sí, nos trataron muy bien, nos pusieron en un campamento cerca de La Habana, un lugar donde entrenaban a la gente de América Latina, y tenían campamentillos con una casa que era una cocina, una salita y un dormitorio con camas de camarote, todo muy limpio y ordenado. Nos llevaban la comida y nos enseñaban cómo hacer refugios secretos, cómo hacer trampas y demás técnicas de autodefensa. También una 'política' nos daba charlas que desde el estudio que traíamos de Nicaragua nos parecían trasnochadas. Allí soñábamos con volver a Guatemala. De los cinco, nuestro líder era otro sacerdote, que era el más comprometido y el que me había invitado en Nicaragua a participar en esa experiencia. Nosotros comprendíamos la perspectiva de la guerrilla, pero queríamos, creo, tener nuestra propia perspectiva de iglesia. Recuerdo cómo pusieron la cara los cubanos cuando les pedimos para la Semana Santa de ese año 1982 unas candelas e incienso. Fueron muy gentiles, porque nos las consiguieron y la celebramos entre los cinco en el campamentillo.

Volvimos a Nicaragua después de tres meses. Queríamos que 'los compas' nos arreglaran la entrada a Guate, pero hubo un retraso enorme y decidimos tres de nosotros trasladarnos a México a esperar… y esperar… hasta que los tres entramos en 1983. Los tres entramos para hacer trabajo pastoral, pero yo también para hacer investigación de campo. Ante la gente no eran dos cosas, porque con la gente era hablar y hablar, oír y oír. Había mucho tiempo, porque estábamos siempre como esperando que el Ejército nos avanzara y mientras esperas, tú platicas.

Masacres de la selva

RF: Bueno luego de estar tres meses en Cuba, regresamos a Nicaragua. Yo había cortado ya el trabajo con el CIERA y nos saltó la pregunta '¿y ahora qué hacemos?'. Porque, como dije, la represión había sido tan fuerte que era imposible realizar el plan de acompañamiento en las comunidades cercanas a la ciudad, donde habíamos pensado nosotros que podíamos ir. Las masacres habían desorganizado completamente a la población. La gente andaba huyendo o escondiéndose. Y la represión del Ejército seguía. Con el pánico iba organizando a la gente en patrullas civiles. Por eso, el tiempo largo de espera. Y llegaban noticias de las masacres que estaban dándose en Guatemala, eran noticias periodísticas muy pedaceadas, a veces inflaban algunos números, a veces callaban miles de tragedias que estaban sucediendo. Entonces, un amigo jesuita, todavía en Nicaragua, me dice '¿por qué no te vas a México y averiguas qué es lo que está pasando?'. Así fue como se originó nuestra ida a México. Fui y allá me contacté con la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas, para hacer un recorrido por toda la frontera donde estaban los campamentos de refugiados que acababan de salir por las masacres o estaban todavía saliendo de Guatemala por la persecución del Ejército.

Esto fue en septiembre de 1982. Nos fuimos por los ejidos mexicanos donde se habían refugiado los indígenas guatemaltecos. Iba acompañado a veces por alguna monja o algún sacerdote que trabajaban en México. En ese recorrido comenzamos a oír de una gran masacre que acababa de suceder en julio del lado de Guate. Unos refugiados nos contaban de eso. '¿Dónde están los sobrevivientes?', les preguntamos. Nos contaban de un señor que había podido sobrevivir de la masacre y les preguntamos '¿dónde está?'.

Entonces nos fuimos acercando al ejido mexicano donde se encontraba. Llegamos a uno que se llamaba La Gloria, con la idea de celebrar una misa al día siguiente. Cuál no fue la sorpresa, cuando nos encontramos allí a los sobrevivientes de la masacre de la finca San Francisco, Nentón. Por la misa, se habían desplazado de otro ejido que se llamaba Santa Marta y habían llegado ahí. Eso fue como el 4 ó 5 de septiembre. Y allí en la escuela del ejido, ya anocheciendo, el sobreviviente principal nos dio la entrevista, de cómo había sido la masacre.

El Ejército había entrado a pie, había rodeado la aldea finca. Llamaron a la gente a una reunión. Era una finca de ganado con su ranchería, muy lejos de la ciudad de Guatemala. Ellos tenían su vida propia y el patrono, que era un coronel, llegaba a visitarlos. El Ejército metió, entonces, a los hombres en el juzgado auxiliar y a las mujeres en la iglesita católica. Todos eran católicos. Y comenzaron disparando sobre las mujeres. Después las sacaron y las llevaron a las casas, ahí las violaron y mataron. Y habían dejado a los niños todavía en la iglesia y los comenzaron a matar. A los bebés les metían las bayonetas en el estómago y les sacaban los intestinos. Esto me lo contó él, porque dice que ellos estaban encerrados, pero pudieron ver a través de una rendija de la ventana lo que pasaba fuera. Luego se pusieron los soldados a comer un novillo.

Descansaron. Era un plan que no era una masacre así de enojo. Traían un plan, como una cosa de trabajo, algo planificado, iban acabar a toda la gente. Después de comer comenzaron con los hombres y los fueron matando a todos. Hubo unos que escaparon por la ventana del juzgado como a las 5 de la tarde, pero los ametrallaron y de ellos solo sobrevivieron dos o tres. Todavía el testigo principal estaba vivo dentro del juzgado.

Tiraron entonces unas granadas y ya todos murieron menos dos, el testigo y otro. Los soldados entonces metieron sobre ellos los cadáveres de los que habían matado afuera y cerraron la puerta del juzgado. Eran pasadas las 7 de la noche. Los dos se hablaron entre los muertos, se animaron, él se hincó delante de sus compañeros y les pidió que le dieran fuerza para escapar. Se quitó las botas y abrió la ventana y como una culebra se fue escapando. Después el otro, saltó también por la ventana, pero no se quitó las botas, lo que provocó ruido y los soldados lo escucharon, siguiéndolo, y lo ametrallaron.

Este señor, Mateo Ramos Paiz, de 57 años, narró la historia y la contó rodeado de un grupo de gente que, algunos de ellos estaban buscando leña y no entraron al cerco del Ejército, y otros eran de otra aldea que estaba a tres horas, la cual el coronel dueño de la finca les había ayudado a gestionar ante el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), aunque en ese tiempo no había INTA, pero lo equivalente, en tiempo de Castillo Armas en 1957.[5]/ Eran dos aldeas hermanas, la ranchería de la finca San Francisco, y la otra, Yulaurel, que era terreno en patrimonio colectivo. Algunos tenían casa en ambos lugares, en la finca y en la aldea propia. Unos ya vivían permanentes en Yulaurel, otros se cambiaban de un lugar al otro. Los de Yulaurel, como 50 familias, no murieron. Los de la finca, otras 50 familias, murieron casi todos.

5/ Presidente de facto, quien gobernó Guatemala entre 1954 y 1957. (Nota del editor de la revista).

Total que esa tarde les pedimos que se juntaran al día siguiente –yo iba con otro sacerdote– para sacar una lista de los masacrados y leerla en la misa. La leímos. No hubo gritos, pero sí llantos y me di cuenta de que muchos nombres estaban repetidos. Eran como 300 personas. La lista la fue haciendo un joven. A él acudían los parientes de los muertos a dar los nombres. Pero en esas aldeas pequeñas los nombres se repiten. Yo estaba pensando en la denuncia internacional. La lista tenía que ser convincente. En medio de la tragedia, había que ser lo más frío posible. Entonces, después de la misa les pedí si se podían juntar de nuevo para revisar en cada nombre, la edad y el parentesco, para así distinguir a las personas. Allí intervine yo preguntando y logramos los datos de 220 personas de la lista. Lo suficiente para mostrar que los nombres iguales no significaban las mismas personas. Yo iba preguntando '¿y este es hijo de quién?', así sucesivamente.

Bueno yo salí ese día como si me hubieran echado un balde de sangre. Jamás en mi vida había oído una cosa semejante. El total de los muertos en esa lista fue de 302.

CS: ¿Y supo alguna vez quién animó esa masacre?

RF: Bueno lo que animó esa masacre es que el Ejército estaba en plan de contrainsurgencia, de arrasamiento total. La masacre ocurrió en julio, el 17 de julio de 1982, un día sábado. Pero el plan de arrasamiento había comenzado en 1981, como ya dije, desde las comunidades más cercanas a la ciudad de Guatemala. El Ejército iba desde el centro a la periferia. La finca San Francisco estaba ya en el extremo de esa periferia, junto a la frontera de México. En junio de 1982 había habido amnistía, ya en tiempo del general Ríos Montt. Fue como un tiempecito de descanso de masacres que fue utilizado por el Ejército para preparar la última andanada. Sobre el mapa, el Ejército tenía marcados los puntos rojos que eran lugares que había que borrar del mapa. Uno de éstos era esta ranchería. ¿Por qué? Creo que porque era una finca de ganado de la que se aprovisionaba la guerrilla y la gente que la apoyaba. También, había muchos campamentos guerrilleros alrededor. En la frontera misma estaba el campamento de la Dirección Nacional del EGP. Yo nunca he hablado con militares al respecto, para conocer sus planes y sus razones, pero uno reconstruye los hechos y deduce, aunque no con certeza, los porqués.

Bueno, eso fue, pero fue una entrevista como de periodista, como de una hora. Ahí la tengo grabada todavía. Recuerdo yo que días después estaba yo en Chiapas y salieron los periódicos que venían con la noticia de las masacres de Sabra y Chatila, en Palestina. Habían sido, digamos, ayer, y hoy ya estaban los periódicos de todo el mundo con todas las fotografías. En cambio, lo que había sucedido en Guatemala estaba tapado por todo un cerco militar. Al volver a la ciudad de México me contacté con un periodista del *NewYork Times* que conocíamos nosotros desde hacía algunos años y le di la historia que había oído ya transcrita. Él me dijo 'nosotros no podemos trabajar con base en fuentes intermedias, yo tengo que ir'. Bueno, y

le dije por dónde llegar y fue hasta los refugiados en el ejido mexicano y oyó a los sobrevivientes y después publicó la noticia en la primera plana del *New York Times*, aunque muy resumida. Creo que tuvo mucho impacto. Esa noticia salió el 12 de octubre de 1982. La masacre había sido el 17 de julio. Ya habían pasado tres meses hasta saltar la noticia a la prensa internacional. Guatemala supo hacer el cerco mediático para que no trascendiera la información. Y después decía el gobierno que eran noticias orquestadas por la subversión.

En la frontera recogí ese dato de San Francisco, pero también de otros lugares a donde llegaban los refugiados, llegaban con una cara de espanto, bajo la lluvia.

A finales de 1982 hubo una reunión de la Asociación de Antropología de los Estados Unidos, AAA por sus siglas en inglés, y hubo una concentración de la preocupación sobre Guatemala.

CS: ¿Fue en México?

RF: No, en Washington. Ahí fui yo y ahí fue donde primero presenté yo esto de San Francisco, que después se convirtió en un escritillo y después salió como un libro. Pero nunca salió publicado en Guatemala. Sobre las teorías: yo no sabía cómo armar eso, pero era una cosa tan fuerte, que lo escribí en dos o tres días. Lo armé usando la teoría de los ritos de Víctor Turner. La masacre casi como un rito, se podía dividir en tres etapas, lo anterior al momento de morir, el momento de liminalidad propiamente tal, cuando la muerte se echa encima, y el momento posterior. Porque ese testigo me dijo que cuando salió de la masacre, se fue caminando hacia México y decía él… Porque yo le pregunté, 'Don Mateo y usted, ¿cómo va?, ¿va triste?' Había perdido muchos familiares. 'No, no voy triste, voy como bolo [borracho]. Voy como… No sé si es de noche o si es de día, voy todo como si hubiera destazado un animal, voy sin sombrero'. Para un campesino ir sin sombrero… 'No he comido nada'. Pensé que era la liminalidad que iba viviendo, que te desestructura la mente. Por eso vi que lo de Turner me servía. En antropología no he trabajado para hacer avanzar la ciencia con una teoría, sino que mi vida como antropólogo es trabajar con material de campo y después de tenerlo preguntarme qué teoría me sirve para darle explicación y coherencia. Así es como yo he trabajado. Claro, la teoría puede no estar bien cimentada. Mucho depende de la intuición primera al ir al campo, tal vez podríamos decir, 'la pre-teoría'.

Después de la triple A, los compas, es decir los de la guerrilla en México, insistieron que yo fuera al Tribunal de los Pueblos, en Madrid. Se celebró a finales de enero de 1983. Los organizadores me dieron el tema indígena. No se lo dieron a Rigoberta Menchú. Ella estuvo allí, recuerdo, y cuando yo respondía a algunas preguntas, ella como que quería intervenir. Yo soy muy lento para responder, soy todo lo contrario de ella, soy malo, y veía a la Rigo queriendo responder porque

ella es muy rápida. Entonces llevé ese tema y argumenté genocidio. Fue la primera vez, creo, que se condenó al gobierno de Guatemala por genocidio. Porque cuando estuvimos en la triple A en Washington, algunos abogados gringos nos dijeron, 'esto de genocidio es muy difícil probarlo'. Por eso no hablaban ellos de genocidio, sino que hablaban de masacres. ¿Por qué es difícil? Decían ellos, por el 'en cuanto tal', es decir, probar que la intención de destruir un grupo total o parcialmente no fue política, sino étnica o racial. Yo traté de probar que la masacre sí había sido una destrucción de pueblos indígenas, en cuanto indígenas, aunque ésa no fuera la única intención. El argumento que daban es que el Ejército no quiso matar a 'todos los indios' de Guatemala, porque eso era contradictorio a la economía, matar a tu propia mano de obra. Pero este genocidio no fue como el nazi, cuando Hitler quiso matar a todos los judíos, no sólo en Alemania, sino donde estuvieran. En Guatemala, no. Pero había matado totalmente algunas aldeas –aunque siempre hubo sobrevivientes– con esa misma motivación fascista de acabar las comunidades hasta la semilla [biológica] de la comunidad, que eran los niños. Estaba esa ideología racista de que 'el indio' no vale nada y se le puede matar como moscas con tal de salvar la civilización occidental y cristiana contra el comunismo. Una mentalidad que sigue ahora de alguna manera distinta cuando se dan desastres naturales. ¡Al indio que le caiga un derrumbe, y qué![6]/

De México a Guatemala: con las comunidades en resistencia

Después de eso, bueno, nosotros seguíamos, el equipito nuestro, un poco disgregados, seguíamos esperando cuándo podríamos entrar a Guatemala a trabajar con la población en resistencia, y no se concretaba, no se concretaba, pero por fin, lo logramos en septiembre de 1983. Entonces yo tenía el dato de esta masacre en San Francisco, pero era una cosa puntual, tenía las preguntas que tú tienes, de dónde se originó, por qué se llegó a eso. Se nos abrió a nosotros el Ixcán, donde quedaba el bolsón de población de resistencia. Todas las masacres habían provocado que mucha gente huyera a México, pero otros se fueron a las montañas al salir de sus aldeas, hicieron campamentos en la selva, como los hacían los brecheros o chicleros, campamentos debajo de los árboles. Ésa era la población en resistencia que no tenía ese nombre todavía y fue un apoyo fuerte de la guerrilla. Ésta no la defendía, pero la ayudaba en su autodefensa. Entonces se abrió la oportunidad de entrar a esa zona de guerra del Ixcán, ya no como pensábamos nosotros en Chimaltenango, cerca de la ciudad de Guatemala, sino en ese rincón del país, para hacer pastoral de acompañamiento. Sólo tres entramos, otro sacerdote indígena maya, un ex

6/ En *Negreaba de zopilotes… Masacre y sobrevivencia, Finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)* se puede ver la argumentación completa sobre el genocidio.

seminarista kakchikel y yo. Los otros que se habían entrenado en Cuba no pudieron entrar porque se enfermaron. Sólo éramos tres nada más.

Yo llevaba dos fines, uno de acompañamiento pastoral y otro de investigación. Eso que no pude hacer en San Francisco con esa masacre, poder hacerlo aquí: averiguar cómo se organizó todo este movimiento desde un principio y buscar cuáles son los resortes de la organización campesina. Estuve cinco meses, los otros dos estuvieron más tiempo, aunque no tenían otro trabajo fuera del pastoral, el cual se hacía muy difícil a veces. En cambio, yo tenía el trabajo de hacer entrevistas y la gente escupía, hablaba y hablaba, porque necesitaban platicar y sacar el sufrimiento que acababan de pasar. En el Ixcán había habido una masacre, como la de San Francisco, en una aldea cooperativista, llamada Cuarto Pueblo. Así se llama la aldea, pegada a la frontera. Una masacre de 300 y tantas gentes el 14, 15 y 16 de marzo de 1982.

JLR: ¿Y la logística? ¿Cómo hacías para transcribir? ¿Cómo entrabas? ¿Cómo salías?

RF: Nunca llevé grabadora porque las pilas pesan y se acaban y además hubiera supuesto un trabajo de transcripción enorme. Yo lo que llevaba era una libreta para escribir, y cuando estábamos sentados tenía un cuadernito y a letra chiquita para optimizar el papel, porque se te acaba y después… Estábamos cerca de la frontera, cerca de los campamentos de refugiados. Sí, teníamos acceso a bolígrafos y a otro cuaderno, yo llené cinco cuadernos con letra chiquita. Había en ese momento bajo la montaña, como 30 campamentos de población civil, cada campamento tenía cinco, siete, ocho familias, eran grupitos pequeños dispersos, que habían quedado como restos de los que no habían salido al refugio, ésos habían resistido: no salieron al refugio. El refugio estaba a tres, cuatro o cinco horas de camino y salían porque el Ejército cruzaba y levantaba campamentos y mataba, aunque ya no eran las masacres, ya el tiempo de las masacres había pasado. Éstas eran batidas para que la población, que estaba en las montañas, saliera al refugio y la guerrilla perdiera la base de apoyo. Había como 30 pequeñitos, algunos tenían láminas, otros tenían techo de 'pox', una hoja que se fue acabando porque la usaron mucho, y así se protegía uno de la lluvia. Nosotros lo que usábamos eran hamacas y mochilas como de guerrilleros. No íbamos vestidos de verde olivo. La guerrilla se distinguía de los pintos, el soldado iba pinto [camuflaje de varios colores de hojas], en cambio la guerrilla iba de verde olivo. Nosotros no íbamos de verde olivo, íbamos de ropa oscura, pero dormíamos en hamaca y toldo. No teníamos una casa propiamente. Aunque había un campamento que sí era un campamento guerrillero, que era de la dirección regional y en ese campamento guerrillero estaban los de la dirección. No eran combatientes, sólo estaban armados y tenían su seguridad de otros jóvenes combatientes que los defendían y ahí tenían sus mesas, pero sus mesas eran tapescos, hechos con bejuco y palos, donde escribían, y nosotros hicimos nuestros tapescos. Yo les decía 'ésta es nuestra oficina del Ministerio de Asuntos Religiosos'. Allí estuvimos unos días.

CS: ¿Y sus jefes qué decían, en aquella época había Provincial y todo eso?

RF: ¡Ah, claro!, había Provincial. Yo entré a la montaña con todos los permisos. Yo no era guerrillero, yo no estaba organizado, no estaba orgánicamente vinculado a la guerrilla. Yo estaba orgánicamente vinculado a la Compañía de Jesús. Nuestro compañero Fernando Hoyos, en cambio, se desvinculó de la Compañía de Jesús y nos dijo adiós y se fue. Y yo claramente, dije, 'yo no doy ese paso, bastante me ha costado ser jesuita…'.

CS: ¿Sus superiores sabían las implicaciones que eso tenía, el estar con la guerrilla?

RF: Sí, sí sabían. Primero fue Jerez, después hubo un cambio de Provincial. Valentín Meléndez recibió todo esto y Valentín también me apoyó. Jerez siempre nos dijo, 'sí, pero no se metan en eso de las armas'.

CS: ¿Él fue compañero suyo en Austria?

RF: Él estaba en Frankfurt con Juan Hernández-Pico.

El acompañamiento a las comunidades en resistencia visto por la guerrilla

CS En ese entonces ¿había mucha suspicacia de parte de la guerrilla?

RF: He oído que había unos marxistas más ortodoxos dentro de ella que no estaban de acuerdo con esto y hubo otros, como el comandante en jefe, que fue el que hablaba del Plan Grande, que sí estaba de acuerdo. Ya para entonces Fernando Hoyos y Enrique Corral se habían unido.

CS: Eran del EGP o…

RF: Del EGP. Con el EGP éramos de confianza, éramos hermanos de nuestros hermanos que estaban ahí en la organización. Pero no estaban donde yo estaba [en Ixcán]. Fernando estaba en la parte alta ixil. Pero cuando yo entré, Fernando ya había muerto. Su cuerpo nunca fue encontrado. Fue perseguido, entonces pasaron por un lugar escarpado y el niño que iba con él, el Chepito Ixil, se resbaló y él quiso agarrarlo y se fueron hasta abajo, se los llevó el río posiblemente y las patrullas civiles que lo perseguían lo mataron ahí o lo encontrarían muerto. Su seguridad fue al día siguiente a ver si lo encontraba y no lo encontró.

JLR: ¿Y eso quién lo contó?

RF: Dos que iban con él lo contaron. Él era de la Dirección Nacional, era comandante del Frente Ho Chi Minh, nosotros estábamos en el Frente Che Guevara.

CS: ¿Cuáles eran las razones de quienes no les parecía que ustedes estuvieran ahí?

RF: Yo no argumenté con ellos, no sé, no los oí. Supongo yo que habrán argumentado que esto es laico y '¿quién mete un cura ahí?'. Había muchos argumentos en contra, pero eran muy de hechos, como que se confundió mucho el papel religioso en algunos lugares con el papel político. Por ejemplo, una monja llegó a ser de la Dirección de un Frente, que era el frente en el área kekchí. La dimensión abierta se confundió con lo clandestino. También había, aunque eso lo noté muy después, incluso en los que eran muy favorables a nosotros, se desarrolló como una, una…: '¿aquí quién manda?' Aunque estábamos nosotros como población civil, pero llegó un momento en que el cura o los catequistas tenían mucho qué decir, y como que la guerrilla perdía poder. Ahí eso sí les molestó. Estábamos en uno de estos campamentos civiles y había unos guerrilleros allá en un bordo [elevación], le decía uno al otro: 'Mira vos, ese viejo manda más que el Comandante'. Me lo contó con risa uno de ellos.

JLR: Vos ya tenías 50 y algo. ¿Y la edad promedio?

RF: No sé, había viejos también, niños…

CS: Y el libro *Masacres de la selva*, ¿prácticamente se publica diez años después de la masacre?

RF: El libro se publica en 1992.

CS: ¿Y cómo se recibió?

RF: Bueno se recibió y ya…

CS: La denuncia e historia eran materia nueva, seguro.

RF: La sistematización fue nueva. Porque de denuncia y masacres estaba ya la gente tupida y no creían. Los mismos que denunciaban podían pensar, 'aumentémosle un cero'. Cuando salió *Masacres de la selva* impactó mucho. La editorial de la Universidad de San Carlos se arriesgó a sacarlo y ya estaba el diálogo de paz. Hubo un intento de presentación en Guatemala y se canceló, porque el Ejército tenía gente en la imprenta y se dieron cuenta. Pero para 1992, se presentó en una conferencia de LASA [Latin American Studies Association] en Los Ángeles. Yo estaba en la montaña, pero salía a veces, fui a la presentación, salí por México. Ahí los curas y las monjas de San Cristóbal nos hicieron a nosotros un servicio tremendo, porque ellos se arriesgaban llevándonos hasta la frontera. Se presentó en Los Ángeles y llegaron muchos guatemaltecos, no a esto sino en general a la conferencia. La presentación estuvo bien, ahí estuvo Richard Adams como comentarista. Las conferencias de LASA son grandes, se celebran en un gran hotel, eso es un gran mercado. En salones grandes se presentan las cosas importantes. Mi presentación no fue en salón mayor,

pero hubo otra actividad en la que participaron los que estaban en las negociaciones de la paz, uno de la guerrilla y otro del Ejército, creo que eran dos para presentar el proceso. Fueron de lo más diplomáticos, no se insultaron, ni nada, y salió lo de las masacres y entonces dijo el que representaba al gobierno que había sido fuego cruzado y la gente murió por eso. Entonces yo estaba entre el público y levanté la mano. Dije 'eso no se sostiene, acabo de presentar un libro que versa sobre esto'. Ahí estaba algún general también, fue como una electricidad. Después en Guatemala una periodista escribió un artículo que me dijeron después, que 'los había dejado como cucarachas fumigadas'. Unos amigos se llevaron un montón de libros a Estados Unidos y se vendieron como pan caliente y una editorial vio cómo se vendían y arreglamos la traducción al inglés. Después de eso llegó el turno a Guatemala, se empezó a vender en Guatemala. La gente quería leerlo, porque era como medio prohibido… Y se fue acabando la edición, una tras otra. Incluso sacaron ediciones pirata, ¡uuh!

Fue lectura de maestros, porque ya había cierta apertura en Guatemala. A mí muchísima gente me conoce de nombre pero no de cara. Todos se imaginan que soy alto, que soy joven, guapo, pero ya cuando me ven…! Sobre todo entre maestros, entre clase media y los pueblos. Muchos han leído el libro o los han hecho leerlo en las universidades. El que tuvo ojo fue Pico [Juan Hernández-Pico], porque Pico fue el que me lo sugirió para que contribuyéramos a la reivindicación de los pueblos indígenas en el quinto centenario (1992). Yo ya había escrito un primer volumen que no se ha publicado de cómo se organizó esta gente. Son como 700 páginas de cómo se organizó esta gente, hasta llegar al momento de las masacres, hasta marzo de 1982. Yo tenía compromiso con la guerrilla de no publicar nada sin antes ellos verlo, porque no quería dañarlos. Se lo di al comandante en jefe y no le gustó, no le gustó.

CS: ¿Qué no le gustó?

RF: Me dijo 'has captado nuestro espíritu muy bien, pero esto no nos sirve. A nosotros nos sirve el artículo de… [un gringo que había escrito un artículo sobre el Ejército] eso es lo que nos hace falta, como una investigación del enemigo'. Yo lo que hice fue investigación y claro era una investigación de ellos, ellos ya lo saben en cierta forma. Además no era combativo, porque en el proceso de organización de la gente, yo fui poniendo la dialéctica del Ejército y la guerrilla. Ellos en sus denuncias ponían sólo lo que hacía el Ejército. Pero, cuando ya escribí *Masacres de la selva*… Yo escribí ese tomo de 700 páginas y otro de otras 700 que eran las masacres mismas y tenía pensado un tercero que era la resistencia, pero ya no me alcanzó la fuerza, ni el ánimo, ni el gusto. En parte porque el primero no les había gustado a los compañeros, a los compas, a Rolando Morán, que fue el que tuvo la intuición de lo religioso. Y a lo mejor él creía en Dios. A saber. Y tuvo la intuición de lo indígena y ya el punto de partida no era una guerrilla de obreros o de

campesinos, y que el indígena era el gigante dormido, que no estaba nada dormido, quizás no estaban organizados políticamente, pero dormido, nada de eso.

Yo había quedado con ellos que no publicaba nada si antes ellos no lo veían. Se los pasé y no les gustó. Ya el manuscrito sobre las masacres ya no se los pasé. Pero cuando salió el libro, coincidió con que yo ya tuve que dejar la montaña, porque descubrieron un buzón con mis cosas y se descubrió que yo estaba ahí, y el Ejército comenzó a acusarme por la radio. Yo decidí salir para contarle a los obispos y a mis superiores, lo que había pasado, porque si no, tal vez se lo creen [lo que comenzó a decir el Ejército].

Cuando yo salí, salí de emergencia, salí para México. Llegó a visitarme una compañera de la dirección nacional de la guerrilla y me dice, 'Rolando te manda saludos, ese libro ha sido fantástico'. Lo que yo escribí de los tomos grandes en *Masacres en la selva* lo escribí en un mes, porque ya lo tenía hecho, sólo lo resumí. Fui dejando en cierta oscuridad a la guerrilla, siguiendo un poco su consejo, para que resaltara la denuncia contra el Ejército.

Estos dos volúmenes los escribí en México, después de que estuve unos 6 meses, un poquito menos, esta primera vez entre 1983 y1984, estuve 5 a 6 meses: estuve parte en la montaña y otra en los campamentos de refugiados clandestinamente, haciendo entrevistas. Los campamentos de refugiados eran estupendos para hacer entrevistas. La gente estaba [casi] sin trabajo. Le preguntaba '¿quiere hablar de esto?' y uno traía otro y otro a otro. Estaba clandestino ante la migración de México, estaba en una casa y casi toda la gente sabía que estaba allí. Salí al refugio desde la montaña porque la guerrilla me sacó, porque los operativos eran muy fuertes y los que estaban al mando de la dirección regional, dijeron 'a éste le puede pasar algo'. Yo les repliqué, '¡Yo vine para esto!' No sacaron al otro cura, ni al ex seminarista indígena, ellos eran más jóvenes. Tenían miedo que si algo me pasaba, algo les podía afectar a ellos [a los alzados], creo, pero les decía, 'pero yo vine para esto, el pastor no deja a sus ovejas'. Pero se cerraron: 'vas a salir'. No me podía agarrar a los palos, les hice caso, salí al refugio, y me resultó bueno desde el punto de vista de la investigación porque hice una cantidad de entrevistas y además en calma, en un rancho.

Esos cinco meses fueron de mucha amistad con la guerrilla, que también es un 'pero', porque yo para escribir *Masacres de la selva* no escuché a los que no estaban de acuerdo con la guerrilla, solo a uno o dos, a quienes llamé para que me contaran una cosa. Temblando llegaron porque eran opuestos, eran carismáticos. Ése es un 'pero' que tiene el libro. Y luego que mucha de la información de más de conjunto, me la dio uno de la dirección regional, un indígena jacalteco. Y como yo iba avalado por la guerrilla, él me contó todo, pero claro, digamos que hubo cosas que hizo la guerrilla, como matar algunos orejas o a quienes consideraban colaboradores del

Ejército… Claro, ellos lo justificaban y a saber si tenía justificación, ése es un 'pero' que tiene. Pero fue tan masiva [la represión] que el 'pero' casi no le baja nivel. Así fue como salió *Masacres de la selva*, estaba yo en la montaña.

Yo salí de la montaña en diciembre de 1992, después de Navidad, con tamales en la mochila, un poco en contra de la guerrilla, no querían que yo saliera. Decían, 'vas a caer en la boca del león, ahí en México te van agarrar'. Pero no querían que yo dijera lo que había pasado, no querían que hubiera otro vocero de lo que sucedía ahí que no fueran ellos, yo así lo interpreté.

JLR: ¿Pero decidiste salir porque encontraron el buzón?

RF: Claro, encontraron el buzón, comenzaron a decir que yo era guerrillero. 'Mirá, vos, dijeron esto por radio', me decían algunos, porque yo no estaba pegado a la radio.

JLR: ¿Y cómo supieron que eras vos, si tenías tu seudónimo como Marcos?

RF: Es que para entrar desde México pasaba por los caminos fronterizos con una fotocopia del pasaporte y esa fotocopia estaba ahí. Y luego compararon la lista de todas las víctimas de Cuarto Pueblo que estaba en el buzón con la del libro y era exacta.

JLR: ¿O sea que ustedes se dieron cuenta que el Ejército había encontrado el buzón, antes que éste dijese algo?

RF: Sí. Al solo caer el buzón, me llegaron a decir, '¡Cayó el buzón!'. El catequista Marcelino había hecho una cueva en una pendiente. Te metías tú debajo y luego te podías parar y ahí dejábamos nosotros las cosas. Teníamos máquina de escribir, ¡bueno!, todo. El buzón era seco, no goteaba, no había problema. Era un hoyo, era una cueva en la tierra un poco arenosa. El arte era cubrir bien la tapa, la boca de la cueva. Cuando lo hizo Marcelino, me llevó y me preguntó, '¿dónde está?'. 'No puedo verla', le dije. Estaba cubierta por ramas y todo, pero pasó una patrulla, que calculábamos nosotros que tuvieron que haber sido como 50 soldados y deben haber… Iban buscando cosas y además el soldado guatemalteco conoce la montaña. Descubrieron, sacaron todo y fueron quemando. Por lo que fuimos reconstruyendo, el oficial se puso en la boca del buzón y fueron sacando cosas. Él seleccionaba, 'esto sí, esto no', y después le pegaron fuego a lo que no les interesaba. Era un fuego que quemó hasta las hojas de los árboles. Y lo otro se lo llevaron. Tenía unos cuadernos, esos se los llevaron. Los libros de bautizo también se los llevaron, eran fotocopias. Los originales no se los llevaron, ya no estaban allí. Todo eso lo tiene el Ejército ahora y a saber dónde lo tienen. No lo han querido entregar.

Para terminar

Así fue, yo pensaba volver, pero los obispos no quisieron y éstos le dijeron a mi superior provincial que no volviera. Yo ya estaba en Santa Tecla en El Salvador, allí donde había hecho mi noviciado. Me llamó el Provincial, ya era otro, José María –Chema– Tojeira, y me dijo, 'ya no vas a volver'. Y yo le respondí, '¿Por qué, cómo es eso? El pastor no deja a sus ovejas…' y todo eso. Bueno, me quedé. Chema me dijo entonces, 'escribe la experiencia'. El obispo a quien le reclamé me contestó, 'Yo soy el pastor', y ciertamente apoyó a las CPR (Comunidades de Población en Resistencia) más tarde cuando salieron al claro, como yo no lo hubiera hecho.

CS: ¿En qué fecha salió?

RF: El 25 de diciembre de 1992. Y ya en 1993 en El Salvador me encontré con ese obispo, el obispo del Quiché, monseñor Julio Cabrera, para explicarle cómo había sido todo y me dijo Chema, 'escribe la experiencia' y me puse a escribir el otro librito que es la cara bonita de la Luna. Ésta es la experiencia en la montaña un poco autobiográfica. Que fue un librito que no es tan conocido como *Masacres de la selva*, pero gusta mucho. Se titula *Historia de un gran amor*. Algunos no querían que lo escribiera.

CS: ¿Quiénes?

RF: Sobre todo gente de Iglesia, que les llegó una copia, porque yo se la pasé a los campesinos de las comunidades en resistencia. Ellos lo vieron: '¡Qué barbaridad, cómo vas a decir esto, esto es peligrosísimo!' Les cayó mal. En una reunión que tuvimos en El Salvador vinieron dos de la CPR, de los dirigentes y me trajeron la lista de correcciones que querían. Entonces yo corregí *Historia de un gran amor*, pero como suceden las cosas, el original no corregido ya lo había mandado a Holanda con un amigo que trabajó en Guatemala, y ya estaba en prensa. Entonces la edición holandesa de *Historia de un gran amor* es la no censurada. La otra está censurada y quienes la leen con mucho detenimiento, dicen 'aquí falta algo'.

CS: ¿No han publicado una versión no censurada en castellano?

RF: No. ¿Para qué desenterrar esas cosas? Pero ahí está. Lo que pasa es que muy pocas personas aquí saben holandés.

CS: ¿A propósito de cuáles temas?

RF: En algunos capítulos en que está la operación de la guerrilla. Porque lo que pasa es que, como la gente murió por colaborar con la guerrilla, por eso hay una autocensura de la gente cuando cuenta de todo lo que es la guerrilla. Ahora ya se ha ido aflojando esto. Yo les decía, 'ustedes deberían contar y defender el derecho como población civil de apoyar a un ejército. Hay cocineras que hacen comida

para el Ejército y ésa es población civil. ¿No? Lo mismo hay gente que apoya en la montaña'.

CS: ¿Sentirán que debilitaba su condición de víctimas, porque le atribuían una cierta culpabilidad?

RF: Sí. Les daba culpabilidad, pero debilitaba su condición civil y los ponía en peligro.

Ya como para terminar, lo de la masacre de San Francisco, eso lo he retrabajado ahora, y me fui con los sobrevivientes para averiguar cómo comenzó eso y qué pasó con esa gente desde entonces hasta 2010. Ese libro es el que está ahora para ser publicado, que se va a llamar: "Negreaba de Zopilotes… Masacre y sobrevivencia, Finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)".

¿Se acaba el mundo en el año 2012?

2011

Este artículo apareció en la revista Envío *como una contribución para aclarar el sentido del fin del ciclo maya de 5,125 años.*[1] /

Dicen que el año 2012 se va a acabar el mundo. Lo fundamentan gentes que han estudiado. Se han hecho novelas y películas sobre ese final del mundo. Se basan en que es una profecía maya muy antigua.

Antes de examinar los argumentos que dan, conviene recordar que en la historia de la humanidad ha habido muchas profecías incumplidas del fin del mundo. Sólo una página de Internet menciona más de 60 ejemplos.

El mundo se acaba… pero el mundo siguió

Los primeros cristianos, incluso San Pablo, creyeron que el fin del mundo sería muy pronto. Lo llamaban 'la segunda venida del Señor Jesús'. No tenían fecha exacta, sólo sentían que era inminente y que ellos estarían presentes. Fue una idea fomentada por San Pablo para que los cristianos se consolaran y aguantaran las persecuciones que padecían por causa de la nueva religión.

Mucho después, un sacerdote romano predijo que el año 500 sería el fin del mundo. Ese año Cristo aparecería en su segunda venida. ¿Por qué en esa fecha? Como este presbítero estudiaba mucho la Biblia, encontró que el arca de Noé medía 500 codos de largo y como el arca de Noé era símbolo del fin del mundo, cada codo era un año y… el año 500 se acabaría el mundo. Pero llegó el año 500 y el mundo siguió.

El año 1000, como fue otro año de cifra redonda por terminar en tres ceros, mucha gente pensó que entonces sí regresaría Cristo y el mundo se acabaría. Durante los últimos meses del año 999 todos comenzaron a hacer obras buenas y, por el mucho miedo, comenzaron a vender sus propiedades y a dárselas a los pobres. Dejaron de cultivar la tierra y miles de personas peregrinaron a Jerusalén abandonando sus lugares. Pero llegó el año 1000 y nada sucedió.

1/ Revista *Envío*, Managua, Nicaragua, enero de 2011.

No sólo entre los cristianos han surgido estas profecías. Anwari fue un gran poeta persa del siglo 12. Anunció que el 16 de septiembre de 1186 sería el fin del mundo porque ese día cinco planetas se agruparían en la constelación de Libra y provocarían una energía catastrófica. El poeta miraba el cielo esa noche, pero el fin del mundo no llegó.

Otro gran sabio alemán de la Universidad de Tubinga, y también con la teoría de que de los astros vendrá el fin del mundo, predijo que el 20 de febrero de 1524 sería el fin del mundo porque ese día se juntarían otros planetas en la constelación de Piscis. El sabio era muy respetado y ricos alemanes comenzaron a construir arcas como la de Noé. De hecho, el 19 de febrero de aquel año hubo una gran tormenta con lluvias torrenciales. La gente asaltó las embarcaciones que encontró para salvarse, hubo naufragios y muertes por el exceso de viajeros, pero después de 24 horas de angustia, el día 21 amaneció esplendoroso.

Los astros y también los números han fascinado para especular sobre el fin del mundo. En 1666 debía ser el fin del mundo porque los tres seis son la señal de la Bestia del Apocalipsis, pero aquel año terminó y el mundo siguió dando vueltas como una pelota. Los adventistas y los Testigos de Jehová han sido fanáticos de estas profecías. Russell, fundador de los Testigos, anunció el fin del mundo para 1874. Como no pasó nada, cambió la fecha para 1914. Como tampoco ocurrió, declaró que lo habían interpretado mal y que sería el 2914. Nosotros ya no estaremos para ver si se equivocó de nuevo.

El calendario maya tiene en su centro a la persona: número 20

Hay gente que admira la civilización maya y afirma que el fin del mundo será el 21 de diciembre del año 2012 en un día *4 Ajaw* (o *4 Ajpu,* según el calendario kiché). Dicen que si no será el fin del mundo, al menos ese día habrá un cambio espectacular en el cielo y en la Tierra y en toda la humanidad. ¿En qué argumentos se basan?

Se basan en cálculos y suposiciones que ellos combinan fantasiosamente para darle ese sentido al calendario maya. Dicen que el 21 de diciembre de 2012 se completará un ciclo de *13 b'ak'tunes.* Ese ciclo consta de 5,125 años y comenzó el 11 de agosto del año 3114 antes de Cristo. Comenzó, dicen, cuando se creó el mundo y se terminará cuando el mundo, lógicamente, debe destruirse para que nazca otra creación. La creación que se va a acabar ese día no es la primera, sino la quinta, porque habría habido otras antes. La presente creación, la que se está acabando, que es la Quinta Creación, se llama también el Quinto Sol.

¿Qué es un *b'ak'tun?* El *b'ak'tun* es un ciclo de 144 mil días. El calendario maya –un calendario antiquísimo– está compuesto por múltiplos de 20 días. Esos 20 días son los que reconocen y usan actualmente los líderes espirituales kichés (*ajq'ijab'*) en

el calendario que usan y llaman *cholq'ij* («la cuenta de los días»). El número 20 es como una persona (*winaq*), que tiene 20 dedos. Si se multiplica a una persona por 18 meses, entonces tenemos (20 x 18) un *tun,* que tiene 360 días, casi un año solar. Un *tun* es como un golpe de tambor. Si multiplicamos 20 *tunes* (20 tamborazos) por 360 días tenemos un *k'atun,* con 7,200 días. Y 20 *k'atunes* son un *b'ak'tun:* 144 mil días. El ciclo que terminará en 2012 es de 13 *b'ak'tunes:* 1 millón 872 mil días, o sea 5,125 años. Toda una matemática complicada que los mayas usaban en sus inscripciones para recordar fechas, teniendo siempre como centro a la persona humana: número 20.



Dice la estela: "El 13 *b'ak'tun* sucederá negro..."

Las estelas mayas son piedras altas talladas con inscripciones de fechas y otros relatos que los epigrafistas ya comienzan a descifrar. Los mayas escribían los números con puntos y rayas. Un punto valía uno; dos puntos, dos; tres puntos, tres… pero en vez de escribir cinco con cinco puntos escribían una raya. El seis era la raya y encima un punto, el siete era la raya y encima dos puntos. Cuando llegaban a 10, escribían una raya encima de la otra.

Todo esto aparece en las estelas, con frecuencia a un lado de la estela. Una fecha decía cuántos días del *winaq* había, cuántos *tunes,* cuántos *k'atunes,* cuántos *b'ak'tunes.* Cuando se encuentra la inscripción 13.0.0.0.0 quiere decir que ha comenzado o terminado el ciclo de 13 *b'ak'tunes.* Comenzando del 0 último, decimos que hay 0 *winaq,* 0 *tun,* 0 *k'atun,* 0 *b'ak'tun* 13 veces. Esta fecha siempre correspondía con *4 Ajaw* (4 *Ajpu,* según el *cholq'ij*).

Según las inscripciones descubiertas, el uso profético del 4 *Ajaw* 13.0.0.0.0 no es nada frecuente, como lo dan a entender los profetas del fin del mundo en el año 2012, que no suelen ser mayas. En toda el área maya sólo se ha encontrado una

estela de piedra en que aparezca el 13.0.0.0.0 con referencia al 21 de diciembre 2012. Ese monumento se encontró en Tabasco, México, y lo llaman monumento Tortuguero, seguramente porque había muchas tortugas donde fue encontrado. Los epigrafistas han tratado de comprender lo que dice, pero es muy difícil descifrarlo, porque la piedra está rota donde se encuentran unos glifos importantes. Los expertos leen así: "El 13 *b'ak'tun* sucederá negro… bajará *B'olon Yokte'* a la roja". Eso es todo.

B'olon Yokte' es un dios poco mencionado y no famoso. Su nombre significa algo así como "Nueve árbol de muchas raíces". Es un dios del cambio, de la destrucción y del fin de períodos. En el monumento se profetiza que "bajará" y que "sucederá negro".

Ciertamente encontramos una predicción de algo catastrófico al fin del 13 *b'ak'tun,* pero es una única predicción en el área maya, el dios que baja no es famoso, como Kukulkán, y de la catástrofe que se predice sólo podemos deducir que será muy grande porque se da al fin del ciclo y no se menciona que se trata del fin de la Quinta Creación. Son datos muy fragmentarios para deducir de ellos el fin del mundo y no sólo el de esa concreta comunidad de Tabasco.

También en la estela de Quiriguá

Hay otra estela en que aparece el 13 *b'ak'tun,* pero no como profética, sino como histórica. No trata del futuro, sino del pasado. Es una estela de Quiriguá, Izabal. La referencia en ella es a la fecha en que comenzó el ciclo del 13 *b'ak'tun:* el año 3114 antes de Cristo. Lo que describe la estela es la creación del mundo. La breve narración nos presenta a los dioses haciendo el mundo como cuando se levanta una casa. Comenzando por "el fuego del hogar que se reveló" y por las tres piedras donde se coloca el comal. Los dioses colocan las piedras sobre la tierra, pero también en el cielo, donde son como estrellas, y para moverse en el cielo utilizan una canoa. Los dioses son remeros de ese mar infinito que es el firmamento.

Conociendo, por este monumento de Quiriguá, cómo fue la creación del mundo, podemos tener una idea de cómo se iniciaría una nueva creación el 21 de diciembre del 2012. Nada más. La estela de Quiriguá no dice nada del futuro, sólo mira al pasado. Con nuestra imaginación podemos combinar lo que dice esta estela con la de Tabasco, pero es arriesgado, porque, aunque en los tiempos de aquella civilización, el calendario maya se usaba en todos lados, la cuenta de los ciclos y la interpretación de su lectura era muy diferente en cada lugar. Dadas las distancias y diferencias es muy improbable que si en Tabasco se estuviera profetizando el fin de una era para esa fecha, también en Quiriguá se tuviera esta creencia.

En las dos estelas, sólo hay coincidencia en el uso del *b'ak'tun,* pero no en su carácter profético. Una inscripción mira al futuro y la otra al pasado.

La estela del origen infinito

Quintana Roo, en México, es un lugar de mucho turismo en la actualidad. Allí se encontró una estela en un lugar llamado Coba, que también tiene grabado el 13.0.0.0.0 y el 4 *Ajaw,* pero no para profetizar nada, ni para fijar una fecha de creación en el pasado. Su inscripción es interesantísima y rompe todos los moldes que se tenían antes para pensar que, de acuerdo a los mayas, la creación actual había comenzado en el año 3114 antes de Cristo.

La mirada de los que la hicieron se lanza al pasado, hacia una fecha que supera toda la imaginación. Es como si nos dijera: "Si ustedes creen que el mundo comenzó hace 5,125 años, están muy equivocados, porque no tenemos idea de su ancianidad". ¿Cómo dicen esto? Lo hacen escribiendo el 13.0.0.0.0 pero precedido por 19 treces. Así:

13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.0.0.0.0.

Se trata de una suma gigantesca de años que antecedería a la explosión del *Big Bang,* queriendo decir que la Creación tuvo lugar en un tiempo infinito. Esta perspectiva es distinta a la del monumento Tortuguero de Tabasco y a la de la estela de Quiriguá, aunque se base siempre en el mismo calendario. Aunque siempre se valieran todas del mismo calendario, cada ciudad maya tenía su manera propia de interpretar el pasado. El calendario era un lazo que los mantenía a todos en la red de esa gran civilización, pero cada lugar lo interpretaba de manera distinta para ver el pasado y el futuro.

Si quisiéramos proyectar la visión de esta estela hacia el futuro tendríamos que decir que el fin del mundo se aleja hasta una fecha infinitamente distante. Casi como decir que no hay previsión de que el mundo se acabe. O que el mundo no tendrá un final.

Sin embargo, esta interpretación es arriesgada, porque esta estela está hablando sólo del pasado y sería nuestra imaginación la que sacaría una conclusión de la que no está hablando la estela. También es muy arriesgado si quisiéramos afirmar que así pensaban todos los mayas, pues es sólo la expresión de una intuición hacia el pasado en un solo lugar: Coba.

Aunque los mayas tuvieran un pensamiento de fondo común, un sustrato cultural compartido, a la hora de utilizarlo para el gobierno de la sociedad diferían mucho. Sería querer empobrecer la riqueza de esa diversidad sacar conclusiones generales para expresiones particulares.

La profecía del *Chilam Balam de Chumayel*

Todas estas estelas fueron talladas unos 700 años después de Cristo, mucho antes de la Invasión y Conquista española. Pero hay un documento escrito, no en piedra sino en papel, después de la Invasión, ya en el siglo 18. Es el *Chilam Balam de Chumayel,* Yucatán, escrito entre 1773 y 1800. Es un libro profético y difícil de entender. En sus profecías, sobre todo en la Profecía del *K'atun 4 Ajaw,* se basan muchos de los que predicen para 2012 un cambio radical del mundo o el final del mundo.

Sin embargo, estas profecías no se basan en el ciclo del *b'ak'tun,* sino en el otro más pequeño, el del *k'atun.* Dice ese texto: "El *4 Ajaw K'atun* es el undécimo que se cuenta: Chichén Itzá, orillas de los pozos del adivino del agua, es su asiento. Llegará el Quetzal, llegará el pájaro verde *Yaxum,* llegará *Aj Kantenal,* el del árbol amarillo, llegará el vómito de sangre por cuarta vez, llegará Kukulkán, Serpiente quetzal en perseguimiento de los itzáes, Adivinos del agua. La cuarta vez que habla el *k'atun,* la cuarta vez que llega al Itzá, Adivino del agua".

En esta profecía se anuncia la venida de Kukulkán, la Serpiente Emplumada, un dios muy famoso en toda el área maya y azteca, y dentro del área maya también incluimos a los antiguos kichés. La llegada de Kukulkán será de muerte y de vida a la vez. Su venida será trágica, como un vómito de sangre, para los adivinos del agua, los mayas itzáes. Pero a la vez, será un aprendizaje nuevo, traído por Kukulkán. El lugar adonde llegará es a Chichén Itzá, la sede principal de los itzáes.

Según esta profecía, la llegada de Kukulkán o Quetzalcoatl –ese nombre le dan los aztecas– se da en *4 Ajaw* y se repite cada *13 K'atunes.* Un *k'atun* equivale a 20 tunes y un *tun* es un año de 360 días. Es decir, se repite cada 260 tunes (o cada 256 años de 365 días, ya que el año solar es cinco días mayor que el *tun*). La primera llegada de Kukulkán se dio en el año 1244 después de Cristo. La segunda en 1500. La tercera en 1756. Y la cuarta será en 2012.

Una tragedia y una nueva conciencia

Cuando esta profecía apareció en el pueblo de Chumayel hacía algunos años que se había cumplido el ciclo de 256 años, en el año 1756. Debe haber sido una época de grandes sufrimientos percibidos como prolongación de la Conquista española, que ya se había consolidado sin vuelta atrás. El pueblo conquistado debía encontrar un nuevo aprendizaje en medio de su dolor. Entonces, al profetizar miraron a la vez para atrás, al año 1500, cuando poco después se dio la Invasión española. Y miraron también hacia delante, al 2012, cuando de alguna manera se repetirá la misma desgracia. Así es como proyectan los rasgos de la Invasión hacia el futuro, aunque sea un futuro distinto.

Ese futuro será la cuarta venida de Kukulkán y los rasgos de su advenimiento serán el vómito de sangre, pero también el aprendizaje de algo nuevo, algo deslumbrante, como lo fue la civilización que trajeron los rubios españoles, y que por su novedad confundió a los habitantes originarios, que creyeron que los españoles eran Kukulkán.

Según esta profecía, no se trata del fin del mundo, sino de una gran tragedia combinada con una nueva conciencia. No se trata, tampoco, de un ciclo de 13 *b'ak'tunes,* sino de ciclos de 13 *k'atunes* que empiezan con el *4 Ajaw.* No es una predicción universal, se refiere sólo a los mayas itzáes.

La Piedra del Sol de los aztecas y las cinco creaciones

El regreso de Kukulkán, de Quetzalcoatl, era una creencia no sólo de los mayas, también de los aztecas. Pero entre las creencias de mayas y aztecas no hay acuerdo en cuanto a las fechas. Aunque manejaban ambos el mismo calendario, a veces con algunos nombres de días distintos, les daban a los grandes ciclos interpretaciones diversas y ambos pueblos estaban distantes. Los aztecas, por ejemplo, no manejaron la cuenta larga del *b'ak'tún.* Su ciclo era de 52 años. El día en que volvería Kukulkán para los mayas sería un *4 Ajaw,* que en el *cholq'ij* kiché equivale a *4 Ajpu.* En cambio, para los aztecas el regreso de Quetzalcoatl sería en *4 Ollin* (4 Movimiento), que en el *cholq'ij* kiché equivale a *4 No'j.* Según los aztecas, ese día (en el año *2 Aj*) se daría el año 2027, no el 2012. Hay mucha discrepancia en las fechas. Y las fechas exactas son clave en las predicciones del fin del mundo.

Según la famosa Piedra del Sol de los aztecas, ha habido Cinco Creaciones, llamadas también los Cinco Soles. Los aztecas tomaron esta creencia de los mayas. Pero de los mayas no nos queda una explicación tan completa de las diferentes eras del mundo como la que conservamos de los aztecas. La piedra es un altar redondo y en los cuatro puntos cardinales aparecen glifos que representan las Cuatro Creaciones. En el centro aparece el Sol, que representa a la Quinta Creación. A cada esquina le pertenece un color y una de las cuatro direcciones cardinales, tradición que conservan los pueblos kichés en la actualidad en sus celebraciones, cuando se orientan al Norte, Sur, Este y Oeste con el blanco, el amarillo, el rojo y el negro.

La primera Creación comenzó en 4 Jaguar del 956 antes de Cristo y duró 13 ciclos de 52 años (676 años). Terminó en otro 4 Jaguar el año 280 antes de Cristo. (4 Jaguar corresponde a *4 I'x* del *cholq'ij*). Esa creación finalizó cuando los habitantes de esa creación fueron comidos por jaguares. La segunda Creación comenzó en un día 4 Viento (*4 Iq'* del *cholq'ij*) y duró 7 ciclos de 52 años (364 años). Terminó con un huracán y los habitantes de esa creación fueron convertidos en chompipes. La tercera Creación comenzó en un día 4 Lluvia (*4 Kawoq* del *cholq'ij*) y duró 6 ciclos de 52 años (312 años). Terminó con una lluvia de fuego en el siglo cuatro después

de Cristo. La cuarta Creación comenzó en un día 4 Agua (*4 Toj* del *cholq'ij*) y duró 13 ciclos de 52 años (676 años). Terminó con una inundación y sus habitantes se convirtieron en peces. Esto sucedió después del año 1125.

Todas estas creaciones cubrieron períodos de 52 años. Es decir, fueron cíclicas y cada vez mejores. Tal vez, por eso, es más exacto decir que fueron elípticas, más que cíclicas. Todas ellas fueron, sin embargo, inestables. Llevaban la destrucción en su nombre y debían terminar. En cambio, la Quinta Creación, que es la nuestra, fue la definitiva. Las otras pertenecían a los distintos puntos cardinales, ésta fue la del centro y comenzó en un 4 Movimiento (*4 No'j* del *cholq'ij*) (en el año 1143 o en el 1195 después de Cristo), cuando los dioses hicieron un sacrificio de sangre para poner al Sol en movimiento.

Esta Quinta Creación puede durar para siempre. Es la última Creación, es el Quinto Sol. Si se terminara será por causa de tremendos terremotos. Y el día del fin sería en un *4 No'j* al fin de un período de 52 años, en 2027 o 2079 o 2131, etcétera, pero no en 2012, ni en un día *Ajaw (Ajpú* del *cholq'ij).*

Las cuatro creaciones del Popol Vuh de los mayas kichés

En el *Popol Vuh*, un relato que es maya kiché, quedó la estructura de Cuatro Creaciones, no de Cinco. La definitiva es la nuestra, en la que vivimos, que comenzó cuando el hombre y la mujer fueron hechos de maíz. El *Popol Vuh* no da fechas, aunque cierra cada creación anterior a la definitiva con un castigo. Después que los animales no pudieron reconocer al Formador y Creador, fueron condenados a ser comidos. Fin de la Primera Creación. Después que los humanos no pudieron reconocer al que los modeló con lodo fueron castigados, deshaciéndose en el agua. Fin de la Segunda Creación. Después que tampoco los humanos de madera pudieron rendir su reconocimiento al Creador, fueron devorados por los animales y castigados con una lluvia negra que los deshizo. Los monos son los restos de esos humanos. Fin de la Tercera Creación.

La Cuarta Creación es la última de todas: los humanos reconocen a los dioses y ya no hay castigo, a no ser por un cambio en su naturaleza semidivina, cuando Juracán o Corazón del Cielo baja y les oscurece su mirada con el vaho de su aliento.

Posiblemente, hay un vacío en la ausencia de la Quinta Creación, insinuado por el tiempo que pasan los primeros padres y madres sin ver el Sol. Pensaría uno que el inicio de la última creación debería coincidir, para ser colmada, con la salida del Sol. Pero no es así. Esto permite pensar que en tiempo de los kichés, que eran guerreros y no contemplativos como los mayas itzáes de la península de Yucatán, la cuenta larga de los *b'ak'tunes* se habría ya perdido y sólo quedaba la corta, la

misma que usan en la actualidad nuestros líderes espirituales (*ajq'ijab'*), sin tener conciencia de que de ella podrían subir por la lógica vigesimal a la cuenta larga.

Por eso, tampoco entre los actuales líderes espirituales hay conciencia de la predicción ni de un fin del mundo ni de una catástrofe para el 21 de diciembre de 2012, a no ser que ésta les haya llegado de fuera. Este tipo de discurso y de anuncio les son ajenos. Encuentra acogida entre los sectores mayas más preparados y en la espiritualidad del movimiento maya, influida por las creencias de la *new age,* aunque entre algunos más profesionalizados en el entendimiento de las herméticas inscripciones del pasado, ya existe una mente crítica.

¿El fin de qué?

Todo esto no significa que la humanidad no esté ante el cambio de una gran etapa de la historia y que la antiquísima cultura maya no nos pueda iluminar para saber vivir un cambio tan fundamental. Pero se trata de una etapa que no cambia en un único día, ni que significa el fin del mundo, aunque haya grandes catástrofes, como las que vivimos ya por los desastres ecológicos, las innumerables y crueles guerras alrededor del mundo, los movimientos de población a nivel global que anuncian conflictos entre Norte y Sur, el desabastecimiento de las fuentes de energía, la escasez y la lucha por el agua…

Estamos en un tiempo de transición, incluso del conocimiento, como dice un famoso pensador portugués, Teotonio dos Santos. De un conocimiento regulador a un conocimiento emancipatorio.

Un tiempo de transición que debe provocar también nuestra imaginación. Imaginemos que no estamos a las puertas del fin del mundo, sino del fin del mundo que hemos construido, de nuestro fin. ¿Cuál sería la huella humana que de nosotros quedaría si lo que se "acabara" no fuera "el mundo", sino la humanidad toda, la especie humana que puebla el mundo y la civilización que hemos construido? Seguramente, sin nosotros, el mundo no colapsaría, sino que florecería.

En 2012, y ya desde ahora, estamos invitados a pensar a qué debemos ponerle "fin" en esta etapa de la historia para que el mundo, la Madre Tierra, siga acogiéndonos.

Martirio
Algunas reflexiones espirituales

2011

Ésta fue una plática sobre el martirio en las Primeras Jornadas Teológicas Centroamericanas y Caribeñas, celebradas en la ciudad de Guatemala durante los días en que se conmemoraba el martirio de Monseñor Juan Gerardi.[1] /

Antes de comenzar con el tema, quisiera decir algunas palabras sobre el enfoque que pienso darle a esta plática. No es una conferencia teológica. Es decir, no me juzgo en la capacidad de sustituir a Jon Sobrino, quien debería haber estado aquí.[2] / Sólo serán algunas reflexiones, tal vez llámense espirituales.

Tampoco me voy a fijar en personas mártires, sino en multitudes, lo que se podría concebir como "nube de testigos" (Heb. 12,1), ni voy a preguntarme si son "canonizables". Ésta sería una camisa de fuerza, siento, para la reflexión desde la fe.[3] /

Sin embargo, como telón de fondo tenemos al mártir de la verdad, monseñor Juan Gerardi, cuyo aniversario hemos estado celebrando hace precisamente dos días.

Por fin, como a estas Jornadas Teológicas han venido personas de muchos otros países, quisiera indicar que mucho de lo que se puede decir de los mártires en su calidad de testigos de la fe que han muerto por la violencia, también se puede decir

1/ Ponencia en las Primeras Jornadas Teológicas Centroamericanas y Caribeñas, convocadas por la Red Teológico Pastoral, Amerindia Centroamérica y Amerindia Caribe. Fueron un paso previo al Congreso Continental de Teología en Brasil, 8-11 oct. 2012, con ocasión de los 50 años del Vaticano II. Esta ponencia se tuvo el 28 abril 2011. La asamblea de esa tarde se celebró en el Colegio Belga de la ciudad de Guatemala.

2/ Se le invitó y había aceptado, pero no pudo llegar por razones de salud. Se puede ver: Jon Sobrino: *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, 1989.

3/ El nuevo Derecho Canónico (1983) relega el tema de las canonizaciones a una ley particular, la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister* (1983). Véase el artículo de José María Tojeira (1997). *Martirio en la Iglesia actual. Testigos de Cristo en El Salvador*. ECA 589-590, Nov-Dic 1997 (http://www.uca.edu.sv/publica/eca/589art1.html). Desde la experiencia del martirio de la iglesia primitiva, defiende que son mártires no sólo los que mueren violentamente "por odio a la fe" (*odium fidei*), sino también por "odio a la humanidad".

de multitudes que mueren por desastres naturales, agudizados por causas humanas, como el terremoto de Haití, para no ir muy lejos, o por desastres no naturales, como fue la deportación de los garífunas hacia islas hondureñas, ya hace poco más de 200 años en 1797.

Entrando en materia, quiero partir de un hecho que nos servirá para iniciar la reflexión. Se trata de una gran masacre cometida por el Ejército de Guatemala, el 17 de julio de 1982 en que murieron 376 personas en un día, la masacre de San Francisco, Nentón, Guatemala. Acabo de presentar (12 de abril) el libro *Negreaba de zopilotes…* donde se la analiza en pormenor. Arranco de ella, porque es un hecho que a mí me ha conmovido y me ha servido como evangelio en muchos lugares por donde he caminado. La reflexión, entonces, no parte sólo del hecho, sino de la relación de éste con mi subjetividad y por lo tanto con mi fe. Por eso, digo que éstas son reflexiones espirituales.

Este hecho nos servirá para tocar tres puntos, el primero, la noche oscura del alma que se experimenta en el martirio; segundo, el sentido del genocidio desde la fe; y tercero, la sobrevivencia como resurrección. Tres puntos que están relacionados y que aunque no los llame teológicos son semillas para una reflexión más sistemática. Estoy hablando desde una fe de muchos años, la cual, evidentemente no coexiste sola en la cabeza y en el corazón, sino se ha venido revolviendo con pensamientos a la luz de la realidad de este país ensangrentado y a la luz también de la experiencia propia. No sé si a esto se le puede dar el apelativo de "sensus fidei", como dice el Vaticano 2 (LG, 12).[4]/ No tengo los conocimientos teológicos suficientes, por ejemplo, exegéticos, dogmáticos y de la tradición de la Iglesia sobre el tema. Ojalá que cuanto aquí diga se pueda profundizar más tarde en el Congreso Latinoamericano el próximo año.

El hecho: La masacre de San Francisco, 17 de julio de 1982

Esta masacre fue cometida por el Ejército como parte de una estrategia de arrasamiento que había comenzado en noviembre de 1981 desde cerca de la capital y que pretendía quitarle la base de apoyo a la guerrilla en el occidente montañoso del país. Se dirigía desde el centro hasta las fronteras de Guatemala con México. El arrasamiento, llamado en los manuales norteamericanos de contrainsurgencia, *sweep operations,* se asemejaba a lo que hace la mujer con la escoba, barrer (*sweep*) la

4/ Al revisar el texto de esta plática en 2013, me encuentro con estas palabras del Papa Benedicto 16, dichas el 7 de diciembre 2012 a la Comisión Teológica Internacional: "Este don, el «sensus fidei», es para el creyente una especie de instinto sobrenatural que tiene una connaturalidad vital con el mismo objeto de la fe (…) y un criterio para discernir si una verdad pertenece o no al depósito vivo de la tradición apostólica". El Papa advierte que no se le use como una especie de opinión pública contra el magisterio.

basura desde el centro de la sala hasta la puerta. La guerrilla, sin su base de apoyo, sería como el pez sin agua. Moriría o se desplazaría fuera del país.

El Ejército, en número de 400 efectivos, cercó a la comunidad de 50 casas ese día sábado. La población no huyó, porque le tenía cierta confianza al Ejército, que había pasado un mes antes y no les había hecho nada; además, no tenía la experiencia de huir en bloque, como otras comunidades; tampoco recibió aviso de que se aproximaba el Ejército, es decir, fue sorprendida. Por fin, no pudo huir, porque se vio cercada. Insistimos en ver las razones por qué no huyó la comunidad, porque más adelante reflexionaremos desde la fe sobre esto. Jesús huyó muchas veces y sobrevivió a una muerte anticipada.

Los militares llamaron a la población que estaba en sus casas dispersas –el cerco fue amplio– y la encerraron en dos locales cercanos, una auxiliatura para los hombres y la iglesita católica para las mujeres con sus hijos. Entonces, comenzaron en orden con las mujeres, sacándolas a las casas, violándolas y matándolas; luego los niños y bebés, cumpliendo así la orden de "acabar a la gente hasta la semilla", abriéndoles a muchos la barriga y estrellando sus cabezas con las piedras; y por fin, los hombres, comenzando por los viejos. Una masacre genocida, hasta destruir la semilla, total y cruel. Un intento de matar en ella al género humano: *genus*, género; *caedo,* matar. Parecida al genocidio egipcio de matar a todos los niños israelitas o al de Herodes de matar a todos los menores de dos años.

Sin embargo, conocemos la historia de cuatro personas que lograron huir del Ejército. El primero, uno que sale por orden del Ejército con otros a buscar un toro para comida de los soldados y ya no vuelve, aunque sus compañeros sí volvieron. El segundo, que después de sentir un toque de Dios en su mente, abre la ventana de la auxiliatura y se escapa bajo las balas que sólo le rozan la cabeza. Y el tercero, don Mateo Ramos Paiz, un hombre mayor, cuya palabra escuchamos asombrados en el refugio de México, que salió cuando la masacre se había terminado y se encontraba entre los cadáveres dentro de la auxiliatura, sin un rasguño. Se zafa, se hinca ante sus hermanos muertos y les dice "Compañeros, ustedes ya están libres, déjenme ir en libertad". Siente una fuerza interior. Se pone de pie, se quita las botas y abre la ventana del lugar, para arrastrarse sigiloso fuera del control del Ejército que pensaba que ya todos estaban muertos. Por último, una mujer paralítica que fue perdonada por unos soldados, pero cuando otros regresaron buscándola en su casa, ya se había arrastrado y se había escondido. A lo que vamos con la mención de estos sobrevivientes es que a veces exaltamos más a los mártires, las víctimas que ya derramaron su sangre, y menos a los sobrevivientes que lucharon por vivir. Huyeron para vivir.

Cuando don Mateo caminaba el día siguiente hacia México, ¿qué sentía?, le pregunté yo, ¿iba triste? Me contestó que no, que no iba triste. Iba como bolo, como sin

sentir nada, iba todo manchado de sangre, como si hubiera destazado un animal, iba hambriento, sin haber probado bocado, iba sin sombrero, como campesino que sin sombrero se siente raro, que le falta algo. Y añadió algo que a mí me dejó admirado y pensando: "No me miro si está claro". Lo dice en su castellano defectuoso. No mira que haya luz, no mira que ya es de día. Va como en una noche. Por eso, yo le puse para mí el nombre del "hombre de la noche oscura". Noche, por todos los familiares cercanos y lejanos que perdió. Y noche, por la inexplicabilidad del porqué, es decir, el sinsentido de lo sucedido, la imposibilidad de encontrarle una razón. Por eso, me dijo luego, "estoy llorando mi corazón toda la vida". Palabras que a mí me dejaron pensando mucho por la propia experiencia interior mía con la que resonaba.

A los tres meses de la masacre fue cuando dio su testimonio en un ejido mexicano, solemnemente, sin llanto ni garganta trabada, delante de muchos otros campesinos de idioma chuj, como él. En su gran destitución, nos dejaba a los dos sacerdotes que lo oíamos asombrados y sin palabra, como dice Isaías de los reyes ante el Siervo de Yahvé (Isa. 52,15). Adelante tocaremos esto.

Al día siguiente de dar el testimonio, los sobrevivientes que estaban fuera del cerco hicieron con él una lista de casi todos los muertos en la masacre. Sumaban 302. La leímos en la misa. Y luego les pedí que detallaran edades y parentescos para que el mundo creyera. Como el hecho era increíble, había que convencer con la mayor frialdad posible a la opinión internacional, a sabiendas de que muchos no creerían y dirían que era algo "orquestado" para desprestigiar al régimen guatemalteco. Siempre, la cosa de la fe y la cosa de que estos evangelios que se sustentan en la muerte y la vida de miles de gentes suscitan reacciones en contra, a veces extremas, como les sucedió a los discípulos cuando predicaban a Jesús resucitado.

Reflexión desde la fe

Al narrar el hecho, ya han ido apareciendo pequeñas referencias para la reflexión desde la fe. Ahora las vamos a explicar más.

La noche oscura del alma

La reflexión, como ya dije, parte de la experiencia del hecho. ¿Cómo me sentí al salir de ese ejido mexicano? ¿Cómo me sentí después de oír a don Mateo? Me sentí como si saliera bañado de sangre, como él. Me sentí como aplastado. Nunca había oído cosa tan grande. Un profesor de literatura nos decía que la forma de distinguir una obra eterna de una de segunda categoría es "cuando te aplasta". Luego oí otra entrevista hecha por don Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal Las Casas (Chiapas), al sobreviviente que recibió el rozón en la cabeza, y me tocó la reacción que don

Samuel iba teniendo cuando el sobreviviente, también solemnemente, contaba la masacre. Me pegaba a la grabadora para escuchar un "ay", casi inaudible, muchas veces repetido, de don Samuel. Ese hombre de Dios no tenía palabras, para abarcar lo que el testigo le contaba. La fuerza de estos testimonios fue lo que movió una ingente respuesta de solidaridad de su Diócesis para con los refugiados en esos días.

Cuando estuve en la montaña un año después y me contaban de otras masacres, tuve ratos largos para leer los capítulos 49 y 52 del profeta Isaías, los mismos que servirían luego de presentación a los libros del REMHI leída por monseñor Gerardi dos días antes de ser asesinado. En esos textos fui encontrando el reflejo de ese sentimiento de admiración y anonadamiento. Porque dice que el Siervo era "el despreciado, el aborrecido de las naciones, el esclavo de los tiranos (Isa. 49, 7) y estaba "desfigurado que no parecía hombre, ni tenía aspecto humano" (Isa. 52, 14). Entonces, "al verlo los reyes se pondrán de pie y los príncipes se postrarán" (Isa. 49,7) y "asombrará a muchos pueblos. Ante él los reyes cerrarán la boca, al ver algo que nunca se había visto y contemplar algo inaudito" (Isa. 52, 15).

Había algo inmenso en la terrible masacre. Nuestro ánimo se ponía de pie en asombro. No podíamos hablar, quedábamos mudos, porque era algo incomprensible. Estábamos ante algo nunca visto y que jamás habíamos oído. Había algo allí que despedía divinidad, si es que se puede hablar así.

Yo estaba viviendo en esos días una crisis espiritual aguda que ya había superado pero que me había dejado un sollozo continuo. Me había separado de la mujer amada. Entonces me identifiqué con el hombre de la noche oscura. Noche de los sentidos, al perder a todos los familiares y quedar solo. Y noche del sentido, al no saber responder al porqué del hecho de la separación y de la muerte. Y encontré en la experiencia de don Mateo ese mismo llanto y sollozo, que no es sólo una reacción sicológica, cuando decía, "estoy llorando mi corazón toda la vida". En ese llanto estaba la fuerza del Espíritu, la presencia de Dios, porque como dice San Pablo en la carta a los Romanos (8, 15; 22-23), todas las criaturas están clamando con grandes sollozos, Abba, Padre. Fui aprendiendo que hay un sollozo que es oración, más aún, que es la oración original, anterior al "Padre Nuestro". Una oración sin palabras, una oración sin idioma y sin cultura que la defina y limite. Una oración por la cual las personas, a través de esta situación de muerte, están naciendo a una nueva existencia, que es la de ser hijos de Dios y hermanos entre sí. El sollozo hace nacer, no sólo expresa un nacimiento, es como el grito del niño, que no sólo dice "ya estoy aquí", sino que le permite respirar en el mundo. Fui aprendiendo que ese sollozo es señal de discernimiento por consonancia ante lo más bello perdido y ante la fealdad de la muerte. Es como un canto interior que te dice cuál es el camino que debes seguir en los momentos de grandes y pequeñas dudas y que después, cuando pasa, te deja en paz, no sólo porque el llanto es desahogo (sicológico), sino

porque escogiste lo que te conviene, que es lo que Dios quiere desde dentro para ti. Has nacido a ser hija o hijo de Dios un poquito más.

Estas vivencias de noche oscura se encuentran en muchos momentos límite de la existencia, como en los desastres naturales, terremotos, inundaciones, huracanes, en que el agente de la destrucción, aunque sea natural, destruye y mata de una manera parecida al agente de un desastre no natural, como son las masacres.

Pero los que viven estas catástrofes, ¿son testigos? ¿Cómo se les puede aplicar ese término? Son testigos como lo fue Jesús, el mártir por excelencia, que fue testigo de su Dios en la máxima destitución de la cruz, cuando clamó en profunda soledad, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mar. 15, 33). Jesús es testigo de su Dios, porque le dice "Dios mío", dos veces se lo dice gritándole, a pesar de sentirse abandonado por Él. Es mártir (testigo) de Dios que muriendo nace a ser su Hijo plenamente, como se manifiesta en la resurrección.

Sentido del genocidio desde la fe

Pasemos a este segundo punto que tiene también el carácter de totalidad y, por eso, ya de entrada parece estar emparentado al anterior.

Partamos de la muerte de los niños y niñas y de los bebés. Los mataron con brutalidad extrema como si fueran animalitos. Se nos erizan los pelos, porque pensamos que alguno de nuestros bebés podría ser tratado así, con un puñal en el estómago y estrellado contra rocas. Es un acto que parte de soldados entrenados a suprimir en sí todo sentimiento de repulsión y a embrutecerse (convertirse en animal) para poder matar a los niños como si fueran un perro o un pollo. Eran entrenados a comer gallinas crudas y matar perros a mordidas.[5]/

Además, los mataron a todos, de todas las edades. No consta que ningún soldado se hubiera llevado uno para adoptarlo o venderlo en adopción. Todos, arrasar con todos. Y es que la razón era que los niños eran "semilla" de ese grupo humano. Había que negar la posibilidad de que esa aldea se reprodujera. Como una mala hierba que se saca de raíz.

Pero lo tremendo es que allí se muestra una intencionalidad biológica y racial de acabar con toda la humanidad. Ese tipo de actos amenaza la existencia del género humano, más cuando hay armas poderosísimas en la actualidad que pueden hacer pasar de la intención a la realidad.

5/ Como lo relata Manolo Vela (2010: 195 ss) en su tesis *Pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco.* PDF

Pasemos a la palabra de Dios. En el Éxodo (3, 1-10) encontramos algo parecido a lo que sucedió en San Francisco, aunque el alcance de la intención de destrucción del grupo israelita sólo fuera parcial, porque se reducía a matar a los recién nacidos y no se incluía a las niñas. Matar a todo recién nacido varón. ¿Para qué? Para que el pueblo de Israel no creciera y, si la orden genocida se sostenía indefinidamente, para que el pueblo de Israel fuera desapareciendo y sus mujeres se mezclaran con los egipcios.

Sin embargo, hubo un sobreviviente que le dio más gloria a Dios y más servicio a su pueblo que todos los que murieron. Ese fue Moisés que sacaría a su pueblo de Egipto por la mano poderosa de Yahvé, Misterio Innombrable, que se le había aparecido en la zarza ardiente que no se consumía. Esa figura de la zarza era precisamente su pueblo víctima del genocidio, que no se consumía. Para Moisés allí, en ese Siervo de Yahvé, sufriente pero vivo, que diría Isaías siglos después, se le revelaba el "Yo soy quien soy" que lo enviaba a una empresa inconcebiblemente difícil para él, pues era "torpe de boca y de lengua" (Ex. 4, 10).[6]/

El evangelista Mateo (2, 13-18) aplica este relato profético a Jesús, cuando Herodes ordena matar a todo niño (parece únicamente varón) menor de dos años. Es otro genocidio de alcance parcial que sólo afecta a un grupo etario de Belén pero que va a cortar la fuerza reproductora de esa aldea por un tiempo. Lo hace por una razón política, que es impedir que haya alguien que lo destrone, pero también por una razón étnica, que son de Belén.

Pero, como las intenciones tienen objetivos implícitos, esa intención lleva consigo el objetivo de matar al Hijo de Dios, es decir, matar a Dios y truncar el plan de salvación. Esta explicitación no se puede hacer sino desde la fe, de la que Herodes carecía, y de la que un cientista social prescinde al hacer el análisis. Pero aquí estamos reflexionando desde la fe y sabemos que si Herodes hubiera completado su plan genocida, acabando con todos los niños de Belén, sin excepción, entonces hubiera matado también al Mesías, el Hijo de Dios cuya misión era iniciar Su Reino. Podemos hacernos una pregunta, tal vez irreverente. ¿Qué hubiera hecho Dios Padre? ¿Hubiera repetido la Encarnación?

Como Moisés, Jesús, vivo, hizo más que los niños que murieron. Sin embargo, también ellos son glorificados por la Iglesia que los declaró mártires, como reza en la oración colecta de la misa que "*non loquendo sed moriendo confessi sunt*", es decir que confesaron a Jesús, no con sus palabras, sino con su muerte, aunque no supieran por qué ni por quién morían. Su muerte en tales circunstancias de genocidio contra Jesús apuntó como señal al Hijo de Dios y como sacramento a la gracia

6/ Noche oscura y zarza ardiente, dos metáforas de experiencias semejantes.

salvadora de Dios. Por eso desde siempre hemos aprendido que el bautismo es un sacramento que puede ser de agua, de sangre y de deseo. En este caso, de sangre.

La Iglesia también lee este día el Salmo 123 del pájaro que sale de la jaula a la libertad. Ese pájaro, podemos entender, es Jesús, que en brazos de su padre o de su madre, o un ratito con él y otro ratito con ella, se escapó del cerco de los soldados de Herodes y, como decimos de alguien que casi muere, resucitó. También se puede aplicar a don Mateo que se hincó ante sus hermanos masacrados y les pidió que no lo detuvieran en la auxiliatura y abrió la ventana y voló a la libertad… quebrando toda intención genocida. El ángel que despertó a José de su sueño para que volara Jesús al exilio y el ángel que levantó a don Mateo de entre los cadáveres de sus hermanos es un ángel de vida, más poderoso que la muerte. Su testimonio, también inconfeso, es decir, sin palabras, no testimonio de la boca, sino de las piernas que huyen, es un testimonio de esperanza, porque la vida es más fuerte que la muerte, Dios es más universal que el genocidio.

La denuncia del genocidio también es un SÍ a la vida. ¿Por qué? Porque no sólo implica la justificación de la víctima, sino su resurrección. Pedro denunció ante los judíos la muerte de Jesús, diciéndoles, "ustedes rechazaron al santo y justo… y mataron al señor de la vida (*arjegon*), a quien Dios ha resucitado de entre los muertos y nosotros somos testigos (*martyres*)" (He. 3, 14-15). La denuncia de Pedro justifica a Jesús como víctima inocente, santa y justa, pero a la vez, para comprobar que era inocente, santo y justo, no argumenta que las autoridades no le pudieron probar delito alguno, sino que apela al testimonio de Dios, quien para comprobar que era inocente lo resucitó. ¿Qué más prueba? Por eso, la resurrección de Jesús es la justificación de su inocencia.

Pero más aún, al justificar la inocencia de Jesús, Pedro denuncia a los judíos, dirigiéndose sin ambages a ellos: "¡Ustedes! rechazaron al santo y justo… y [lo] mataron". Estas palabras son tremendamente duras para los oídos de los judíos y necesariamente les arden y suscitan en ellos la persecución contra Pedro y los apóstoles. Si aceptaran las palabras de Pedro y reconocieran su propio delito, entonces habría reconciliación y no los perseguirían. Pero no lo hacen, no porque fuera imposible, ya que Pablo se convirtió y dejó de perseguir a los cristianos, sino porque no aceptan su culpa y al no aceptarla no aceptan la fe en la resurrección de Jesús, ni aceptan el poder y la justicia de su Padre, que lo resucitó.

Todo lo cual ilumina desde la fe las circunstancias en que vivimos, cuando se está intentando llevar a los tribunales a los responsables del delito de genocidio en nuestro país. Suscita amenazas y contradenuncias de querer abrir heridas del pasado y no reconocer los propios delitos. Pedro parece que quiso mantener esa herida abierta toda la vida, porque en ella se revelaba el poder de Dios.

En cuanto a no reconocer nuestros propios delitos, es cierto que todos debemos aceptar nuestras responsabilidades, pero sin cargar una falsa culpabilidad histórica.

El martirio y la sobrevivencia

Pasemos a este tercer punto que ya ha venido apareciendo en la figura de los que huyeron y sobrevivieron. Pero, ¿de dónde me vino la preocupación a la que quiero responder aquí? Cuando estábamos en la montaña con las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), teníamos medidas de seguridad, una de las cuales se llamaba "el plan de emergencia", que consistía en salir huyendo a un lugar definido de antemano, cuando se aproximaba la infantería a la comunidad donde estábamos. Era una movilización muy molesta, porque había que cargar con todo lo que se podía, medio arrastrando a los niños o con ellos a la espalda, también los comales, los molinos, la ropa, los animales que podía uno llevar, durante dos o tres horas, lejos de donde la infantería avanzaba. A veces, la gente se resistía a dejar el lugar, porque pensaba que el peligro no era tan inminente, pero casi siempre obedecía y salía.

Esto que se instituyó ya como una costumbre en la resistencia a partir de mediados de 1982, fue un problema serio que causó muchas muertes, cuando el Ejército comenzó las masacres a finales de 1981 y principios de 1982 y la gente no tenía ni la disposición, ni la experiencia para movilizarse rápidamente. Lo documenté en la masacre del Centro Nueva Concepción de Cuarto Pueblo y en la del parcelamiento de Xalbal, Ixcán.[7]/ Se trataba en ambos casos de grupos carismáticos católicos. En el primer caso, los que no quisieron huir ante "el agente del desastre" (el Ejército era como un huracán) se sentían confiados políticamente por pertenecer a un partido de derecha. En el segundo, la razón explícita para no huir que dio el presidente de los carismáticos fue que "nos ponemos en las manos de Dios". Ambos fueron masacrados por no huir, por no ser diligentes a la llamada de vida a través del ángel, como fueron José y María que se levantaron a media noche. José y María no dijeron, nos ponemos en las manos de Dios, sino que obedecieron para salir corriendo.

En la frase del líder religioso –con el debido respeto y admiración a ese hombre de Dios– había, me parece, la imagen de un Jesús pasivo que se deja matar porque su vida está en las manos de Dios y Dios quiere que muera por el género humano y si huye es porque no está aceptando la voluntad de su Padre. Dándole vuelta por mucho tiempo a lo que habría en la cabeza y el corazón de esta gente, me parece que utilizaban inconscientemente la religión como humo que cubre otras cosas. La verdadera razón que había detrás para no salir huyendo es que si huían, se declaraban, con el solo hecho de huir, enemigos del Ejército y merecedores de

7/ Ricardo Falla, (1992): *Masacres de la selva*. Editorial Universitaria (pp. 71 y 145-150).

que éste les disparara. Entonces, queriendo complacerse con éste, no huyeron. Propiamente, se pusieron en las manos del Ejército, no de Dios, y el Ejército, que llevaba la consigna de matar indiscriminadamente, los asesinó.

A la vez, esta preocupación me ha llevado a buscar en el evangelio cuál fue el comportamiento de Jesús, con el inconveniente de que no poseo el bagaje exegético para distinguir qué es lo realmente histórico y qué está construido por la fe de las comunidades. De todos modos, aunque no llegara al Jesús histórico, intentaría reconstruir el comportamiento de Jesús según la fe de los primeros cristianos en el evangelio.

Agarremos, por ejemplo, el evangelio de San Juan. ¿Qué hace Jesús? ¿Huye o no huye cuando lo quieren matar? Hay dos tiempos en su vida pública, una en que huye o se esconde o sube en secreto a Jerusalén, y otro, que comienza con el capítulo 13 durante la Pascua, en que se deja prender.

Veamos el primero que es más fácil, porque adosa claramente nuestro argumento de luchar por la sobrevivencia a todo trance. En este período, Jesús se moviliza continuamente para ponerse a resguardo de los que lo persiguen. a) Evade el poder y huye de Judea a Galilea, cuando se da cuenta que sus enemigos saben que hace más discípulos que Juan Bautista (Cap. 4). b) Sube a Jerusalén, cura al paralítico en sábado y por primera vez lo intentan matar por curar en sábado y, más aún, por decir que Dios es su Padre (Cap. 5). Como reacción, se va otra vez a Galilea, lejos, del otro lado del lago, y cuando quieren hacerlo rey, se escapa al monte (Cap. 6). c) Luego, se dice que andaba sólo en Galilea, no quería andar en Judea porque querían matarlo (Cap. 7). d) Por tercera vez sube a Jerusalén, pero en secreto, cuando sus hermanos le instan a mostrarse en Jerusalén. Lo intentan prender, pero "aún no había llegado su hora" (7, 30) y se esconde en el Monte de los Olivos. Por la mañana vuelve al Templo (8, 2), perdona a la mujer adúltera y en el templo dice que antes que Abraham fuera, soy yo. Toman piedras, pero "se escondió y salió del templo y atravesando en medio de ellos se fue" (8, 59). e) Paradójicamente, en ese momento predica la parábola del buen pastor que habla del asalariado que "ve venir al lobo y deja las ovejas y huye" (10, 12). O sea que Él ha estado huyendo, pero no es asalariado. Sin embargo, puede haber un momento en que si huye se convierte en asalariado. f) Dice luego, que el Padre está en mí y yo en el Padre, y otra vez intentan prenderlo, "pero se escapó de sus manos" (10, 39) y se va de nuevo al otro lado del Jordán. g) Desde allí vuelve a Judea, a Betania, cerca de Jerusalén por la muerte de Lázaro. Es un viaje peligroso y Tomás se lo hace notar diciéndole que morirán con él (11, 16). Resucita a Lázaro y el Consejo acuerda matarlo (v. 53), y "por eso… ya no andaba abiertamente entre los judíos, sino que se aleja a la región contigua al desierto" (11, 54). h) Por cuarta vez sube a Jerusalén, por la Pascua, y en Betania, seis días antes de la fiesta, se da la cena del perfume (cap. 12). Las autoridades acuerdan dar muerte a Lázaro, pero Él se decide a mostrarse

y entrar triunfalmente en Jerusalén (12, 13). Los griegos preguntan por Él y dice "Ha llegado la hora para que el Hijo del hombre sea glorificado" (12, 23) y ora diciendo "Ahora está turbada mi alma y ¿qué diré, Padre, sálvame de esta hora? Pero para esto he llegado a esta hora" (12, 27). Pero todavía pone en práctica las medidas de seguridad y "se fue y se ocultó de ellos" (12, 36).

Hasta aquí encontramos a un Jesús continuamente activo, que no se deja capturar y se aleja a Galilea, y en Galilea del otro lado del Jordán, o se va al desierto, o cuando lo tienen casi entre sus manos se va en medio de ellos, no sabemos cómo. Un Jesús agilísimo que lucha por su propia vida, hasta el último día.

Pero su conducta cambia la noche del jueves de Pascua cuando, antes de lavar los pies de sus discípulos, dice que su hora ha llegado.

Fijémonos si Jesús pudo no ir al huerto donde lo prenden o pudo huir allí. Antes del prendimiento en el huerto, cuatro veces menciona el Evangelio el verbo saber o conocer: Jesús sabía que su hora había llegado (13,1); Jesús sabía quién lo iba a entregar (13,11); Judas, el traidor que lo iba a entregar, sabía dónde se escondía Jesús, el huerto, y por tanto, aunque no lo dice el Evangelio, Jesús sabía que Judas lo sabía (18,2); y por fin, inmediatamente antes de ser prendido, Jesús sabía todas las cosas que le iban a sobrevenir (18,4). O sea que, según el Evangelio, conscientemente Jesús se puso en las manos de los guardias que lo capturaron. Fue al huerto a sabiendas de lo que le sucedería.

Y cuando lo prenden, ¿por qué no forcejeó, como parece que hizo otras veces para zafarse de las manos de sus secuestradores? Lo podía haber hecho, como lo hizo el discípulo que según Marcos dejó su manto y salió huyendo semidesnudo (Mc 14,51). ¿Por qué no hizo el último esfuerzo, como el sobreviviente de San Francisco?

Cómo sucedieron históricamente esos últimos momentos de Jesús es difícil saberlo. No sabemos si Jesús cambió su manera de proceder o ya materialmente no tuvo forma de escapar estando en Jerusalén, fuera o no fuera al huerto.

Lo que sí es claro es que Juan quiso mostrar que había un contraste en la forma de proceder de Jesús antes del último día y durante esos momentos finales y que Jesús aduce varias veces antes de ese último día que su hora no había llegado y después, que su hora ya llegó y que la abraza.

Juan está dejando muy claro que Jesús asumía con toda libertad su captura y su muerte. De esto no quiere que quede duda, porque presenta a un Jesús con el poder de escaparse que dice a los que lo van a prender, "'Yo soy' [y] retrocedieron y cayeron en tierra" (18, 6). "Yo soy", nos recuerda la voz de entre la zarza ardiente. Es la fuerza de la divinidad que el evangelista muestra aquí, para dejar en claro que en estos momentos la divinidad se ocultará por completo y que así tiene que ser,

no habrá un milagro que se interponga. Jesús no es así, Jesús se deja llevar por su humanidad, como si Dios no existiera, como si Él mismo no fuera Dios. Parece que Juan está dando por sentado que Jesús ya no podía huir usando su inteligencia y rapidez, como lo hizo en otras ocasiones, sino que ya en esas circunstancias sólo por una intervención externa de Dios, podría haberse escapado, cosa que descarta totalmente.

Pero, cuando Jesús se entrega, pide "si me buscan a mí, dejen ir a éstos" (18,8). Ahora sí se cumple que no es un pastor asalariado que huye dejando a sus ovejas en manos del lobo. Si hubiera huido, hubiera dejado a los suyos solos y podrían haber matado a uno de ellos por no apresarlo a Él, cosa no improbable, ya que a Lázaro lo pensaron matar (12,10) como víctima sustitutiva. Jesús no huye en este momento decisivo y revela ahora el amor que les tiene a los suyos al pedir que los dejen ir. Algo, como el capitán del barco que sale de último. Que lo maten a Él, pero que no toquen a los suyos. Éste es un pasaje tan importante que responde, según Juan, a una profecía. Hay luchas por la sobrevivencia que pueden ser egoístas y hay entregas voluntarias que son acto de amor.

Con esto nos quedamos, que el último criterio de la lucha por la sobrevivencia es el amor y que el martirio pleno es el que se asume con amor a los hermanos y hermanas.

Pero Jesús sí huyó… ¿En qué quedamos? ¿Huyó o no huyó? Fue como el pájaro del salmo 123 que sale volando de la trampa, pero esto se da ya en su resurrección. El pájaro que en la noche oscura del alma cantó sobre los tejados. El pájaro que canta ese canto que es un canto de muerte, cuando grita a su Dios por qué lo ha abandonado. El pájaro que canta un canto de amor porque acepta su muerte sin poner en marcha a su divinidad.

Y al terminar quiero agradecer al hermano Santiago Otero por la presentación que me antecedió de los cuatro catequistas, aún vivos, algunos de ellos sobrevivientes milagrosos del cerco del Ejército o de sus torturas, en el libro *Testigos del morral sagrado.*[8] / Como que su presentación vino a fortalecer la necesidad de ver siempre a los mártires en relación con los sobrevivientes. No sé si lo dejé claro.

8/ Marcelino López Balan, Marcelino Cano Saucedo, Angel Ovidio Velásquez Castellanos, Tiburcio Hernández Utuy. Colaboración de Santiago Otero Díez (2011): *Testigos del morral sagrado.* Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado.

En torno a la investigación de la violencia

2011

Esta ponencia se presentó en un seminario sobre la investigación de la violencia en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Intenta no sólo hablar de la investigación, sino analizar cómo se dio el paso de la violencia política a la violencia criminal en el Ixcán, poco después de la firma de la paz.[1] /

¿Qué me han pedido para esta presentación?

Me han dicho tres cosas parecidas; una, que trate sobre la violencia como eje de la investigación académica. ¿Eje de qué? ¿De las investigaciones que se hacen en la Universidad? ¿De la investigación en general en estos momentos del país? También, me han dicho, la violencia como prioridad en la investigación. Un poco distinto. Es lo que quedó en el título del programa de este seminario. Y por fin, "por qué es importante asumir la investigación de la violencia" en el contexto actual. Según esto último, debería dar razones en esta presentación para que la investigación de la violencia sea incluida en las agendas de investigación no sólo en la academia, sino en otros institutos y organizaciones.

De estas tres formulaciones me quedé con la tercera, porque las dos primeras suponían un conocimiento de las otras investigaciones que se realizan en la URL a las que entendí se referían los organizadores del seminario al pedirme "eje" o "prioridad" de la violencia como tema de investigación. Y yo no tengo ese conocimiento.

Empezamos por decir algunas razones sobre la importancia de la violencia como tema de investigación. Tal vez son algo obvias, aunque si se tratara de ir a la priorización de agendas de investigación, entonces no lo serían tanto. Primero, la violencia es un fenómeno que todos estamos viviendo y su solución es una de las principales expectativas de la población, ya que de lo contrario no se puede trabajar, no se puede producir, no se puede vivir… y consiguientemente no se puede salir de la pobreza y de sus expresiones, como la desnutrición y la mortalidad infantil.

1 Seminario "Violencia e Investigación en Guatemala", 28 y 29 de noviembre de 2011, convocado por INTRAPAZ (Instituto de Transformación de Conflictos para la Construcción de la Paz en Guatemala) en la Universidad Rafael Landívar.

Segundo, los índices de homicidios lo confirman: algunos países del triángulo norte de Centroamérica tienen las tasas más altas (por 100 mil) a nivel mundial, como Honduras (82.1) y El Salvador (66). Pero Guatemala (41.4)[2]/ les sigue de cerca. Más que México (18.1 a 21.5, según fuentes), cuyo desangramiento aparece en los medios día a día, y mucho más que la tasa global (6.9). Tercero, porque la transnacionalidad de la violencia reta a las universidades con capacidad transnacional. Todos los tráficos ilegales, no sólo el narcotráfico, se comprenden sólo si se estudian así. Son un flujo desde Sudamérica hasta los EE.UU. Nosotros somos países de paso. Como sucede con la migración. Y cuarto, los procesos de violencia no se comprenden si no utilizamos el método comparativo, para lo cual también las universidades del istmo deberían unir esfuerzos: por qué Nicaragua, por ejemplo, tiene un índice de violencia menor (13.2) que los países del triángulo norte, si todos ellos –incluso Honduras a su manera– pasaron por un conflicto armado interno. ¿Qué los diferencia?

Por el contrario, podemos encontrar dificultades para que asumamos este tema de investigación como muy importante o más aún como prioritario. Primero, existen otras agendas de investigación, tal vez a veces parecidas o relacionadas, que se ven como más importantes, por ejemplo, la desnutrición y la mortalidad infantil. Es difícil unificar las agendas o relacionar las agendas en una investigación conjunta, aunque esto sea necesario. Y en cuanto a las metodologías, aunque se llegue después de mucho penar a la misma agenda, es contracorriente llegar a consensos en una metodología, pues "cada maestrillo tiene su librillo". Algunas son más cuantitativas, otras más cualitativas. Somos algo duros para ceder. Eso sucede dentro de una misma institución, como la universitaria. Más aún, si se trata de universidades de diversos países. Aunque la cooperación nos condicione y trate de forzarnos hacia la unificación, los equipos tratan de mantener su feudo. Segundo, hay una desconfianza de la eficacia de la investigación social (versus investigación criminal –ya lo oímos ayer en la presentación de la AECID)[3]/ por parte de la cooperación y de que todo se quede en los anaqueles y no tenga relación con la práctica y una exigencia que la solución sea inmediata ¡cuanto antes! La cooperación privilegia las consultorías y no invierte en profundización a más largo plazo. Los resultados a veces son por salir del paso y terminar el contrato. Tercero, hay una sensación de que el tema de

2/ Según datos de la UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime), *Global Study on Homicide*, October 2011. "Homicidio" no incluye muertes en conflictos o guerras, ni suicidios, ni muertes en defensa propia… En América la más alta tasa es la de Honduras, luego El Salvador (estas dos también las más altas del mundo), Jamaica, Venezuela, Guatemala, Belice… en este orden. Belice 41.7, Panamá 21.6, Nicaragua 13.2 y Costa Rica 11.3. Para Honduras, la fuente es de "Justicia criminal" (la Policía) y difiere muchísimo de las fuentes de salud. No para los otros países. La Ciudad de Guatemala 116.6 (2010) y Tegucigalpa 72.7 (2009).

3/ Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

la violencia no toca a la academia, sino que es cosa de la Policía, de la DEA,[4]/ del Ministerio de Gobernación, quienes gozan de información y de financiamiento expreso, o que es propia de los equipos de investigación rápidos de los medios de comunicación que por un lado tienen más legitimidad ante la sociedad para exigir información con la amenaza de la cámara de la televisión o el gafete de la Prensa y que por otro lado son los que más dinero ganan de la violencia. No sabemos delimitar la calidad y originalidad de nuestro aporte, no sólo en el tipo de información que podemos recabar, sino en la interpretación teórica que les podamos ofrecer. Cuarto, si se investiga la violencia, hay peligro para los investigadores como personas y como institución, más si se la utiliza para corregir violaciones o se denuncia a cuerpos sociales donde la violencia, por el miedo, se resiste a abrirse. No hay experiencia y tampoco (a veces) mística para hacer este tipo de investigación. Quinto, el distanciamiento de los entes de investigación de las poblaciones pobres y alejadas geográfica o socialmente es otra dificultad. ¿Quién se va meter en esa barriada a convivir con la gente para averiguar las cosas que suceden y obtener su punto de vista? ¿Quién a los cantones rurales, peor si hablan una lengua indígena y son densamente monolingües? La investigación suele descansar sobre visitas de médico con carro pagado y viáticos. Entradas por salidas. La información que se recaba es entonces muy endeble y fácilmente manipulable ideológicamente. Se sacan conclusiones que ya se llevaban.

¿Por qué me animaron a hablar sobre esto? Tal vez por de dónde vengo. Voy a contar un poco cómo entré en este tema. a) Primero, se me dio la oportunidad, y en parte la busqué, de hacer investigación de la violencia durante el conflicto armado, inmerso en las poblaciones civiles de resistencia del Ixcán. De allí salió la publicación de *Masacres de la selva* y en parte el último libro *Negreaba de zopilotes*, que pretende unir el pasado con el presente de esas zonas remotas del norte de Quiché y Huehuetenango. b) Luego, intenté darle seguimiento al estudio de la violencia, aunque no con este eje temático, sino el juvenil, tanto en Ixcán, como en Zacualpa, ambos municipios del Quiché. Del primer intento salió un libro que se llama *Juventud de una comunidad maya, Ixcán.* Guatemala. 2006. El libro amarillo, lo llamo. Como el eje no fue la violencia, sino la juventud, el estudio de la violencia quedó invisibilizado. Trataré más adelante de hacer una breve sistematización del proceso de la violencia desde este punto de vista. c) Más tarde le he dado seguimiento al fenómeno desde Santa María Chiquimula, Totonicapán, donde resido, desde que en diciembre del 2007 hubo un intento de homicidio contra mi compañero de parroquia, el P. José Miguel Clemente. Sólo perdió el ojo y la bala le rompió el brazo izquierdo, pero nos metió de lleno con el abogado de la pastoral social de Totonicapán a investigar la composición de la banda de ladrones que le dispararon, quién era el jefe, etc. hasta que lo metimos a la cárcel, donde se encuentra ahora.

4/ Administración para el Control de Drogas (por sus siglas en inglés).

d) Por último, recientemente dimos inicio a una investigación rápida desde la URL como mapeo de la violencia en Guatemala con el fin de responder desde las diferentes obras de la Compañía en forma coordinada a los retos que presenta este fenómeno en la actualidad. Es una investigación aplicada, ya que el núcleo de la misma serán las conclusiones de lo que las obras, universidades, colegios, escuelas populares, parroquias, centro social, radio educativa, etc., ven que pueden hacer desde su naturaleza para enfrentar esta penosa realidad.

Definir cuáles deberían ser los temas concretos de investigación es arriesgado, dada la multiplicidad que presenta el rostro de la violencia en Guatemala. Es mejor pensar en criterios de selección, como le diría San Ignacio al jesuita ante la multiplicidad de trabajos apostólicos. Un primer criterio puede ser preferir temas para los que *se tenga experiencia previa*, no sólo en cuanto al contenido y método, sino en cuanto a la colaboración entre instituciones. Ya se hizo una investigación de cuatro volúmenes sobre maras urbanas entre la URL, la UCA de San Salvador, el Eric de Honduras y la UCA de Nicaragua.[5]/ Es importante proseguirla, más aún, dados los cambios que las maras van sufriendo con el predominio del crimen organizado que las tiende a subsumir. Otro criterio es escoger aquellos *temas de los que se espera mayor conocimiento y mayores resultados prácticos*. Se trata del "magis" ignaciano. Temas que sean raíz de muchas violencias o que condensen en sí muchas relaciones violentas, las cuales, como fibras, aparecen luego en hechos sociales diversísimos, que uno ni se imaginaría que tendrían relación con la violencia. Por ejemplo, a nivel macro, los tráficos ilegales, vinculados con la migración internacional, y a nivel micro, la violencia de género que invisiblemente sostiene hechos tan macabros, como las decapitaciones de mujeres que a través de los medios difunden un pánico por todo el territorio nacional. Ambos temas son generadores de violencia múltiple. Un tercer criterio sería escoger aquellos temas que *se ajustan más a las posibilidades de nuestras instituciones y a la facilidad de obtener información sobre ellos*. Por ejemplo, si en Xela la URL va a comenzar la carrera de Investigación criminal y forense, esta carrera será una plataforma connatural desde la que con facilidad se puede acceder a los casos más importantes de la región. Un último criterio, pienso yo, es que debería haber en nuestro abanico de selección, algún *tema que despierte la utopía de la juventud*, la cual necesita retos fuertes para lanzarse y sacar a luz sus mejores virtualidades. Se supone que debe haber apoyo para estos estudiantes, ellos y ellas, tanto financiero como de seguridad y consejo. Pienso yo, por ejemplo, en las poblaciones civiles del narcotráfico. Es posible hacerlo, aunque hacen falta antenas y mucho cuidado. Me refiero a algo parecido al artículo de Louisa Reynolds sobre Don Mauro y sus

5/ *Maras y pandillas en Centroamérica*. Vol. 1 UCA Managua, 2001. Vol. 2, *Pandillas y capital social*. UCA San Salvador, 2004. Vol. 3, *Políticas juveniles y rehabilitación*. UCA Managua, 2004. Vol. 4, *Las respuestas de la sociedad civil organizada*. UCA San Salvador, 2006.

leales seguidores en el sur de San Marcos, aparecido en *elPeriódico* hace un año (11 de noviembre de 2011).

En cuanto a la metodología, debería darse un enriquecimiento de distintos métodos y disciplinas. Sólo menciono algunos presupuestos que condicionan las metodologías. a) Para hacer estas investigaciones es importante que las personas que las realicen, salgan. Salgan de sus cubículos y busquen a la gente que les dé su conocimiento. b) También, que estudien investigaciones hechas previamente, para no 'descubrir el Mediterráneo' y para tener puntos de contraste, y que estudien teoría, para saber sistematizar y volver a hacer preguntas inteligentes. Si no, nos quedamos en parches. Algunos montan su proyecto desde una teoría. Está bien, pero a veces tal vez es mejor al revés, pedirle a la teoría que me explique la información que con un poco de olfato y teoría implícita he recogido. c) Otro presupuesto, que expriman sus datos, lo cual supone una actitud de aprendizaje de parte de la persona que investiga y un convencimiento de que la gente, aunque sea sencilla, nos enseña. No sólo nos dan datos, sino nos ayudan a interpretarlos a una nueva luz. Entonces, al registrar la información, no deberíamos perder palabra, como si estuviéramos oyendo a una maestra muy sabia en la universidad. Y luego, las técnicas de análisis y fichaje de la información han de ser orientadas a eso. d) Es bueno escoger hechos densos y cualitativamente ricos, como aconsejaba Clifford Geertz. En ellos se encuentra un hilo enrollado que cuando lo analizamos encontramos en miniatura el retrato de procesos generales. Por eso, también, buscar los mejores informantes, los que saben, los que interpretan y los que son sinceros. e) Por fin, aplicar la cuantificación, cuando se sepa qué preguntar. No esos cuestionarios de oficina que nunca son tabulados y que molestan a la gente. Y apoyar desde la academia a las fuentes de información sobre las que se basan las estadísticas nacionales de violencia, porque si no hay datos, no hay análisis, y si no hay análisis, no hay políticas contra la violencia.

Quisiera ahora enfatizar –teoría y metodología con un ejemplo de Guatemala– la importancia de estudiar la violencia como un proceso, en particular la transición de la violencia del conflicto armado interno a la violencia fraccionada y múltiple de la actualidad, valiéndome de un estudio que cubre los 10 años después de la firma de la paz en una aldea del Ixcán. (Libro amarillo, mencionado arriba). No sólo vemos su escalada, sino su cambio de naturaleza manteniendo siempre un continuo, como enfatizaba ayer Matilde González.

Primero, la violencia política del conflicto armado interno (la guerra) tenía una estructura de enfrentamiento en que se monopolizaba y controlaba toda otra violencia, especialmente en sus momentos más álgidos. Tuvo una escalada linear de más o menos 1975 hasta 1982 con las grandes masacres. Pero prosiguió hasta 1996 con emboscadas y ataques a los destacamentos por parte de la guerrilla, y con enfrentamientos, bombardeos, patrullaje de infantería, acoso de campamentos de

población civil y la imposición del hambre y otras privaciones para hacerla rendirse, ya que era la base civil de la guerrilla, por parte del Ejército.

Segundo, en 1993 comienza el retorno de los refugiados desde México. Las migraciones tienen un efecto en la violencia. a) Los refugiados traen ideas nuevas y vuelven ya divididos internamente (simpatía versus antipatía frente a la guerrilla) b) Vienen sedientos de ocupar las tierras que habían abandonado. c) Entran en pugna entre ellos mismos y con la población en resistencia que había ocupado esas tierras. d) La pugna se expresa también políticamente, pero no en partidos, sino en el control de las directivas. e) Es un conflicto que rebasa la iniciativa de los dos agentes armados. Esto es lo más importante. f) Pero la estructura bipolar de la guerra hace que las divisiones del refugio se alineen con las de la guerra. Algo increíble, para los que se habían refugiado, todos, por causa de las masacres del Ejército. La violencia de la que hablo era sólo de palabras y amenazas en las asambleas ya en Ixcán. No golpes, ni homicidios.

Tercero, en 1996 se firma la paz y en 1997 se desmoviliza la guerrilla. a) El polo del conflicto que queda armado –el Ejército– defiende a la guerrilla frente a los "contras" –así apodaban a los cooperativistas simpatizantes del Ejército– que quieren sacar a muchos civiles de la desmovilización. Impensable, antes. ¡¡¡El Ejército defendiendo a la guerrilla en su campamento de desmovilización!!! b) Cesa el enfrentamiento armado que había controlado toda otra violencia. La relación de enfrentamiento es lo que efectuaba el control. Entonces, se da un espacio abierto para toda clase de violencia, la que entra y viene de fuera de la zona, y la que nace allí. c) Pero el enfrentamiento político queda y comienzan a surgir violencias físicas contra la propiedad por parte del grupo envalentonado pro Ejército ("contras") contra el grupo de simpatizantes de la ex guerrilla ("guerrilleros", les decían). En 1997, queman la casa de Mamá Maquín, organización de mujeres. Es un prenuncio de linchamientos, por lo tumultuario de la acción. Esto es muy importante. d) La violencia colectiva (¡!) de género proseguirá. Es algo nuevo. e) El polo que queda armado –el Ejército– afloja su control sobre armas y sobre sus miembros (soldados) que comienzan a participar en asaltos. Y es que…

Cuarto, al cesar el enfrentamiento armado se libera el mercado, el consumismo a lo pobre se deja sentir, se nota la falta de dinero ("la pobreza entristece"), pues los productos agrícolas no tienen precio. No hay hambre de comida, pero sí de dinero. Estalla el *boom* de la migración internacional entre jóvenes y el *boom* de la educación (primarias, básico). Y nacen las maras de jóvenes desempleados que roban en las vecindades, usan armas blancas y fuman marihuana traída de México o ya sembrada en las parcelas. Son grupos rurales pequeños y débiles que aparecen por doquier, como hongos, y que asustan a la población. A la par comienzan a darse en los caminos asaltos con armas pesadas, algunas de la zona militar, se roban carros e incluso se violan mujeres, con la carga simbólica que esto lleva.

Quinto, así es como se da el primer linchamiento de la aldea que analizamos, en 2001, como respuesta a un robo menor de láminas y una bestia. a) Sus antecedentes fueron este ambiente de desesperación y miedo por los asaltos que había habido y un linchamiento consensuado por teléfono a nivel regional en una aldea vecina. b) El robo menor despierta un "coraje" contra el ladrón con ganas de despedazarlo y un coraje contra el Estado lejano (Cobán) que no da protección. El linchamiento es una acción anti Estado y anti ley. c) Los hechores son los envalentonados pro Ejército que ahora toman una actitud frente al Estado como la guerrilla antes. Hay una inversión en la estructura. d) De día se hace el juicio popular del ladrón arrepentido y de noche lo matan para arroparse los hechores con la oscuridad. Los que lo matan son unos pocos (unos siete), pero estos hacen creer que es todo el pueblo el que castiga, por el montón en que operan. e) Azuzan a la gente a que participe, y los cubra, y meten miedo para que no haya nadie que se atreva a defender al joven linchado. 'El que defiende al ladrón es ladrón'. f) La legitimación de la acción es el bien común: uno tiene que morir por muchos. Como en la guerra. g) Hay diversos pareceres que se expresan después, aunque hay bastante consenso que el linchamiento de los violadores de la otra aldea era justificado, éste no. h) El linchamiento tuvo una intención en los hechores: escarmiento contra los jóvenes ladrones de gallinas de parte de los ganaderos, algunos de los cuales fueron hechores.

Sexto, en 2003 en la cabecera municipal, un grupo enardecido como el del linchamiento, quema las papeletas de las elecciones en que el ganador es un miembro del partido de la ex guerrilla, la URNG. Entre los quemadores había uno de los linchadores.

Por fin, en 2004 y 2005 se instala visiblemente el narcotráfico y la gente lo sabe por enfrentamientos a balazos que tienen. Una vez, en el momento de la entrega de la mercancía a cambio del dinero, entre lanchas que entran de México por el río Xalbal y carros que van a la playa del mismo río desde la cabecera municipal. No es lucha por territorio, es pago por el engaño en la transferencia.Y otra vez, sobre esta misma carretera, hubo otro enfrentamiento parece que entre dos grupos en competencia. Entre los muertos hay señales del contacto con Petén y con fuerzas de seguridad (un policía muerto). El narcotráfico ha ligado a su defensa u ocultamiento a poblaciones por donde pasa (aterriza, puntos ciegos, como éste).

Para terminar, el reto tal vez principal en las zonas rurales… Hablo ahora más de donde estoy, lejos de la frontera y fuera del área de guerra. El reto principal es la lucha contra Xibalbá, el reino del miedo. Estos temas de violencia se eluden, aun en familia. El reto es a) soltar la palabra, por niveles, familia, personas de confianza, grupos de iglesia, etc. b) Celebrar ecuménicamente a víctimas en lugares públicos de asaltos donde la gente se atreve primero a

presentarse, luego a orar y a veces a tomar la palabra. c) Apoyar grupos que se han organizado para denunciar los crímenes ante los juzgados. d) Apoyar el litigio en los juzgados (con abogado).

El fortalecimiento de las autoridades tradicionales para que apliquen la justicia es importante. Pero encuentra dificultades: a) Son débiles y temerosas. Su período es de sólo un año. b) No son apoyadas por el sistema de juzgados. c) Cuando la población está dividida se desprestigia al Convenio 169 como ley extranjera y se prefieren medios violentos: linchamiento no consumado, pagar sicarios entre varios…

Éstas son algunas de las pocas reflexiones sobre la importancia de la investigación social de la violencia y un ejemplo del proceso de la transformación de la violencia desde los tiempos de la guerra, analizado con datos de 2006 para una aldea del Ixcán.

Geografía de las violencias

2012

Éste es un texto que sirvió de introducción a un taller de las obras de la Compañía de Jesús de Guatemala, donde se presentaron los resultados preliminares de un mapeo de la violencia en las zonas del país donde trabaja la Compañía. Al final se hizo un recuerdo del difunto Padre Manolo Maquieira que fue pionero en este terreno y nos dejó un ejemplo para analizar y sacar nuestras propias conclusiones.[1] /

Me han pedido una introducción a este taller al que se ha invitado a representantes de las obras de la Compañía de Jesús, para devolver el Mapeo de las Violencias hecho por un equipo de Intrapaz de la URL.

Cómo nació

Voy a explicar cómo nació esto. Recuerdo que fue en 2010 cuando se puso sobre el tapete el tema de la violencia en la reunión del Consejo Nacional Apostólico (CNA). Tanto el Colegio Javier como el Colegio Loyola habían vivido la violencia en carne propia por padres de los niños que habían sido asesinados, hecho que había conmovido profundamente a los estudiantes, a los padres de familia y al personal de los colegios. Se nos preguntó con insistencia qué respuesta daría la Compañía, si nos contentaríamos con un comunicado… ¿Pero condenando a quién? ¿O pidiendo qué cosa?[2] /

1/ Taller celebrado el 16 y 17 de mayo de 2011 convocado por INTRAPAZ (Instituto de Transformación de Conflictos para la Construcción de la Paz en Guatemala) de la Universidad Rafael Landívar y tenido en la casa de retiros de los Hermanos de la Salle, Ciudad San Cristóbal, Guatemala. La idea del mapeo realizado era sacar experiencias que nos condujeran a concretar nuestra respuesta ante el reto de la violencia en el país.

2/ Para entender algunas de estas siglas: la Compañía de Jesús se divide en Provincias. Centroamérica es la Provincia donde se ubica Guatemala. A nivel de Provincia se suelen hacer Planes de Provincia (PdP). El trabajo de la Provincia está dividido en Sectores, uno de los cuales es el Apostolado Social, con una Comisión (CPAS). A nivel de cada país hay un CNA (Consejo Nacional Apostólico) donde están representadas las obras. Las obras son las parroquias, los colegios, las universidades, etc. En estas estructuras participan jesuitas y no jesuitas. La cabeza de la Provincia es un Provincial, nombrado por el Provincial General, con su Consejo.

De allí nació la iniciativa en el CNA de hacer lo que llamamos un Mapeo de la Violencia, parecido al que se había hecho, antes de entrar la Compañía al tema de la migración internacional y organizar al SJM del sector social (Servicio Jesuita para Migrantes) para eso. Para dar una respuesta al fenómeno de la violencia, dado que nuestra acción no debía ser puntual, debíamos tener una idea del conjunto de los procesos de violencia que se daban en el país, de la bibliografía que había sobre el tema, de las organizaciones que ya estaban trabajando en esto, de la forma cómo la violencia estaba golpeando nuestras obras y de las iniciativas que ya se estaban dando frente a ella. Fue así como se hizo por parte del CNA una propuesta de Mapeo en febrero de 2011 que fue presentada luego a la URL para que ella pudiera encargarse de hacerlo.

La URL aceptó la propuesta y nombró a INTRAPAZ para que lo realizara y de parte de este instituto de la URL se nombró a un pequeño equipo. Este equipo se encargó de hacer el Mapeo e hizo un diseño metodológico que contemplaba tanto trabajo teórico y recopilación de material, como visitas a las obras de la Compañía en toda Guatemala. De ustedes habrá quienes los recibieron en esas visitas. Su trabajo se terminó al presentarnos a algunos del CNA en marzo de 2012 el informe, que es el que se "devolverá" hoy aquí. El informe se presenta como un "borrador para discusión" y se llama: *"La violencia también empobrece"* – Mapeo de violencias que afectan a las obras de la Compañía de Jesús en Guatemala.

Creo que de la idea de mapeo se pasó a llamar a este taller o Encuentro de reflexión y análisis "La geografía de la violencia". Todo esto se explicará luego. Pero la idea norte del mapeo fue siempre llegar a concluir qué podría hacer la Compañía de Jesús desde la especificidad de las obras en lo individual y en articulación entre ellas y con otras instituciones frente a la violencia en Guatemala y luego en Centroamérica. Nuestros resultados se ofrecerían a los otros países de la Provincia de Centroamérica, ya que la violencia rebasa las fronteras nacionales y el compromiso de la Compañía de Jesús debía ser regional.

El Plan de Provincia de Centroamérica (2011-2015)

Esta iniciativa coincidió con la elaboración del Plan de Provincia –PdP– (2011-2015) y de alguna manera las preocupaciones sobre la realidad de toda CA coincidieron con lo que ya se había presentado al CNA. A continuación copio del PdP algunas frases que nos inspiran y orientan.

Al definir el marco de realidad, en el apartado de justicia, decíamos en el PdP que en nuestro caminar "encontramos a una mujer en el camino, golpeada y violada por los ladrones" (p. 23) y que no la podíamos dejar allí tirada como lo habían hecho el levita y el sacerdote, sino que la debíamos curar y montar en nuestra cabalgadura para no dejarla morir a la vera del camino. Decíamos que "éste es un caso de los

miles que se ven en nuestros países". Evidentemente, estábamos hablando simbólicamente desde la fuerza retante del evangelio de Lucas.

Veíamos que después de los conflictos armados internos, había "surgido otra violencia –e inseguridad– que se ha ido incrementando sin control en sus diversas formas: delincuencial, criminal organizada, especialmente la que genera el narcotráfico, intrafamiliar, de género y política" y que a veces nos desesperábamos porque esta ola de violencia nos estaba ahogando y no veíamos ninguna luz. Sin embargo, "los martirios de Mons. Romero, Mons. Gerardi, los jesuitas de la UCA y la sangre derramada de miles de víctimas inocentemente masacradas en las décadas pasadas siguen motivando a nuestros pueblos a luchar por la vida y por la dignidad humana".

Por eso, al definir la segunda prioridad del Plan de Provincia, "Colaborar en favor de una Centroamérica incluyente, democrática y sostenible" dijimos que, "por ende, debemos sumarnos crítica y propositivamente a los sectores, organizaciones, grupos y personas que luchan contra la injusticia, contra la inseguridad y el imperante déficit de ciudadanía…" (p. 28). Se mencionaba la lucha contra la inseguridad como una línea de la promoción de la justicia. En una formulación semejante se decía también que debíamos "responder a la ola de violencia de una forma planificada desde todas nuestras obras [y lo está diciendo para toda CA], cada una en su especificidad" (p. 26).

Bajando a la concreción de las acciones y de las obras, afirmamos en nuestro PdP que "las Universidades, Centros de Investigación y CNAs" son los responsables de "investigar y hacer propuestas sobre las problemáticas más urgentes de cada país y de la región en los temas de violencia, medio ambiente, pobreza, desnutrición y democracia" (p. 33), todos ellos temas interconectados.

E igualmente al bajar al concreto de la formación y organización de jóvenes comprometidos con la fe y la justicia mencionábamos la acción de "identificar, participar y respaldar programas e instituciones de trabajo con jóvenes en riesgo" (p. 35), encargando como responsables de dicha acción a la "CPAS, obras educativas, CNAs". [CPAS es Comisión Provincial de Apostolado Social]

Devolución del Mapeo de Violencias (marzo 2012)

Ahora se viene a devolver el Mapeo de Violencias a las obras que contribuyeron a su construcción. Lo he leído detenidamente. Es un trabajo muy bueno, pero es sólo un paso. Por eso, conviene que analicemos sus resultados y reflexionemos sobre ellos: qué pistas de acción nos marcan.

Repetando la estructuración de este taller, que ya está hecha, quisiera dar un par de ideas para que se aprovechen mejor estos días.

Se presentará el informe que ha redactado el equipo. Conviene, creo, cuando oigamos y luego reflexionemos, que no sólo nos fijemos si está bien caracterizado el proceso de las violencias definido territorialmente, sino que atendamos cómo las obras están respondiendo frente a la violencia. Es importante partir no sólo de la descripción objetiva, sino de la aguda percepción de la violencia cuando ha tocado a nuestras puertas (amenazando, asaltando, hiriendo, asesinando…) y preguntarnos qué hemos hecho, cómo hemos tratado a la víctima o su familia, cómo nos estamos previniendo, etc. Y esto para todo el taller, pues me parece que es la motivación sentida la que puede hacer del taller un instrumento que nos sirva y no se quede en una descripción interesante, pero que no nos toca directamente. Desde esa experiencia, podemos luego, en un segundo momento, pensar cómo cambiar nuestro entorno.

Entiendo que al introducir el enfoque y la metodología del trabajo, se entrará al tema más teórico del dinamismo de la violencia, es decir, de la relación entre la producción de la violencia y las respuestas de la gente. Creo que será útil no quedarnos en abstracciones, sino entre todos ir aterrizando con la ayuda de ellos, al análisis de las diversas respuestas de las obras que hayan contribuido a detener o cambiar la violencia, es decir, que presenten algún grado de éxito, para de allí amarrar con procesos más teóricos a lo largo del taller.

Recordando a Manolo Maquieira y su intuición

Un ejemplo de ello fue la intuición de Manolo Maquieira y la concreción en la práctica del Colegio que lleva su nombre. Él no era un teórico de libros, pero gozaba de una inteligencia muy potente, intuitiva, sencilla y relacionada con la acción. Durante varios años, no sé si cinco, él se dedicó a estar en el Puente Belice, oyendo, observando, sintiendo, llorando, rabiando y calculando qué podría hacer. No quiso hacer, sin antes oír. Llegó un momento en que se decidió pasar a hacer… de acuerdo a algunos presupuestos que quisiera enumerar.

Primero, la población que sacaría de las garras de la violencia en el Puente serían jóvenes, mujeres y hombres, que estaban en riesgo de ser incorporados en las maras. Él consideró que sacar a la juventud de la mara era muy difícil, prácticamente imposible. Por eso, prevenir en vez de remediar.

Segundo, no quiso enfrentarse directamente a la mara, sacándole, por ejemplo, jóvenes, aunque intuyó que habría una competencia con ella por la juventud que él le quitaría, como luego lo comprobó. Pero no quiso un enfrentamiento frontal. Ni menos, el uso de la violencia contra violadores y asesinos como se le ofreció por parte de algunas instancias gubernamentales que practicaban la limpieza social.

Tercero, su estrategia inicial para conseguir ese objetivo fue doble. Por un lado, la educación y por otro el empleo. Ambos, orientados a darles no sólo una identidad de pertenencia, como él mucho insistía, sino una identidad de sentido y con ella una autoestima para que dejaran de sentirse "basura". Para la educación fundó el Colegio, primero en la zona 6, luego en la zona 1. ¿Cuándo íbamos a pensar que Manolo fuera a terminar sus días en un colegio, cuando él era un hombre de lo social, más que un hombre educador? En ese tiempo, él decía que más que maestros le hacían falta sicólogos. No sé si estuvo acertado en esto, pero creo que lo que pretendía es dar una educación que llegara hasta el fondo de la persona joven, la cual con el amor que sintiera, fuera sanándose poco a poco. Él fue un hombre que derrochó amor personalizado a toda la juventud del Colegio cuyas relaciones de parentesco e historia de la violencia cotidiana conocía.

Cuarto, el empleo. Como dice la experiencia de los jesuitas en Los Ángeles, *Jobs not Jails*, desde el principio pensó Manolo que la juventud tenía que trabajar para sentirse digna. Al principio, iba a montar una maquila para vender uniformes a los colegios de gente de dinero. Luego, un dueño de maquilas lo disuadió y le dio una fila para que trabajaran y así ganaran algo. En El Progreso, Honduras, después del Mitch, tuvimos una experiencia con maras. El jesuita joven mexicano que se insertó en ellas era responsable de reconstrucción de viviendas y les dio trabajo. Pero el problema fue que ellos no eran jóvenes en riesgo, sino jóvenes de la mara, y entonces el dinero lo usaban para comprar tiros. Manolo, no. El empleo fue para los que están en riesgo y gradualmente se distanciaban de la mara.

Quinto, la distancia. Manolo no se enfrentó a la mara, dijimos, pero ésta se puso celosa de que le privara de jóvenes hombres y, sensiblemente, mujeres. Entonces, mató en 2004 a un estudiante del Colegio en la zona 6. Manolo sufrió ese momento agudamente. No sabía qué hacer. Le ofrecían matar a los asesinos. A pesar de su rabia, no cayó en esa tentación. La solución fue la táctica de la huida. Salirse de la esfera de influencia de la mara, y así fue como trasladó, gracias a conectes con el gobierno de Berger, el Colegio a la zona 1, al lado del Estadio, sobre la 12 avenida. Nunca fue criticado por alianzas temporales con gente del gobierno o con los maquileros. Él sabía perfectamente con quién se metía y sabía distinguir quiénes le apoyaban sinceramente.

Sexto y último, para desarrollar el Colegio, él hizo alianzas con diferentes obras de la Compañía de Jesús, como el Liceo Javier y la URL, y con muchas gentes más en Guatemala y en España. Supo trabajar en red. Así consiguió, entre muchas otras cosas, el financiamiento inicial. Fruto de esa alianza que heredó Paco Iznardo y que supo conservar y fortalecer, es la existencia del Colegio al lado de la URL.

Su objetivo fue doble, pacificar el entorno del Puente Belice, pero más importante, sacar del sumo riesgo de la violencia organizada a jóvenes que poco a poco han

seguido estudiando y que se han hecho cargo de muchos puestos educativos en el Colegio.

¿Pacificó el entorno? Esto no lo sé. ¿Disminuyó por lo menos la violencia? Lo que sí está claro es que encarriló por una nueva vida a muchos jóvenes, cuyo número exacto desconozco.

Del análisis de esta experiencia –y así se pueden analizar otras menos paradigmáticas– sacamos factores que se encuentran en el dinamismo de la violencia a un nivel más amplio de articulación. La experiencia es chiquita, pero está articulada a otros niveles, como es la ciudad e incluso el nivel internacional. Esos factores son a) la fuerza de la pertenencia de la mara, b) su capacidad de violencia que hacen contraproducente medidas violentas. c) El trabajo como ocupación de tiempo libre y como instrumento para llegar a la autoestima. d) La educación y la sanación interior de la juventud por el aprecio y el amor. ¡Cómo abrazaba Manolo! Era hasta escandaloso. e) La territorialidad o geografía o distancia para alejar físicamente a la juventud el mayor tiempo posible, aunque de noche tengan que volver al barranco. f) Las alianzas, y g) la voluntad y fuerza de liderazgo para poner en marcha la experiencia.

Ojalá el recuerdo de Manolo Maquieira en este taller nos mantenga en la senda correcta de las respuestas frente a las violencias, respuestas prácticas y profundamente enraizadas en una teoría conocida intuitivamente, respuestas amorosas e insertas en la realidad peligrosa de la violencia, de la pobreza y del desprecio. Hecho basura con la basura del mundo… para sacarla de la basura y hacerla una esperanza brillante que transformará Guatemala… esperamos.

Genocidio guatemalteco

2012

Ésta fue una conferencia dictada en el CUNOC de Quetzaltenango, casi un año antes de que se realizara "el juicio del siglo" por genocidio contra el general Ríos Montt. Luego, fue publicada en otros medios durante el juicio.[1] */*

Muchas gracias por haberme invitado a dar esta conferencia sobre un tema actualmente muy discutido. ¿Hubo genocidio en Guatemala? En campaña, el actual Presidente de la República retó a que "me prueben que en Guatemala hubo genocidio". Lo dijo en una presentación en la Universidad Rafael Landívar en Guatemala.

Ya durante su gobierno, el mes pasado, un juzgado acaba de ligar a proceso al general Ríos Montt por genocidio y deberes contra la humanidad por la masacre de Dos Erres, en Petén, y le otorgó el arresto domiciliario, siendo éste el segundo proceso por genocidio que se le lleva. En enero fue ligado por matanzas en el área ixil (1,771 indígenas) que causaron 26 mil desplazados.

Pero más recientemente aún, a fines de mayo, el Secretario de la Paz, Antonio Arenales Forno, acaba de cerrar la Dirección del Archivo de la Paz, y declaró, según nota de prensa, que en Guatemala no hubo genocidio. "Ésa es la postura mía y del Gobierno", dijo.

Entonces, es muy importante que primero analicemos lo que es genocidio según las Naciones Unidas y después consideremos los hechos acaecidos en Guatemala. Así podremos concluir si los hechos se ajustan a la definición y comprender en qué consiste el genocidio guatemalteco.

Puede ser una trampa ideológica equiparar el genocidio guatemalteco con el genocidio nazi y concluir que en Guatemala no hubo genocidio porque no fue igual al nazi. Ha habido genocidios en Yugoeslavia, en Ruanda, Cambodia y otras naciones, y en cada país ha tenido sus rasgos propios. Sin embargo, todos ellos han sido calificados de genocidio.

1/ Plática tenida en el CUNOC (Centro Universitario de Occidente) de la Universidad de San Carlos de Guatemala, en Quetzaltenango el 2 de junio de 2012. Fue publicada en el periódico digital de la URL, *Plaza Pública,* el 19 de marzo de 2013, cuando se estaba iniciando el juicio por genocidio a los generales Ríos Montt y José Mauricio Rodríguez.

Genocidio según la ONU

El genocidio se encuentra definido en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, adoptada el 9 de diciembre de 1948 y en vigor desde el 12 de enero de 1951. Esta Convención fue firmada por Guatemala el 13 de enero de 1950, durante el gobierno de Juan José Arévalo. Según la Convención, el genocidio, ya sea cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra, es un delito de derecho internacional. Nos fijaremos especialmente en el Artículo 2. Dice así:

En la presente Convención, se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

a) Matanza de miembros del grupo;

b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;

c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;

d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;

e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

Para analizarlo, fijémonos en las dos partes del artículo, una es la enumeración de cinco actos y la otra la enumeración de las condiciones necesarias para que estos actos sean genocidio. Es decir, esos actos pueden darse sin ser genocidio, si esas condiciones no se cumplen.

De los cinco actos nos interesan dos, que son los que más claramente se dieron en Guatemala, "matanza de miembros del grupo" (a) y "sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial" (c). En Guatemala, ambos –o más exactamente, la serie de ambos actos– estuvieron concatenados como dos fases de un mismo proceso. Primero se cometió la matanza (masacres de 1981 y 1982) y después se intentó controlar a la población dispersa mediante condiciones de existencia límite (de 1982 en adelante, según regiones). Pero ambos actos, aunque no hubieran estado relacionados, de por sí, independientemente uno del otro, cumplen con la definición: "se entiende por genocidio *cualquiera* de los actos mencionados" (cursiva mía).

Las condiciones para que esos actos se entiendan como genocidio son cuatro. Aquí es donde se agarran los que argumentan que en Guatemala no hubo genocidio. Por eso, hay que comprenderlas bien, tratando de mantener un ánimo desapasionado, hasta donde sea posible.

La primera condición es *la intencionalidad*, es decir, que cualquiera de esos actos sean "perpetrados con la intención de destruir…". Es decir, que no sean producto espontáneo de la ira o de la venganza. La intencionalidad se descubre en su planificación, ya sea con documentos escritos, ya sea con expresiones de los victimarios (palabras, gestos…), ya sea con la inspección de los hechos, por ejemplo, la sucesión de masacres semejantes que no pueden haber sucedido así, si no hubieran estado planificadas.

La segunda condición es *el alcance de la destrucción*. Dice la Convención, "destruir total o parcialmente a un grupo". Según estas palabras hay dos tipos de genocidio, el que tiene la intención de destruir totalmente al grupo, como fue el genocidio que pretendía destruir a todos los judíos; y el que tiene la intención de destruirlo parcialmente.

Si se objeta en el caso de Guatemala que el Ejército no tuvo la intención de matar a todos los indígenas y por eso no cometió el delito de genocidio, entonces no se comprende que hay un genocidio de destrucción parcial.

La tercera condición se refiere a la naturaleza del grupo. Pero antes de ver los distintos tipos de grupos, hay que adelantar que todos ellos son de población civil (no armada), aunque la Convención no lo diga expresamente. La Convención va a definir el genocidio que es un delito más allá de las matanzas de población civil organizada, como sea.

Para que haya genocidio el grupo debe ser de uno de cuatro tipos: "*un grupo nacional, étnico, racial o religioso*". Cuatro categorías definen al grupo objeto de la destrucción: la nacionalidad, la etnia, la raza y la religión. Estas categorías no son mutuamente excluyentes. Pueden darse varias a la vez. No están incluidas en la definición la categoría etárea (los jóvenes, por ejemplo), el género (las mujeres, por ejemplo), los grupos políticos (miembros de un partido) y otros.

La Convención tampoco define las categorías: qué es nacionalidad, qué es etnia, qué es raza, qué es religión. Eso lo deja abierto. Por ejemplo, la CEH (Comisión para el Esclarecimiento Histórico) trata a los kichés, a los ixiles, etc., como etnias de la población indígena. Consecuentes con este razonamiento, podemos decir que así como las etnias de los grupos lingüísticos se subsumen en la etnia indígena, así también hay otras etnias menores que se pueden subsumir en las etnias de los grupos lingüísticos y así sucesivamente hasta llegar a los microgrupos étnicos (las aldeas). Por ejemplo, Xek'echelaj (aldea) – de Santa María Chiquimula (municipio) – de los kichés – de la etnia indígena. Y esto no es sólo un proceso analítico de la mente del observador, sino que corresponde a identidades sociales que se dan. Las aldeas y los municipios en Guatemala no son sólo unidades políticas y territoriales, sino

grupos con identidad étnica distinta. Así es como una aldea masacrada puede ser un microgrupo étnico destruido.[2]/

La cuarta condición se refiere a *la razón* de la intencionalidad y la Convención utiliza para significarla el "como tal". Dice, "la intención de destruir… a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, *como tal*". Es decir, tener la intención de destruir al grupo nacional, como nacional, por ejemplo, a los judíos, como judíos (en cuanto judíos, porque son judíos). Tener la intención de destruir al grupo étnico, como étnico, por ejemplo, a los indígenas, como indígenas (porque son indígenas), a los nebajenses porque son nebajenses… Con esta condición se niega que la razón política constituya una razón suficiente para el acto de genocidio. Si el Ejército, por ejemplo, tiene la intención de destruir a un grupo indígena, no porque es indígena, sino porque es un grupo políticamente enemigo, entonces el acto de destrucción no es considerado genocidio. Esto es lo que dice la Convención y mucha gente discute la justeza de esta definición, pero aquí estamos tratando de apegarnos a la Convención, no a reformarla, aunque debería reformarse.

Pero hay dos cosas muy importantes para el análisis de los hechos. La primera es que según la Convención es posible destruir *parcialmente* un grupo nacional, étnico, racial y religioso *como tal.* El que la razón de la intención sea "como tal" no implica que la destrucción deba ser total. Por ejemplo, un Estado puede destruir sólo a algunos grupos indígenas, y destruirlos porque son indígenas. El que los destruya porque son indígenas, no implica que donde encuentre un indígena allí lo va a destruir. La planificación del acto depende de muchas circunstancias más, además de la razón de la intención. Así es como pudo utilizarse a soldados indígenas para matar a indígenas en cuanto indígenas. El entrenamiento los preparó para matar a su propia gente.

¿Cómo es eso posible? Aquí está el otro punto importante que tenemos que tener en cuenta. No sé si ya nos vamos cansando. Pero es importante. Éste es que las razones de las intenciones de los actos humanos (también de los sociales y políticos, como el genocidio) no son ni únicas, ni exclusivas. Es decir, cuando hacemos algo se mezclan muchas razones en la intención de nuestro acto. Por eso, las razones de la intencionalidad en la destrucción de un grupo pueden estar mezcladas. Puede

2/ Al revisar este escrito en 2013 quiero decir que la consideración como etnia de una aldea no es algo usual en el lenguaje sobre el genocidio en Guatemala. Por otro lado, se ve el acierto político del Ejército –prescindiendo de consideraciones de DH– de apuntar a estos microgrupos étnicos donde se encuentran los nudos vitales de los pueblos. ¿A quién de los jefes se le ocurrió esto en su planificación? Probablemente, lo descubrieron al ver cómo la guerrilla, mejor conocedora de las bases de los pueblos, los organizaba entrando en el corazón de las aldeas. Destruir este microgrupo étnico era destruir el centro de su poder social, formado por linajes y familias emparentadas, siendo todo ese tejido, la naturaleza original de la etnia.

destruirse al grupo en cuanto que es judío, pero también en cuanto que profesa tal religión. En los genocidios suelen mezclarse y agregarse muchas razones.

Entonces, y aquí viene el punto más importante, la razón racial o étnica, por ejemplo, se puede combinar con la razón política. La razón política no excluye a la razón étnica o racial. El que el Ejército, por ejemplo, destruya un grupo indígena por ser enemigo políticamente (abastecía a la guerrilla), no excluye el que también lo destruya por ser indígena. Una razón no excluye a la otra. El argumento, entonces, de que no hubo genocidio en Guatemala porque el Ejército cometió las masacres por razones políticas, no se sostiene, porque además de la razón política se descubre en esas masacres la razón étnica o racial.[3]/

Así como dijimos al hablar de la intencionalidad, las señales de la existencia de esas razones raciales o étnicas, no necesariamente deben encontrarse en afirmaciones explícitas de documentos escritos, al estilo del genocidio nazi, sustentado por toda una ideología públicamente defendida. Hay que descubrir las razones en los hechos mismos, por ejemplo, en la destrucción total de aldeas, en la matanza de niños, en las expresiones de tenientes que decían "hay que acabarlos hasta la semilla", en la crueldad de las violaciones, en las torturas, etc. ¿Qué justificación política podrían tener esos excesos? A través de "los excesos irracionales" de los actos de destrucción se pueden leer las razones ocultas (y ocultadas ahora) del desprecio racial y de la discriminación étnica.

Los hechos en Guatemala

Ahora queremos fijarnos en dos cosas, en las masacres y en el control de la población. Ya dijimos que son dos fases del genocidio guatemalteco, entendido éste como un proceso mayor, y que estas dos fases corresponden a dos actos de la definición del artículo 2; la primera a la "matanza de miembros del grupo" y la segunda al "sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial".

Pero antes de entrar en estos dos puntos, permítanme recordar con grandes pinceladas, los antecedentes del genocidio. Algunos y algunas de ustedes tal vez no habían nacido cuando esto sucedió. Es bueno recobrar los hechos del pasado reciente a la memoria para que nos ayuden a discernir el presente.

3/ También el genocidio nazi tenía una intención política, no sólo racial. Por eso, se discute en el caso nazi, "si la guerra del Este tenía como motivación principal la conducta de este genocidio específicamente en dirección de los judíos o si se trataba de una guerra de conquista territorial y 'colonial' que implicaba la destrucción de los judíos pero también, a su vez, las poblaciones juzgadas como 'sobrantes' de los territorios conquistados" (Breton 2009: 19).

Antecedentes inmediatos del genocidio

Comencemos con el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua, el 19 de julio de 1979. Eso lo han oído todos ustedes. En ese momento estalló una esperanza para las revoluciones de toda Centroamérica. Se produjo una oleada de entusiasmo desde Nicaragua hacia los países al norte. Se cantaba, "si Nicaragua venció, El Salvador vencerá y Guatemala le seguirá". Era como un dominó y los países irían cayendo uno tras otro. Los EE.UU. comprendieron esto y ocupó a Honduras como un portaviones de contrainsurgencia para apoyar a la Contra frente al gobierno sandinista y para apoyar al gobierno de El Salvador contra el FMLN.

En Guatemala, el Ejército y la empresa privada dijeron NO al comunismo, que así concebían esa oleada de entusiasmo. NO a cualquier precio para "salvar a la civilización occidental y cristiana".

Entonces, el Ejército diseñó una estrategia doble que era un espejo invertido de la estrategia revolucionaria. 'Si la guerrilla pretende comenzar la toma del poder desde la periferia al centro, vamos a seguir el camino opuesto, comenzar desde el centro hasta la periferia'. Así se comprenden los golpes que sufrieron las organizaciones en la ciudad en 1980 y 1981 y luego la tierra arrasada que comenzó desde Chimaltenango y Chupol, al sur del Quiché en noviembre de 1981 y poco a poco llegaría hasta la frontera de Guatemala con México en el mes de julio, el julio negro, de 1982. Era una "sweep operation", es decir, una operación de barrida, como cuando una mujer saca la basura con la escoba hasta la puerta.

A la mitad de esta ofensiva se dio el golpe de Estado del general Ríos Montt a 23 de marzo de 1982. No la cambió. La fortaleció para que siguiera.

La otra estrategia fue que si la guerrilla pretende involucrar a la población civil –las bases– para desencadenar una incontenible guerra popular, entonces, vamos a seguir el camino opuesto, vamos a separar a la guerrilla de las bases, utilizando dos tácticas, la de fusiles y la de frijoles, combinadas, pero primero fusiles y luego frijoles.

Fusiles significaba, a) concentrar la fuerza destructora en algunas comunidades consideradas de apoyo a la guerrilla para eliminarlas completamente sin dejar una persona viva (destrucción total del grupo) y b) eliminar a algunos miembros más destacados en el apoyo a la guerrilla de comunidades vecinas (destrucción parcial del grupo) con el fin de separar por el terror, a la población civil de la guerrilla. El alcance total y el alcance parcial iban combinados, porque la destrucción total de las comunidades señaladas como rojas debía irradiar el terror sobre las vecinas para que se doblegaran y pudieran ser controladas.

La colaboración de la población con la guerrilla era en forma de comida, información y tareas. Ésa era la colaboración que se debía cortar mediante esta táctica. Así se le quitaba el agua al pez, como dicen. Pero no era agua, eran ríos de sangre.

Frijoles significaba concentrar la fuerza defensora del Ejército en ciertas comunidades, consideradas como fieles. Y si la guerrilla tenía milicias armadas, también el Ejército entregaría armas a los civiles de esas comunidades y los organizaría en lo que se llamó Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Dichas patrullas serían la columna vertebral de un nuevo mapa de comunidades, llamadas aldeas modelo, las cuales eran premiadas por su fidelidad con comida, recursos, vivienda, etc., pero sin aflojar el control que el Ejército tenía, basado en el terror. Por eso, el complemento de "fusiles" nunca desaparecía.

En una primera fase, los operativos fueron de solamente "fusiles". Es la fase que corresponde a "las matanzas de miembros del grupo, totales o parciales". En una segunda fase, los operativos fueron de "fusiles" combinados con "frijoles". Ésta corresponde con "el sometimiento del grupo a condiciones de existencia que acarrearían destrucción física, total o parcial". Esas condiciones eran el hambre, recursos destruidos, viviendas quemadas, persecución y terror, como veremos adelante.

Masacres: matanzas de miembros del grupo

Describamos y analicemos ahora los hechos que corresponden al primer tipo de genocidio. Primero, oigamos de nuevo lo que ustedes tal vez ya conocen, porque lo he publicado en un libro reciente, sobre la masacre de San Francisco, Nentón (Falla 2011), y después haremos una enumeración de masacres, totales y parciales, para que quede claro que ese acto singular de genocidio cometido en la aldea de Nentón, no fue único, sino parte de toda una política.

Masacre de San Francisco, Nentón (17 de julio de 1982)
Matanza total de miembros del grupo

Esta masacre tuvo lugar en una aldea finca de cerca de 50 casas, situada cerca de la frontera con México, en el municipio de Nentón, Huehuetenango. La población era indígena de lengua chuj. Sucedió el 17 de julio de 1982, hace ya casi 30 años, después que el general Ríos Montt diera el golpe de Estado. La estrategia de arrasamiento desde el centro hasta la periferia se había comenzado en el gobierno anterior del general Lucas García, pero no se había completado. En junio de 1982, Ríos Montt decretó, antes de proseguir con nuevos bríos el operativo de

masacres, un mes de amnistía. Pero antes de que el mes se cumpliera, se reinició la estrategia de arrasamiento en Huehuetenango, precisamente en el municipio de Barillas. Se reinició con una serie de operativos de matanzas parciales en diversas aldeas, combinados con una matanza total en la comunidad de Puente Alto, el 7 de julio de 1982 (353 víctimas). Se trata de un reguero de sangre, como se puede comprobar en el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), que el Ejército dejó a su paso, con hechos que tenían relación entre sí: de matanzas parciales con esa matanza total del grupo.

Luego entró el Ejército a San Mateo Ixtatán, municipio vecino, y cometió una masacre total en la aldea pequeña de Petanac el 14 de julio (89 víctimas) y entró por fin al municipio de Nentón, vecino a San Mateo, para cometer la masacre REINA, también total, de San Francisco, el sábado 17 de julio, con 376 víctimas. Toda esta campaña seguía la táctica de fusiles para causar una ola de terror.

¿Cómo fue la masacre de San Francisco? Cerca de 400 soldados rodean la comunidad en la mañana, temprano, con el apoyo de un helicóptero que trae provisiones a los soldados. La presencia del helicóptero era señal inequívoca de que no eran guerrilleros vestidos de soldados. Encierran a los hombres y a las mujeres con sus niños en dos lugares separados: la alcaldía auxiliar y la iglesia. Esta separación de grupos debió tener como objetivo el debilitamiento extremo, primero, de las mujeres y los niños, y luego a través de ellas, de los hombres.

Comienza la matanza: primero de las mujeres, no en la iglesia, sino en sus casas, donde las violan antes de matarlas. Probablemente pretendía el Ejército obtener información de ellas. Segundo, de los niños y niñas que habían quedado solos en la iglesia. Los sacan y los matan fuera. Algunos son bebés. Les meten cuchillo y les sacan las tripas, pero como siguen gritando los estrellan contra piedras. Se cumple lo que los jefes les habían dicho en Huehuetenango: "acabarlos hasta la semilla". Tercero, los hombres (los viejos y los trabajadores), algunos con machete (sin filo en el cuello y los viejos gritando), algunos con tiro. La masacre es total y cruel. No perdonan a nadie. En total murieron, como ya dijimos, 376 personas, cuyo nombre y apellido guardamos.

A media masacre, los soldados descansan y comen un toro de los comunitarios. Y al final hacen fiesta con marimba violando a mujeres jóvenes que habían reservado y luego las matan. Este descanso y fiesta son señal de planificación e intencionalidad. La masacre no surgió de una reacción espontánea. Es un esquema traído de antes que se repite en muchas otras.

Hubo varios sobrevivientes. Los más importantes fueron tres hombres que se escaparon del local donde estaban encerrados. Pero uno de ellos fue perseguido, porque su escapada fue notada, señal de que el Ejército llevaba el plan de

no dejar sobreviviente. Otros hubo que estaban fuera del centro de la aldea (trayendo leña) y o no fueron encerrados en el cerco del Ejército o estaban dentro, pero en lugares más apartados. El cerco cubrió las casas que estaban dispersas. Toda la población dentro del cerco, según la intención del Ejército, debía ser acabada.

La noticia corrió como pólvora y salieron al refugio cerca de 9 mil personas que se encampamentaron en México. Los primeros que huyeron fueron los de una comunidad vecina formada por comunitarios de San Francisco (Yulaurel) que recibieron el aviso de los sobrevivientes de San Francisco.

Pero hubo algunas comunidades cercanas que no se refugiaron en México y fueron controladas por el Ejército, el cual las forzó por el terror a organizarse en PAC, y luego entrarían en el programa combinado de Fusiles y Frijoles. Un componente de "frijoles" fue la tierra con que los premiaron, la tierra que abandonaron los refugiados. La tierra de San Francisco no entró como premio, porque era finca privada, de la que los masacrados eran rancheros.

En esta franja fronteriza ya no se dio la segunda fase de sometimiento de la población a condiciones extremas, porque o había huido a México o había sido rápidamente organizada en PAC.

Concluyendo, fue una masacre que tuvo

a) Una intención de destrucción, no fue un acto espontáneo, sino planificado con anterioridad. Ni fue tampoco un acto aislado, se repitió.

b) La intención fue de destrucción total de los miembros del grupo. Hombres (viejos y trabajadores), mujeres y niños/as. Todo el grupo, sin dejar sobrevivientes.

c) El grupo fue de población civil.

d) Y fue un microgrupo étnico con identidad de ser de esa aldea, de ser chuj y de ser indígenas.

e) La razón de la intención ("en cuanto tal") fue (por lo menos) doble: política (control de población) y étnica.

f) La presencia de una razón étnica (y racial) se descubre

    i. en la totalidad misma de destrucción del microgrupo étnico

    ii. en las expresiones de esa intencionalidad ('acabarlos hasta la semilla');

iii. en la crueldad y bestialidad del acto (sacar tripas de niños, matar viejos cortándoles el pescuezo con machete sin filo, violación y tortura de mujeres);

iv. en la combinación de fiesta y pasión (orgía al cerrar la masacre). Crueldad y orgía que son señales de un exceso que no se explica por la intencionalidad política.

Lista de masacres
Matanzas totales y parciales de miembros del grupo

A continuación copiamos una lista de 26 masacres. Les hemos puesto colores para distinguir el grupo lingüístico (o étnico) al que pertenecen sus miembros. Los muchos colores no deben distraernos de un hecho, que todas esas masacres, excepto una (en negro), son de población indígena (maya), pueden ser achíes, kichés, ixiles, kekchíes, chujes, kanjobales y multilingües, pero todas son de indígenas.

Lo cual nos dice dos cosas. Una, que hubo una intencionalidad étnica en las matanzas de los grupos, como se aprecia por la proporción de víctimas indígenas (83%), según la CEH, y la selección de zonas donde se aplicó esa política. Y otra, que el caso de la masacre de mestizos de Las Dos Erres, Petén, fue una excepción, pero que entró dentro del plan de genocidio como era practicado contra los grupos de población indígena.

De esta lista hay algunas que fueron matanzas totales, como la de Cuarto Pueblo en Ixcán, la de La Estrella en Chajul, la de Piedras Blancas en Ixcán, la de Puente Alto en Barillas, la de Petanac en San Mateo Ixtatán, la de Plan de Sánchez en Rabinal. Otras, que fueron matanzas parciales, como la de Pichec en Rabinal, la de Arriquín y las de San Antonio Sinaché en Zacualpa, la de Xalbal en Ixcán. No tenemos datos de todas.

Sin embargo, atendiendo a la definición de la Convención de que una matanza puede ser destrucción parcial del grupo étnico o racial y a la vez ser en cuanto tal grupo étnico o en cuanto tal grupo racial, se puede concluir que en Guatemala el Ejército cometió el delito de genocidio en cuanto que intentó destruir parcialmente al grupo indígena, en cuanto indígena.

Dado el terror de los operativos, la población indígena en muchos lugares interpretó los hechos como si tuvieran la intención de destrucción total de la población indígena de Guatemala. Pero eso no era posible para una sociedad, representada por el Ejército, cuya mano de obra agrícola era mayoritariamente indígena, ni para un Ejército cuyo soldado, si no mayoritariamente, en grandes

cantidades era indígena. Esa percepción, aunque no era correcta, fue la razón para que la población indígena de muchos lugares se desplazara fuera del país, o fuera de las regiones indígenas, o para camuflarse en las fincas quitándose (las mujeres) su traje propio.

Esta percepción es la que se usa para ridiculizar a los que sostienen que en Guatemala hubo genocidio, puesto que se dice que no pudo haberlo, si los soldados eran también indígenas.

Que la intención fuera para destruir parcialmente a la población indígena "como tal" se deduce del racismo insertado en el entrenamiento militar, como lo ha demostrado Manolo Vela en su reciente tesis,[4]/ *Pelotones de la muerte*, se desprende de la práctica de desprecio al ser humano (indígena) mostrado por las palabras y acciones crueles de la tropa en campaña. El racismo consiste en despreciar a una población como raza inferior que no tiene los mismos derechos que todo ser humano, uno de ellos el derecho a la vida. La población indígena fue considerada como prescindible, con tal de salvar a la Patria del comunismo. Esta actitud es la que descubre la intención de destrucción del indígena en cuanto tal. No sólo que es lícito matarlo para tan importante causa, sino que es necesario.

4/ "El racismo en los mandos construyó entre los soldados, jóvenes indígenas, y sus víctimas, también indígenas, esa distinción necesaria y radical: los indígenas, que se habían dejado engañar por la subversión, debían morir. La transformación en su manera de percibir la realidad, a propósito del racismo se condensa y es expuesta en este párrafo por el soldado Martín Ramírez: "Uno mismo, siendo indio, le dice indio a otro indio". Esto forma parte de un trato que viene de los oficiales, los eslabones (ladinos), que hacen funcionar a la gran masa (indígena) de tropas: "así es como uno lo mira de los oficiales: que aquel es indio, que aquel otro es indio, que indio aquí, que indio allá; se va haciendo una palabra común, como un virus, se va metiendo, metiendo y metiendo", continúa diciendo Ramírez. Así, concluye: "Hasta el peor indio lo trata de indio a uno. Es una frase que le da risa a uno, porque dice uno: ¿por qué este me está tratando de indio y hasta es más indio que yo?" (Vela 2010: 295).

Lista de masacres

Mayo de 1981 a diciembre de 1982

Fecha	Aldea	Municipio	Departamento	Víctimas	Perpetradores
31/05/1981	S. Mateo Ixtatán	S. Mat. Ixtatán	Huehuetenango	55	Ejército
15/09/1981	Rabinal	Rabinal	Baja Verapaz	205	Ejército
02/01/1982	Pichec	Rabinal	Baja Verapaz	32	Ejército
13/02/1982	Chisis	Cotzal	Quiché	132	Ejército
13/03/1982	Río Negro	Rabinal	Baja Verapaz	177	Ej y PAC
14/03/1982	Cuarto Pueblo	Ixcán	Quiché	350	Ejército
16/03/1982	S. Ant. Sinaché	Zacualpa	Quiché	108	Ejército
19/03/1982	Estanzuela	Joyabaj	Quiché	57	Ejército
19/03/1982	Arriquín	Zacualpa	Quiché	83	Ejército
23/03/1982	Estrella	Chajul	Quiché	96	Ejército
01/04/1982	Xalbal	Ixcán	Quiché	38	Ejército
03/04/1982	Chel	Chajul	Quiché	90	Ejército
14/05/1982	Los Encuentros	Rabinal	Baja Verapaz	94	Ejército
18/05/1982	Piedras Blancas	Ixcán	Quiché	55	Ejército
18/05/1982	S. Ant. Sinaché	Zacualpa	Quiché	51	Ejército
30/05/1982	S. Ant. Sinaché	Zacualpa	Quiché	40	Ej y PAC
02/06/1982	Chacalté	Chajul	Quiché	55	Guerrilla
07/07/1982	Puente Alto	Barillas	Huehuetenango	353	Ejército
13/07/1982	Sebep	San Mat. Ixtatán	Huehuetenango	60	Ejército
14/07/1982	Petanac	San Mat. Ixtatán	Huehuetenango	86	Ejército
17/07/1982	San Francisco	Nentón	Huehuetenango	376	Ejército
18/07/1982	Plan de Sánchez	Rabinal	Baja Verapaz	268	Ejército
11/09/1982	Lancetillo	Uspantán	Quiché	26	Guerrilla
14/09/1982	Agua Fría	Uspantán	Quiché	92	Ej y PAC
15/11/1982	Parraxtut	Sacapulas	Quiché	27	Ejército
04/12/1982	Bacanal	Rabinal	Baja Verapaz	58	Ejército
07/12/1982	Dos Erres	La Libertad	Petén	190	Ejército

Achíes: Rabinal

Kichés: Zacualpa, Joyabaj

Ixiles: Nebaj, Cotzal

Multilingües: Ixcán

Kekchíes: Quiché (Alta Verapaz)

Chuj y kanjobales: Barillas, San Mateo

Mam: Ixcán

Mestizos Petén (acto genocida "por contagio")

Control de la población: sometimiento a condiciones de existencia que acarreen destrucción física, total o parcial

Pasamos ahora al segundo tipo de genocidio, según la definición de la Convención: "sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial". Este tipo corresponde a la segunda fase de la estrategia militar, como ya dijimos.

Aunque no nos detendremos mucho, es importante tocar este punto, pues, a diferencia de la fase anterior, ésta se prolongó en algunas áreas durante muchos años y afectó a muchos grupos de población con un enorme sufrimiento.

Yo mismo viví esta fase en las Comunidades de Población de Resistencia (CPR) del Ixcán después de las masacres de 1982, de 1983 a 1993, pero la fase duró más, desde mediados de 1982 hasta 1994, cuando los grupos que estaban escondidos en la montaña salieron al claro y el Ejército los tuvo que respetar. La fase tuvo sus oscilaciones y sus momentos críticos. Comparado con el genocidio sobre las CPR de la zona ixil o la zona kekchí, el genocidio no tuvo efectos tan fuertes sobre nosotros. Estábamos más cerca de la frontera y el sometimiento que nos pretendía hacer a condiciones de existencia límite no pudo lograrse de la misma manera como en regiones que no podían recibir ayuda desde México.

Igualmente, hubo otras zonas más cercanas a la ciudad de Guatemala, como San Martín Jilotepeque, donde la población fue sometida a esas condiciones límites, pero por corto tiempo, pues fueron controladas por el Ejército.

Después de las grandes masacres, los sobrevivientes eligieron tres opciones principales: salir huyendo a la montaña a esconderse allí, o salir al refugio si la frontera estaba cerca, como hicieron los sobrevivientes y vecinos de San Francisco, o emigrar a los pueblos grandes y las ciudades, incluyendo la ciudad de Guatemala, para camuflarse entre mucha gente y gente desconocida.

La fase de destrucción a la que nos referimos se dio con la población que buscó la montaña. ¿En qué consistieron esos operativos de control de población y control de territorio? ¿Cómo se les puede entender como delito de genocidio?

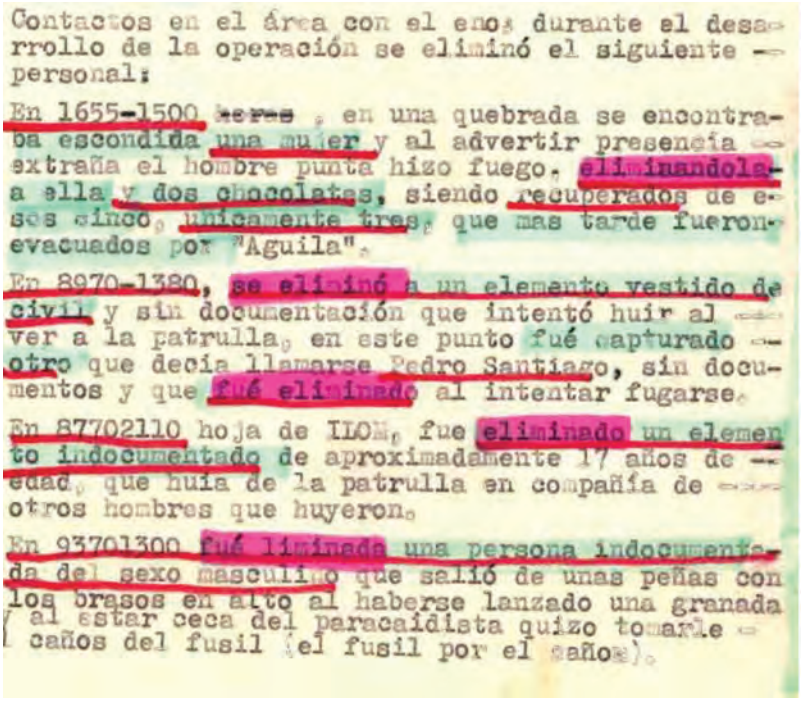
Cuando se dio una gran masacre o pasaba el Ejército generando terror con muertes de algunas personas, se producía una dispersión enorme de gente que se iba a esconder bajo los árboles lejos de sus casas. Iban desorganizados en pequeños grupos de familias. A veces buscaban barrancos, buscaban cuevas.

Entonces, las patrullas del Ejército (a veces combinadas con PAC) hacían lo siguiente, con lógica, como cumpliendo un protocolo que se adaptaba al terreno. Primero, impedían a la población fugitiva vivir en la montaña. Por eso, le quitaban las condiciones de sobrevivencia, es decir, le quemaban la casa y destruían todo cuanto estaba en la casa, como enseres domésticos y chamarras; le destruían la comida (mazorcas en trojes) o le cortaban la milpa en pie ya camada o le mataban o robaban los animales, desde gallinas hasta ganado mayor; le quemaban o robaban la ropa, para que muriera de frío o si se mojaba no se pudiera cambiar; le destruían los instrumentos de trabajo, como azadones y machetes. Era un operativo contra población civil. Pero si encontraban algún rifle de cacería, lo llevaban.

Segundo, perseguía a los grupitos de población dispersa en la montaña, la cual huía despavorida. Es decir, aterrorizada, porque veían al Ejército como un enemigo total e incomprensible. "Los habitantes de esta región [Nebaj] están convencidos… que el Ejército es asesino del pueblo", le informa el coronel Francisco Angel Castellanos al Jefe del Estado Mayor en carta del 22 julio 1982 (Operación Sofía 1982: 99). Al perseguir a la gente, solía el Ejército disparar a matar contra los que huían. Más, si la guerrilla lo había emboscado. Huir era señal de complicidad con la guerrilla. Y la que no huía, porque ya no podía o porque se rendía, era capturada viva. Allí se concretaba el control de la población.

A continuación, un extracto de la Operación Sofía (1982: 155). Se trata del informe de una patrulla al hacer contacto con el enemigo ("eno"), el cual es población civil indígena de la región de Nebaj. Los números indican las coordenadas del mapa. "Chocolates" es el seudónimo de niños.[5]/

5/ En el documento de la Operación Sofía (p. 316) también aparecen los Mayores José Esteban Arango Barrios y Otto Fernando Pérez Molina como jefes de la patrulla "Escocia III", compuesta por 32 paracaidistas de tropa especializada, informando a 15 de agosto de 1982 desde Nebaj del contacto con el enemigo con el resultado de 4 FIL (Fuerzas Irregulares Locales) muertos, 18 mayores de edad y 12 niños capturados.



Contactos en el área con el enemigo durante el desarrollo de la operación se eliminó el siguiente personal:

En 1655-1500 aprox, en una quebrada se encontraba escondida una mujer y al advertir presencia extraña el hombre punta hizo fuego, eliminandola a ella y dos chocolates, siendo recuperados de esos cinco, unicamente tres, que mas tarde fueron evacuados por "Aguila".

En 8970-1380, se eliminó a un elemento vestido de civil y sin documentación que intentó huir al ver a la patrulla, en este punto fué capturado otro que decia llamarse Pedro Santiago, sin documentos y que fué eliminado al intentar fugarse.

En 87702110 hoja de ILOM, fue eliminado un elemento indocumentado de aproximadamente 17 años de edad, que huia de la patrulla en compañía de otros hombres que huyeron.

En 93701300 fué liminada una persona indocumentada del sexo masculino que salió de unas peñas con los brasos en alto al haberse lanzado una granada y al estar ceca del paracaidista quizo tomarle caños del fusil (el fusil por el caño).

Tercero, se la sacaba de la montaña a una aldea de reeducación. Con lo cual, se iba ganando control de la población y del territorio, aunque al principio éste se dejara vacío, mientras no se ubicaba una nueva comunidad fiel al Ejército en ese lugar.

Cuarto, se pretendía quebrar la resistencia de los grupos que no se rendían, ya sea por miedo o por convicción o por ambas razones. Para quebrarla se utilizaban desde bombardeos con aviones de guerra y rafagueos con ametralladoras hasta el volanteo desde los helicópteros, inofensivo pero insultativo sobre los grupos escondidos.

Estos volantes son una muestra develadora de las intenciones racistas y genocidas del Ejército en campaña. Traían la figura de animales con cola y cachos. Eso éramos la población en resistencia. Y nos pedían que saliéramos a entregarnos al Ejército. Querían decir que si no nos entregábamos, éramos como animales del monte y que si nos entregábamos, nos convertíamos en personas. Por lo tanto, mientras no nos entregábamos debíamos se tratados como animales y podíamos ser baleados. No teníamos derechos como seres humanos.

Todo ello era "sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial". Entonces, murieron muchas personas de hambre, desnutrición, desesperación y otras enfermedades. Las mujeres se hinchaban y se ponían amarillas y se les acababa la leche para dar de mamar a los bebés, algunos de los cuales habían nacido en la montaña. Murieron incontables en esos meses después de las masacres.

Alfonso Huet en su libro *Nos salvó la sagrada selva* trae una estadística. Dice que de 61 comunidades kekchíes de Alta Verapaz que estuvieron bajo "la sagrada montaña", 574 personas murieron por enfermedad y 619 murieron asesinadas (Huet 2008: 349 ss).

Concluyendo, estos operativos tuvieron

a) Una intención de destrucción planificada en muchas regiones del país, donde se practicaron simultánea o sucesivamente.

b) La intención fue de destrucción parcial, aunque todos los miembros del grupo fueran sometidos a dichas condiciones: hombres, mujeres y niños.

c) El grupo era la suma de grupos indígenas de diversas lenguas y etnias que se encontraban al margen del control del Estado en la montaña.

d) La razón de la intención ("en cuanto tal") fue (por lo menos) doble: política (someter a la población fuera del control del Estado y controlar su territorio) y étnica/racial.

e) La presencia de la razón étnica/racial se descubre en la apreciación del grupo como si fuera animal de monte: a) sin derecho a la vida mientras no se deje someter al Estado (domesticar), b) pero de difícil sumisión al Estado (domesticación), a no ser por la fuerza.

Conclusiones: el genocidio guatemalteco

El genocidio guatemalteco tuvo dos fases íntimamente vinculadas, que corresponden a dos de los tipos de actos mencionados en la definición de lo que es el genocidio por la Convención.

a) Genocidio por "matanzas de miembros del grupo, como tal"
    a. destrucción total: aldeas.
    b. destrucción parcial: pueblo indígena (maya).
    c. En cuanto a las condiciones:
        i. Intencionalidad: fueron planificadas, no fueron espontáneas.
        ii. El grupo fue étnico/racial en diversos niveles: pueblo indígena; pueblo kiché, chuj, kanjobal, ixil, kakchikel…; aldeas.[6]/

6/ Dos Erres fue una excepción. Aldea mestiza que entró en el plan de genocidio como era practicado contra aldeas del pueblo indígena. En El Salvador, hubo actos genocidas contra comunidades, como El Mozote en San Miguel, pero ésta no entró en una planificación de genocidio de aldeas, porque no pertenecían a un grupo étnico. Es distinta la planificación genocida de 1932

iii. En cuanto tal: hay que distinguir dos razones en la intencionalidad para la destrucción, la razón político militar y **también** la razón étnica/racial (porque es del pueblo indígena, del kiché, de tal aldea). Esta última se comprueba:

1. Por **la totalidad** del acto (la matanza): todos, hombres y mujeres; ancianos y ancianas, adultos y adultas, jóvenes y niños y niñas.
2. Por la razón **étnico/racial**
   a. expresada ("hasta la semilla") en las matanzas *totales.*
   b. y existente en las matanzas *parciales* por la conexión con las matanzas totales que le dan su especificidad.
3. Por **la crueldad** (sin sentido) del acto: violaciones, formas de matar y torturar aprendidas en el entrenamiento kaibil (Vela 2010: 195ss).
   a. En conclusión, el genocidio guatemalteco fue un genocidio total de aldeas indígenas, y parcial del pueblo indígena maya, habiendo sido combinados ambos tipos de actos.

b) Genocidio por "sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial".

a. La destrucción fue parcial: por ejecuciones y por efecto de las condiciones de existencia (enfermedad, hambres, frío…).

b. En cuanto a las condiciones para que el acto sea genocidio:

i. Intencionalidad: no fue casual. Hubo planificación. Como se analiza por los hechos y se confirma por documentos (Plan Sofía).

ii. El grupo fue étnico/racial: grupos dispersos de pueblos indígenas de diferentes idiomas.

iii. En cuanto tal: además de la razón político militar de la lucha por población y territorio, **también** la razón étnica/racial

1. Si la destrucción no es total, el sometimiento sí es total e indiscriminado al grupo contra niños, mujeres,…
2. Mientras no se entregan merecen ser tratados como animales (expresión en volantes): no importa quién muera, niños, mujeres…
3. **Crueldad del acto:** lo que significa matar a niños de hambre y de frío.

---

contra todo "indio" asimilado como comunista, donde se superponen las dos razones, acabar con el comunista y acabar con el indio.

En resumen, el genocidio guatemalteco se operacionalizó de dos formas distintas interconectadas como dos fases del mismo. Primera, como matanzas totales de aldeas indígenas, en cuanto tales aldeas indígenas, y como matanzas parciales del pueblo indígena, en cuanto tal, realizadas combinadamente. Y segunda, consecuencia de la anterior, como sometimiento intencional de grupos indígenas dispersos a condiciones de existencia (hambre, enfermedad, frío, lluvia...) que acarrearon su destrucción parcial, en cuanto tales grupos indígenas.

Muchas gracias por su atención y espero que esta plática, copia de cuyo esquema les estoy dando, sirva para aclarar conceptos y para sabernos posicionar en este momento que vivimos, en que es muy importante comprender lo que sucedió en la historia guatemalteca reciente, en especial en la historia de sufrimiento y de resistencia de los pueblos indígenas de nuestro país.

La primera masacre del gobierno de Guatemala después de la firma de la Paz

2012

Este escrito describe la masacre de Alaska, cometida el 4 de octubre, que significó para el gobierno un revés político muy importante, al haberse mostrado con los trágicos hechos, la militarización que todavía perdura en el país y las formas burdas de engañar al público a través de los medios de comunicación.[1] /

Las primeras noticias de la masacre

El miércoles 3 de octubre yo estaba en Quetzaltenango, a una hora de Totonicapán, dando un taller de liderazgo maya a jóvenes indígenas. Entre los acompañantes había gente de Totonicapán que nos alertó de que habría manifestación el día siguiente. Entonces, cuando terminé mi parte del taller el día 4, me quedé a dormir en Quetzaltenango, porque la manifestación había interrumpido el paso en un nudo de comunicaciones llamado Cuatro Caminos, entre Quetzaltenango y Totonicapán, y en todos los desvíos.

Desde Quetzaltenango ya me enteré esa noche de las noticias. Había habido muertos y el ministro de Gobernación, el teniente coronel Mauricio López Bonilla, junto con el ministro de la Defensa, el general Ulises Anzueto, declaraban –con la seguridad acostumbrada de que nadie los contradiga– que el equipo que llevaba la Policía y el equipo de reserva del Ejército era de "armas no letales" y que los heridos se debían a "enfrentamientos tumultuosos". Si ni la Policía ni el Ejército iba armado con armas de fuego, las muertes se habían provocado entre los manifestantes mismos. Aducían que la mayoría de campesinos heridos presentaba la señal del uso de machetes. Los manifestantes eran presentados como "turbas" peligrosas. Estas versiones me recordaron, inmediatamente, aunque no tenía información para contradecirlas, los partes del Ejército en tiempos del conflicto armado cuando había una masacre de civiles.

1/ Este artículo fue publicado en una forma más breve en la revista *Envío,* Managua, Nicaragua, noviembre de 2012 (pp. 20-29) y así como aparece aquí, en el periódico digital *Plaza Pública* de la URL, Guatemala, el 13 noviembre de 2012 (www.plazapublica.com.gt/content/toto-41012-primera-masacre-del-ejercito-tras-la-firma-de-la-paz).

El Presidente llamaba a la calma, pero cambiaba los hechos, porque decía: "por favor, por favor, tengan calma, aquí estamos nosotros con los líderes desde las 8 de la mañana". Eso no era cierto, porque no recibió a los dirigentes que le llevaban el pliego de demandas en la capital, a la vez que se bloqueaba Cuatro Caminos, sino hasta después de que hubo muertos, como a las 3 de la tarde, según lo dijo la presidenta de Los 48 cantones. Pero la mentira del Presidente no quedaría al desnudo sino al día siguiente.

Logré entonces comunicarme con alguien en Totonicapán que había estado en Cuatro Caminos, pero no en la cumbre de Alaska, donde ocurrió la masacre. Me dijo que cerca de Cuatro Caminos había estado la Policía Antimotines (FEP: Fuerzas Especiales de la Policía), pero no había habido muertos. Los muertos eran de la cumbre, como a 10 kms, donde sale un camino secundario que había sido tapado en ese lugar. Me decía que la gente que había participado en la manifestación en la cumbre y los heridos en el hospital contaba sin duda alguna que había sido el Ejército el que había disparado contra ellos. También me mencionó este amigo que un helicóptero, evidentemente militar, había dado vueltas, primero sobre los manifestantes en Alaska y después sobre los de Cuatro Caminos y que les habían tirado bombas, que luego se aclaró que no eran de guerra, sino lacrimógenas. Me reclamó que por qué no le había contestado el celular cuando me llamó como a las 3 de la tarde. Él y otros dirigentes en Cuatro Caminos quedaron muy preocupados cuando se enteraron de lo que sucedía en la cumbre, y hacían llamadas para ver cómo acceder al Gobierno a través de terceros para parar la masacre. Pero esas llamadas no quedaron registradas en mi celular, cosa que nos hizo luego pensar que hubo en ciertas áreas muy focalizadas intervención de las empresas para cortar o confundir las llamadas. Recuerdo que en Panamá, cuando los ngobes tomaron la Carretera Interamericana en San Félix Chiriquí el 31 de enero de este año, el gobierno cortó la comunicación de celulares, no de teléfonos fijos, y los manifestantes pidieron ayuda a la parroquia del lugar para desde allí comunicarse. Esta pista no ha sido seguida por el MP y supone una violación grave y peligrosa del derecho de comunicación.

Imaginando el lugar

Para las personas que no conocen el lugar… Desde la ciudad capital de Guatemala viene hacia el occidente la Carretera Interamericana que llega hasta la frontera de México. Es ondulante porque atraviesa mucha montaña y terrenos quebrados, casi todo en territorio indígena de estirpe maya. Como por el km 160 deja a un lado un pueblo enorme que se llama Nahualá, que tiene mucha gente en Nueva York, y trepa, siempre con mucha curva, hasta la cumbre que llaman Alaska, de poco más de 3,000 metros sobre el nivel del mar. Pero antes de cruzar la cumbre hay un desvío a la derecha, por el km 170, que se dirige a Santa Catarina Ixtahuacán La Nueva,

otro pueblo kiché, y que baja a Totonicapán, cabecera del municipio y cabecera del departamento del mismo nombre. En ese lugar del desvío se dio el bloqueo de Alaska el 4 de octubre, para que el tráfico que no podía pasar por Cuatro Caminos no pudiera "escaparse" por allí. Cuando se dan esos bloqueos todos los conductores se vuelven locos para ver por dónde salir. Ese lugar fue el escenario de la masacre.

Cuatro Caminos es el cruce que se encuentra como 10 kilómetros más abajo de la cumbre, siempre rumbo al occidente. Al bajar de la cumbre y llegar a este cruce, si uno quiere seguir a Huehuetenango y México, sigue recto. Si uno quiere ir a Quetzaltenango, cruza a la izquierda, y si uno quiere ir a Totonicapán, toma la derecha. Gran parte del poder de la famosa organización de los 48 Cantones de Totonicapán es que está cerca de Cuatro Caminos y tiene la capacidad organizativa para tomarlo y bloquear otras salidas de rodeo. Tomando ese lugar estratégico, hace temblar el país, porque es como si apretara una arteria que le va al corazón.

Dolor e indignación

Al día siguiente, viernes 5, agarré la moto y me dirigí a Totonicapán, muy de mañana, para ver a los sacerdotes de la parroquia y a alguna gente amiga, como el que me había llamado. Con el párroco, que había estado en el hospital esa noche, salimos adonde ya estaban velando los seis muertos. Los tenían en la Casa comunal y había una cola enorme. Nos formamos al final, pero luego llegó una autoridad, es decir, un hombre con su vara, para ahorrarnos la espera y nos condujo al interior. En eso apareció mucha gente, cargando a una mujer que venía gritando de dolor porque habían matado a su esposo. Venía de un cantón rural a verlo en el ataúd. Había un clima crispado de profundo dolor, pero a la vez de indignación. Subimos a donde tenían los seis ataúdes, tres en fila y tres en otra fila, y les dimos la vuelta. Tenían la tapa de la cara descubierta, de modo que se les podía ver la cara tras el vidrio. Era impresionante, porque muchos tenían los ojos abiertos. Sus caras eran, me pareció entonces, de gente del campo joven, como de 35 años, sana, honrada, que parecía estar viva. Sobre cada ataúd había una caja de cartón donde se depositaban las ofrendas en dinero. Salimos de allí con el Padre Max y nos dirigimos a la parroquia. Luego, cuando ya me iba de Toto, me detuve en el parque frente a la Municipalidad. Allí está la estatua de Atanasio Tzul y vi cómo venía un grupo de jóvenes como en manifestación con un par de mantas. Se subieron al monumento y le pusieron una tela negra a Atanasio, como capa. Ciertamente, Totonicapán estaba de luto. Pero, como digo, yo sentí que también en ese momento era como un polvorín. Cualquier chispa podía desatar una reacción fuerte. Me dijeron que algunos querían quemar la municipalidad, pero la cordura y la organización de las autoridades comunales lo impidieron. Entre la Municipalidad y Los 48 hay una relación que en estos momentos se había tensado hasta el extremo, porque aunque paradójicamente buena parte del pueblo de Totonicapán había votado por el

alcalde del Partido Patriota, el partido gobernante, sin embargo, el presidente de ese partido los había asesinado. Ésa era la interpretación de los hechos en las dos mantas que colocaron al lado del monumento que decían: "Otto Pérez Acesino" y "Mauricio López Bonilla Acesino". El primero es el Presidente y el segundo el ministro de Gobernación, ambos militares retirados. Atanasio Tzul es el líder histórico de Totonicapán, quien junto con Lucas Aguilar, se rebeló contra el pago de los tributos y los servicios eclesiásticos en 1820 y se declaró Rey de Totonicapán y pueblos vecinos, un año antes de la Independencia de la República. Es un símbolo de la resistencia de los kichés (*k'iche'ib'*) de Totonicapán.

Primeras declaraciones falsas del Gobierno

La masacre misma fue algo que impactó a todo el mundo. Pero la progresiva revelación de lo que había acontecido le dio a la noticia un interés y continuidad que pocas noticias tienen. ¿Quién dice la verdad? ¿Quién miente? ¿Está el gobierno ocultándonos la realidad? Todos estábamos al tanto de quién decía qué cosa y si era desmentido por la evidencia.

Al día siguiente de la masacre, en efecto, en algunos rotativos se presentó una fotografía que tuvo un impacto enorme. Se trata de un soldado empuñando "un arma letal", el Galil, en postura de disparo, en el lugar de los hechos, como se podía comprobar por las vallas de propaganda al fondo y por el terreno arenoso donde se dio el enfrentamiento. Apareció evidente que el ministro de Gobernación, flanqueado por el ministro de la Defensa, había mentido el día antes. *Prensa Libre*, un periódico conservador que ha estado protegiendo la imagen del presidente militar, no pudo menos de sacar la foto, cuya fuente era EFE. Si no la sacaba, se quedaba atrás de *elPeriódico*, que la había puesto en la portada. Pero no sabemos cómo algún empleado de esos medios de comunicación logró colar el texto. Al pie de la foto dice: "Un soldado empuña un fusil, a pesar de que las autoridades afirmaron que no iban armados". Supongo que la misma foto apareció en televisión y en otros medios que no nos llegan al pueblo donde vivo.

Mientras ese día viernes 5, en Toto los cadáveres de los seis eran velados en la sede de Los 48, luego llevados frente al monumento de Atanasio Tzul y más tarde se les despedía en el parque San Miguel para ser enterrados en los cementerios de sus comunidades, la lucha por la verdad en los medios de comunicación proseguía. Todo el mundo ("controversia en todo el país", dijo *Prensa Libre*) estaba pendiente de la versión del gobierno. En efecto, en conferencia de prensa en la Guardia de Honor, el presidente Otto Pérez Molina, afirmó que "siete soldados aceptaron que ellos dispararon al aire". Ése era el punto clave de la versión: los soldados sí iban armados, en contra de la declaración del día antes del ministro, pero dispararon al aire. Y el relato se adobaba en boca del Presidente por una versión que él daba como cierta de

los acontecimientos: que la violencia se había desencadenado cuando un guardia de seguridad privada de un camión cargado con cemento había disparado a la gente. Ojo, no era el Ejército el que disparaba, sino un guardia privado. Y que los siete soldados que dispararon, entre los 10 que iban armados, lo habían hecho "porque temieron por su vida, pues al conductor del camión no lo dejaban bajar y el camión estaba ardiendo. Dispararon porque estaban diciendo que los iban a quemar".

Hasta el momento que escribo, el MP no ha publicado exactamente cómo comenzó el Ejército a disparar sobre la gente, qué parte tuvo ese guardia privado, cuándo los manifestantes quemaron el camión del Ejército, donde según el Presidente iban los soldados, y cuándo quemaron el del cemento, pero lo que llama enormemente la atención es la frescura con que el Presidente de la República da una declaración en momento tan crítico, sin percatarse que está ya en un momento democrático en que los medios de comunicación y la opinión pública no se tragan cualquier informe y que hay celulares con camaritas por todos lados. Como después aparecería evidente que los soldados sí habían disparado a matar, el mismo Presidente se quitaba una máscara y aparecía la violencia y la mentira, no sólo de su régimen, sino de él mismo. En medio de la tragedia y del dolor de la masacre, hubo muchas personas que se gozaron porque la masacre de Totonicapán le había quitado la máscara a este gobierno, tan cuidadoso de su imagen… aunque luego se la quisiera volver a poner.

Va saliendo la verdad

El mismo día 5 Rigoberta Menchú, muy de mañanita, alumbrada por el sol de la cumbre, recogía casquillos calibre 5.56, los que usa el Galil, en el lugar de los hechos, concretamente, donde la Solel Boneh, la empresa constructora de la carretera, se había situado. A Rigoberta le podrían acusar de suplantar pruebas pero el mismo Procurador de los Derecho Humanos, Jorge de León, afirmaba ese día que le habían entregado casquillos 5.56 y de escopeta, aunque reiteraba que el MP era el que debía establecer los hechos.

El MP no se había presentado al lugar de los hechos a reconocer los cadáveres. La gente se los llevó y "la escena del crimen" quedó viciada. Pero los fiscales del MP trabajaron improvisadamente la escena durante la noche y la madrugada, entre los kilómetros 168 y 170, pero en tales circunstancias poco pudieron haber hecho, razón por la cual Rigoberta a la mañana siguiente pudo encontrar todos esos casquillos.

Los medios de comunicación se hicieron presentes también ese día 5. *elPeriódico*, por ejemplo, obtuvo testimonios de personas que afirmaban que hubo heridos que tenían disparos en las piernas. Un herido le dijo al investigador, al parecer del MP, que le pasó el informe al reportero, que creyó que se trataba de disparos al aire, pero se dio cuenta de que no cuando su pantalón se humedecía de sangre y ya no

podía correr. Así como éstos, salieron al aire informes de que los soldados habían disparado contra la población.

Ya ese día, el Presidente decidió que se le brindara apoyo al MP para que hiciera la investigación de los hechos y permitió, cosa nunca vista, que el MP entrara a la Guardia de Honor a hacer entrevistas y que los fusiles de los soldados también fueran embalados y entregados para la investigación balística al MP.

Al día siguiente, sábado 6 de octubre, como para machacar el efecto de la famosa fotografía, *Prensa Libre*, por ejemplo, publicaba otra foto, ésta aumentada y de AP, del mismo soldado en la misma posición de combate y con el dedo en el gatillo. Nos comenzamos a dar cuenta de que el soldado era antimotín, por su uniforme, y no debía ir armado. Pero no se aclaró este punto sino más tarde.

Estaba ya muy claro, que aunque no se sabía el curso de los acontecimientos del día de la masacre, que el Presidente había desmentido la versión del ministro de Gobernación, y que la versión suya de que los soldados habían disparado al aire era ridícula. Una caricatura del mismo diario conservador mostraba, ya el domingo 7, a Otto Pérez en mangas de camisa señalando con la mano abierta la foto del soldado, pero ésta estaba invertida hacia arriba. El Presidente decía: "Como ven, el Ejército disparó al aire…". La caricatura no sólo mostraba cómo el Presidente invertía el sentido de la verdad, sino que además abría la mano. Ya no puño cerrado (mano dura), sino mano débil, por lo cual lo criticaría luego la extrema derecha, ya que se prestaba a colaborar para que se investigara a la tropa, cosa que nunca había sucedido, aunque de la tropa y de su mando inmediato para arriba se bloquearía la investigación del MP.

Comunicado de los párrocos de Totonicapán

Así estaban las cosas cuando el viernes 5 nos llama el decano de la Iglesia de Totonicapán, el Padre Luis Gregorio Bautista Gómez, párroco de Momostenango. El decano es una figura que coordina a todos los párrocos de la zona pastoral de Totonicapán. Nos invita a una reunión en Totonicapán el día sábado 6 por la mañana para ver qué decimos, es decir, qué dice la Iglesia católica local ante los acontecimientos de Alaska, para que nuestro pronunciamiento fuera leído en todas las parroquias del decanato y para que se supiera nuestra posición en todo el Arzobispado de Los Altos y más allá. El Arzobispo estaba en el Sínodo en el Vaticano.

Nos reunimos de casi todas las parroquias y redactamos un comunicado, utilizando para ello un pronunciamiento que había sacado, sin información directa, la Conferencia Episcopal de Guatemala, firmado por su presidente, Mons. Rodolfo Valenzuela, obispo de la Verapaz. Utilizamos también dos borradores que se llevaron a la reunión. Después de discutir puntos de vista, porque no todos teníamos las mismas opiniones, llegamos a la siguiente formulación, redactada por uno de

los sacerdotes, paso a paso, con la computadora sobre sus piernas. Aunque ya es conocido, lo copio aquí:

Comunicado de la zona Pastoral de Totonicapán
Arquidiócesis de los Altos, Quetzaltenango – Totonicapán.
Con ocasión de los hechos ocurridos el 4 de octubre 2012 en el Km 170, Sector Alaska, de la ruta interamericana.
Totonicapán 06 de octubre 2012.

Los sacerdotes de la zona pastoral de Totonicapán, ante los trágicos sucesos acaecidos el pasado jueves 4 de octubre que trajeron como consecuencia al menos 8 personas fallecidas y un número mayor de heridos, declaramos:

1. *Sentimos como nuestro el sufrimiento profundo de nuestros hermanos y hermanas de nuestro pueblo y nos solidarizamos con ellos haciendo nuestro su dolor.*

2. *Acompañamos sinceramente en su dolor a los padres y madres, a los hijos e hijas de los muertos y pedimos para ellos la ayuda que están necesitando y urgimos a nuestras autoridades nacionales y cantonales que se hagan presentes con la ayuda que en justicia les debemos.*

3. *Pedimos a los miembros de las parroquias que se organicen para que estos hermanos que tienen necesidad sean ayudados por la generosidad de todos.*

4. *Reconocemos y proclamamos que nuestro Dios es Dios de la vida y no de la muerte, porque Él y sólo Él es Vida, Señor y dador de vida. Por eso decimos claramente que Dios no ha querido este sufrimiento para nadie.*

5. *Exigimos una investigación creíble y no plagada de contradicciones como las que hasta este momento han sido la versión oficial del gobierno: "iban desarmados… dispararon al aire, etc.".*

6. *Denunciamos la responsabilidad del gobierno en esta masacre por enfrentar una manifestación ciudadana con soldados armados. Este es el fondo de la cuestión. Y prevenimos que no se vaya a culpar solamente a personas particulares como un agente de seguridad o soldados en lo individual que resulten siendo chivos expiatorios para excusar al gobierno de la progresiva militarización a la que se está llevando al país. Y pedimos a nuestras autoridades políticas y judiciales que sean honrados y valientes al descubrir y castigar como es debido a los culpables. El pueblo lo necesita y lo está pidiendo a gritos.*

7. *Llamamos la atención de que no sólo se trata de un hecho coyuntural sino de una política de estado respaldada por grupos de poder que discrimina a los pueblos indígenas y no atiende con respuestas concretas a sus necesidades básicas.*

8. *Defendemos el derecho de los 48 cantones a manifestarse para ser oídos y atendidos prontamente en sus demandas siempre que esa manifestación responda a los intereses de sus bases, sea pacífica y no exponga a su gente a la muerte.*

9. *No olvidamos que la paz es fruto de la justicia (Isaías 32,17), por eso exhortamos vivamente a la paz, la concordia y el diálogo. Llamamos la atención de que "no hay paz sin justicia social". Exhortamos a nuestras comunidades a convertirse en constructoras de paz.*

10. *Pedimos para nuestros muertos no sólo el recuerdo y la justicia sino también la vida eterna que Jesús nos ganó y nos prometió.*

11. *Agradecemos a todos los decanatos de la Arquidiócesis de Quetzaltenango y Totonicapán por su solidaridad al igual que a la Conferencia Episcopal de Guatemala por el comunicado emitido en esta ocasión.*

"El fondo de la cuestión" del comunicado era que el gobierno enfrentaba la manifestación ciudadana con soldados armados. No era si fueron atacados primero, ni si dispararon o no, ni si recibieron la orden de un alto mando para atacar, etc. Ésas eran circunstancias importantes, pero no el fondo de la cuestión. Por eso, ese día en que ya se habían iniciado las investigaciones del MP, ya temíamos que éstas se fueran por las ramas, culpando a "chivos expiatorios" para dejar libres de responsabilidad a los diseñadores de la política del gobierno de progresiva militarización. Más responsables que tal y tal soldado que hubiera disparado, y más que el que hubiera sido responsable de la tropa, eran responsables los gobernantes, incluyendo al Presidente de la República. Pero también indicábamos que era necesario considerar no sólo a la coyuntura de este gobierno o del otro, sino la estructura de un Estado que responde a grupos de poder que discriminan a los pueblos indígenas. No son los militares que ahora están de turno en el gobierno, los que han diseñado esa estructura. Ellos son representación de la misma estructura socioeconómica que exige guardianes que "les saquen las castañas del fuego" y defiendan sus intereses.

Por ejemplo, el Decreto 40-2000 que permite que "las fuerzas de seguridad civil podrán ser apoyadas en sus funciones de prevenir y combatir el crimen organizado y la delincuencia común" (art. 1) data del 7 de junio de 2000, cuando Alfonso Portillo era presidente de la República y el ex jefe de Estado golpista, el general Efraín Ríos Montt, era presidente del Congreso. Pero nótese que es para "combatir el crimen organizado y la delincuencia", no las manifestaciones pacíficas, aunque bloqueen carreteras. El bloqueo de carreteras no es producto ni del crimen organizado, ni de la delincuencia, a no ser que se retuerza la ley. Este punto no ha salido con suficiente claridad.

La comunidad internacional exige no sacar al Ejército

Ese fin de semana 6 y 7 de octubre, el Presidente no figuró de manera pública, aunque en la noche del domingo 7 se pasó un mensaje televisivo suyo pidiendo respeto a la ley y las autoridades. El lunes 8 de octubre se lanzó a recuperar su imagen maltrecha ante la comunidad internacional. El canciller Harold Caballeros le preparó la reunión con los embajadores. El Presidente se presentó ante ellos rodeado de su equipo pesado. Por la derecha, el ministro de Gobernación, Mauricio López Bonilla, el comisionado nacional para el diálogo, Miguel Ángel Balcárcel; y el comisionado presidencial para el desarrollo rural, Adrián Zapata. Y por la izquierda, el canciller; y el secretario de la Paz, Antonio Arenales. Los diplomáticos le cuestionaron el uso del Ejército en el desalojo. Por ejemplo, el embajador de EE.UU., Arnold Chacón, le dijo que no es el papel del Ejército interferir en esas situaciones; el embajador de Israel, Eliahú López, "no es una guerra, ni un conflicto armado, es una manifestación donde se debe tener capacidad de manejarla", los soldados no tienen capacidad de mediar en conflictos sociales; el representante de la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Guatemala enfatizó que "el riesgo de mantener fuerzas militares en tareas de seguridad pública es altísimo".

El Presidente respondió con una promesa generosísima, pero retórica y vaga: "los protocolos que tengamos qué revisar, los vamos a revisar; los procesos de seguridad que tengamos qué revisar, los vamos a revisar; los cambios que tengamos qué hacer, los tenemos qué hacer". Les dijo, además, queriendo hacer a un lado el fantasma de la guerra que lo persigue: "la comunidad internacional … sabe que nosotros no combatimos, no fue un hecho pensado, sabe que no es nuestra política, sabe que hemos tenido 338 desalojos en 270 días y es la primera vez que hemos tenido un lamentable accidente". Se comprometía a revisar los protocolos de seguridad, incluida la participación del Ejército en esos casos, pero no se comprometía a excluir desde ya su participación. (De hecho, no cumplió su palabra, porque cinco días después, el 13 de octubre los comunitarios de la aldea Los Laureles, en el municipio de La Libertad, Petén, retuvieron 21 soldados, dos oficiales y cinco policías exigiendo el cese del patrullaje combinado).

El canciller cae en el ridículo

En esa reunión se dio la intervención del canciller, que resultó el hazmerreír de toda Guatemala. Las cosas que llevan el ridículo son las que Guatemala mejor asimila y, dentro del dolor, las goza. Harold Caballeros dijo: "Reconozco con dolor de que en ciertas latitudes ocho muertos es una cosa muy grande, o sea… No es tampoco, aunque suena muy mal decirlo, pues todos los días tenemos el doble de muertos de ocho. Entonces, como que tampoco es una llamada de atención tan grande".

O sea que les decía a los embajadores que no era una cosa muy grande la masacre sucedida, porque nosotros en Guatemala ya estamos curtidos con la violencia, no como ustedes extranjeros que se vienen a escandalizar. Las redes sociales lo criticaron y él respondió con el hígado ese mismo día a las críticas en Twitter con los calificativos de "burros" y "pendejos", aunque al día siguiente se disculpó: "alguien me llamó burro y reaccioné con el hígado. Lo siento. No va a repetirse".

Todo ello fue para que el canciller fuera añadido a la lista de los ministros que se pedía que resignaran o fueran depuestos por el Presidente. En carta abierta a los presidentes de los tres poderes del Estado, una larga lista de "estudiantes, académicos, activistas y todos los indignados e indignadas… nacionales y extranjeros" se habían solidarizado a 8 de octubre con otras peticiones de organizaciones exigiendo la destitución inmediata de los ministros de Gobernación y de la Defensa, responsables últimos de la masacre. El 9 de octubre también siete organizaciones campesinas que hicieron una concentración en el parque de Totonicapán, exigieron la destitución de los mismos tres ministros. Esa caravana había sido convocada por la Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej.

Respaldo al gobierno

En los medios de comunicación se fueron presentando, casi inmediatamente después del 4 de octubre, opiniones a favor del gobierno. A grandes líneas, con sus variantes, insistían en los siguientes temas: ¡Calma, calma! Estamos al borde de la anarquía y peligra la gobernabilidad. Los responsables de esta situación son agitadores de izquierda –llamados a veces "terroristas" y "vándalos"– que no han asumido su derrota en el conflicto armado y se quieren sacar la espina resucitando los fantasmas del pasado. Necesitan mártires para impulsar su causa y ahora están satisfechos y contentos porque los consiguieron en Totonicapán. Son los causantes del continuo bloqueo ilegal de carreteras, violando el derecho a la libre locomoción, ocasionando pérdidas millonarias para la economía y debilitando la competitividad de la libre empresa. El gobierno –"indolente" le llegan a decir al presidente algunos más radicales– está jugando con fuego y no tiene que tener contemplaciones con ellos. Debe garantizar la libre locomoción, castigar a cualquier guatemalteco fuera de la ley e investigar a los manifestantes de Totonicapán, que se lanzaron a incendiar camiones y atacar a los soldados. Los soldados no son culpables de los caídos, ya que se defendieron de una muerte espantosa, como ser quemados vivos. Se lamentan profundamente de lo sucedido en la cumbre de Alaska, pero sostienen que los muertos no son víctimas inocentes, como se lo creen los extranjeros, aliados de esos líderes de izquierda, que incluso pueden llevar en el futuro al Presidente frente a los tribunales internacionales. Y los medios de comunicación tampoco han sido lo suficientemente claros para desenmascarar las posiciones de la izquierda trasnochada.

Más adelante explicaremos cómo se llevan a cabo en los 48 Cantones del municipio de Totonicapán las decisiones para una acción importante y la independencia que han tenido frente a organizaciones campesinas nacionales.

Aclaración del MP: una investigación amplia

Por fin, el MP dio el esperado resultado de su investigación el jueves 11 de octubre, una semana después de los hechos. En su investigación desplegó 125 funcionarios fiscales, 50 investigadores y técnicos de escena del crimen de la DICRI (Dirección de Investigaciones Criminalísticas) y diez analistas de la unidad de análisis del MP. La evidencia recolectada fue de 108 casquillos, 89 restos de gas lacrimógeno, 11 muestras de sangre, 18 prendas de vestir y 12 Galiles. Utilizó 69 informes periciales del Instituto Nacional de Ciencias Forenses (INACIF), analizó más de 50 imágenes y videos, recibió más de 150 declaraciones y procesó un kilómetro de la escena del crimen, desde donde se encontraba el bloqueo en el desvío de la carretera a Santa Catarina Ixtahuacán hasta mil metros más abajo. Todo lo presentó en un *Power Point* que voló por Internet.

En ese desvío hay una pasarela y junto a ella se situó el camión de Los 48 con sus bocinas. Hasta allí llegó el camión con cemento que fue quemado, de donde se dijo que el guardia privado disparó y desencadenó la refriega. Quinientos metros más abajo hay una explanada de arena y piedras, donde estuvo ubicada la compañía israelí Solel Boneh que amplió la Interamericana. Hasta ese lugar llegó el Ejército con dos camiones cargados de tropa y un picop blanco detrás de ellos. Allí iba el comandante de la operación, el coronel Juan Chiroy Sal, y seis elementos. En el primer camión (el verde) iban 36 elementos y en el segundo (el blanco), 47. Total (7+36+47) 90 elementos. De esos 90, iban armados seis en el picop (incluido el coronel); tres en el primer camión (incluida una mujer); y cuatro en el segundo camión. Total: trece. Los elementos armados van vestidos como soldados en campaña (manga corta y gorra), cargan su fusil y las bolsas para las municiones. Los elementos "civiles" van con casco, máscara de lacrimógenas, hombreras, rodilleras, chaleco antibalas y portan un escudo transparente que les protege casi todo el cuerpo.

Una digresión mía. Los armados –esto no lo dice el MP allí– van armados para defenderse a sí mismos, a los "civiles", entre ellos a los vehículos, que no se los quiten o quemen. Su instrumento es un arma de ataque "letal", es decir, que mata. Pero van completamente desarmados contra ataques de piedra. Por eso, no es de extrañar que la pobre muchacha del primer camión que iba armada saliera herida en la cara. Por eso, no es de extrañar que al ser atacados con piedras y no tener escudo, casco, chaleco, etc., para defenderse, se defiendan con balas. Tal vez al aire primero, después a las piernas y después a matar. De allí la peligrosidad de meter elemento armado a disolver manifestaciones o desalojar bloqueos. No son aptos para ello, porque no tienen equipo para defenderse de la población civil.

Entre 9 y 10 de la mañana, el contingente de soldados (dos camiones y un picop) salió de la Guardia de Honor en Guatemala rumbo a Alaska. A la vez, más o menos, salieron 80 agentes de las FEP (Fuerzas Especiales de la Policía), no dice el informe de dónde. Iban en muchos picops de la Policía. Éstas llegarían antes que el Ejército al lugar. Deben de haber salido de diferentes comisarías del altiplano. Por lo visto en las fotos, los agentes subieron hasta la pasarela, aunque sus vehículos se quedarían a tres kilómetros más abajo. Cuando llegan los militares, el subcomisario de las FEP les hace señales para que se detengan, pero el coronel Chiroy, según el MP, no hizo caso y avanzó. Según el reglamento, los militares debían someterse al subcomisario, jefe de la operación conjunta. Allí, la primera falta del Coronel. El Coronel en la primera audiencia ante el juzgado negó esto. Pero el juzgado lo ligó al proceso.

El hecho es que la comitiva del Ejército llegó hasta 500 metros antes del bloqueo, junto al lugar donde estuvo la Solel Boneh. Allí desembarcaron los soldados, se formaron y luego se dio el enfrentamiento con los manifestantes. Según el MP, el Coronel abandonó a su tropa cuando hizo dar vuelta a uno de los camiones y a su picop, que no fueron quemados. Allí, la segunda infracción del Coronel. Por eso, sólo un camión fue quemado. (El Coronel argumentó ante el juzgado que salió para sacar un herido).

Aclaración del MP: una investigación detallada pero incompleta

El MP ya no detalla cómo se dio la refriega. Le interesa dar resultados balísticos. Le da más importancia a lo técnico que a lo testimonial. Presenta uno por uno el diseño del curso de las balas en los fallecidos. A José Eusebio Puac Barreno la bala le entró por la espalda y le salió por el corazón. A Santos Nicolás Hernández Menchú le entró por la espalda y le salió debajo del corazón. Otra le entró por la nalga y allí se le alojó. Además de este "indicio alojado", le quedaron otros en la espalda. Estos dos recibieron las balas de espalda. Probablemente, estaban huyendo. Los siguientes, las recibieron de frente. Tal vez estaban tirando una piedra, como David a Goliat. A Rafael Nicolás Batz Menchú le entró por el abdomen y no le salió: "indicio alojado". A Jesús Baltazar Caxaj Puac por el abdomen también, pero le salió encima de la nalga. A Arturo Félix Sapón Yax de frente al corazón y le salió por la espalda. Y al último, Jesús Francisco Puac Ordoñez, de frente por la ingle y le sale por la nalga. De los seis fallecidos, es importante anotar que en sólo dos les quedaron los "indicios alojados", necesarios para identificar de qué fusil fue disparada la bala.

El MP sólo presenta la investigación de los seis. Además, sabemos los nombres de otros dos, uno Domingo Pascual Solís, que murió en Quetzaltenango, y Jesús Domingo Caniz. Del segundo no hemos obtenido la confirmación. El 27 de octubre apareció el cuerpo de un tercero, desaparecido, según comunicado de Los 48

Cantones, desde el 4 de octubre: Domingo Pablo Puac Vásquez. Sin embargo, a la fecha no hemos podido conocer el informe del INACIF. Los 48 en su comunicado del 29 le exigen al Presidente la investigación de su muerte y le dicen "Comandante General [del Ejército que] masacró a nuestros hermanos maya k'iche'." Porque el Presidente es el Comandante General del Ejército.

Los informes del INACIF son clave, pero si no hay personas que vigilen pueden ser amañados. En la noche del 4, esta institución informó que uno de los seis, que tal vez era el quinto que mencionamos, había muerto de "paro cardíaco". Cuando los presentes oyeron el resultado se enojaron mucho. El técnico dijo que por la bala se le había parado el corazón.

Por la investigación de los fusiles se dedujo que siete de ellos dispararon. Pero sólo en un caso se pudo probar que había "coincidencia balística", es decir, la bala de qué fusil mató a quién: fue el segundo que mencionamos atacado por detrás. El "indicio alojado" demostró que pertenecía a las balas disparadas por el fusil que llevaba uno de los soldados del picop blanco del Coronel. En el otro caso de "indicio alojado", supongo que el indicio no fue suficiente.

De los siete soldados que llevaban esos fusiles, dos pertenecían al picop del Coronel, tres al primer camión (el verde que fue quemado) y dos al segundo camión (el blanco), que fue sacado del enfrentamiento. No está claro, no lo dice el MP, si el segundo camión se volvió vacío o con soldados. Lo claro es que siete de los 13 elementos armados dispararon y que éstos pertenecían a los tres vehículos.

El caso del soldado de la famosa foto es interesante, porque él iba en el segundo camión e iba desarmado. Se ve en la foto que lleva el casco antimotines y las polainas de protección, etc., aunque se ha quitado los guantes y las defensas de los brazos para poder manejar el fusil. Ese fusil no le pertenecía, sino que era de la muchacha soldado, quien era elemento armado y pertenecía al primer camión. Ella iba armada, pero no protegida contra piedras y fue herida por una pedrada, ocasión que el soldado desarmado de la foto aprovecha para agarrar el arma de la compañera y atacar.

Por fin, es de notar que en el área del camión de cemento quemado no encontró el MP ni elementos biológicos (sangre), ni balísticos, ni lacrimógenas. Es el lugar donde se dijo en las primeras noticias que había empezado el enfrentamiento por el disparo de un guardia de seguridad privado. Este lugar se encontraba a 500 metros, muy lejos, del lugar del enfrentamiento, donde se encontró la mayoría de indicios de los tres tipos.

En suma, el MP comprobó fehacientemente la responsabilidad del Ejército en la masacre. Los soldados dispararon y mataron con esos disparos. Y el Coronel fue responsable de varios delitos, según el MP. Los principales, no obedecer el alto de la

PNC y abandonar a la tropa. Con este dictamen, aunque se realizaba una investigación como nunca se había hecho antes de la participación de la tropa en una masacre, se cortaba la cadena de mando hacia arriba, atribuyéndole al Coronel toda la responsabilidad al declararlo desobediente de su superior policial. Algo que deja mucho que desear, más aun conociendo todo el despliegue de fuerzas que el MP utilizó para la investigación. Muchas cosas quedan por armar, no sólo la línea de mando.

Para concluir, es notable cómo la tropa y el mando que se utilizó fue de elementos indígenas. Constan sus apellidos. Más de dos tercios de ellos son claramente mayas. El otro tercio, puede serlo, pero por la sola inspección de los apellidos no se puede determinar con seguridad. Y el comandante también indígena. Por un lado, nos recuerda el conflicto armado interno en que se entrenaba tropa indígena para matar a indígenas, cosa que hoy suele sacarse como argumento para probar (falsamente) que no hubo genocidio. Y por otro lado, a la hora de deducir las responsabilidades, ¿quiénes son los condenados? Los miembros de los pueblos indígenas. Así funciona el racismo en Guatemala.

Organización de los 48 Cantones: su fuerza

Según un comunicado de apoyo de más de 25 organizaciones europeas, canadienses, norteamericanas y guatemaltecas fundamentado en datos de la Secretaría General de Planificación y Programación de la Presidencia (Segeplan), el *Informe de desarrollo humano* y del *Central American Business Intelligence*, el departamento de Totonicapán se acerca ya a casi medio millón de habitantes, con un 97% de población indígena de origen maya. Es uno de los departamentos con menor tasa de homicidios (6 por 100 mil habitantes en 2011, frente a la tasa nacional de 39 por 100 mil). Algunos analistas han explicado la poca violencia de la región vinculándola con el grado de cohesión local que se ha logrado mantener por la fortaleza de su organización indígena tradicional, una de cuyas expresiones son los 48 Cantones del Municipio de Totonicapán.

Este municipio, cuya cabecera es también la cabecera departamental, ha de tener unos 130 mil habitantes, con un 97% de población indígena y un 53% de población rural. Su fuerza estriba en su organización de raíces indígenas tradicionales. Pero también en otros factores, como son, nos parece, a) el número de habitantes; b) la mezcla del alto porcentaje de población urbana consciente, estudiada, profesionalmente preparada, que difícilmente se deja engañar, con una población rural, artesana y campesina, que tiene la experiencia migratoria a los EE.UU. y ha mejorado su nivel de vida, por ejemplo, con electrodomésticos; c) la riqueza hidráulica de sus cientos de nacimientos de agua (tal vez hasta mil) y de la red de tuberías que amarra a la población para explotar ese recurso, darle mantenimiento y defenderlo

a como dé lugar frente a las amenazas como la minería, las leyes de privatización del agua, etc.; d) el recurso boscoso de sus terrenos comunales y, por fin, e) la cercanía de la Carretera Interamericana que en determinado momento pueden bloquear. No es una organización de clase, aunque la mayoría de sus integrantes son pobres, ni una organización campesina popular con alcance nacional, como el Comité de Unidad Campesina (CUC), ni una organización con la experiencia de nexo con las organizaciones guerrilleras del tiempo de la guerra. Nunca sufrió una masacre, como las del Quiché. Es una organización territorial con identidad en la historia de la lucha contra los tributos en 1820, cuando uno de sus líderes, Atanasio Tzul, fue coronado como Rey… al mismo nivel que el rey Fernando de España. Esta territorialidad saca de quicio al gobierno nacional, cuando le exigen venir a Totonicapán a las negociaciones y no aceptan gente de segunda o de tercera, sino que quieren hablar con "los meros meros". Pero también a organizaciones populares que comentan que Los 48 sólo luchan por sus cosas y no estuvieron, por ejemplo, en la marcha de las Verapaces a la ciudad capital.

Para captar el estilo de su fuerza identitaria, oigamos lo que nos decía un amigo de Totonicapán:

"Los Títulos del pueblo…A esos títulos no tiene acceso la población. Se revisan solamente dos veces al año. En Toto decimos que una persona que ha cumplido con su pueblo es la que ha visto los Títulos del pueblo dos veces. Porque cuando uno llega a ser alcalde o alguacil, delegado de baño o delegado de recursos naturales, es obligatorio estar presente en la revisión de los documentos del pueblo. Eso se hace en el mes de junio y en el mes de diciembre, antes del cambio de las autoridades. Allí encuentra uno el título de los bosques de los Altos, el título donde está asentada la cumbre María Tecum, al pie de donde están las aldeas Barreneche, La Esperanza, La Concordia. Prácticamente toda la parte del bosque está rodeado por las comunidades Chimente, Tzanixnam, Maktzul, Pachoc, Chomasan, Panquix, Rancho de Teja, Pacapox, Chuicaxtun, Chipachec. Entonces, en la bóveda de San Miguel, allí en la auxiliatura, se guardan y se hacen los turnos de 24 por 24, para cuidar esos títulos, aunque ***aparentemente*** *lo indígena ya no existe dentro del pueblo. Esa bóveda tiene cuatro llaves. Una llave la tiene el alcalde de la primera quincena, otra llave la tiene el presidente de los alguaciles, la otra la tiene el presidente de la Junta directiva de 48 y la otra el Regidor cuarto".*

Yo puse esa palabra, "aparentemente", en negrilla, porque Toto no es un municipio folclórico turístico, pero tiene esa fuerza indígena oculta en sus luchas, tan oculta que observadores superficiales ven en ellos terroristas o turbas desorganizadas.

La autoridad máxima es el Consejo de los 48 Cantones. Es un equipo de 45 personas de cinco Juntas directivas, nueve personas por cada una. La cabeza visible es la Junta de los alcaldes, "pero las decisiones siempre se toman con las cinco directivas y las cinco asambleas". Las Juntas directivas son la de los alcaldes, la de los alguaciles de primera quincena, la de los alguaciles de segunda quincena, la de los delegados de

baños y la de recursos naturales (agua, bosques…) Cada junta tiene una asamblea de 48. Cuando se juntan las juntas directivas y las cinco asambleas son en teoría 240 personas. Todos con su señal de autoridad, la famosa vara con cabeza plateada, que es un símbolo antiquísimo de los pueblos mayas, aunque entonces tuviera otra forma. Sin embargo, cuando se reúne la asamblea de autoridades, por ejemplo para la elección de las juntas directivas en noviembre de cada año y tomas de decisiones importantes, el número supera los 1,200, aproximadamente.

Negociación rota y tapar la carretera

Descontentos con el servicio de energía eléctrica, por las alzas de tarifas, porque se va la luz y se queman los electrodomésticos, porque les cobran alumbrado público sin dárselo, etc., comenzaron la negociación "despuesito de Semana Santa" de 2012 haciendo llegar a Totonicapán al ministro de Energía y Minas, a la representante de la Comisión Nacional de Energía Eléctrica y al directivo de Energuate.

La empresa española Unión Fenosa vendió la totalidad de sus acciones al fondo de inversiones inglés Actis en mayo de 2011 y en agosto de 2012 cambió de nombre en Guatemala de DEOCSA y DEORSA, distribuidoras del occidente y oriente del país, por Energuate. Un *twitero* comentó la noticia con gracia: "QUÉ BIEN… ahora que los británicos son los accionistas, SEGURO que la energía eléctrica BAJARÁ DE PRECIO!!!… así como nos bajaron Belice". Es decir, nos despojaron de Belice.

La reunión, pues, fue en el salón de usos múltiples y *"yo calculo* –me dice alguien– *que había aproximadamente 2,500 personas".* Estaba la corporación municipal también y apareció que había una deuda de la municipalidad con Unión Fenosa. La gente no se aclaró dónde se había perdido el dinero que habían pagado, si se lo había robado el Alcalde municipal o Unión Fenosa. La reunión no dio frutos. Se tuvo una segunda y una tercera reunión. Pero ya en esta última, los altos jefes mandaron representantes. Entonces, Los 48 *"les dijeron a los representantes, 'Señores, el negocio no es con ustedes, sino con sus jefes. Con ustedes no vamos a negociar. O vienen sus jefes o hasta que nos confirmen que van a venir, ustedes pueden irse libres".* Ellos presentaron una denuncia contra Los 48 pero llamaron a sus jefes y éstos prometieron llegar a los ocho días. Sin embargo, no llegaron. Toda la gente se fue molesta y más molesta cuando a los ocho días no llegaron los señores. Así fue como *"la asamblea de los 2 mil y fracción de gentes tomó la decisión de llevar un petitorio a Guatemala y para que les atiendan bloquear la carretera".* Pero todavía *"se hicieron asambleas comunitarias en donde se preguntó: '¿vamos a tapar la carretera o no vamos a tapar la carretera?'."* Así se tomó la decisión.

El petitorio, además de la mejora de la energía eléctrica, incluía otros dos puntos: rechazo a la reforma educativa que añade dos años a la carrera de maestros y

rechazo a las reformas constitucionales, que incluyen un articulado sobre los pueblos indígenas que despierta desconfianza.

Tradición de lucha

Para no ir muy lejos, las principales luchas de los 48 Cantones frente al Estado han sido cinco o seis en los últimos años. Siempre con una delegación en Guatemala y un acto de presión en la carretera. El primer "levantamiento" en la época democrática fue en tiempos del presidente Vinicio Cerezo (en 1987), cuando se modificó la ley del Impuesto al valor agregado (IVA, decreto 60-1987) y la gente de Toto se metió a la Administración de Rentas, sacó los formularios de pago de impuestos y los quemó. El IVA, sin embargo, es un impuesto que automáticamente viene incluido en todos los artículos de consumo. No necesita formularios. El segundo, después de la firma de la paz en tiempos del presidente Arzú, cuando se aprobó la Ley del Impuesto Único sobre Inmuebles (IUSI). *"Yo llamaría los dos últimos levantamientos de Toto en razón del tributo al final del siglo XX".*

Ya en el siglo XXI, *"otra vez la conflictividad por el IVA"* en 2001, que se subía de 10% a 12%. El Estado decretó estado de sitio para todo el departamento, aunque sólo la cabecera se hubiera involucrado en la protesta. *"La protesta, igual que ahora, era pacífica, pero alguien la agarra en contra de los diputados y le queman la casa al alcalde. Buscan la casa de los funcionarios municipales que lamentablemente han estado vinculados al partido que siempre ha estado haciendo las modificaciones".* El alcalde era Edgar Arévalo y el diputado Iván Arévalo. Los dos hermanos (no indígenas) han estado gobernando los últimos 20 años en Totonicapán. Aquí se muestra la tensión entre la autoridad municipal y la autoridad consuetudinaria. A la vez se ve de dónde le viene a Los 48 su principal debilidad. Le viene de la autoridad municipal controlada por los partidos políticos, especialmente el FRG y después el PP.

El segundo "levantamiento" del siglo se da en el 2004, cuando se empieza a conocer el tema de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Se da el famoso caso Chi Yax. Tres muchachos de fuera se meten a una casa y le roban el equipo de sonido a una familia adventista que se había ido al culto. La comunidad de Chi Yax se junta y les quitan los bienes a los ladrones, les queman el carro y los entregan a la policía. Ya estaba firmado el 169 [Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes] y se logra un acuerdo entre las autoridades de Los 48 y el sector justicia (Organismo Judicial, MP, PNC, Instituto de la Defensa Pública Penal) teniendo como garante a la Procuraduría de los Derechos Humanos, para que la comunidad los juzgue. La comunidad los juzga y no los mete a la cárcel, sino que les impone el trabajo de ayudar en la construcción de la escuela de Chi Yax. Los muchachos pidieron perdón a la comunidad y después de un mes, regresaron a sus casas en Cantel y Momostenango.

El tercero, en 2005, fue sobre la minería, cuando se obstruyó el paso de un cilindro que iba para la mina Marlin de San Miguel Ixtahuacán. En ese entonces se llegó a un acuerdo con el gobierno, el cual suscribió un compromiso de cancelar toda licencia de reconocimiento, exploración y explotación minera en el departamento y de no suscribir ninguna otra. Es un compromiso del que el pueblo puede hacer uso, ya que el gobierno no lo hizo a nombre de él, sino a nombre del Estado. Se firmó en presencia de Monseñor Víctor Hugo Martínez, entonces Obispo de los Altos. El vicepresidente Eduardo Stein vino a firmarlo.

La política nacional: su debilidad

Dijimos que los partidos políticos, a través de la Municipalidad, recortan el poder de Los 48. Primero que todo, lo dividen al luchar por el voto de mil maneras y halar a la población por un lado y por otro. Una señal de esto se dio en las elecciones de 2011. Los números hablan. Para la elección de la corporación municipal, el gobernante PP sacó 11,315 votos (31%); la UNE-Gana, 9,338 (26%); Líder, 4,670 (13%); Creo, 4,338 (12%); Viva, 1,782 (5%); Victoria, 1,651 (5%); Pan, 921 (3%) y Casa, 595 (2%). ¡Ocho partidos peleándose por la población! La deshacen, a no ser por una actitud que hay en Los 48 de respetar la decisión de su gente en este terreno, aunque en otros terrenos, como los mencionados arriba, se exija el respeto a la autoridad comunitaria. Sin embargo, aunque se haga esa distinción, no puede menos de influir un campo en el otro.

Segundo, el resultado de la elección, en este caso a favor del alcalde del partido gobernante (PP), Miguel B. Chavaloc, engancha directamente a la municipalidad con el diputado Iván Arévalo, quien a través del funcionario indígena mantiene su control de años de la Municipalidad. Ya no es su hermano Edgar Arévalo el alcalde, pero da lo mismo, porque el alcalde es Chavaloc, quien fue su concejal y utiliza el poder de los hermanos Arévalo en el gobierno para prometer cuanto proyecto pueda en función de disminuir la autoridad de los alcaldes comunales. Por eso, el día después de la masacre, cuando Totonicapán hervía de dolor y enojo, muchos temieron que algunos se desbordaran y fueran a quemar la Municipalidad, acto que fue controlado por las autoridades comunitarias. Para entender ese enojo y frustración hay que oír lo que una viuda le decía en kiché a gritos en el hospital a su marido muerto: "*¿Jas kinbij in che la ak'ojol chi are le gobierno xekamisanik, are le gobierno le uj mismo xeqatuyub'a'?*" (¿Qué le voy a decir a tu hijo? ¿que el gobierno los mató, ese gobierno que nosotros mismos sentamos?). Aunque en la segunda vuelta Otto Pérez Molina no ganó en el municipio de Totonicapán, sí logró un 45% y, por lo que decía la viuda, su esposo había sido de ésos que lo llevaron al poder.

Tercero, la fuerte presencia del partido gobernante en Totonicapán ejerce su infiltración continua intentando comprar a todo nivel a las autoridades comunitarias

para controlarlas o incluso, como lo he podido oír, para despeñarlas en acciones violentas. Éstas son las limitaciones concretas de Los 48 de las que la gente en Totonicapán es muy consciente, tratando de superarlas.

Balance final

Creo que después de la masacre ha crecido la opinión de que en el país hay una intensa conflictividad social y que ésta va en aumento. Como ya expuse, las derechas tienden a expresar que los líderes trasnochados y frustrados son su hilo conductor. Yo quisiera disentir y ofrecer algunos factores que están detrás de esta situación que algunos llaman anarquía y crisis de gobernabilidad y otros, auge de la resistencia popular.

Primero, como mar de fondo, está *la situación de marginalidad* de grandes poblaciones empobrecidas que no viven el "estado de Derecho" porque se encuentran privadas del derecho a la salud, del derecho a la tierra y al empleo, del derecho a la vivienda y a los servicios (agua potable, energía eléctrica…), etc. Hay desnutrición que clama al cielo.

Segundo, se da la penetración de un *capital trasnacional que se lanza con voracidad sobre los territorios*. Hay sociólogos que afirman que cuando las fuentes de nueva acumulación de capital (lo que Marx llamaba acumulación primitiva del capital) y los procesos que conllevan son territoriales, nunca han dejado de ser violentas (la fiebre del oro en California, la extracción de petróleo en la URSS y Rusia ahora, las minas de carbón en Inglaterra y Gales, las minas de diamantes en Sudáfrica y Namibia…). Estos capitales son aventureros y dispuestos a todo, aunque sus contrapartes nacionales los presenten como vehículos del desarrollo.

Tercero, dentro de la población pobre hay *sectores que se han ido superando*, tienen más educación y más conciencia, saben, por ejemplo, leer las complejas facturas eléctricas… y se encuentran en todas partes del país. No se les da atol con el dedo. Estos sectores lideran las protestas, sin necesariamente estar formando una organización popular nacional, ni haber tenido la experiencia del conflicto armado. Dentro de ellos hay mucho joven entusiasta, atrevido que, como se puede ver en algunas fotos, están apedreando a los antimotines del Ejército carcajeándose. Estos sectores están espontáneamente utilizando sus organizaciones territoriales comunitarias, a nivel de aldea o, como en Totonicapán, de municipio. Por eso, los focos de conflicto son muy localizados, aunque como digo, exista ese mar de fondo de la pobreza que los comunica y de la conciencia de que están marginados del estado de Derecho y que, por lo tanto, la legalidad tiene poco sentido para ellos.

Cuarto, el hilo conductor o más bien la malla que conecta todos estos focos son *los medios de comunicación*, no sólo la prensa y la televisión, sino sobre todo el celular, a

través del cual fluye la lengua nativa y se confirman los hechos. La masacre de Totonicapán, el intento de encubrimiento (mentira) del Presidente y de sus ministros y el juzgamiento de los soldados es una noticia que llega al Petén, no sabemos cómo, pero llega, y envalentona a una aldea de La Libertad a retener a 21 soldados (¡21 soldados se dejaron retener por ocho horas!) y llega a San Marcos, donde también agarran a rehenes para que suelten a un compañero…Y así seguirá, probablemente. A lo que hay que añadir que son los medios de comunicación, con el impulso que dan al consumismo, los que están generando una explosión de expectativas, eso sí, muy mezclada, porque fomenta también la criminalidad delincuencial, la ensoñación que está detrás de la migración al norte (no sólo la pobreza) e incluso el deseo sexual que se revuelca con la violencia en forma de violaciones y aun femicidios u homicidios de adolescentes después de la violación. La globalización no sólo abre la compuerta a la voracidad de la inversión aventurera, sino a las figuras de una sociedad inalcanzable, pero fuertemente deseadas y acariciadas.

Quinto, *el debilitamiento del Estado* que aunque cada vez consuma un mayor presupuesto, carece de los cauces institucionales para resolver las crecientes demandas de las gentes, ya sea porque fiscalmente está maniatado por una sociedad racista y dura que no quiere abrir la mano para pagar impuestos –aunque sí quiera un Estado fuerte para reprimir movimientos sociales "peligrosos"–, ya sea porque está empantanado en la corrupción que insensibiliza a los funcionarios frente a los pobres, ya sea porque encubre la verdad a los ciudadanos, ya sea porque se encuentra en una guerra contra el narcotráfico. Un Estado –no sólo un gobierno– débil, que tiene la tendencia a esconder su debilidad con golpes violentos, como sucedió en la cumbre de Alaska, más si el gobierno es azuzado por sectores sociales conservadores y racistas que quieren encubrir la responsabilidad social que tienen a través de la exaltación del estado de Derecho y del castigo a quien transgrede la ley. Para ellos, la gente que protesta y toma las carreteras como medida de presión son turbas enloquecidas, sedientas de linchar a los soldados, delincuentes radicales, líderes que no han superado el síndrome del conflicto armado interno. Proclaman mucho la necesidad de resolver las cosas por medio del diálogo, pero ¿qué diálogo? El que es sólo una táctica dilatoria y distractora que no resuelve sus problemas, porque los hacen dialogar con los dados cargados y en el diálogo nunca están presentes los verdaderos responsables de los problemas y de las crisis.

Un sexto factor es *la creciente legitimación de la resistencia*, por encima de lo que digan las leyes, ya que el estado de derecho, como decimos arriba, no es para todos. La admiración, incluso en los círculos académicos, de lo que en inglés se llama *agency* (carácter activo de los sujetos), término difícil de traducir, el rechazo a la conceptualización de los oprimidos y reprimidos (masacres) como víctimas pasivas, la desconfianza, por eso, incluso a la palabra "mártires", el enaltecimiento de la lucha de los civiles frente a los guerrilleros… Hay una apreciación que saca

del foco de la atención a la ley para centrarla en la justicia y levanta la causa de la resistencia de los pueblos, si no usando el símil de David que mencioné arriba, sí el de Jun Junajpú derribando al Guacamayo soberbio con un cerbatanazo en la quijada. La población de Totonicapán ve a los masacrados como héroes que ofrendaron su vida por el bien del pueblo, aunque tal vez murieron con una piedra en la mano, atravesado su pecho por una bala… Eso nadie se lo puede sacar de su sentimiento. No se ve si estaban delinquiendo por obstruir el paso a los vehículos. Se estaban defendiendo contra el Ejército y aunque éste mató, ellos ganaron la batalla porque los hicieron retroceder. No creo yo que con ello supriman la compasión por la muchacha soldado que fue herida en la boca. De fondo está, creo, la sensación de que "no tenemos derecho al Derecho", como escribió un columnista. No se niega el valor de la ley, pero por encima de la ley está la justicia. Idea peligrosa, porque cualquiera puede proclamarse intérprete fiel de ella y al luchar por la causa propia se puede pisotear el derecho de los demás, pero que, sin embargo, nos orienta a buscar el fondo de las cosas.

Séptimo y último, está todo el mundo del *crimen organizado y del narcotráfico*, ya mencionados, que debilita al Estado en cuanto pretende ser *como* un Estado, ya sea enfrentándose a él, ya sea penetrándolo desde adentro o las dos cosas a la vez, con el peligro de que las fuerzas de seguridad confundan voluntaria o intencionadamente a la resistencia legítima con esas otras manifestaciones de la violencia organizada.

Bibliografía

Amnistía Internacional

2002 *El legado mortal de Guatemala. El pasado impune y las nuevas violaciones de derechos humanos.* Editorial AI, Madrid.

AVANCSO Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales

1982 *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados*. Cuadernos de Investigación, 8. Guatemala, julio 1982.

2002a *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche' (1880 – 1996)*. AVANCSO. Guatemala.

2002b *Se cambió el tiempo. Historias de vida y tradición oral de San Bartolomé Jocotenango, Quiché*. AVANCSO. Guatemala.

Bascuñán, Eduardo y John Durston

1999 "Globalización, tratados comerciales y autodesarrollo indígena en América Latina". En: Rolando Franco y Armando Di Filippo (eds.), *Las dimensiones sociales de la integración regional en América Latina,* pp.181-209. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Bauman, Zigmunt

2007 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Paidós. Barcelona.

BID Banco Interamericano de Desarrollo

1997 "La violencia en América Latina y el Caribe: Un marco de referencia para la acción". (Autores del Informe: Mayra Buvinić, Andrew Morrison, Michael Shifter).

BM Banco Mundial

2001 Educación Superior en Centro América y República Dominicana. Conferencia del 30 de mayo al 1 de junio de 2001. Antigua Guatemala. http://sicevaes.csuca.org/attachments/128_antecedente.pdf.

Brands, Hal

2010 "Crime, Violence and the Crisis in Guatemala: A Case Study in the Erosion of the State". May 2010. http://www.StrategicStudiesInstitute.army.mil/.

Breton, Philippe

2009 *Les Refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécuteur?* Éditions La Découverte. Paris.

Brotherton, David
2003 "The Deportees". NACLA (North American Congress on Latin America), Sep/Oct 2003.

Brotherton, David C. y Luis Barrios:
2009 "Displacement and stigma. The social-psychological crisis of the deportee". En *Crime Media Culture* 2009, 5, 29.

Cabarrús, Carlos Rafael
1983 *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. México.

Castells, Manuel
1999 *La era de la información*. Vol. 2 El poder de la identidad. Siglo 21. 1999.

CEEI Centro de Estudios y Educación Indígena
2008 *Ajpatanib' re Chwatz'aq. Autoridades Maya k'iche' de Momostenango. Chwatz'aq*, Guatemala.

CEH Comisión para el Esclarecimiento Histórico
1999 *Guatemala Memoria del Silencio*. Tomo VIII: Casos Presentados. Guatemala.

CGEL Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
1979 "Documento de los Obispos de Latinoamérica". Puebla.

DeCesare, Donna
1998 "Deported 'home' to Haiti". NACLA (North American Congress on Latin America). Nov-Dec 1998: 6(5).

ERIC, IDESO, IDIES y IUDOP
Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación, Honduras.
Instituto de Encuestas y Sondeo de Opinión, UCA, Nicaragua.
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, URL, Guatemala.
Instituto Universitario de Opinión Pública, UCA, El Salvador.

2001 *Maras y pandillas en Centroamérica*. Volumen 1. Publicaciones UCA, Managua.

2004 *Pandillas y capital social*. Vol. 2, UCA, San Salvador.

2004 *Políticas juveniles y rehabilitación*. Vol. 3, UCA, Managua.

2006 *Las respuestas de la sociedad civil organizada*. Vol. 4, UCA, San Salvador.

Falla, Ricardo

1975 "La conversión religiosa: Estudio sobre un movimiento rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché, Guatemala (1948-1970)". Tesis de doctorado. Universidad de Texas en Austin. Enero de 1975.

1978 *Quiché rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970).* Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

1988 "Struggle for Survival in the Mountains: Hunger and Other Privations Inflicted on Internal Refugees from the Central Highlands". En: Robert M. Carmack, ed.: *Harvest ofViolence*. University of Oklahoma Press. 1988. pp. 215-255.

1992 *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975 - 1982).* Editorial Universitaria, Ciudad Universitaria, Z. 12. Guatemala, Guatemala.

1994 *Massacres in the Jungle. Ixcán, Guatemala (1975 - 1982).* Con prólogo y epílogo de Beatriz Manz. Westview Press. Boulder, San Francisco, Oxford.

1995 *Historia de un gran amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán, Guatemala.* Ediciones San Pablo. Guatemala.

2000a "Cómo las remesas en dólares transforman una aldea". En *Envío.* Managua, Nicaragua. Mayo.

2000b "Vida y compromiso". En *Myrna. Décimo aniversario del asesinato de Myrna Mack.* Fundación Myrna Mack. Guatemala. 2000. pp. 5-8.

2001 *Quiché Rebelde. Religious Conversion, Politics and Ethnic Identity in Guatemala*. Traducido por Phillip Berryman, con un nuevo Prólogo de Richard N. Adams y un nuevo Epílogo del autor. University of Texas Press, Austin.

2004 *Fe y Justicia con los pueblos indígenas de Malasia*. Recensión a Jojo Fung sj, *(2003): Ripples on the Water.* En *Promotio Justitiae*, Secretariado para la Justicia Social, No. 85, 2004/4, pp.33-34. www.sjweb.info/ documents/sjs/pj/ Esta revista se publica en castellano, francés, inglés e italiano.

2005 *Alicia. Explorando la identidad de una joven maya. Ixcán, Guatemala.* Instituto AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos, Guatem UCA ala, Guatemala.

2006 *Juventud de una comunidad maya, Ixcán, Guatemala.* Instituto AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos, Guatemala, Guatemala.

2007 "Deportados, piedras preciosas desechadas de Jerusalén". En *Revista Zacualpa,* mayo de 2007. Zacualpa.

2008a "Fernando Hoyos. Amor, revolución y eso que dicen dios". En: Pilar Hoyos de Asig, Antonio Blanco Carballo y Enrique Corral Alonso, coords. 2008. *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. Na memoria do pobo. Homenaxe a Fernando Hoyos.* Fundación 10 de marzo, Santiago de Compostela, España. (pp. 223-229).

2008b *Migración trasnacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala.* Instituto AVANCSO y Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos, Guatemala, Guatemala.

2008c "Emigrante, obrero de maquila, capturado por ilegal, deportado y de regreso en USA". En *Envío*, Managua, Nicaragua, junio de 2008.

2008d "Prólogo". En *Ajpatanib're Chwatz'aq. Autoridades Maya k'iche' de Momostenango.* CEEI (Centro de Estudios y Educación Indígena). Chwatz'aq, Guatemala. pp. 7 - 10.

2008e "Prólogo". En José Luis Rocha (2008). "Centroamericanos redefiniendo las fronteras". *Envío.* Managua.

2009 "Deportaciones y Obama". En *Revista Zacualpa*. Abril de 2009, Zacualpa.

2010 "Antropología y violencia: una experiencia". Conferencia magistral de cierre del 1 Congreso Nacional de Antropología y Etnología. Ciudad de México. Rectoría General de la UAM. 25 de septiembre del 2010. http://issuu.com/albedrio/docs/fallaricardoantropologiaviolencia.

2011 "¿Se acaba el mundo en el año 2012?" En *Envío*, Managua, Nicaragua, enero de 2011.

2011 *Negreaba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco, Nentón, Guatemala (1871 a 2010).* Instituto AVANCSO. Guatemala.

2012 "Totonicapán. La primera masacre después de la paz". En *Envío*, Managua, Nicaragua. Noviembre de 2012.

2012 "La primera masacre del ejército tras la firma de la paz". En *Plaza Pública* de la URL, Guatemala, 13 noviembre de 2012. /www.plazapublica.com.gt/content/ toto-41012-primera-masacre-del-ejercito-tras-la-firma-de-la-paz).

2013 "¿Cómo que no hubo genocidio?" En *Plaza Pública,* el 19 de marzo de 2013.

2013 "El genocidio guatemalteco". En *Envío,* Managua, Nicaragua, mayo 2013.

FUNCEDE Fundación Centroamericana de Desarrollo
1994 "Diagnóstico del Municipio de San Antonio Ilotenango, Departamento de Quiché". Informe interno. Guatemala.

Fung, sj, Jojo M.
2003 *Ripples on the Water: Believers in the struggle by the indigenous of Malaysia for a country of equal citizens*. Johor, Malaysia: Diocesan Office of Social Communication.

García-Hallcom, Francine
1999 "An Urban Ethnography of Latino Street Gangs". http://www.csun.edu/~hcchs006/table.html (Cal. State University Northridge).

García Vettorazzi, María Victoria
1996 "Poder Local y Desarrollo en los Municipios de San Antonio Ilotenango, Quiché y Sololá, Sololá". Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

González, Matilde
2001 Continuidad e imagen de un poder ejercido "durante años". AVANCSO. Documento interno. Guatemala.

González, Raúl
1999 "Plan de trabajo sobre migraciones irregulares para la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina". Noviembre de 1999. Documento 1. Servicio Jesuita a los Refugiados. (Mimeo)

Grupo Mega
1999 "Análisis del Municipio de San Antonio Ilotenango, Departamento de Quiché". Informe interno. Guatemala.

Hagan, Jacqueline, Karl Eschbach y Néstor Rodríguez
2008 "U.S. Deportation Policy, Family Separation, and Circular Migration". International Migration Review. 2008. Vol. 42, Issue 1.

Hernández-Pico, Juan
2005 *Terminar la guerra, traicionar la paz. Guatemala en las dos presidencias de la paz: Arzú y Portillo (1996-2004).* FLACSO. Guatemala.

Hoyos de Asig, Pilar; Antonio Blanco Carballo y Enrique Corral Alonso, coords.

2008 *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. Na memoria do pobo. Homenaxe a Fernando Hoyos.* Fundación 10 de marzo, Santiago de Compostela, España.

Huet, Alfonso

2010 *Nos salvó la sagrada selva. La memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio.* ADICI Wakliiqo.

INEC/MINSA Instituto Nacional de Estadísticas y Censos y Ministerio de Salud

1998 *Encuesta Nicaragüense de Demografía y Salud*. Nicaragua. http://www.measuredhs.com/pubs/pdf/FR100/FR100.pdf

INS Immigration and Naturalization Service

1996 *Statistical Yearbook*. earthops.org/immigration/INS-yearbook-1996.pdf.

INTRAPAZ Instituto de Transformación de Conflictos para la Construcción de la Paz en Guatemala. URL.

2012 *La violencia también empobrece. Mapeo de violencias que afectan a las obras de la Compañía de Jesús en Guatemala*. Impreso.

Jonas, Susanne

2000 *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*. Westview, Colorado. Westview Press.

López Balan, Marcelino; Marcelino Cano Saucedo, Angel Ovidio Velásquez Castellanos y Tiburcio Hernández Utuy

2011 *Testigos del morral sagrado.* Colaboración de Santiago Otero Díez. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado. Guatemala.

Moller, Jonathan

2004 *Nuestra cultura es nuestra resistencia. Represión, refugio y recuperación en Guatemala.* Turner Publicaciones, S.L. Publicado originalmente en inglés por PowerHouse Books, N.Y.

ODHAG Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala

1998 *Guatemala nunca más*: Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica. Tomo IV: Víctimas del Conflicto. Guatemala.

OIT Organización Internacional del Trabajo

1997 *La industria maquilera en Centroamérica.* Act/emp.Publicaciones. (No estamos seguros de la fecha) http://www.ilo.org/public/english/dialogue/actemp/downloads/publications/spanish/maquila/capi-1.pdf

Operación Sofía
1982 *Documento militar secreto.* 359 pp. "www.sedem.org.gt/sedem/sites/default/…/**Operacion**%20**Sofia**%201.pdf

PNUD Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
1999 *Primer Informe Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible*. San José, Costa Rica.

Ramírez, Ricardo
1970 "La situation du mouvement guatémaltèque et ses perspectives". En *Lettres du front guatémaltèque*, p. l07-l60. Maspero. Paris.

Rocha, José Luis. Coord.
2004 "Migración Internacional en Centroamérica. Mapeo regional de flujos, leyes, organismos e investigaciones en torno a los migrantes centroamericanos". UNFPA, Working Papers Series CST/LAC no. 37. Managua, Nicaragua.

Rocha, José Luis
2008 "Centroamericanos redefiniendo las fronteras". *Envío.* Managua.

2009 "Deportados. Sin papeles, sin derechos y con fronteras". En *Centroamericanos redefiniendo las fronteras.* Envío. Managua pp. 135 - 173. (Allí mismo, la traducción inglesa).

Sauter, Gregoire F.
2009 "Case Study: Aguilar v. Ice. Litigating Workplace Immigration Raids in the Twenty First Century". 14-7 Bender's Immigr. Bull. 1 (Free legal search engine)

Sandoval García, Carlos
2011 "Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida". En *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 37: 357-381, 2011.

Sobrino, Jon
1989 *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*. Santander.

Thompson, Robert
1974 *Defeating Communist Insurgency: Experiences from Malaya and Vietnam*. Chatto and Windus. London.

Tojeira, José María
1997 "Martirio en la Iglesia actual. Testigos de Cristo en El Salvador". *ECA* 589-590, Nov-Dic 1997 (http://www.uca.edu.sv/publica/eca/589art1.html)

Touraine, Alain
2000 *¿Cómo salir del liberalismo?* Paidós. Barcelona.

UNODC United Nations Office on Drugs and Crime
2011 *Global Study on Homicide*. October, 2011.

US Census Bureau
1999 *Current Population Survey* (CPS). www.census.gov/cps/

Vela, Manolo
2010 *Pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco.* http://www.flacso.edu.gt/portal/wp-content/uploads/2010/10/Manolovela2.pdf

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia
2008 *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*. Serie Autores Invitados 17, AVANCSO, Guatemala.

Yngvesson, Barbara, y Susan Bibler Coutin
2006 "Backed by papers. Undoing persons, histories, and return". En *American Ethnologist*, Volume 33 Number 2, May 2006.

Yoldi, Pilar
2000 Tierra, guerra y esperanza. "Memoria del Ixcán" (1966-1992). Informe Remhi. Diócesis del Quiché, Guatemala.

“Un tesoro de reflexiones cuyas raíces profundas se encuentran en la experiencia de vida del autor y en los trabajos que se publicarán en los volúmenes subsiguientes.

“Estos pequeños frutos que hemos seleccionado contienen una densidad que solamente puede obtenerse con años de trabajo intelectual honesto y de vida en permanente búsqueda de sentido.

“Los hechos políticos que delimitan este periodo en la historia del país pueden ser vistos como profundamente contradictorios: la culminación del proceso de paz y la elección, como presidente de un oficial retirado del Ejército con formación y participación activa en contrainsurgencia”.

Clara Arenas B.

ISBN 978-9929-663-02-2

Con este volumen se inicia la colección de Escritos de Ricardo Falla, que son como el reflejo desde su biografía, de la historia de Guatemala y otros países de Centroamérica. Comprende obras no publicadas o dispersas. A lo largo de sus páginas se irá viendo el proceso de maduración del autor desde dos perspectivas en contraposición, la de las ciencias sociales y la de la fe. La colección comienza con lo más reciente y volumen tras volumen irá regresando al pasado.

“El título de esta colección se ha tomado de un verso de San Juan de la Cruz que termina así ‘... te examinarán del amor’. *Al atardecer de la vida te examinarán del amor.* No te examinarán de cuántos libros hayas escrito, diría el místico, ni de cuántos edificios hayas levantado, ni de cuántos cargos has desempeñado, ni incluso, de cuántos enfermos has podido salvar de la muerte, sino de cuánto has amado. Cuánto amor has puesto en todo lo que has hecho.

No se trata, evidentemente, de ver si el autor pasa el examen, en su vejez o ya fallecido, sino de encontrar en esta obra, más que mucha información y más que un análisis muy acertado, ese fuego que mueve al mundo para transformarse”.

Tomado de la Introducción general a la obra,
por Ricardo Falla.

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

AVANCSO

Editorial Universitaria
Universidad de San Carlos de Guatemala

CAFOD Just one world

Universidad Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala