

DESENCUENTROS Y DESAFÍOS:

ENSAYOS SOBRE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA CENTROAMERICANA

Jeffrey L. Gould



DESENCUENTROS Y DESAFÍOS:

ENSAYOS SOBRE LA HISTORIA
CONTEMPORÁNEA CENTROAMERICANA

DESENCUENTROS Y DESAFÍOS:

ENSAYOS SOBRE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA CENTROAMERICANA

Jeffrey L. Gould



972.86

G697d

Gould, Jeffry Lawrence

Desencuentros y desafíos sobre la historia contemporánea centroamericana. J. L. Gould. 1. ed. – San José, Costa Rica.- Vicerrectoría de Investigación : Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016.

192 p.; fotografías b/n.

25 x 18 cm.

Impreso en el SIEDIN

Colección Nueva Historia Contemporánea de Centroamérica

ISBN 978-9968-919-23-4

I. Historia. II. Política y gobierno. III. Centroamérica. IV. Población indígena. V. Movimientos sociales. VI. Aspectos socioeconómicos.
1. Título. 2. Colección.

Editora Técnica: M.Sc. Marcela Quirós Garita. marcela.quirós@ucr.ac.cr

Diagramación: Beatriz Rojas Rodríguez, Cindy Chaves Uribe.

Revisión filológica: Lic. Isabel Jara Quesada.

Fotos de portada: Cortesía de Mauricio Álvarez y Robert Aglow.

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

A la tica de mi vida



Colección Nueva Historia Contemporánea de Centroamérica
del Centro de Investigaciones en América Central (CIHAC).

Comité Editorial:

Dr. Kevin Coleman,
University of Toronto

Dr. David Díaz Arias,
Universidad de Costa Rica

Dr. Marc Edelman,
City University of New York

Dr. Michel Gobat,
University of Iowa

Dra. Christine Hatzky,
Leibniz Universität Hannover

Dr. Jeffrey L. Gould,
Indiana University

Dr. Lowell Gudmunson,
Mount Holyoke College

Dra. Montserrat Llonch,
Universidad Autònoma de Barcelona

Dr. George Lonné,
Université Paris-Est Marne-la-Vallée

Dr. Héctor Pérez Brignoli,
Universidad de Costa Rica

Dr. Eduardo Rey Tristán,
Universidad de Santiago de Compostela

Dr. Ronny Viales,
Universidad de Costa Rica

Dra. Heather Vrana,
Southern Connecticut State University

Dr. Justin Wolfe,
Tulane University

CONTENIDO

Prólogo.....	ix
Capítulo 1.....	1
Los indios de Matagalpa y el mito de la Nicaragua Mestiza, 1880-1925.	
Capítulo 2.....	43
Dictadores indigenistas y los orígenes problemáticos de la democracia en Centroamérica.	
Capítulo 3.....	69
Camino a “El Porvenir”: violencia revolucionaria y contrarrevolucionaria en El Salvador y Nicaragua.	
Capítulo 4.....	99
“La Palabra en el Bosque”: documental y análisis histórico.	
Capítulo 5.....	109
Ignacio Ellacuría y la Revolución salvadoreña.	
Capítulo 6.....	143
Solidaridad asediada: La izquierda latinoamericana, 1968.	

PRÓLOGO

En los inicios de mi carrera, solía concebir mis investigaciones como un aporte al proceso de cambio social y político. Ahora, a la luz de los años, me he dado cuenta de que en la década de 1980 yo operaba bajo la ilusión necesaria de que mis investigaciones en Chinandega podrían, de alguna forma, ayudar a enderezar el rumbo de la Revolución Sandinista. Digo necesaria, ya que yo jamás hubiera hecho esas largas caminatas de diez kilómetros y más, a veces por esos caminos ardientes y polvorosos en busca de informantes, sino hubiera tenido realmente la ilusión de que el trabajo que hacía importaba mucho.

Como se nota en el primer capítulo de este libro, yo consideraba que uno de los graves problemas era que los sandinistas no tomaban en cuenta las historias subalternas, que eran historias no directamente asimilables a la suya. Tal omisión se traducía, a menudo, en desencuentros con campesinos y obreros e incluso con quienes apoyaban al proceso revolucionario. Lo redacté en agosto de 1989, después de una visita de retorno a las aldeas donde había trabajado, sobre todo, en 1984 y 1985. Al notar el nivel de apatía de los campesinos frente al proceso revolucionario y su cinismo frente al vocabulario sandinista, creí conveniente escribir una especie de informe para los dirigentes revolucionarios con quienes no tenía ninguna relación. El Dr. Xabier Gorastiaga, economista y director de CRIES, quien tan generosamente había patrocinado mis investigaciones, sí tenía tales contactos.

En el informe, si me acuerdo bien, terminé con unas recomendaciones, especialmente la necesidad de rectificar un problema grave: que para los campesinos, quienes habían luchado durante años por “los terrenos del pueblo”, en contra de una gran hacienda, la llamada Área Propiedad de Pueblo, o sea, una hacienda estatal, la victoria no era suya, por el contrario, provocaba un resentimiento acumulado con base en el mal entendido histórico. Después de la derrota sandinista, en las elecciones de 1990, un subcomandante le comentó a Xabier: “tu amigo gringo sí tenía razón”. Ya había convertido el informe en una publicación académica, que incluyo aquí con todas sus limitaciones. Hasta cierto punto sirvió como síntesis de mi primer libro *To Lead as Equals*, además, vislumbra, de forma muy preliminar, mi segundo libro.

Durante mi investigación doctoral en Chinandega, me topé con un problema que picó mi curiosidad. Para finales de la década de 1950, los campesinos chinandeganos adoptaron una identidad indígena por poco tiempo. Lo hicieron por razones netamente oportunistas, ya que el régimen somocista, en ese entonces, tenía cierta apertura hacia las ideas y prácticas indigenistas. Para citar un ejemplo importante, los indígenas de Sutiaba, la mayoría de los cuales vivían en el barrio occidental de la ciudad de León, habían ganado una lucha en contra de terratenientes leoneses.

Me preguntaba, entonces, qué diferencias había entre los sutiabas, monolingües en español y se vestían únicamente en forma occidental, y los chinandeganos y, fenotípicamente, no parecían distintos a aquellos. ¿Por qué un grupo podía llamarse legítimamente indígena y el otro no? Asimismo, me di cuenta de que, según las estadísticas

de nacimiento y defunción de finales del siglo XIX, más del 30% de la población nicaragüense fue identificada como indígena, pero en el censo de 1920 solo un 4% de la población fue reconocida como cobrizos, presuntamente sinónimo de indígena.

Entonces, ¿qué había pasado con la población durante ese corto período, ya que no hubo ninguna masacre en contra de los indígenas en ese entonces como sucedería después en El Salvador? Con esas inquietudes comencé mi segundo proyecto en 1990, luego, llegué a la conclusión de que se trataba de una conversión masiva de una población indígena a no indígena. Para mí, tal proceso ideológico y práctico de mestizaje estaba, a su vez, fuertemente influenciado por luchas locales de tipo étnico en torno a los recursos económicos y políticos, interrelacionadas con la construcción de un discurso nacional homogenizante.

Como todo historiador, he experimentado bastante buena y mala suerte en mis faenas. Cualquier historiador que haya trabajado en Nicaragua y El Salvador sabe que las frustraciones han sido innumerables, resultado, sobre todo, por el subdesarrollo de la teoría y la práctica de los archivos. Allí las cuestiones de buena suerte y mala fortuna se entremezclan; por ejemplo, me acuerdo de la emoción sentida cuando, en el año 1990, un juez de Matagalpa me dio permiso para hacer pesquisas en uno de los archivos. Él mismo me condujo a la bodega del juzgado. Abrió la puerta de este pequeño cuarto llamado bodega y vi una cantidad enorme de papeles regados por el suelo, muchos otros encima de otros amarrados con mecates. Nada tenía sentido. Eran del comienzo del siglo pasado y llegaban hasta la década de 1960 y no tenían ningún orden en lo absoluto. Para darle un poco de más sabor a mi investigación, el excremento de los ratones abundaba encima de los documentos, lo mismo las cucarachas gigantes y la polilla, y como era la época predigital, bueno, el trabajo era fastidioso por decir poco. Pero tuve buena suerte al encontrar algunas joyas entre tanta miseria.

Igualmente, tuve suerte cuando, siguiendo unas sugerencias sobre una anciana que me habían comentado que tenía algunos documentos antiguos, fui a platicar con la señora Aurora Martínez. Después de varias visitas, ella me confesó que, en efecto, había enterrado muchos documentos en su patio por miedo a las expropiaciones sandinistas, tanto de su hacienda, heredada de su padre, el expresidente Bartolomé Martínez, como por los mismos documentos que, por dicha, ya estaba dispuesta a compartir conmigo, después de que, por fin, logré convencerla de mis buenas intenciones, es decir, que no era un sandinista.

Se desenterraron muchos sacos de yute, quintales de documentos, de un gran valor histórico, ya que Martínez había sido cafetalero, jefe político, vicepresidente, presidente, y ministro de Gobernación y era bastante minucioso. El artículo *Vana Ilusión*, a la vez primer capítulo de mi libro *“El Mito de Nicaragua Mestiza y la Resistencia Indígena, 1880-1965”*, (1997), en gran parte se debió a esos dos hallazgos. Traté en vano de persuadir a la señora Martínez de que donara sus materiales al Archivo Nacional, pero unos parientes suyos querían venderlos

a una biblioteca en los Estados Unidos, y luego perdí el hilo de las negociaciones. Espero que hoy en día estén al alcance de otros investigadores.

El trabajo que inicié en 1990, y que terminé con las publicaciones del libro mencionado y su versión en inglés *To Die in This Way* (1998) me conducía en una dirección fortuita. En un congreso de LASA, Latin American Studies Association, me encontré con el antropólogo Charles R. Hale quien había trabajado sobre la costa Atlántica nicaragüense y también se interesaba en el tema del mestizaje. Decidimos buscar financiamiento para emprender un estudio regional sobre el mestizaje. Tuvimos la suerte de conseguir una beca de la National Endowment for the Humanities, y así pudimos iniciar el proyecto en 1997 con un equipo de 12 investigadores centroamericanos. En 2004, publicamos con Darío Euraque, *Memorias del Mestizaje*.

Mi aporte al libro incluía dos capítulos. El primero era una introducción y se trataba de una reflexión histórica sobre los procesos de mestizaje en Honduras, Guatemala, El Salvador y Nicaragua durante la primera mitad del siglo XX. Luego, Alan Knight y Paulo Drinot me invitaron a una conferencia en Londres sobre la Gran Crisis en América Latina, opté por desenterrar el capítulo, enfocando en los años 30. Cuando ya decidieron publicar un volumen basado en la conferencia, decidí investigar un poco más sobre los años 30 en Guatemala. Claro, lo que se publicó en inglés -y aquí en español- no va a satisfacer a muchos especialistas en historia guatemalteca, pero tuve, por decirlo así, que hacer el intento.

También, el proyecto de colaboración me conducía hacia mi primera investigación en El Salvador. Charlie y yo -y en un inicio Carol Smith, quien también participaba con nosotros-, decidimos que alguien tenía que enfocarse en el proceso de mestizaje después de la matanza de 1932. Yo tenía fuertes dudas sobre la versión aceptada por casi todo el mundo, la que decía que la población indígena de un momento a otro, por el terror, dejó de hablar náhuatl y de vestirse con el algodón y el refajo.

Con base en mis investigaciones en Nicaragua sospechaba, más bien, que el proceso de mestizaje había comenzado antes de la matanza y que había perdurado mucho después. Inicié, junto con Patricia Alvarenga, a investigar sobre todo los testimonios de los sobrevivientes en Nahuizalco e Izalco en el occidente salvadoreño, tratando de comprender el proceso de mestizaje después de la matanza; pero al cabo de unos meses me di cuenta de que, realmente, para entender el proceso pos matanza había que estudiar el proceso anterior y comprender más sobre la matanza en sí.

Por lo tanto, la investigación cambió de rumbo y dediqué dos periodos largos y varios periodos cortos entrevistando particularmente a los ancianos, no solo en el departamento de Sonsonate, sino también en La Libertad y Ahuachapán, para alcanzar una comprensión más cabal sobre la movilización que antecedió a la matanza. Asimismo, traté de alcanzar una comprensión más precisa sobre las masacres, no con la intención de llegar a una cifra exacta de los muertos, sino, más bien, de precisar los sitios de las masacres -y donde no ocurrieron, a pesar de la presencia de indígenas-.

En 2003, Gil Joseph y Greg Grandin me solicitaron que asistiera a un encuentro en Yale University sobre los procesos revolucionarios y

contrarrevolucionarios en América Latina durante el siglo XX, así que aproveché la oportunidad para redactar un escrito que, en gran parte, se reproduce en este tomo, con el título “*Camino a El Porvenir*”.

En ese texto presenté mis tesis principales sobre el papel contradictorio del proceso de mestizaje en el occidente de El Salvador antes de la matanza. Por un lado, sostengo que, particularmente en La Libertad y Ahuachapán, hubo un proceso de mestizaje por decirlo así exitoso, es decir, muchos indígenas se convirtieron en no indígenas. Pero, a la vez, si en cierto sentido aceptaron una forma de dominación cultural, no aceptaron la dominación política y económica de las elites ladinas. No olvidaron cómo sus abuelos habían perdido sus tierras. Por otro lado, el mismo proceso de mestizaje produjo una fuerte reacción de resistencia dentro de otros sectores que conducían a luchas por la autonomía política.

En otras palabras, encontré que el proceso contradictorio de mestizaje tenía mucho que ver con la movilización de masas entre 1930 y 1931, además de los factores más netamente clasistas.¹ Igualmente, aproveché la invitación para escribir unas páginas sobre la Revolución sandinista, con base, principalmente, en mis experiencias agrídulces de los años ochenta.

El proyecto *Memorias del Mestizaje* también me permitió desarrollar una nueva actividad. Con Carlos Henríquez Consalvi (Santiago) hicimos un documental sobre la matanza y sus secuelas: *Cicatriz de la Memoria: El Salvador, 1932*. Efectivamente, el nivel de difusión y la respuesta popular al documental me llenaron de satisfacción, ya que en cierta medida el filme logró lo que siempre había querido: entregar los resultados de mis investigaciones a las comunidades donde había hecho las pesquisas.

Ese logro me motivó a tratar de crear otro documental con Santiago, esta vez sobre las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en Morazán durante la década de 1970. El resultado de muchos viajes -pero, eso sí, en el norte del departamento que es lindo y relativamente tranquilo-, terminamos *La Palabra en el Bosque* a finales del 2011. La película enfoca la creación de “utopías menores”, en palabras de Jay Winter. Me interesaba lo que llamo el desencuentro de los campesinos forjadores de los experimentos sociales, con sus aliados en la izquierda organizada. Traté de encontrar algo escrito sobre aquellos, y así encontré los escritos del mártir Ignacio Ellacuría. Aunque él no tenía que ver directamente con las comunidades del norte de Morazán, sí ofrecía una rica reflexión teórica sobre las utopías y la política. Al indagar más, me di cuenta de que el intelectual jesuita era también un extraordinario analista político. Decidí meterme plenamente a un estudio de sus escritos impresos e inéditos, que aparece en este tomo con el título de “Ignacio Ellacuría y la Revolución salvadoreña”.

En 2007, el editor de la “*American Historical Review*” me invitó a participar en un foro sobre 1968. Como aquel año había sido muy impactante para mí, acepté la

1 Más adelante publiqué *Rebelión en la Oscuridad* en colaboración con Aldo Lauria Santiago, quien en los años 90 había llevado a cabo una investigación en los archivos locales y nacionales.

invitación. Aprovechando un semestre sabático que pasamos en Cuernavaca, utilicé las fuentes en las bibliotecas del DF y en línea para investigar sobre el 1968 en Brasil, México y Uruguay. Tal ensayo, reproducido aquí, es bastante diferente de mis otros trabajos, ya que no es el resultado de una larga investigación in situ, ni de entrevistas orales. Pero como ya había iniciado la investigación en Morazán, estaba sensible a las dimensiones utópicas subalternas y sus desencuentros con la izquierda. Quizás, en alguna forma, respondiendo décadas después a las críticas profundas a los *soixante-huitards*, que éramos unos frívolos y que nuestras luchas carecían de contenido político real, sostengo que las luchas en los citados países latinoamericanos, al contrario, tenían un profundo contenido político, incluyendo experiencias que se asemejaban a las utopías menores. El lector puede juzgar si las evidencias justifican tal aseveración.

A veces me pregunto cómo es que me metí en tantos proyectos un poco aventureros, sin seguir ninguna ruta establecida. Creo que la respuesta incluye lo totalmente fortuito junto con la formación familiar. Lo fortuito, en este caso, fue encontrarme en una fábrica textil trabajando en forma clandestina como organizador sindical en Amsterdam, New York. Me enamoré de una obrera tica en la fábrica, y nos casamos supuestamente bajo el encanto de una bruja puertorriqueña. Pero si, efectivamente, fue solo un encanto ya han pasado cuatro décadas... un encanto muy especial, entonces. Después de que el sindicato me despidió por insubordinación, decidimos visitar a su familia en Costa Rica en 1978, cuando el fervor por la Revolución sandinista era palpable por dondequiera. Supongo que por ese lado, los siguientes pasos son más comprensibles.

La pregunta lógica sería cómo es que un chico de clase media, graduado de Yale, llegó a trabajar en una fábrica. Dicho de otra forma, ¿por qué era sindicalista? Sin entrar en una autobiografía, cabe mencionar algunos detalles.

Por una parte, la familia de mi padre venía de una larga tradición metodista -sus abuelos por ambos lados eran pastores- y con ciertas simpatías socialistas. Me acuerdo cuando mis abuelos trataban de calmar mis expresiones ultra políticas al decirme que ellos siempre votaban por los candidatos socialistas. Aunque en esos momentos no comprendía mucho lo que pensaban, supongo que quisieron decirme que uno puede ser socialista y ser sensato a la vez. Y por el lado de mi madre, creo que hay una influencia que va más allá del compromiso político. Ella pasó su adolescencia en la Alemania nazi, sufriendo por no ser una de la supuesta raza aria. Creo que desde esta amarga experiencia, ella desarrolló un olfato y un repudio por cualquier expresión racista o fascista. Ella tenía una ética altamente humanística.

No era aria, pero tampoco judía. Es una distinción significativa, aunque para los nazis eso no valía en lo más mínimo. Muy al revés de la familia de mi padre en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, la familia de mi madre era seglar. Uno de los descendientes de esa familia fue un militante revolucionario en 1848. Como eran de sangre judía, las leyes les impedían ingresar en la universidad donde querían ubicarse para desarrollar estudios científicos. Así, miembros de ambos lados de la

familia de mi madre optaron, en forma oportunista, por convertirse al cristianismo a finales del siglo; de esa manera, los abuelos de mi madre se criaron como cristianos, pero lo que más les importaba era su trabajo científico y médico.

Pero el cristianismo desarrollaba una vida propia entre algunos miembros de la familia, incluyendo a mi madre, cuya respuesta al nazismo fue refugiarse en la iglesia confesional, la única que aceptaba a los “conversos” alemanes. Dicho sea de paso, yo solo me di cuenta de esta historia cuando ya era adulto, o sea, que toda la época nazi -la familia logró huir en 1938-, quedó esencialmente silenciada durante mi juventud y supongo que esa fue su manera de asimilar las experiencias traumáticas de esos cinco años; al contrario de mi madre, su hermano menor, Fritz Stern, quiso confrontar más directamente ese pasado y se esforzó en sus estudios e investigaciones hasta convertirse en un renombrado historiador de Alemania; sin embargo, fue solo hace unos siete años cuando publicó un libro que combina los recuerdos con la investigación y que abarca la historia familiar de la conversión.

Ahora bien, años después de escribir *El Mito de Mestizaje*, se me ocurrió que quizás el tema de la construcción del mestizaje me interesaba tanto porque estaba, inconscientemente, tratando de comprender esa historia familiar tan oculta, pero presente para mí durante tantos años. Los paralelos son claros en cuanto a la construcción de unas identidades y la supresión de otras; no obstante, durante todos los años laborando en situaciones, a veces muy difíciles, en Nicaragua y en El Salvador, cuando me maldecía y me cuestionaba por qué diablos estaba cabalgando cima arriba por unas rocas empinadas, buscando una comunidad indígena remota de Camoapa, sin saber ni siquiera cómo montar a un caballo, o sufriendo los calores en los cantones de Nahuizalco, respetando sus “horas silencio”, cuando nadie se atreve a caminar por sus senderos polvorosos por el peligro de un asalto, ni una vez pensé que me motivaban fuerzas psicológicas. ¿¡Quién sabe si hubiera querido meterme tanto en esas situaciones, digamos exóticas y estresantes, todo en busca de una historia oculta sin haber tenido la mía propia!?

Agradezco, profundamente, la invitación del Dr. David Díaz Arias y del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) por desarrollar este libro, y por publicarlo. Con la excepción de uno de los capítulos, ninguno de los otros ha sido publicado en América Central.

“¡Vana Ilusión!”

**LOS INDIOS DE MATAGALPA
Y EL MITO DE LA NICARAGUA
MESTIZA, 1880-1925***

Capítulo 1

* El título original del texto es: “Vana Ilusión!” *The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza, 1880-1925*, publicado en *Hispanic American Historical Review* 73:3, (Duke University Press, 1993). Traducido por: Frances Kinloch Tijerino, I.H.N. Se reproduce con autorización del Instituto de Historia de Nicaragua.

En 1908, el lingüista alemán Walter Lehmann inició un trabajo de investigación en Sutiaba, Nicaragua, en el marco de un estudio sobre las lenguas indígenas de Centroamérica. Durante varios días recorrió el pueblo buscando en vano alguien que hablara la lengua nativa; eventualmente, encontró a una anciana, Victoria Carrillo, quien le ofreció ayuda para elaborar un listado de vocablos indígenas, y le informó que los demás ancianos habían fingido ignorancia, debido a que se “avergonzaban de su lengua”.² Unos años más tarde, otro indígena se lamentaba que Sutiaba carecía de “vida, carácter y futuro”.³

La imagen de los sutiabas, como un grupo étnico al borde de la extinción, refleja un importante aspecto del proceso contradictorio experimentado por la mitad de la población de El Salvador, Honduras y Nicaragua.

Entre 1880 y 1950, en esos países centroamericanos, los indígenas vivieron el drama de la privación de su tierra, lengua e identidad; estas pérdidas fueron registradas en censos que informaron sobre la virtual asimilación de los indígenas dentro de la población ladina.⁴ El discurso dominante era tan poderoso que, al igual que los sutiabas, cientos de miles de indios centroamericanos se “avergonzaron” de sus distintivos étnicos, a medida que el término ‘indio’ se convirtió en un sinónimo de “ignorante” o “salvaje”.

La explicación postulada por Jaime Wheelock, sobre la desaparición de la población indígena, ha sido ampliamente aceptada desde hace dos décadas; este científico social, pionero en estas materias, destacó la pérdida de tierras, y la consiguiente proletarización, como la principal causa del proceso de ladinización. Para Wheelock, el año 1881 fue el momento decisivo en este proceso, cuando a raíz de la derrota de la rebelión de los indios de Matagalpa

“La avalancha oligárquica invadió las tierras tragándolas en gigantescos bocados de miles de hectáreas. La ruptura de la comunidad de tierras produjo la separación del indio de su parcela comunal, y lo arrojó hacia el mercado de trabajo subsalariado, convirtiéndolo en un trabajador agrícola”.⁵

Los autores de la excelente propuesta sobre Historia Agraria *Por eso defendemos la frontera* adoptan esta perspectiva, al afirmar que “En las cercanías de Matagalpa y Jinotega, claro está que la destrucción de las comunidades indígenas se produjo temprano antes del inicio de este siglo”.⁶

En síntesis, el enfoque de Wheelock muestra el mito de la Nicaragua mestiza, es decir, una creencia colectiva de que la sociedad nicaragüense ha sido étnicamente

2 Walter Lehmann, *Zentral Amerika*, 2 vols. (Berlin: D. Reimer, 1920), 2:907.

3 *El Heraldo* (Managua, mar. 21, 1918).

4 Para una discusión acerca de cómo los indios sutiabas enfrentaron el mestizaje biológico, ver. Jeffrey L. Gould, “La raza rebelde: la historia de una comunidad indígena, 1900-1960”, *Revista de Historia* (Costa Rica) 21-22, 100.

5 Jaime Wheelock. *Raíces indígenas de las luchas anticolonialistas* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1981), 117.

6 CIERA-MIDINRA, *Por eso defendemos la frontera: historia agraria de las Segovias Occidentales*. (Managua: MIDINRA, 1984), 107.

homogénea desde el siglo XIX;⁷ este mito constituye una piedra angular sobre el nacionalismo nicaragüense, y ha conservado su credibilidad precisamente porque ha servido para fomentar la desintegración de muchas comunidades indígenas, como resultado de migraciones y pérdida de tierras comunales.

Con frecuencia, el mestizaje biológico ha acompañado la desintegración comunal, proporcionando evidencias fisiológicas para sustentar el mito, pero en las últimas décadas del siglo XIX, el proceso de ladinización tomó auge, por cuanto muchos indígenas que habitaban cerca de poblados mestizos fueron presionados por un sentimiento de vergüenza para desechar su vestimenta y lengua nativa, al igual que los sutiabas; sin embargo, muchos grupos indígenas han desafiado este discurso, y en este proceso han configurado y reconstruido sus propias identidades, así como la percepción de su relación con el mundo fuera de sus comunidades.

Por lo anterior, el principal objetivo del presente capítulo es describir las tensiones y las ambigüedades que han caracterizado la relación entre las comunidades indígenas de la Meseta Central y las fuerzas de asimilación, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas de la presente centuria.

Ahondando un poco, el proceso de ladinización conllevó una compleja red de injerencias en las comunidades indígenas, tanto de amigos como de adversarios, entre los que podemos mencionar a los jesuitas, al clero secular, al Estado, a los partidos políticos, y a las elites terratenientes; dicho proceso conjugó la violencia efectiva, representada en el despojo de tierras y el trabajo forzoso, y las formas de violencia simbólica que fomentaron la alienación cultural, apuntalando las aspiraciones de dominio de las elites.⁸

La aceptación de una identidad nicaragüense mestiza, por lo general, implicó la renuncia de los indígenas en sus demandas por conservar sus tierras colectivas, así como la pérdida de la autonomía comunal; sin embargo, la asimilación no fue un proceso unilineal, esto es, que se inicia con el indígena y finaliza con el ciudadano ladino; por el contrario, este proceso se ramificó en una diversidad de comunidades y culturas intermedias.

En ese sentido, este capítulo pretende explicar un proceso histórico que, con demasiada frecuencia, ha sido enfocado con lentes unidimensionales; por eso, se propone que la asimilación de los indígenas a la sociedad nacional mestiza no ha marchado al unísono con el avance del capitalismo agrario, más bien, este proceso puede ser visualizado como una serie de encuentros y confrontaciones desarrolladas en las distintas comunidades indígenas dispersas por el territorio nicaragüense.

7 Sobre los mitos en la historia, ver Emilia Viotti da Costa. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Sobre el mito de Nicaragua mestiza, ver Jeffrey L. Gould. "La raza rebelde" e "Y el buitre respondió: Aquí no hay indios": la política y la etnicidad en Nicaragua, 1920-1954". Ponencia presentada en la reunión anual de *American Historical Association*, Dec., 1992.

8 Empleo los conceptos de violencia simbólica y real influenciado por el trabajo de Pierre Bourdieu, quien define la "violencia simbólica" como: "la violencia ejercida sobre un agente social con su complicidad". Pierre Bourdieu y Loic J. D. Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*. (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 167. Más que incorporar la perspectiva global de Bourdieu, aquí me centro en el estudio sobre cómo la violencia física crea las condiciones para el ejercicio, a largo plazo, de formas simbólicas de violencia.

Tanto en el ámbito de la realidad, como en el de la simbología, la interacción dinámica entre indígenas y ladinos ha oscilado a través del tiempo en medio de relaciones pacíficas y conflictos violentos. En ocasiones, los papeles de los participantes y las reglas del juego han cambiado. Suele suceder que, bajo extrema presión, las comunidades indígenas o se han dividido, o se han unido a algunos sectores a los agentes del proceso de asimilación, o bien, se han resistido a tales alianzas, mientras que otras han optado por aislarse completamente.

Sea como sea, lo cierto es que las divisiones internas socavaron el sentido de identidad indígena basado en la comunidad, permitiendo que la elite alcanzara dramáticas victorias, sobre todo, las relacionadas con la apropiación de importantes porciones de las tierras comunales; de manera que, aquellos campos despreciados por las élites se erosionaron y se cubrieron de malezas, después de décadas de uso comunal y, con el paso del tiempo, esas malezas han ocultado las historias locales de la perspectiva nacional. Las apagadas voces indígenas no encuentran eco más allá de sus comunidades; dicho de otro modo, toda reivindicación de su identidad o de sus derechos se estrella frente a la incredulidad o la burla.

Finalmente, el discurso de la Nicaragua mestiza emerge victorioso, resguardado como una reliquia dentro de la cultura política, tan erosionada y fracturada como los campos en abandono.

Malinterpretación de los censos

Los informes censales han jugado un importante papel para justificar la opinión de que los indios desaparecieron entre fines del siglo pasado e inicios del presente; por ejemplo, el censo de 1920 indicó que la población indígena había disminuido drásticamente, de un 30% a menos de un 4%, entre 1906 y 1920;⁹ además, tales estadísticas conducen a una grave desinformación, porque el censo no registra a ningún indio, denominado *cobrizo*, en las comunidades semi-urbanas de Sutiaba y Masaya, pese a contar con poblaciones indígenas claramente visibles, es decir, en once de las trece comunidades indígenas restantes; de igual manera, por omisión el censo asume que entre 30.000 y 40.000 “indios bravos”, o sea no pacificados, habían sido asimilados a la población ladina en un santiamén.

9 En 1911, el Departamento de Estado de los EE. UU estimó, sobre la base de los censos de 1906, que de los 520.000 habitantes de Nicaragua, unos 170.000 eran indios, es decir, un 27% del total; esta cifra incluía unos 20.000 “indios bravos”. Wands al Secretario de Estado, mayo 3, 1911. Departamento de Estado, RG 59, 817.51-31, p. 52. Archivos Nacionales, Washington, D.C. Ver también: Gustavo Niederlein, *The State of Nicaragua in the Greater Republic of Central America*. (Philadelphia: Philadelphia Commercial Museum, 1898), 45. Utilizando estadísticas vitales de mediados de la década de 1890, Niederlein cita que los nacimientos entre los indígenas eran poco más del 30% y las muertes un 35% del total, sin incluir la Costa Atlántica ni los “indios bravos”. El censo de 1920 reportó menos de un 4% de cobrizos en el país, 2% excluyendo a los de la Costa Atlántica. *Censo General de la República*. (Managua: Oficina Central del Censo, 1920).

Si bien la categoría fenotípica “cobrizo”, utilizada en el censo, incluía a la mayoría de las personas definidas como “indígenas”, el mestizaje biológico no incide automáticamente en la definición étnica; para ilustrar lo anterior, una revisión de los registros de nacimientos en Boaco de fines del siglo demuestra que las personas catalogadas como “indígenas”, a veces eran descritas como “trigueñas”; entonces, si el color no definía lo indígena ¿cuáles eran los criterios utilizados para dicha clasificación?

Frente a esto, debemos considerar que hacia 1920 ningún indio fuera de la Costa Atlántica conservaba su lengua nativa, y muy pocos utilizaban el traje aborígen. A fin de analizar este problema, puede ser útil empezar con la definición que hace Richard N. Adams sobre un grupo étnico entendida como “una comunidad auto-reproductiva, identificada por mitos sobre una descendencia común y por distintivos de identidad (...) cuya notoriedad sociológica surge sobre todo cuando goza de reconocimiento interno y externo”.¹⁰

Conviene puntualizar que este capítulo parte de que las definiciones internas y externas del indio implicaban un sentido de pertenencia a una comunidad indígena, en términos de una institución que ha sido un importante punto de conflictos culturales, políticos y económicos, a lo largo del siglo; en efecto, para muchos indígenas, la comunidad se convirtió en el último distintivo étnico.

En Nicaragua, durante las primeras décadas de este siglo, la pertenencia a una comunidad conllevaba nociones de endogamia, descendencia común, derechos de tierra, autonomía religiosa y política, y una amarga historia de conflictos con los vecinos ladinos.¹¹ Puede obtenerse un cálculo aproximado sobre el tamaño de la población indígena en 1920, mediante el análisis del propio censo, y de los registros electorales en los pueblos que pertenecían a las comunidades; estas fuentes nos permiten estimar que las comunidades tenían entre 90.000 y 125.000 miembros, lo que representa entre el 15% y el 20% del total de población nicaragüense.¹²

La comunidad desempeñó un rol defensivo, semejante al del municipio y de las cofradías en las otras repúblicas centroamericanas; ciertamente, en 1881 el Gobierno salvadoreño abolió las comunidades indígenas y la propiedad colectiva de tierras; por el contrario, en Nicaragua, la resistencia indígena, manifestada tanto en acciones concretas como en amenazas de sublevación, logró abortar ocho intentos

10 Richard N. Adams, “Ethnic Images and Strategies in 1944”, en *Guatemalan Indians and the State*, ed. Carol Smith. (Austin: Univ. of Texas Press, 1990), 152.

11 Catorce comunidades estaban todavía funcionando en 1942. Ver reporte por Leonardo Argüello, Ministro de Gobernación, en *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1942*. Nicaragua, 1943, 90.

12 Asimismo, los cobrizos en los departamentos de Chontales y Matagalpa representaban solo el 15% y no el 60% de la población. Incluyendo la Costa Atlántica y los estimados de “indios bravos” en la Meseta Central, la proporción indígena de la población total de Nicaragua vino a ser entre el 20 y el 25%. Para una explicación más detallada de mi estimado para 1920, así como para la de 1950, ver J. L. Gould, “Y el buitre respondió: Aquí no hay indios: la política y la etnicidad en Nicaragua occidental”, apéndices 1 y 2, en *Las etnias en Nicaragua*, ed. Marcos Membreño (Managua: Editorial de la Universidad Centroamericana).



Figura 1. Campesinos en Monimbó, Masaya, 1990. Propiedad archivo personal Jeffrey L. Gould.

gubernamentales de abolir las comunidades entre 1877 y 1923, a lo que contribuyó la profunda división interna de la elite política.¹³

En consecuencia, la creación del mito de que la sociedad nicaragüense es étnicamente homogénea ha implicado la apropiación de categorías raciales que los académicos han llegado a aceptar como una realidad; de hecho, antes de la década de 1930, todos los sectores de la sociedad empleaban el término ladino para referirse a los no-indios, o a los “blancos”.

Durante el mismo periodo, el vocablo *mestizo* significaba, en términos generales, la descendencia de uniones entre indios y blancos; para 1950, sin embargo, el término *mestizo* había sustituido al de *ladino*, y había sido adoptado para describir a toda la sociedad, en esta transformación lingüística se simboliza el triunfo del mito de la Nicaragua mestiza.

El mito reflejaba la creciente tendencia al mestizaje biológico, y servía para deslegitimar cualquier reivindicación de identidad y derechos indígenas. A partir de ese escenario, en este capítulo intentaremos llegar a una comprensión crítica del proceso inicial de formación de este mito, por medio de una historia narrativa de las relaciones étnicas que constituyen su substrato.

13 El gobierno decretó la abolición de las comunidades en 1877, 1881, 1895, 1906, y 1918. Ver: *Nicaragua Indígena* 1:4-6 (Abril-Dec.1947), 3-20. En 1919 y 1923 la legislación abolicionista fue bloqueada.

La formación de los indios de Matagalpa

Los indios de Matagalpa, protagonistas de la rebelión de 1881, habían surgido de un proceso de migraciones y mezclas étnicas ocurridas en el transcurso de cien años precedentes; entrando en materia, durante la primera parte del siglo XVIII, tres parcialidades, o grupos de linaje, residentes en los pueblos de Matagalpa, Molagüina y Solingalpa se unieron con el fin de adquirir una gran extensión de tierra comunal, al parecer, entre 1750 y 1820, estos pueblos se dispersaron y sus habitantes se trasladaron a las montañas cercanas.

Aunque no hay documentos que se refieran específicamente a estas migraciones, es evidente que para la década de 1840 los matagalpas ya vivían en las cañadas.¹⁴ Las excesivas demandas de tributo durante la Colonia, así como la migración de los ladinos, contribuyeron a esta paulatina desintegración de los pueblos. Mientras tanto, en las montañas, las tres *parcialidades*, conocidas como *barrios*, formaron villas o se sumaron a las ya existentes.

Los indios de Matagalpa también presenciaron el surgimiento de un nuevo barrio, El Laborío, integrado por Caribes, -probablemente Sumos- convertidos y reasentados; estos Caribes también emigraron a las montañas aledañas. Para 1816, El Laborío, engrosado por un nuevo flujo de Caribes “reducidos”, formaba la parcialidad más numerosa entre los indios de Matagalpa;¹⁵ tanto así, que continuó creciendo a un ritmo más alto que los otros grupos en las siguientes décadas; para 1841, El Laborío registraba el 43% de todos los nacimientos indígenas,¹⁶ este rápido crecimiento sugiere una constante integración de los Caribes, y una frontera permeable entre los indios “civilizados” y los “salvajes”.

A lo largo del siglo XIX, las cuatro parcialidades continuaron creciendo, aunque sus miembros ya no residían en áreas geográficas específicas; por ejemplo, dos vecinos de la cañada de Samulál podían pertenecer a la misma estructura política local encabezada por un Capitán de cañada, pero a diferentes jerarquías cívico-religiosas correspondientes a sus respectivas parcialidades; esto es importante señalarlo, porque la función religiosa de los grupos de linaje cohesionaba a los miembros del barrio en diferentes pueblos, perpetuando una unidad básica de identidad étnica, a pesar de la dispersión de las poblaciones originales. Los ancianos de cada linaje nombraban ayudantes, regidores, sacerdotes y mayordomos para cada

14 Ver, por ejemplo, Francisco Ortega Arancibia, *Cuarenta años (1838-1878) de Historia de Nicaragua: guerras civiles, vida íntima de grandes personajes políticos, formación de la República* (Managua: Banco de América, 1975), 108-9; *Bedford Pim, Dottings on the Roadside in Panama, Nicaragua, and Mosquito* (London: Longman, Brown, Green, and Roberts, 1857), 159-83.

15 Ver: Julián Guerrero, *Monografía de Matagalpa* (Managua, n.p., 1967), 67. Citando una “Tabla de Tribuciones”, Guerrero hace una lista de 447 tributarios de Laborío, Pueblo Grande (antes Matagalpa) con 379, Molagüina 343, y Solingalpa 323.

16 Basado en un estudio de los registros de bautizos de la Casa Cural de Matagalpa, para los años 1817, 1841 y 1865. Para la última fecha, los nacimientos ya no estaban registrados por parcialidad, sino clasificados como indígena o ladino.

uno de los siete santos venerados. El *Alcalde de vara* representaba la cúpula de la organización religiosa de la parcialidad, y los cuatro alcaldes juntos constituían, además, el liderazgo político de toda la comunidad.

Por su parte, el lento crecimiento de la población ladina en la ciudad de Matagalpa tuvo un impacto significativo en la economía de los indios de las montañas, mucho antes de la introducción del café. Al recordar una visita a esa región a mediados de la década de 1850, un escritor se mostró impresionado ante la abundancia de la economía indígena que abastecía el mercado de pan, harina de trigo, arroz, frijoles, cebollas, caña de azúcar y papas.¹⁷

Sin embargo, las relaciones entre indios y ladinos en el mercado no eran armoniosas. Las tensiones entre las etnias se evidencian en el hecho de que durante la década de 1860, los habitantes del pueblo tenían que viajar varias millas para encontrarse con los comerciantes indígenas; en un momento dado, los indígenas se pusieron “en huelga”, rehusando vender productos a los ladinos, pues se hallaban “descontentos con el comportamiento sucio de los aldeanos”;¹⁸ eventualmente, refuerzos militares persuadieron a los matagalpas para reasumir el comercio.

En tanto que el trabajo misionero de los jesuitas, realizado entre 1871 y 1881, también jugó un importante papel en fomentar el orgullo étnico y la cohesión de los indígenas que se rebelaron en 1881. La disposición de los jesuitas a aceptar a los indios bajo sus propias condiciones, y en sus propios pueblos, contrastaba notoriamente con la actitud de otras autoridades ladinas, tanto religiosas como políticas.¹⁹ En una coyuntura donde el gobierno era hostil a la orden religiosa y a los chamorristas, la alianza de los jesuitas con la facción chamorrista del Partido Conservador agregó un ingrediente inflamable a la percepción que los indígenas tenían sobre la autoridad de los ladinos.

Mientras, las convicciones antidemocráticas de los jesuitas, traducidas en su desprecio por el gobierno conservador progresista y por la democracia parlamentaria, no eran obstáculo para su labor de evangelización entre los grupos más marginados de la sociedad.

La rebelión de los matagalpas

El 30 de marzo de 1881, alrededor de 1.000 indios atacaron el pueblo de Matagalpa, en protesta por los numerosos abusos de las autoridades locales; en particular, por el trabajo forzado y mal pagado al que eran sometidos en la construcción de la línea del telégrafo que se extendía desde Managua. La rebelión no estuvo

17 Ortega Arancibia, *Cuarenta años*, 108-9.

18 Pim, *Dottings on the Roadside*, 78.

19 En un pueblo, un jesuita reportó haber confesado a casi 700 indios, habiéndose rehusado solo tres de ellos. Rafael Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, 4 vols. (Valladolid: Imprenta Castellana, 1898), 3:432-33.

relacionada directamente con el cultivo del café, tal como han sostenido Wheelock y otros, ya que en 1880 solo 18.000 arbustos de café estaban produciéndose.²⁰

En ese sentido, el capitalismo agrario contribuyó a la rebelión como un rumor que circuló entre los pueblos indígenas “El gobierno quería vender a sus hijos a los yanquis y llevarse quinientas mujeres a Managua, para obligarlas a recoger café sin recibir pago”;²¹ es más, una carta dirigida al sacerdote jesuita Alejandro Cáceres destacaba el resentimiento de los indígenas respecto a los reclutamientos laborales “Puesto que estos señores ven que somos indios, quieren mantenernos bajo su yugo. Pero hoy ya no lo soportaremos más, porque no somos ladrones para que nos lleven amarrados”.²²

La versión de los propios jesuitas, respaldada por testigos, citaba otros abusos adicionales: el levantamiento de censos para fines fiscales y militares, y la prohibición de fabricar chicha, es decir, licor de maíz.²³

Después del ataque, los rebeldes se retiraron a las montañas, pero no depusieron las armas. A fines de mayo, el gobierno cedió a las presiones que venía recibiendo desde Guatemala, y expulsó a los jesuitas, acusándolos de participar en la rebelión de marzo;²⁴ esto significó una nueva provocación, y en julio, unos 5.000 indios iniciaron una guerra de guerrillas contra de las tropas gubernamentales.

El 9 de agosto, los rebeldes atacaron nuevamente el pueblo de Matagalpa y, después de un día de combate y de la llegada de refuerzos gubernamentales, fueron empujados una vez más hacia las montañas, donde continuaron presentando resistencia armada hasta noviembre.

Durante esta segunda fase, los rebeldes empezaron a ampliar su discurso de protesta para dar cabida a nociones de solidaridad étnica y a la idea de una “nación” india. Un dirigente escribió a uno de los simpatizantes “lo consideramos y sentimos al costado de vuestra Nación Yndígena” (Sic).²⁵ Un capitán indio utilizó el mismo término para describir a las fuerzas indígenas, en una nota

20 *La Gaceta* (Managua), mayo 5, 1881. Un total de 500.000 arbustos de café en unas 500 acres habían sido plantados antes de la rebelión. El único caficultor de importancia, un alemán, reparó los mosquetes de los rebeldes indígenas. Ver. G. Von Houwold, *Los alemanes en Nicaragua* (Managua: Banco de América, 1975), 270. No está claro si el alemán realizó este servicio por temor a perder la vida o por simpatía hacia los rebeldes.

21 Padre P. M. Valenzuela, S. J., citado en el folleto *El mensaje del 24 de febrero y el dictamen del 21 de febrero en el Congreso de Nicaragua en 1882. por Padre F. M. Crispolti*, S.J. (Nueva York: n.p., 1882), 64.

22 Carta a Alejandro Cáceres, S.J., Abril 6, 1881, firmado “todos en general la gente”, reproducido en Pérez, *La Compañía de Jesús*. 3:500-501.

23 Pérez, *La Compañía de Jesús*, 3:491-92. En la misma publicación, Cáceres también aludió a los efectos de un decreto dirigido a abolir la comunidad indígena y vender sus tierras (aprobado en marzo 1881). Ciertamente, es posible que los indios habían oído sobre este decreto, emitido el mismo mes de la rebelión, pero es muy improbable que el decreto haya sido puesto en efecto.

24 Sobre el punto de vista del involucramiento de los jesuitas, ver El Porvenir (Managua), Junio 11, 1881. También: Franco Cerutti, *Los jesuitas en Nicaragua en el siglo XIX* (San José: Libro Libre, 1984). Sobre las insurrecciones ver Julián Guerrero y Lola Soriano, *Caciques heroicos de Centroamérica, rebelión indígena en 1881 y expulsión de los jesuitas* (Managua: Librería Loaisiga, 1982); y Enrique Miranda Casij. “La guerra olvidada”. *Revista Conservadora de Pensamiento Centroamericano* no. 142, pp. 75-82.

25 Teniente Coronel José Lorenzo Pérez a Pedro Garquín, un aliado ladino, Agosto 20, 1881, publicado en *El Porvenir*. sept. 24. 1881.



Figura 2. Cogedoras de café. Fotografía cortesía de Mauricio Álvarez.

ordenando a un ganadero venderle unos novillos “para que la Nación puede librar la guerra contra el enemigo” (Sic).²⁶

Para enfrentar la amenaza de la autonomía política de los indígenas, el ministro de Guerra, coronel Joaquín Elizondo, cabeza de las operaciones contra los rebeldes, formuló una estrategia recomendando el establecimiento de “un régimen [político] (...) igual al de los otros valles y caseríos”; en una segunda etapa del plan se contemplaba una versión moderna de las políticas coloniales de reducción, pues se pretendía “traerlos [a los indios] a la vida civil, haciéndolos vivir en población”.²⁷

La estrategia del ministro de Guerra reflejaba el criterio del gobierno de que la rebelión representaba “la lucha de la barbarie contra la civilización, de las tinieblas

26 Máximo Moreno a Isaac Sobalbarro, Agosto 14, 1881, en *El Porvenir*, Sept. 24. 1881.

27 *La Gaceta*, Junio 6, 1881.

contra la luz, de la holgazanería contra el trabajo”;²⁸ asimismo, los funcionarios gubernamentales justificaron la ejecución de indígenas como parte de la lucha de la “civilización contra la barbarie”.²⁹ En consecuencia, el triunfo de tal civilización dio origen al mito de la Nicaragua mestiza,³⁰ cuando, en realidad, la derrota de esta insurrección trajo muerte, destrucción, y división a la comunidad.

En efecto, lo que en parte había sido expresión de afirmación étnica, terminó en la desunión. La derrota militar exacerbó viejos conflictos y creó otros nuevos. Los informes gubernamentales indican que, hacia el final de la rebelión, muchos indios se voltearon contra sus dirigentes, e incluso, algunos capitanes de cañada y sus subalternos se sumaron a las tropas gubernamentales;³¹ asimismo, el periódico oficial *La Gaceta* registró la noticia de que “una escolta de indígenas fieles al gobierno armados con sus correspondientes flechas trae custodiado a Managua prisioneros de su casta”.³²

No obstante, sería un error concebir esta derrota como el último grito de guerra de una forma de vida en extinción; por el contrario, la retórica pronacionalista del movimiento expresaba una fuerte, aunque implícita, demanda de autonomía. La derrota militar no erradicó esos sentimientos ni esas reivindicaciones.

En 1884, rebeldes indígenas se sumaron a una conspiración antigubernamental. El movimiento, si bien fue un fracaso, resaltó una realidad que los ladinos locales comprendieron muy bien: muchos indios no habían aceptado una derrota definitiva.³³

Los indios de Matagalpa bajo el régimen de Zelaya

De acuerdo a la historiografía nicaragüense, el régimen de José Santos Zelaya (1893- 1909) modernizó el país, movilizándolo eficientemente los recursos necesarios para el sector agro-exportador, aunque existe discrepancia entre los académicos en torno a definir tal crecimiento económico como “capitalista”, en vista del uso extensivo de coerción extraeconómica sobre la fuerza de trabajo.³⁴ De todos modos,

28 Ibid., Sept. 29, 1881.

29 Ortega Arancibia, *Cuarenta años*, 501.

30 Una excelente discusión sobre la perspectiva de los extranjeros sobre el indio como una figura progresiva a mediados del siglo XIX se halla en: E. Bradford Burns, *Patriarch and Folk: The Emergence of Nicaragua, 1798-1858* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991), 143-45. En ese sentido, la derrota de la rebelión marcó una degradación del *status* de los indios, al de “semi-salvaje”.

31 *La Gaceta*, Oct. 29, 1881. Un reporte oficial de una batalla en Yúcul, el 24 de septiembre, presentó una lista de 10 indios rebeldes muertos, dos heridos y dos muertos de parte del gobierno: “tres de estos individuos de la casta indígena y recién aliados a las fuerzas nacionales”.

32 Ibid., Oct. 29, 1881.

33 Sobre la conspiración de 1884, ver Informe del Prefecto de Matagalpa, Nov. 30, 1884, *Memorias del Ministerio de Gobernación. 1881* (Managua, 1885); *La Gaceta*, Nov. 11, 1884. Todavía en 1910, antiguos rebeldes recordaban con simpatía la insurrección. Ver: Alberto Vogl Baldizón. *Nicaragua con amor y humor* (Managua: Ministerio de Cultural Editorial Garco, 1977), 131.

34 Sobre el debate ver Oscar René Vargas, *La revolución que inició el progreso: Nicaragua 1893-1909* (Managua: Ecotextura. 1991), 25-37; Amaru Barahona. “El gobierno de José Santos Zelaya”, *Revista de Historia I*, (Enero-Junio 1990), 90-91. Ver también Charles Stansifer, “José Santos Zelaya: A New Look at

es evidente que el régimen fomentó la expropiación de las tierras y la coacción de la mano de obra indígena, aunque en este aspecto, Zelaya se limitó a intensificar las políticas de los conservadores que lo precedieron.

Al respecto, un tema que la historiografía ha perdido de vista es la flexibilidad del régimen para confrontar diversas formas de resistencia indígena. La rebelión de 1881 no solo obligó al Estado a desarrollar mecanismos para contener el potencial militar de los indios, sino que, también, significó la posposición del desarrollo de la industria del café durante una década.³⁵

No fue sino hasta 1890, cuando el gobierno vendió más de 13.000 acres de tierra a americanos, alemanes y nicaragüenses, que pronto fueron sembradas con más de 1.2 millones de arbustos de café. Los cafetaleros intentaron crear una fuerza laboral permanente de colonos indígenas para limpiar, sembrar, cuidar y cosechar sus plantaciones, pero los indios resistieron exitosamente la imposición de este nuevo régimen laboral, mediante la fuga y, en ocasiones, la violencia. En 1895, por ejemplo, de unos 196 trabajadores que habían contraído obligaciones a pagar deudas o concluir contratos con nueve hacendados, 92 se escaparon.³⁶

Durante este periodo, los indios de Matagalpa también resistieron frontalmente los esfuerzos de la Iglesia por transformar sus prácticas religiosas. En 1891, dicho sea de paso, los alcaldes indígenas escribieron a las autoridades eclesiásticas solicitándoles reemplazar al sacerdote local; argumentaban que el cura había escondido dos de sus imágenes sagradas, diciéndoles que “La Virgen es una vieja cara de máscara”, y enfatizando en las diferencias culturales, sostuvieron que el cura era “muy tirano con nuestro modo de ser”.³⁷ Las autoridades católicas respondieron positivamente a la petición de los alcaldes y removieron al cura de Matagalpa.

Hacia fines del siglo XIX, sin embargo, la Iglesia se alejó de su política de tolerancia respecto al control indígena de las imágenes sagradas, y en la década de 1890 lanzó un ataque en contra de las prácticas religiosas de las comunidades.³⁸ Varios factores mediaron para producir este cambio, entre ellos, el afán por asumir un rol protector, así como un esfuerzo global por socavar la cultura étnica.

Nicaragua's Liberal Dictator”, *Revista interamericana* 7 (1977). Benjamin Teplitz señala que Zelaya trató de persuadir a los Indios Sioux que emigraran a Nicaragua como agricultores, sugiriendo una dimensión no racista de sus políticas indigenistas. Teplitz. “Political Foundation of Modernization in Nicaragua: The Administration of José Santos Zelaya, 1893-1909” (Ph.D.diss., Howard Univ., 1974).

35 El movimiento de 1881 coincidió con otras rebeliones dirigidas por indígenas en León y Masaya, levantando el fantasma de una guerra de castas. Ver, por ejemplo, *El Porvenir*, Junio 11, Agosto 27. y septiembre 24. 1881

36 Ver W.C. Newell, *The Handbook of Nicaragua* (Washington, D. C.: Bureau of the American Republics, 1892), 31. La información sobre la tierra está confirmada por el *Índice del Archivo Nacional, Sección de Tierras* (Managua, 1916). Sobre la resistencia, ver *Diario Oficial*, Junio 8, 1895. El prominente plantador alemán, Wilhem Jericho, fue asesinado en 1893. Von Houwald, “Los alemanes”, 271.

37 Alcaldes Indígenas al Vicario General, Matagalpa, Abril 20. 1891, Archivo de la Diócesis de León, Sección de Correspondencia (en lo sucesivo ADL, correspondencia). caja 389/1.

38 Cartas al Vicario General. ADL, Correspondencia, Rivas. Nov. 26, 1893, caja 386/1; El Viejo, sept. 7., 1896. caja 220/3; Sutiava, sept., 24, 1894, caja 220/3.

De igual modo, bajo el régimen de Zelaya, la Iglesia enfrentó un estrechamiento económico, viéndose en la necesidad de recolectar las sumas estipuladas en concepto de misas y procesiones relacionadas con las imágenes sagradas; además, el triunfo del liberalismo probablemente incitó a la Iglesia a fortalecer el control ideológico sobre sus fieles, pues el clero necesitaba movilizar sus fuerzas en la lucha contra el régimen de Zelaya.

En 1893, a raíz del triunfo de la Revolución Liberal, el nuevo cura, Alfonso Martínez, ordenó a la cofradía de Matagalpa entregar cuatro novillos para financiar la agrupación antizelayista Unión Católica. Los indios rehusaron cumplir la orden y, pese a las amenazas del cura, permanecieron intransigentes. En una carta dirigida al secretario del obispo, el cura se lamentaba: “les parece que ellos mandan en las cofradías. Ud. conoce muy bien que los indios son incapaces por su ignorancia de deliberar más que en pequeños asuntos”.³⁹ Obviamente, la resistencia cultural indígena horadó algunos huecos en el tradicional hábito del paternalismo eclesiástico.

De todas maneras, la ruptura de los indios con la Iglesia alcanzó proporciones dramáticas el 1 de agosto de 1895, cuando un periódico oficial informó: “Hace algunos días que los Indios que habitan las cañadas (..) están en movimiento por obra de las más absurdas hechicerías de algunos fanáticos; y últimamente se han amotinado en varios puntos cercanos a la cabecera del departamento”.⁴⁰

El siguiente día, después de anunciar el fin del movimiento, el periódico publicó una carta que los indios habían dirigido a la Iglesia, antes de la breve rebelión. Los indios decían haber visto doce apariciones, desde abril de ese año, y sostenían que eran las imágenes de los Apóstoles, pero se quejaban de que las autoridades eclesiásticas no comprendían esos milagros, sino, más bien, “varias Autoridades de la ciudad nos quieren castigar o nos están castigando con echarnos preso al cabildo y ofreciéndonos aplicar multas crecidas de veinticinco pesos, ofreciéndonos quemarnos porque dicen que nos estamos haciendo brujos”. Según los indígenas, los apóstoles habían aparecido en sus cañadas

“por aber abandonado las Devociones al Sagrado Corazón de Jesús, ha querido Dios nuestro Señor husar de su Misericordia, para que bajaron a sus apóstoles a esta tierra, a darnos los Ejemplos que si no nos enmendamos nos castigará con Su Divina Justicia” (Sic).⁴¹

Los indios también pedían a la Iglesia que mandara un cura conocido en quien confiaban, o bien, a “cualquier jesuita” para que los asistiera. La carta muestra la creencia de que los Apóstoles habían aparecido en los pueblos indígenas para purificarlos; este movimiento, semejante a la *Danza de los Espíritus de los Sioux* en 1890, debe

39 Alfonso Martínez al Secretario del Obispo, Matagalpa, Agosto 25 y Septiembre 25, 1893, ADL, Correspondencia, caja 389/1.

40 *El Diario de Nicaragua* (Managua), Agosto 1, 1895.

41 *Ibid.*, Agosto 2, 1895.

ser interpretado en el contexto de cinco años de cambios violentos en la vida de los indios: la pérdida de miles de acres de tierras comunales, trabajo forzoso, divisiones internas económicas y políticas, y conflictos con la Iglesia en torno a la propiedad de sus cofradías y la posesión de imágenes sagradas, incluyendo representaciones de los apóstoles. Frente a eso, el movimiento era un reflejo del conflicto étnico, a la vez que contribuía a fomentarlo: los apóstoles habían “aparecido” para que los indios rectificaran su comportamiento, pero las autoridades ladinas estaban abortando este proceso de purificación, al desobedecer abiertamente el mensaje de los Apóstoles.

La recreación indígena de los símbolos religiosos, especialmente la inclusión de mujeres entre los doce apóstoles, también sugiere la existencia de un sistema de creencias religiosas análoga en su complejidad con los mayas; por supuesto, las autoridades ladinas no vieron estas apariciones con mucha curiosidad etnográfica. Para el régimen, el movimiento revelaba una “llaga social que es necesario curar cuanto antes (...) un mal que debe ser erradicado desde sus raíces”,⁴² razón por la cual hizo algunos intentos de curar esa “llaga” mediante la educación, pero su principal medicina implicó fuertes dosis de represión.⁴³

El general William Reuling, jefe político de Matagalpa entre 1897-98, hizo amplio uso de la coerción para obligar a los indios a trabajar en las plantaciones, y para recolectar tributos en la forma de “contribuciones de alimentos”.⁴⁴ Para llevar a cabo estas políticas, Reuling recurrió al ejército y a los capitanes de cañada. Un tratado, tal vez informal, entre el victorioso gobierno y los líderes indígenas sobrevivientes de la rebelión de 1881 facilitó los esfuerzos de Reuling para manipular a los capitanes, y una disposición clave establecía que aunque los capitanes serían electos por los indios, y eran los responsables de defender las comunidades, el Estado se reservaba el poder de ratificar su elección y de ejercer autoridad sobre ellos.⁴⁵ Otros métodos más prosaicos empleados por Reuling fueron el encarcelamiento de los capitanes que desobedecían sus ordenes y, con frecuencia, la quema de sus ranchos, para enfatizar sus propósitos.

Además, Reuling contaba con el apoyo del ejército, pero no resulta claro hasta qué punto Zelaya aprobaba de sus actividades, ya que el régimen no prestó oídos a su solicitud de reasentar a los indios cerca de las plantaciones, haciéndose eco de la

42 Ibid.

43 Ibid., septiembre 17, 1895. El gobierno de Zelaya propuso el establecimiento de una “Escuela Normal Indígena”. Aunque la idea nunca pasó de ser un proyecto, el gobierno sí fundó, al menos, una docena de escuelas en pueblos indios.

44 El sistema laboral a inicios de la década de 1900 funcionó mejor en Matagalpa (donde solo un 18% de los trabajadores desertaron en 1900) que en otras partes. Benjamin Teplitz sugiere que la pasividad de los indios, es decir, su cumplimiento con las leyes laborales, se derivaba de su pérdida de tierras en la década de 1890 “Political Foundations”.

45 El documento del tratado nunca ha sido encontrado. Para ejemplos del nombramiento de capitanes de cañada en Matagalpa, ver *Diario Oficial*, marzo 12, marzo 15, y sept. 9, 1898. Para referencias al tratado y el rol de los capitanes, ver: Beaulac a Secretario de Estado, marzo 18, 1932. Departamento de Estado. RG 57. 817.00/7373, Archivos Nacionales; y J. A. Willey a Allen Dawson, oct. 18, 1934, ibíd., 817.00/8160.

propuesta formulada por el coronel Elizondo, en 1881;⁴⁶ tal vez, el gobierno central estaba al tanto de las políticas de Reuling, trazadas al estilo colonial, así como de su presión militar sobre los pobladores. Con todo, la amenaza de otra rebelión indígena, en marzo de 1898, obligó a Zelaya a remover a Reuling de su puesto.

En ese escenario, los matagalpas enfrentaron a Reuling, aun cuando esto implicó una confrontación con sus propios capitanes. *El Comercio* reportó que el jefe político “había dado órdenes tan escandalosas a los capitanes que todos los días se cometía un asesinato en las cañadas”.⁴⁷ Días más tarde, el mismo periódico informó que los vecinos temían por sus vidas, pues “los Indios conspiran y van a echarse sobre la ciudad”; aunque nunca se materializó, los indios lograron su objetivo: la sustitución de Reuling y la suspensión de las “contribuciones forzosas de víveres”.⁴⁸

Como puede apreciarse, Reuling dejó huella en la cultura política de la Meseta Central. Causó estragos en las cañadas y sembró amargas divisiones entre quienes obedecieron y quienes resistieron su brutal régimen, y pese al papel clave jugado por la resistencia indígena en la caída de Reuling, la dependencia de los indígenas con respecto a Zelaya legitimó el poder del régimen sobre las comunidades.⁴⁹

Por lo anterior, el gobierno formalizó su control en 1904, con la aprobación de los estatutos de la Comunidad Indígena de Matagalpa. Seguramente, no fue casual que Zelaya decidiera legitimar la comunidad el mismo año que accedió a la solicitud indígena de hacer un deslinde de las tierras comunales. Cuando los alcaldes protestaron enérgicamente ante los métodos utilizados por el agrimensor, la respuesta oficial fue sancionar los Estatutos de la Comunidad, pues estos eliminaban la autoridad civil de los alcaldes.⁵⁰ Antes de 1904, los cuatro alcaldes electos por *la Reforma*, o Consejo de Ancianos, habían formado parte del directorio político de la comunidad indígena; sin embargo, los Estatutos ordenaban la elección de un directorio ajeno a las estructuras religiosas de la comunidad y a las *parcialidades*. Aun cuando los alcaldes continuaron ejerciendo un rol religioso, a la vez que una autoridad política informal, su remoción del liderazgo político sancionado por el Estado, eventualmente, llevó a la secularización de la autoridad comunal.

Pese a todo, aunque la era de Zelaya fue difícil para los indios matagalpas, a veces el gobierno liberal respondió favorablemente a sus demandas, como en el caso de la sustitución de Reuling. Asimismo, decidió aflojar su control represivo sobre la mano de obra rural; por ejemplo, en 1903, parte de la población indígena de Chontales

46 Sobre el decreto de reasentamiento, cuya eficacia se desconoce, ver: Informe del Jefe Político de Matagalpa al Ministro de Gobernación, Matagalpa, Julio 15, 1897, en *Memorias del Ministerio de Gobernación. 1897*, (Managua, 1898).

47 *El Comercio* (Managua). Mar. 11, 1898.

48 *Ibid.*, marzo 11 y abril 15, 1898.

49 En 1899, el régimen ejerció ese poder al parecer con poca resistencia, y la pesadilla de los indígenas de 1881 se hizo realidad, pues fueron forzados a recoger café en la sierra al sur de Matagalpa. Ver. Emiliano Chamorro “*El último caudillo, autobiografía*” (Managua: Editorial Unión. 1983), 28,145.

50 Sobre las numerosas protestas de los alcaldes, ver el testimonio incluido en el título agrario de la comunidad. reproducido en *Nicaragua Indígena* 2:7-10 (Enero-Dic. 1948), 98-246.

respaldó una rebelión conservadora, que fue abortada. Durante el levantamiento, el gobierno trató de apaciguar a los indios, aboliendo el trabajo forzoso en esa región, y el mismo año, en parte como respuesta a las solicitudes de los indios de las tierras altas, el Congreso aprobó por 26 votos contra uno, la abolición de la *boleta de ocupación*, un salvoconducto laboral que todos los adultos, cuyo capital no llegara a los 500 pesos, debían llevar consigo.

El sistema de la *boleta* obligaba a la mayoría de los habitantes rurales, incluyendo a los pequeños propietarios, a trabajar para un patrón.⁵¹ Los legisladores desafiaron a Zelaya al rechazar su veto, revelando serias fisuras a lo interno del Partido Liberal. Muchos congresistas parecían estar cansados de ver cómo los trabajadores de sus regiones eran enviados a los cafetaleros de Managua, y otros tal vez se sentían irritados al ver que los artesanos eran tratados como peones. Su oposición formal a la boleta, sin embargo, se fundamentó en los principios de la Revolución Liberal de 1893. Tal como sostuvo un congresista “ese sistema mantenía al trabajador amarrado al yugo del patrón”.⁵²

Por eso, como producto de una componenda, en 1904 se aprobó una legislación que favorecía la coacción en las relaciones laborales, al proscribir la vagancia, establecer el requisito del salvoconducto, y sentenciar a quince días de obras públicas a quienes violaran sus contratos; no obstante, el nuevo Código Laboral era menos coercitivo que los anteriores, y prohibía las prácticas al estilo del *mandamiento*. De igual manera, la Constitución de 1905 proscribió la pena de cárcel por deudas; al parecer, este aflojamiento del sistema fomentó altos niveles de indisciplina laboral, pese a la presencia de la policía en las haciendas y las cañadas;⁵³ de ahí que, en 1908, la organización de los cafetaleros matagalpinos se quejó ante Zelaya de que la legislación de 1904 había “difundido la inmoralidad y trastornado el orden (...) hoy los trabajadores, deben o no deben, no quieren concurrir a los trabajos, ni aquellos que tienen compromisos anteriores”.⁵⁴

Como respuesta, el gobierno también fue receptivo a las demandas de los indígenas, deteniendo los desalojos de tierras en Boaco y Jinotega, porque en 1893, los indios de Boaco habían jugado un importante papel en los sucesos revolucionarios, aprovechando el conflicto político para enfrentarse militarmente a la población

51 Sobre el voto, ver *Diario Oficial*, Oct. 25, 1903. El 10 de enero de 1901, por ejemplo, el gobierno municipal, dirigido por los indígenas en Boaco, envió una carta de protesta pidiendo a Zelaya rescindir órdenes para enviar trabajadores locales a las plantaciones de café de las sierras, a lo que accedió. Este tipo de presión probablemente influyó en el voto del congreso en 1903. Ver *Libro de Actas y Acuerdos de la Alcaldía de Boaco de 1901*, En. 10, 1901.

52 *Diario Oficial*, Enero 11, 1903.

53 Ver, por ejemplo, el semanario matagalpino *El Noticiero*, En. 12, 1908 “Ocho policías ambulantes visitarán las plantaciones de café para que no haya dificultades durante la cosecha”. El mismo periódico había advertido el 7 de noviembre de 1907, que todos los trabajadores sin salvoconducto serían encarcelados o enviados a las plantaciones, para “que la cosecha no sufra”. Este parece ser un ejemplo del excepcionalismo de Matagalpa en cuanto a la ley laboral.

54 *Diario de Granada*, sept. 20, 1908. La demanda de Matagalpa de que se reimplantaran las leyes de trabajo forzoso deben ser tomadas como evidencia del relativo éxito de la abolición de la legislación laboral de 1901.



Figura 3. Mujer llevando agua. Fotografía cortesía de Mauricio Álvarez.

ladina local.⁵⁵ En 1904, después de varios episodios de intranquilidad política, el gobierno envió a un comisionado, Rafael Caldera, para que resolviera los conflictos de tierras entre los indios y el Gobierno Municipal, controlado por los ladinos. El comisionado urgió al régimen federal a suspender los desalojos originados en el alquiler de tierras que anteriormente pertenecían a los indígenas, por parte del Gobierno Municipal. Caldera señaló

“Después de reflexionar sobre el empecinado deseo de los indígenas de ser comuneros (...) y sobre su falta de capacidad intelectual [y] considerando que

55 Sobre Jinotega, ver el testimonio en títulos de tierras de la Comunidad Indígena de Jinotega, publicada en *Nicaragua Indígena* 1:4-6 (Abril-Dic. 1947), 13-14 y 60-81. Sobre los conflictos de 1893, ver Julián Guerrero, Boaco, (Managua: Tipografía Alemana, 1957), 19598.

nuestros enemigos encontrarían una coyuntura política favorable para provocar una rebelión (...) debemos distribuir las tierras libres a las familias indígenas de inmediato (...) [Ello] pondría fin al antiguo sistema de tierras comunales y a la natural negligencia de nuestra raza primitiva que constituyen (...) obstáculos para el progreso”. (Sic)⁵⁶

El razonamiento de Caldera reflejaba el racismo que permeaba el discurso progresista. Se veía con especial desagrado el empecinamiento de los indígenas a ser miembros de una comunidad, institución que reflejaba y perpetuaba, a la vez, su inferioridad intelectual, obstaculizando el desarrollo de la nación. Pero el racismo oficial no les impedía percibir las consecuencias políticas de las divisiones étnicas de la región. La fisura entre indios y ladinos en Boaco, igual que en otras partes, parecía derivarse directamente de la existencia de la comunidad que dependía de la posesión de sus tierras.

En 1906, después de dos años de relativa tranquilidad política, el régimen de Zelaya cumplió una promesa hecha diez años atrás: decretar la abolición de las comunidades indígenas. Siguiendo una fórmula liberal muy respetada, la ley establecía la distribución de la mitad de las tierras comunales a unidades familiares indígenas, y la venta del resto a los ladinos, destinando las ganancias para la educación de los indígenas. A pesar de la resistencia de los indios, los agrimensores empezaron sus labores en 1908 y, como resultado, los indios de la Meseta Central perdieron más tierras a manos de los ladinos.⁵⁷

La abolición de las comunidades fue el clímax de la prolongada agresión a los indios de la Meseta Central, que siguió a la derrota de la rebelión de 1881, y cobró auge con el desarrollo de la industria cafetalera en la década de 1890. A esto hay que agregar que los datos disponibles no sustentan el criterio, generalmente aceptado, de que los cafetaleros expropiaron la mayor parte de las tierras comunales en la Meseta Central. En realidad, entre 1890 y 1910, los caficultores se apropiaron de unos 50.000 acres de tierras indígenas en Matagalpa, algunas de las principales plantaciones cafetaleras del área se hallan en tierras comunales vendidas como terrenos nacionales, durante la época de Zelaya;⁵⁸ sin embargo, a la caída de este en 1909, la comunidad de Matagalpa todavía estaba funcionando, integrada por un número de 5.000 a 7.000 familias propietarias de más de 135.000 acres de tierra.⁵⁹

56 Ver: Informe del comisionado del gobierno enviado a resolver la disputa entre la Comunidad Indígena de Boaco y la Municipalidad de Boaco, en *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1904-1905* (Managua: Compañía Tipográfica Internacional, 1905).

57 Sobre el decreto, ver Nicaragua Indígena 1:4-6 (abril-dic. 1947), 81; y *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1905*. (Managua: Compañía Tipográfica Internacional, 1906). Sobre resistencia, ver *Nicaragua Indígena* 1:46 (abril-diciembre 1947), 38.

58 Ver: J. L. Gould, “El trabajo forzoso y las comunidades indígenas nicaragüenses”, en *El café en la historia centroamericana*, ed., Hector Pérez-Brignoli y Mario Samper (San José: FLACSO, 1992). Ver también el título agrario de la Comunidad Indígena de Matagalpa, deslindado en 1904 y publicado en *Nicaragua Indígena* 1:4-6 (abril-dice. 1947), y *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1911-12* (Managua; Compañía Tipográfica Internacional, 1913).

59 El Cónsul norteamericano Harold Playter observó en 1925 que los indios constituían el 60% de la población de Matagalpa (unos 46.800). Playter, “Report on Coffee in Nicaragua”, Archivos Nacionales,

Más que a la proletarización del indígena, la industria cafetalera contribuyó a jerarquizar su sociedad. Los matagalpas controlaron una gran proporción de la tierra cafetalera, al menos hasta la década de 1930. Desde los inicios de la industria, grupos familiares habían sembrado en sus tierras comunales el café como producto para el mercado. Si bien las elites insistían en la necesidad de privatizar las comunidades para poder desarrollar la agro-exportación, regularmente, las víctimas de la expropiación no eran quienes se dedicaban a una economía de subsistencia, sino pequeños caficultores; cabe destacar que, en algunos casos, los expropiadores eran indígenas. La industria cafetalera y la Revolución Liberal no destruyeron a la comunidad indígena, pero sí debilitaron su base económica y dividieron la sociedad indígena en forma irreversible.

Al final, las comunidades de Matagalpa y Boaco encontraron la oportunidad para vengarse del régimen, pues fueron un importante componente de las fuerzas militares antizelayistas. Los políticos conservadores movilizaron a los indígenas en respaldo a su movimiento, reviviendo los rumores de 1881 y la pesadilla de 1898, en mensajes como el siguiente “ellos (los zelayistas) los trataron como bestias de carga (...) se llevaron a vuestras esposas e hijas y las obligaron a ir a las haciendas de la sierra de Managua (...) saquearon las cofradías”. (Sic)⁶⁰

La alianza entre indígenas y conservadores, 1911-1924

Las políticas de Zelaya hacia los indios estaban dirigidas a poner en práctica lo que sus antecesores conservadores ya habían consignado en las leyes. Desde 1880 hasta 1910, la política de ambos partidos había favorecido la fórmula de que la privatización de las tierras comunales, más educación, daría como resultado la civilización; pero el régimen conservador poszelayista cuestionó y modificó tal programa.

Sin embargo, el cambio más importante sobrevino en 1914, cuando el Congreso revirtió la abolición de las comunidades indígenas, llevada a cabo por Zelaya. La legalización de las tierras y de las organizaciones comunales demostró ser vital para la sobrevivencia de muchos grupos indígenas.⁶¹

El viraje de la política oficial, probablemente obedeció más al reconocimiento pragmático del nuevo régimen respaldado por los Estados Unidos, y la necesidad de ampliar sus bases entre los indígenas, que a una diferencia ideológica entre las elites liberales y conservadoras. Con todo, la revolución antizelayista ya había manifestado la importancia de este apoyo. Asimismo, el caudillo conservador, Emiliano Chamorro,

Departamento de Estado, RG 59, 817.61333/1, p. 34. Tal estimado probablemente refleja la población en las comunidades de Matagalpa, Muy Muy y Sébaco.

60 “A nuestros correligionarios indígenas de Boaco, Jinotega, Matagalpa, y Sutiava”, pronunciamiento emitido por el Comité Conservador Indígena, 1920, Archivo del Instituto Histórico Nicaragüense, Universidad Centroamericana, Managua, legajo 573. Sobre el papel del ejército ver *La Regeneración*, Sept. 30, 1910.

61 *Nicaragua Indígena* 1:4-6 (abril-dic.1947), 45.

-y en esto se diferenci6 claramente tanto de los liberales como de la mayor1a de los conservadores- hab1a cultivado v1nculos duraderos con los matagalpas y boaque1os.

En ese entonces, la poblaci6n ind1gena de la Meseta Central representaba hasta 5.000 votos, es decir, un 15% del electorado. La habilidad pol1tica de Chamorro y la legalizaci6n de las comunidades consolidaron el apoyo ind1gena a los conservadores. Finalmente, estos utilizaron la legislaci6n para penetrar en las comunidades situadas en 1reas de tradici6n liberal, tales como Le6n y Jinotega.

Como puede suponerse, este cambio tuvo consecuencias inmediatas en Matagalpa, porque aun cuando los alcaldes hab1an perdido su estatus legal bajo Zelaya, segu1an jugando un importante rol pol1tico; sin embargo, la ambigüedad de sus cargos se convirti6 en una fuente de conflictos internos y favoreci6 la manipulaci6n pol1tica externa.

En marzo de 1912, la *reforma* desconoci6 a los alcaldes y mont6 nuevas elecciones, argumentando que “sin haberse llevado a efecto una elecci6n legal, esta gente aparece (...) como alcaldes (...) desde que el Jefe Pol1tico los instal6 en sus cargos sin conocerse con que potestad”.⁶² Los ancianos sugirieron que el Jefe Pol1tico, ya por ignorancia o deliberadamente, hab1a intervenido en los asuntos de la comunidad, nombrando, en forma arbitraria, a tres de los cuatro alcaldes, es m1s, se1alaron que este hab1a rehusado reconocer la autoridad de los *Capitanes de ca1ada*.

Con todo, cualesquiera que hayan sido los motivos del Jefe Pol1tico -y seguramente entre estos no faltaba el faccionalismo conservador-, el problema fue exacerbado cuando los tres alcaldes destituidos desconocieron a los ganadores de las nuevas elecciones, sumiendo a la comunidad en una gran agitaci6n.

En mayo de 1912, cuando los liberales desencadenaron una insurrecci6n revolucionaria en Le6n, el gobierno envi6 nuevamente a un comisionado, J. B1rcenas Meneses, a resolver los problemas de la comunidad. A raz6 de su visita a Matagalpa, B1rcenas escribi6 un informe urgiendo al gobierno que convocara a nuevas elecciones, y asegurando que estas redundar1an en una victoria conservadora, pues era de la opini6n que los tres alcaldes estaban aliados con los liberales.

Es significativo subrayar que B1rcenas argument6 en favor de reformar los Estatutos de la Comunidad para legitimar a los alcaldes, al Capit1n general, y a otras autoridades tradicionales, en sus palabras: “Ellos juegan un papel tan importante, que creo que ser1a de gran utilidad ciertamente indispensable, incluirlos en los estatutos”.⁶³ Quiz1s por consideraciones de tipo militar, el gobierno otorg6 reconocimiento a los capitanes, pero los alcaldes nunca recobraron la prominencia pol1tica y cultural que hab1an tenido antes de 1904.

62 *Libro de Actas de la Comunidad Ind1gena de Matagalpa* (fragmentos 1911-1913), en archivo privado de Aurora Mart1nez, (hija de Bartolom6 Mart1nez), Matagalpa (en lo sucesivo citado como PAAM).

63 J. B1rcenas Meneses, Informe al Ministerio de Gobernaci6n, Matagalpa, Junio 4, 1912, en *Memorias del Ministerio de Gobernaci6n, 1911-1912*, 199-200.

Como resultado directo, el barrio empezó a perder su importancia. En el transcurso de las cuatro décadas siguientes, a medida que el papel de los alcaldes iba siendo reducido al ámbito ceremonial, los barrios perdieron su función como unidades endógamas de parentesco.

Bárceñas, quien coincidía con Emiliano Chamorro en cuanto a la importancia de los indios para el Partido Conservador, buscó proteger no solo el rol de los alcaldes, sino también las tierras comunales. Atacó a los usurpadores, denunciando con indignación al agrimensor Antonio Belli, cuyo “atroz deslinde” de 1904, intencionalmente había dejado por fuera las tierras comunales al norte de Matagalpa. A juzgar por el informe de Bárceñas y por el título agrario, el deslinde de Belli había convertido unas 17.000 de un total de 100.000 manzanas de tierras comunales en tierras nacionales vendidas a los caficultores. Para compensar esta situación, Bárceñas motivó a tomar medidas para impedir el asentamiento de ladinos en las tierras comunales;⁶⁴ sin embargo, las recomendaciones del comisionado nunca fueron cumplidas plenamente, lo que revela los límites de la política indigenista gubernamental.

En 1917, el Presidente Chamorro explicó los motivos de su apoyo a las reivindicaciones agrarias de los indios de Matagalpa, en los siguientes términos: “Conozco vuestros sentimientos (...) las comunidades indígenas que fueron víctimas de abusos en las pasadas administraciones, y sin embargo han sido las más leales (...) cuando han sido llamadas a sacrificarse por el prestigio del partido [merecen ser retribuidas]”.⁶⁵

La posición de Chamorro rindió dividendos políticos. Aunque la elite matagalpina había cambiado de rostro, desde su migración de la Granada conservadora, en alguna medida, el presidente todavía podía jugar con la tendencia de los indios de la Meseta Central de identificar a los ladinos con el liberalismo. Tanto Emiliano Chamorro como el caudillo local, Bartolomé Martínez, continuaron cortejando a las bases indígenas mediante el paternalismo y una actitud favorable hacia sus demandas, en especial, Martínez, quien en su calidad de Presidente de la República en 1924, distribuyó 3.600 manzanas de tierra a la comunidad indígena.⁶⁶

Entre tanto, los indios no solo proporcionaron apoyo político de crucial importancia para los conservadores, sino que, además, crearon un espacio, aunque reducido, donde defendieron sus comunidades y definieron su identidad, en el mundo hostil de los ladinos. En 1919, los matagalpas aceleraron el proceso de distribución de tierras mediante su ocupación. Asimismo, las movilizaciones indígenas en Boaco, Jinotega y Sutiaba contaron con el respaldo de los conservadores.⁶⁷

64 Ibid., 204. Bárceñas también observó que 15 propiedades en las tierras comunales habían sido ya vendidas a los ladinos. Belli, un italiano y arquitecto de profesión, era cuñado de Emiliano Chamorro.

65 Discurso impreso en *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1917*. (Managua: Tipografía y Encuadernación Nacional, 1918), 302.

66 *La Gaceta*, mayo 14, 1924. Las 3,600 manzanas constituían las 15 propiedades dentro de los límites revisados de la comunidad, citados en el informe de Bárceñas y no las 17.000 manzanas (100 kilómetros cuadrados). Sobre las relaciones de Martínez con los Indios, ver Gould, “El trabajo forzado”.

67 Sobre la ocupación de la tierra, ver Luis Arrieta, Jefe Político, a Bartolomé Martínez, Matagalpa, Junio 8, 1919, PAAM. En Camoapa, ver Libro de Actas y Acuerdos, 1920-1923, en la Municipalidad de Camoapa.

El caso de Jinotega es un ejemplo del constante apoyo brindado por los conservadores. Desde 1895, unas 2.000 familias indígenas, habitantes de pequeñas aldeas cerca del pueblo de Jinotega, habían luchado por defender sus 35.000 manzanas de tierras comunales, frente a la amenaza de usurpación por parte de ganaderos ladinos y de caficultores. El 29 de mayo de 1915, el conflicto entró en una fase de violencia; esa mañana, 100 indios, encabezados por el Capitán general Macedonio Aguilar, cortaron las cercas alambradas de un señor López Guerra, quien había establecido su hacienda ganadera en tierras comunales. Algunos meses más tarde, la policía capturó a 20 de los 100 indios, incluyendo a Aguilar y a sus hijos. Dos de los rebeldes, Benigno Granados y Abraham González, escaparon a la redada, pero algún tiempo después las autoridades mataron a este último.⁶⁸

De todas formas, y con el respaldo tácito de los chamorristas, los indios continuaron con acciones directas en defensa de su tierra. En 1918, *El Correo* reportó que los indios habían “reincidido repetidas veces en la destrucción de todas las propiedades (de ladinos) en esas tierras, con lo que estaban profundizando el odio entre las castas”.⁶⁹ A inicios de 1919, cuando la corte de Matagalpa condenó a 12 indios a ocho meses de cárcel, los rebeldes en Jinotega cortaron el alambrado en varias propiedades de ladinos. El jefe de policía local, de afiliación Chamorrista, se pronunció en favor de ellos

“Nuestra fuerza ha estado con la comunidad, y ahora sus jefes han sido llevados a juicio por destrucción de la propiedad. Los Liberales han provocado esto para evitar que sus líderes nos apoyen; los que están siendo juzgados son los verdaderos amigos del General Chamorro, y lo seguirán siendo si se les deja en libertad”.⁷⁰

El apoyo chamorrista hacia los indios de Jinotega permitió la liberación de los prisioneros, y frenó la usurpación de sus tierras por parte de los ladinos, y su política, en favor de los indígenas, creó una firme base de apoyo para esa facción, inexistente antes de 1914. En Jinotega, la identificación de los ladinos con el liberalismo creó una clara polarización política, de manera que para fines de la década de 1920, estar al lado del chamorristismo era, con frecuencia, una forma de expresar la identidad indígena. Así, por ejemplo, un oficial de la Marina norteamericana acantonado en Jinotega, escribió “Hemos encontrado que los Indios de los alrededores, que son conservadores, adoran un sólo DIOS, y ese es Chamorro. Algunos

Para el caso de Sutiaba, ver Gould, “La raza rebelde”, 85-98.

68 Basado en los documentos sin título de la corte en el Juzgado Civil de Matagalpa, marzo 1-25, 1919; y en Max Borgen a Martínez, julio 18, 1918, PAAM.

69 *El Correo*, (Granada), Marzo 22, 1918. Ver también Memorias del Ministerio de Gobernación y Anexos, 1918. (Managua: Tipografía Nacional, 1919), 342.

70 Lisandro Moreira a Martínez, Jinotega, Marzo 6, 1919, PAAM. Un informe interno del partido destacó el origen reciente de esa amistad: “El Partido Conservador apenas tenía cinco miembros antes de la campaña [de 1916]”. Borgen a Martínez, Granada, julio 22, 1918. PAAM.

de ellos tienen cartas que atesoran como haría uno de nosotros con una medalla al honor que hubiese ganado”. (Sic)⁷¹

La identificación política, por supuesto, no era tan inmutable ni irracional, como sugieren algunos observadores. Menos de dos décadas antes era inexistente, y un año más tarde, un gran número de esos indios chamorristas se convertirían en sandinistas. Lo que permaneció como una constante en la política de los indios jino-teganos fue el liberalismo de sus adversarios ladinos, y su propia percepción de que las alianzas interétnicas eran necesarias para defender sus tierras y su comunidad.

La diversidad del discurso ladino

A pesar de su manifiesta simpatía y decisivo apoyo a los indios de la Meseta Central, ni Bartolomé Martínez, ni Emiliano Chamorro articularon jamás un desafío ideológico frente al discurso dominante de ladinización. Al mismo tiempo, y aunque tomaron seriamente los argumentos abolicionistas, ninguno de estos presidentes impulsó la eliminación de las comunidades indígenas, antes bien, ambos mostraron una actitud ambivalente hacia las comunidades.⁷² En parte, ello reflejaba la necesidad de mantener su legitimidad entre las elites nacionales; asimismo, compartían la visión positivista de que los indios debían ladinizarse o desaparecer, pues constituían obstáculos al progreso.

Al margen de su ambivalencia, Chamorro y Martínez fueron los únicos entre la elite política nicaragüense que se destacaron como simpatizantes de los indios. Su posición indigenista, explicable en parte por razones de psicología individual, presentaba un enfoque en especial regionalista, y estaba fuertemente parcializada en favor de la elite indígena.

La biografía de Bartolomé Martínez refleja lo anterior: hijo ilegítimo de un hacendado y de una mujer indígena de Jinotega, era conocido con el apodo de “El Indio”. Ya entrado en años, y después del nacimiento de varios hijos, contrajo matrimonio con la hija de un mozo de su hacienda de café, en la zona indígena de Muy Muy. Por lo tanto, quizás no resulte extraño que al ocupar el puesto de Jefe Político de Matagalpa desarrolló una relación amistosa con los indios de la Meseta Central, pero no demostró igual simpatía por otros grupos similares en otras partes del país.

A pesar de sus antecedentes atípicos, Martínez trabajó con su clientela política como cualquier otro miembro de su clase. Por citar un ejemplo típico, compró un acordeón como regalo de cumpleaños para el hijo del Capitán General de la Comunidad de Jinotega. Sin embargo, sobresale su relación con el Capitán

71 Julian Frisbie al Mayor H. Schmidt, Jinotega, julio 13, 1928, Archivos Nacionales, U.S. Marine Corps, RA 127, E 220, box 11. Copia proporcionada gentilmente por Michael Schroeder. Univ. of Michigan.

72 En 1919, la administración de Chamorro convocó un debate público sobre la conveniencia o no de abolir nuevamente las comunidades *La Tribuna* (Managua), Marzo 11, 1919. Una nueva legislación abolicionista conservadora fue introducida en 1923, pero engavetada por Martínez en 1924, pese a su llamado público a la abolición, hecho en 1918. Ver *Memorias del Ministerio de Gobernación y Anexos, 1918*, 312.



Figura 4. Cortador de algodón, nicaragüense. Fotografía cortesía del IHNCA.

General de Matagalpa, Ceferino Aguilar, debido no solo a su perdurabilidad, sino también al hecho de que, con frecuencia, se asemejaba a una amistad entre iguales. Aguilar recibió numerosos favores de Martínez, desde becas para sus hijos hasta su liberación de la cárcel por motivos políticos, así como por otras ofensas menos nobles.

Aguilar, por su parte, proporcionaba a Martínez agudos análisis políticos desde las bases, así como actos consecuentes de respaldo, que ayudaron a Martínez política y económicamente; a su vez, Aguilar promovió los programas de sus amigos, particularmente en el campo de la educación. Su amistad fue lo bastante sólida y fructífera, como para proporcionar a Martínez criterios para manejarse políticamente entre los indios de la Meseta Central.

Aunque Martínez nunca hizo suya la visión política comunitaria de los indígenas, su amistad con Aguilar le permitió apreciar el valor político del liderazgo indígena, un valor que se vería socavado con la abolición o desintegración de la comunidad.⁷³

Entre tanto, Martínez hacía malabarismos con sus necesidades políticas, sus simpatías, y su búsqueda de un método para “civilizar” a sus amigos, trabajadores, y vecinos indígenas. Es significativo que durante los trece meses que ocupó la presidencia de la República, no solo devolvió sus tierras a la comunidad de Matagalpa, sino que, además, fundó una Escuela Normal para los indios.⁷⁴

Para otros miembros de la elite, sin embargo, la definición del concepto de educación representaba un problema espinoso. Los ladinos frecuentemente distorsionaban las características de lo que se consideraba “educado”, pese a que El Indio comprendía

73 El párrafo precedente está basado en diez cartas de Ceferino Aguilar a Martínez, entre 1911 y 1925, PAAM.

74 Sobre la Escuela Normal, ver Josefa T. de Aguerrí, *Puntos críticos sobre la enseñanza nicaragüense* (Managua: Imprenta Nacional, 1933), 327-29. Sobre las contradicciones en la política educativa gubernamental, ver *Memorias del Ministerio de Instrucción Pública, 1919* (Managua, 1920), 156-57.

que Aguilar, quien era un hombre relativamente educado, seguía siendo un indígena, muchos ladinos relegaban la categoría de indio a los distantes “primitivos”; por ejemplo, consideremos el punto de vista del Gobierno Municipal de León, respecto a los vecinos Sutiavas, que estaban luchando por obtener el reconocimiento oficial como comunidad indígena con derechos territoriales

“Las castas viven en completa separación y nunca se mezclan (...) en las cañadas de Matagalpa viven en la ignorancia de las leyes del estado (...) [los Sutiavas por el contrario] son bastante avanzados intelectualmente (...) y no pueden ser confundidos con las castas indígenas (...) que viven en (...) áreas habitadas por indios incivilizados”.⁷⁵

En correspondencia con el discurso de la Nicaragua mestiza, los indios aquí son definidos como incivilizados, bárbaros; por ende, los sutiabas, culturalmente más adelantados y más urbanizados que los matagalpas, ya no calificaban como indios. Los verdaderos indios eran dignos de lástima, estáticos, encerrados en el pasado, e incapaces de progresar por sí mismos. La educación serviría para arrancar a los indígenas del pasado y los convertiría en ladinos civilizados, con los mismos derechos que los demás ciudadanos; pero con la abolición de las comunidades perderían sus derechos especiales sobre la tierra. La elite, por lo tanto, concebía la organización comunitaria de los sutiabas como un recurso fraudulento para conservar un territorio más apropiado para satisfacer sus propias necesidades.

La interrogante que planteaba la elite leonesa es digna de ponderación. ¿Qué distinguía al indio del ladino, en una época en que se presionaba al primero para que cambiase su identidad étnica? Para 1920, muy pocos, o quizás ningún indio, fuera de la Costa Atlántica hablaba todavía una lengua nativa. Tanto en el barrio urbano de Sutiaba como en las áreas rurales de Matagalpa, la vida de los indígenas había cambiado dramáticamente, con respecto a la generación de sus padres, en cuanto a lengua, vestido, religión, relaciones laborales y organización comunal.

No obstante, la etnicidad indígena se hallaba estrechamente entrelazada con la comunidad y con las alianzas políticas necesarias para su defensa, y proporcionaba la única forma de expresar la protesta clasista en el campo, fácilmente comprensible para aquellos sectores de la elite que podían, por ejemplo, entender las reivindicaciones de una comunidad indígena, pero no de una organización laboral rural, cuyo concepto les era ajeno.

Los ladinos de la Meseta Central jugaron un papel importante para configurar la opinión nacional respecto a las comunidades. Modesto Armijo, un abogado liberal progresista, quien durante una década fraguó usurpaciones de tierra en Matagalpa, pasó en 1919 a dirigir una Comisión Nacional encargada de estudiar “el problema indígena”. Otro ladino de la Meseta Central, involucrado en un conflicto agrario, sostuvo que las comunidades perpetuaban el “terco estilo de vida, refractario a todo

75 *El Cronista* (León), julio 18, 1919.

progreso”, de los indígenas,⁷⁶ y un periódico de Managua respaldó una solicitud de los ladinos jinoteganos en términos similares

“A nuestro juicio, las comunidades retrasan el progreso nacional (...) [los indios] viven herméticamente (...) en verdad, conservan su tradición racial (...) y la estampa de soberanía primitiva (...) pero en el centro todo se estanca y se petrifica”.⁷⁷

Aunque los miembros del partido Liberal se arropaban con la misma bandera del progreso, echaban la culpa del problema indígena a los “*traficantes de esclavos*” conservadores, que manipulaban el voto indígena. En 1920, Juan Mendoza, un Liberal, agregó un significativo matiz a esta discusión

“Para ellos [los oligarcas conservadores] el ladino era la quinta esencia de la perfección (...) El cruzamiento con indígena era inaceptable por los ladinos (...) Ignoraban los ladinos lo que hoy está resuelto por los sociólogos más avanzados: que el cruzamiento de las razas marca un alto grado de mejora a la faz de las naciones (...) [lo cual se ha visto confirmado por] los elementos originados por virtud del cruzamiento de la raza, que hoy sobrepujan con la fuerza imperiosa del capital, unido a la experta dirección que imprime la inteligencia en el seno de los progresos”. (Sic)⁷⁸

El enfoque de Mendoza sobre las relaciones étnicas es significativo porque articula el componente mestizo del mito de la homogeneidad racial, más tarde radicalizado por Augusto César Sandino y posteriormente apropiado por Anastasio Somoza. Con ello, destaca las limitaciones del indigenismo conservador, en particular, el arraigado racismo de sus dirigentes “blancos” -curiosamente, tanto Chamorro como Martínez fueron las excepciones mestizas-. Al mismo tiempo, la construcción hecha por Mendoza de un mestizaje ideal que debía guiar a Nicaragua al progreso capitalista dependía de una visión deshumanizada del indio

“Por eso vemos todavía al indígena andar en manada, como las bestias; medio desnudo, como el hombre primitivo (...) Y el patrono le mira con desdén; el público encallecido, como pedazo de cualquiera cosa, y los gobiernos, indiferentes, con eterno olvido”.⁷⁹

En ese sentido, el indio, como un sujeto autónomo, simplemente no existía en el discurso ladino de esta época. Cuando los indios lograban acceso a la educación, pero seguían deseando conservar su identidad indígena, sus tierras y formas de organización, se les tildaba de creaciones artificiales, como sucedía en el caso de Sutiaba. Cuando se rebelaban, los terratenientes y editorialistas de los

76 *El Correo*, marzo 22. 1918. Sobre la comisión de Armijo ver *La Evolución* (Managua), Febrero 20, 1919.

77 *El Comercio*, febrero 18, 1919.

78 Juan Mendoza, *Historia de Diriamba* (Ciudad de Guatemala: Staebler, 1920), 78-81. Los agregados entre corchetes son nuestros.

79 *Ibid.*, p. 84.

periódicos los presentaban como primitivos salvajes y paniaguados de políticos inescrupulosos, incluso personas del talante de Chamorro o Martínez, cegados por su posición de clase como cafetaleros, no podían vislumbrar otra alternativa que la vía ladina hacia el progreso. Para 1950, después de que el Estado ladino había resquebrajado las instituciones que definían la etnicidad indígena, ya faltaba muy poco para llegar a sostener que estos habían desaparecido con la llegada del siglo XX.

Empero, en 1919 el imaginario ladino estaba aún difuso: los indios vegetaban perezosamente en el pasado, pero eran capaces de despertar el odio étnico. Aunque se hallaban petrificados, podían recobrar el movimiento para cortar las cercas alambradas de los hacendados ladinos, quienes veían a los indios como objetos de lastima, una raza degradada que se movía en “manada”, pero que podía ser redimida mediante la educación; estas imágenes conflictivas de pasividad-violencia y bestialidad-bondad estaban, al parecer, relacionadas con los contradictorios intereses de los ladinos y la hostilidad de las relaciones étnicas en la Meseta Central.

Las elites de la Meseta Central deseaban convertir a los indios en trabajadores y la tierra comunal en plantaciones, pero, al mismo tiempo, necesitaban justificar el trabajo forzoso en términos étnicos y, a pesar de esta visión conflictiva, la violencia que envolvía las relaciones laborales no hacía sino confirmar la noción que tenían los ladinos de los indígenas: la de una raza degradada.

Trabajo, autoridad y violencia

Los cafetaleros de Matagalpa tenían dificultades para visualizar a esta “raza degradada”, intrínsecamente holgazana, como mano de obra libre en sus plantaciones; sin embargo, habiendo abolido el trabajo forzoso de acuerdo con las Constituciones de 1905 y 1911, perduró un sistema informal de peonaje por deudas, como un rasgo clave de la industria cafetalera en la Meseta Central, hasta la década de 1930.

Tal como explicó el diplomático y académico Dana Munro en 1918 “los cafetaleros, incapaces de hacer cumplir sus contratos con los indios, con frecuencia tienen dificultades con sus cosechas. El hecho es que las autoridades locales, en muchos casos, arbitrariamente han puesto en vigor las viejas leyes”.⁸⁰ Además, los cafetaleros cabildearon en el Congreso para que se emitiera una legislación sobre el pago de las deudas; aunque no tuvieron éxito en 1910-1911, lograron sus propósitos en 1919. Finalmente, en 1923, los cafetaleros matagalpinos se opusieron a una ley que abolía toda forma de coacción mediante deudas, así como el trabajo forzoso.⁸¹

80 Dana Munro, *The Five Republics of Central America: Their Political Development and their relations with the United States* (reeditado, New York: Russell and Russell, 1967), 94.

81 Ver Informe del Admiral Kimball, marzo 12 de 1919, Archivos Nacionales, Departamento de Estado,

Con todo, los cafetaleros de la Meseta Central obtuvieron importantes beneficios del sistema de peonaje por deudas. Utilizaban sus adelantos crediticios para atraer mano de obra local y para mantener salarios a nivel de subsistencia, pese al acelerado crecimiento de la productividad. Entre 1919 y 1925, por ejemplo, la producción de café en Matagalpa se duplicó, sin que se diera un correspondiente aumento en salarios o en la oferta de mano de obra.⁸²

De esta manera, el argumento de los cafetaleros de que necesitaban pagar salarios de subsistencia, dados los altos costos del transporte, parece poco convincente. Igualmente, débil es el argumento de que los indios no habrían respondido a incentivos salariales, debido al conflicto de intereses con su propia economía familiar. Por el contrario, y tal como demostraremos, los trabajadores sí respondían positivamente a incentivos salariales y, con frecuencia, se trasladaban de hacienda en hacienda, buscando adelantos, en vez de regresar a sus milpas.

Podemos obtener, entonces, una perspectiva más adecuada de las relaciones laborales en la Meseta Central, utilizando la innovadora tipología propuesta por Alan Knight sobre el trabajo por deudas. Knight distingue entre situaciones donde la deuda era un “aliciente” en la creación de una fuerza de trabajo voluntaria (tipo 1); donde las deudas formaban parte de la “costumbre” en las negociaciones entre el terrateniente y la mano de obra residente (tipo 2), y donde las deudas eran un elemento central dentro de un sistema coercitivo de reclutamiento y retención de mano de obra (tipo 3).⁸³

Las relaciones laborales en Matagalpa, sin embargo, parecen caber en las tres categorías. Aunque los propios indígenas demandaban los adelantos (tipo 2), no constituían una fuerza laboral residente (ni utilizaban la tierra de la hacienda, como, por ejemplo, los pastores peruanos). A diferencia del caso guatemalteco (tipo 3), los hacendados matagalpinos no enfrentaban una escasez absoluta de recolectores del grano en la región cafetalera.⁸⁴ Harold Playter, cónsul norteamericano en 1925, observó

“La mano de obra es más abundante en la región de Matagalpa, y por tanto más barata, pero los indios de esa región, que constituyen el 60% de la población, pese a ser buenos trabajadores, no son confiables a la hora de presentarse cuando se les necesita”.⁸⁵

RG 59, 6369/811. Sobre la oposición matagalpina a la abolición, ver *La Gaceta*, mayo 11, 1923. Los cafetaleros de Managua favorecían la abolición del trabajo forzoso, porque percibían que perjudicaría la productividad y causaría que muchos trabajadores huyeran a Costa Rica. Para una discusión de este tema, ver Gould, “El trabajo forzoso”.

82 Playter, “Report on Coffee”.

83 Alan Knight, “*Debt Bondage in Latin America*” en “*Slavery and other forms of Unfree Labour*”, ed. Leonie Archer (London: Routledge, 1988), 106-7.

84 Sobre Guatemala, ver David McCreery, “An Odious Feudalism: Mandamiento Labor” (1986). Sobre los pastores peruanos, ver Juan Martínez Alier, *Los huachilleros del Perú: dos estudios de formaciones sociales agrarias* (París/Lima: Ruedo ibérico, 1973); e, idem, *Haciendas, Plantations, and Collective Farms: Agrarian Societies in Cuba and Perú* (London: Frank Cass and Co., 1977.)

85 Playter, “Report on Coffee”.

Por último, pese a un alto grado de movilidad de la fuerza de trabajo, las relaciones laborales en la Meseta Central no se parecían a aquellas de la región costera del Perú o Soconusco (tipo 1), ya que se utilizaba la coerción para retener a los trabajadores durante bastante tiempo después de su reclutamiento inicial.

Aunque el caso de Matagalpa parece atípico, la conjunción de fuerzas que lo configuraron no era excepcional. La clase trabajadora de la Meseta Central surgió a medida que el Estado y los cafetaleros expropiaron alrededor del 35% de la tierra de los indígenas. La pérdida de la tierra puede haber contribuido a la disponibilidad de la mano de obra indígena, pero la naturaleza de esa expropiación -por los mismos cafetaleros que buscaban mano de obra- influyó decisivamente en la calidad de las relaciones sociales de producción.

Más aún, tal como notamos anteriormente, las autoridades ladinas con frecuencia trataban a los matagalpas como un pueblo conquistado; de allí que la cuestión del carácter libre o forzoso de las relaciones laborales solo puede ser analizada en el contexto de una lucha de poder interétnica, muy desigual. Los trabajadores eran, al mismo tiempo, un grupo étnico laborando para otro grupo étnico, que les había impuesto su propia dominación.

Si esta interconexión entre tierra, poder y etnicidad no se toma en cuenta, las relaciones laborales en la Meseta Central aparecen, en buena medida, de carácter voluntario, pues los indios y los plantadores compartían una mutua dependencia basada en el *sistema del adelanto*. Al demandar adelantos por el equivalente del salario de varias semanas, pagaderos desde el inicio de la cosecha, los trabajadores indígenas parecen calzar dentro de la perspectiva revisionista de Arnold Bauer y otros, quienes sostienen que el rol de la deuda en las relaciones laborales rurales es predominantemente no coercitivo.⁸⁶ Pero, en realidad, al igual que sus contemporáneos en Guatemala y El Salvador, los plantadores utilizaban la fuerza en contra de los aquellos que tomaban sus adelantos monetarios como salarios devengados, y buscaban trabajo en otras plantaciones. Según el cafetalero Alberto Vogl Baldizón

“Con el tiempo, todos los Indios llegaban a estar legalmente obligados a trabajar para los finqueros. Entonces, se iban a trabajar a Managua o Jinotega, donde trabajaban como ganadores y no como desquitadores. Las autoridades indígenas no cumplían las órdenes (...) porque eso sería como capturar a sus

86 Ver especialmente Arnold J. Bauer, “Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression”, *HAHR* 59:1 (Feb. 1979), 34-63; y Peter Blanchard, *The Origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburg Press. 1982). Para una revisión crítica de la literatura, ver Tom Brass, “The Latin American Enganche System: Some Revisionist Interpretations Revisited”, *Slavery and Abolition* 11:1 (Mayo 1990), 74-101. Knight señala, en un pie de página, la existencia de otros “factores adicionales” dentro de un modo de explotación que induciría a los trabajadores a producir excedente. “Debt Bondage in Latin America”, 116. Seguramente reconocería que la expropiación de tierras por los patrones constituye uno de esos factores.

propios padres o hermanos (...) en realidad, esta práctica desangraba a los cafetaleros y proporcionaba una fácil fuente de ingresos para los Indios”.⁸⁷

Las memorias de Vogl coinciden con las fuentes documentales en un aspecto importante: los indios de Matagalpa, por lo general, no desertaban de la plantación para regresar a sus milpas, sino para irse a trabajar a otras plantaciones de café. En realidad, indisponían a un cafetalero en contra del otro; sirva de ejemplo el hecho de que, en 1913, Bartolomé Martínez, entonces jefe político y propietario de una plantación de café, recibió un telegrama de su capataz “Hay mozos registrados con usted y que están trabajando en la hacienda de Federico Fley”;⁸⁸ esta forma de resistencia laboral de los indígenas, que consistía en trasladarse de cafetal en cafetal, sugiere que el problema de los hacendados con respecto a la “confiabilidad” de la mano de obra tenía poco que ver con el grado de compromiso que el indio podía sentir por el trabajo asalariado estacional. Las mujeres trabajadoras, en particular, respondían favorablemente a incentivos por trabajo a destajo, y con frecuencia ganaban lo suficiente como para pagar sus deudas.⁸⁹

La perpetuación de este sistema en la década de 1920, por lo tanto, parece derivarse del conflicto entre el deseo de los cafetaleros de mantener los salarios al nivel de subsistencia, y la defensa de los indios de sus derechos consuetudinarios de cobrar un adelanto en efectivo, que reflejara su propio concepto de lo que debía ser un salario justo.

Pese a la visión idílica de Vogl sobre los adelantos como una forma de beneficencia, la reacción de los cafetaleros a la resistencia laboral sacaba a luz el carácter brutal del sistema de adelantos, a la vez que corroía los vínculos de la comunidad indígena.⁹⁰ El rechazo de la elite a aceptar un sistema de trabajo libre también se derivaba, en buena medida, de su visión racista respecto a la fuerza laboral indígena. Para citar un ejemplo benevolente, consideremos el caso de Samuel Meza, poeta, abogado, terrateniente, y reputado defensor de los indígenas, en cuya opinión “esta raza desgraciada nunca saldrá de su abyecta miseria sin educación”.⁹¹

Como puede apreciarse, el sistema legitimaba un aparato represivo que incluso convirtió a los capataces y a las autoridades indígenas en agentes de policía. En efecto, esta presencia policial en la hacienda vuelve aún más complejo

87 Vogl Baldizón, *Nicaragua con amor y humor*, 129.

88 Telegrama de J.L. Fernández a Martínez, Muy Muy, Matagalpa, enero 13, 1913, PAAM. En otro caso proveniente del Juzgado Civil de Matagalpa, un trabajador desertó de tres diferentes cafetaleros locales en dos años, alcanzando deudas por un equivalente de US\$75, que otro cafetalero pagó. Jacinta Hernández v. Florentino Pérez, marzo 24, 1913.

89 Basado en información de los libros de registro del “corte” de la plantación de Bartolomé Martínez, El Bosque, PAAM. En 1918, cuando Martínez pagaba menos de diez centavos el medio, las mujeres hacían un promedio de 24.3 medios a la semana, mientras que 105 hombres, un promedio de 15.8.

90 A pesar de las quejas de Vogl, los caficultores obtenían un promedio de ganancias anuales de un 35% sobre el precio de venta, y entre 10 y 15% sobre la inversión, después de 5 a 10 años. Ver Harold Playter, *Nicaragua: A Commercial and Economic Survey* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1927), 30.

91 *El Noticiero*, marzo 2, 1919.

el problema del trabajo libre, porque la práctica de los capataces de encarcelar a los trabajadores que no se presentaran a trabajar significaba una grave limitación a su libertad, aún cuando estos pudieron haber llegado a la plantación voluntariamente; es más, la concepción racista que los ladinos tenían del indígena permeaba esas relaciones de producción, al igual que el resentimiento de los indígenas ante las expropiaciones de tierra por parte de los cafetaleros.

En sus términos, los ladinos no concebían que los indios pudieran merecer salarios más elevados, lo que tal vez les habría hecho abandonar su interés por los adelantos, como tampoco podían concebir que los indios trabajaran bajo un sistema que no dependiera, en última instancia, de la coerción. Al perpetuar este balance de poder, el sistema laboral generaba las evidencias para configurar esta imagen del indio como una criatura sumergida en un mundo de violencia.

A pesar de las memorias de Vogl, frecuentemente, las autoridades indígenas locales sí capturaban a miembros de su etnia. Servando Ochoa, por ejemplo, se quejó ante el Jefe Político que un *Capitán de cañada* había encarcelado a sus hijos porque no tenían un salvoconducto. Asimismo, en 1921, un cafetalero americano denunció ante el Presidente Martínez, que “el capitán de cañada estaba apresando a la gente (...) aunque no debieran dinero a nadie”.⁹² La gradual transformación de los funcionarios de los pueblos indígenas en autoridades gubernamentales apuntaló políticamente el sistema laboral. Una vez que la legitimidad de las autoridades indígenas cesó de depender del consenso de la comunidad, la incidencia de abusos violentos aumento dramáticamente.

En un caso ocurrido en 1919, Jorge Pérez, un capitán indígena, recibió la orden de llevar preso a Ciriaco Obregón y entregarlo a una plantación de café, como



Figura 5. Cortador de caña. Cortesía del IHNCA.

92 Servando Ochoa a Martínez, San Dionisio, Matagalpa, enero 14, 1913; Eric Smith a Martínez, *El Gorrión*, Matagalpa, noviembre 28, 1921, PAAM. Incluso Ceferino Aguilar probablemente usó su autoridad para reclutar mozos para Martínez. En 1919, cuando su hacienda estaba escasa de mano de obra, Martínez recibió el siguiente telegrama del jefe político, Luis Arrieta: “Capitán general, Ceferino Aguilar, tiene gente lista para trabajar en su hacienda”. Octubre 24, 1919, PAAM.

“desertor laboral”. Cuando el capataz lo desató, Obregón se volvió hacia Pérez y le dijo “Tarde o temprano, vas a pagar lo amarrado”. Dos años más tarde, Obregón, quien para entonces había llegado a ser una autoridad en el pueblo indígena, capturó a Pérez y casi le quita la vida;⁹³ este caso, como otros que hemos mencionado, sugiere que en la Meseta Central los términos de *trabajo libre* y *trabajo servil* adquieren significado tan solo en el contexto de la envolvente red de relaciones sociales contradictorias, mediadas por la autoridad y el poder de los ladinos.

La violencia autoritaria también surgió en torno a los conflictos por tierras. Los esfuerzos de los ladinos por apoderarse de las propiedades comunales indispuso a las autoridades indígenas en contra de su propia gente. Así, en 1913, Ceferino Aguilar protestó ante Martínez sobre la complicidad de algunos dirigentes indígenas en la pérdida de tierra comunal. Aguilar acusó al presidente de la comunidad de desalojar por la fuerza a los indios, para alquilar tierras a los ladinos

“El 17 de marzo en Matazano, yegó Bacilio Figueroa, acompañado de veinte individuos al reconocimiento de un lote de terreno (...) que un no comunero (...) lo quería alambrar (...) como el terreno estuvo en nuestra pertenencia todos los vecinos comuneros dispusimos sercarlo para que no se entroduciera otro (...) cuando se concluyó el serco yego el presidente y amarro a (...) [seis indígenas]”. (Sic)⁹⁴

Aunque sus tácticas eran brutales, el presidente de la comunidad creía actuar en beneficio de su gente. Tal como lo señalamos, entre 1904 y 1913, los matagalpas habían perdido miles de acres de tierra en manos de abogados “defensores” y agrimensores que cobraban sumas exorbitantes a la comunidad, obligándolos a vender tierras como forma de pago. En 1913, el presidente deseaba alquilar esta tierra para evitar otra venta forzosa.

La creciente comercialización de los productos y estructuras de la tierra comunal cosechas, cercas, construcciones, y corrales, también contribuyó a corroer los vínculos entre los indígenas. Para la segunda década de este siglo, varios grupos familiares indígenas estaban sembrando café para el mercado. Sus cercas y arbustos eran mejoras que podían ser legalmente expropiadas como pagos por deudas contraídas. Aunque la tierra en sí misma no podía ser tomada a raíz de la legislación de 1914, los indios podían perder sus mejoras a manos de otros indios o ladinos. En efecto, muchos de los conflictos agrarios durante el periodo 1916-1924 enfrentaron a indios contra indios aliados con los ladinos.

La manipulación de las autoridades indígenas por parte de la élite ladina, y las divisiones que ello creó entre los matagalpas, por el reclutamiento laboral y la tierra, impidió el desarrollo de un tipo de resistencia cohesionada, como la que se formó al norte en Jinotega. Aunque la política chamorrista con frecuencia apoyó a las comunidades indígenas, la política, en general, debilitó la solidaridad comunal.

93 Jorge Pérez demanda a Ciriaco Obregón, por lesiones. Mayo 9, 1912, Juzgado Civil, Matagalpa.

94 Aguilar a Martínez, Susulí, Matagalpa, Junio 10, 1913, PAAM.

Durante la campaña electoral de 1916, por ejemplo, el gobierno y la facción chamorrista del Partido Conservador competían por obtener los votos de los indígenas. El método de “hacer campaña” del gobierno consistió en el reclutamiento militar forzoso de los indios chamorristas, a raíz de lo cual el jefe político sustituyó a 40 de los 45 capitanes con antichamorristas.⁹⁵ Ceferino Aguilar relató a Bartolomé Martínez las acciones de una autoridad indígena

“El capitán, Félix Pérez de Piedra Colorada hizo un gran reclutamiento sin excepción alguna. Mucha gente fue amarrada el día cinco (...) dichos ciudadanos dolorosamente esperan con la esperanza que será destituido de tal mando, que Pérez hizo muchos desordenes hasta de las huertas sacó gente (...) con los reos amarrados, muertos de hambre (...) qué necesidad tenemos nosotros los indígenas de morir de esta clase”.(Sic)⁹⁶

Las autoridades indígenas, siguiendo órdenes de los ladinos, desencadenaron una campaña para aterrorizar a los chamorristas y someterlos; esto nos ofrece otra perspectiva de la oculta imagen de la vida indígena en esa época: los *amarrados*, una larga fila de indios con sus manos atadas a sus espaldas, conducidos por sus parientes étnicos montados a caballo, hacia un campamento militar o a las barracas de los peones en la plantación.

Ciertamente, los matagalpas no querían “morir de esa manera”; por eso, para defenderse impulsaron tres diferentes estrategias para enfrentar la violencia que afectaba a sus comunidades. La migración fue la respuesta que probablemente tuvo mayores consecuencias a largo plazo para las comunidades, pues el carácter coercitivo de la política y del trabajo empujó a muchos indios hacia el este, hacia dentro de la selva virgen. Un capitán escribió a Bartolomé Martínez en 1921 “Los indios han sido muy explotados y se han venido a estas montañas huyendo de las comunidades”.⁹⁷

Si bien es imposible, por el momento, cuantificar la emigración desde los pueblos indígenas, los testimonios orales sugieren que, en muchos casos, más de la mitad de sus habitantes huyeron a las montañas durante esta época. De los 30.000 o 35.000 indígenas que vivían en Matagalpa a inicios del siglo, quizás un 25% huyó de la región entre 1910 y 1950,⁹⁸ y quienes se establecieron pequeñas fincas en las montañas perdieron contacto con el resto de la población indígena. Emilio Sobalvarro

95 Informe enviado a B. Martínez, agosto 1916, PAAM.

96 Aguilar a Martínez, Susulí, septiembre 1916, PAAM. Cuatro cartas de otros indios, ese mismo año, pidieron a Martínez que los protegiera de las autoridades indígenas Bilbiano Herrera y Félix Pérez.

97 Capitán de cañada a Martínez, Guasaca, Matagalpa, diciembre 21, 1921, PAAM.

98 La migración a lo interno del municipio es virtualmente imposible de cuantificar, dada la naturaleza de los informes censales, y la vasta porción oriental de las municipalidades indígenas. El censo muestra que la población indígena de la cañada no creció al mismo ritmo que la población nacional. Ver Gould “*Y el buitre respondió*”. Este cálculo está basado en entrevistas con miembros del consejo de ancianos de la comunidad, incluyendo Gregorio Aráuz, Francisco Arceda, Pablo García, Patrocinio López, Valerio Mercado, y Santos Pérez, Matagalpa, enero 1992.

observó un proceso migratorio similar que tuvo lugar a unas cincuenta millas hacia el sur durante la década de 1940

“A medida que los ladinos adquirieron mas y mas tierras, los indios se retiraron cada vez más lejos. La ley siempre funcionó contra ellos (...) la inmigración fue continua; por centenares se marchaban hacia el este, donde los árboles milenarios nunca habían sido tocados por el hacha (...) a esas montañas (...) ellos huyeron”.⁹⁹

El alejamiento voluntario del contacto con la sociedad ladina fue otra respuesta estratégica. Utilizando el epíteto *ladinazo*, que surgió durante esta época de violencia, un anciano indígena resumiría más tarde el punto de vista de aquellos que permanecieron en sus aldeas

“Cuando vimos como amarraban a los indios y se los llevaba arrastrados a las haciendas (...) aprendimos que no debíamos contraer deudas con los ladinazos. Y la única manera de lograrlo era no tener nada que ver con ellos. Por mucho tiempo, usted no iba a ver a un ladinazo en los alrededores. Nosotros íbamos a Matagalpa a vender nuestro café y nuestras naranjas, pero nos quedábamos en el común (el centro indígena) y no nos metíamos con nadie”.¹⁰⁰

A pesar de su relativo aislamiento, durante la década de 1940, los matagalpas sufrieron nuevos y devastadores golpes. En 1942, algunas autoridades departamentales malintencionadas interpretaron un acuerdo, tomado durante la II Guerra Mundial con los Estados Unidos, para restringir la producción algodonera, como una prohibición que incluía también el cultivo de algodón silvestre. Como resultado, la Guardia Nacional arrancó los arbustos de algodón de los cuales los indígenas obtenían la fibra para tejer su ropa.¹⁰¹

Los indígenas percibieron este hecho como una prohibición en contra de la manufactura de su ropa, por lo que los matagalpas dejaron de usar su traje distintivo; de hecho, eran los últimos en usarlo. El segundo golpe cayó a fines de la década de 1940, cuando la Iglesia, bajo la temprana influencia del grupo proselitista Acción Católica, removió todas las imágenes sagradas que pertenecían a las cuatro parcialidades de las casas de los mayordomos y las colocaron en las capillas; estas dos acciones tuvieron un efecto profundamente desmoralizador en las comunidades, pero no rompieron su aislamiento ni favorecieron la superación de su desconfianza respecto a los ladinos.¹⁰²

99 Emilio Sobalvarro, en *La Flecha* (Managua), junio 17, 1950.

100 Entrevista con Patrocinio López, *El Chile*, Matagalpa, abril 1990.

101 *La Gaceta*, agosto 19, 1942: entrevistas con la reforma, Matagalpa, enero 1992.

102 Entrevistas con la reforma, Matagalpa, enero 1992. La fecha exacta de la acción de la Iglesia no está clara, pero numerosos testimonios coinciden en cuanto a la remoción de las imágenes.

Los Mozos de Vita: expropiación de tierras y ladinización

La tercera, y la menos típica de las respuestas estratégicas, comenzó con la resistencia directa a la agresión ladina, pero eventualmente cedió lugar a una relativa sumisión. El ejemplo más significativo fue un caso de simple adquisición de tierras. El pueblo de Yúcul, que en 1881 había sido un bastión rebelde, fue conquistado entre 1911 y 1916 por José Vita, el segundo cafetalero más importante de Matagalpa, quien logró lo que para la mayor parte de los miembros de la elite era un sueño: la abolición de la tierra comunal y la conversión de los indios en peones.

En 1910, Vita pagó US\$1000 por 1.000 manzanas de la tierra de Yúcul en una subasta. La comunidad se había visto obligada a vender la tierra para pagarle a Eudoro Baca, un abogado que había comprado esta deuda a Antonio Belli, director del infame deslinde de tierras de 1904. Vita manipuló el título agrario para que incluyera 1.500 manzanas adicionales en los contornos de su plantación de café La Laguna. Reclamando su propiedad sobre Yúcul, Vita ordenó a las 35 familias que cultivaban productos para el mercado y granos básicos en unas 2.000 manzanas, que trabajaran en su plantación, o se marcharan.

Para 1913, Vita había persuadido a diez familias que cultivaban unas 500 manzanas a aceptar su trato “Que los que tienen lotes cultivados permanezcan allí, y se comprometan a la limpia de un cafetal; el dueño del terreno pagará a este lo que valga ese trabajo, y si no cumplen tienen que desocupar el terreno”;¹⁰³ este breve acuerdo refleja el funcionamiento de la acumulación primitiva de capital; en Yúcul, al igual que en todas partes, el proceso no fue pacífico.

Bilbiano Díaz, líder de la Comunidad de Matagalpa, argumentó que Vita había “usado su superioridad e influencia para hacer lo que le da la gana con los indios de Yúcul (...) fundó su vinculación a través del terror”.¹⁰⁴ Díaz usaba el término “vinculación” en un sentido distinto al que le daba la elite para cuestionar la legalidad de las comunidades. Al mismo tiempo, hábilmente atacó a Vita con un discurso que pudiera resultar atractivo para la elite ladina, tildándolo de “*extranjero pernicioso*” y acusándolo de restablecer la “*esclavitud en el siglo veinte*”.¹⁰⁵ Sin embargo, ningún ladino le prestó oídos.

Díaz organizó resistencia verbal en contra de Vita. Durante tres años, la mayoría de las familias indígenas permanecieron en su tierra, rehusándose a cumplir las obligaciones laborales que se les exigía, pero el cafetalero italiano no podía ser intimidado fácilmente. En el transcurso del año 1913, logró desalojar a cuatro familias; luego, “no pudiendo aguantar más las hostilidades de Vita en contra de los

103 La información sobre Yúcul se deriva de una serie de casos judiciales encontrados en el Juzgado Civil de Matagalpa. La usurpación de la tierra del Yúcul por Vita aparece en la “Ejecutoria a favor de Eudoro Baca contra los indígenas de esta ciudad”, 1909-1910. La cita proviene de dos Recursos de Apelación de Bilbiano Díaz et al., Julio 21, 1913.

104 “Recurso de Apelación de Bilbiano Díaz et al.,” sept. 2, 1913.

105 *Ibíd.*

indios (...) [16 familias] (...) abandonaron sus fincas”, relata un testigo.¹⁰⁶ Para fines de 1913, solo cinco familias continuaron resistiendo.

Pese a la posición prominente de Díaz dentro de la comunidad, su grupo luchó solo. Las divisiones internas eran profundas, e incluso Díaz acusó al presidente de la comunidad de apoyar al cafetalero; tampoco Martínez estaba disponible como aliado en esta batalla, pues tenía una larga amistad con Vita, quien era su vecino en Matagalpa.

Mientras Díaz peleaba en el juzgado, Vita ordenó a sus mozos arrancar las cercas de Díaz y destruir sus cosechas. Díaz denunció, asimismo “repetidas veces me injuria de palabras y me pegó unos riendazos sin motivo alguno (...) tan sólo porque así lo acostumbra con la servidumbre establecida”. El trájín de Díaz en la Corte le dejó amargas lecciones sobre el poder y la justicia “Por el amor al terruño al comienzo de la demanda (...) creí en mi sencillez e inocencia en la igualdad de garantías. ¡Vana ilusión!” exclamó.¹⁰⁷ Los empleados armados de Vita aterrorizaron a los testigos indígenas, y el juez que presidía los encarceló antes de que pudieran declarar. Díaz y otras cuatro familias resistieron hasta 1916. Finalmente, para no convertirse en parte de la servidumbre de Vita, Díaz abandonó su finca de 50 manzanas y se fue a vivir a la tierra de un familiar, en otro pueblo.

Las otras cuatro familias se unieron a la servidumbre. Poco después, el triunfante Vita confiscó sus fincas, dejándoles tan solo una manzana por cada varón adulto; a cambio de esa parcela, todos los miembros de la familia estaban obligados a recoger el café de Vita y palear 8.000 arbustos de café al año, ganando salarios muy por debajo del promedio. Desde 1916 a 1963, si un yuculeño no se presentaba a trabajar, Vita, y más tarde su hijo, enviaba a su propia “policía civil” a arrastrar al renuente trabajador a la cárcel de la plantación.¹⁰⁸

La proletarianización de los yuculeños, llevada a cabo por Vita, fue acompañada de un proceso de ladinización tan profundo que los nietos de Bilbiano Díaz no recuerdan que él fue un indio, y mucho menos un dirigente de la comunidad indígena. Como resultado, entre 1916 y 1950, los yuculeños perdieron contacto con otros pueblos indios, a tan solo diez millas de distancia. Miraban a las mujeres indias que venían a recoger el café de Vita en la década de los treinta y los cuarenta, como gente de un grupo étnico distinto, las llamaban “las mantiadas”, debido a sus trajes, y las consideraban gente de hablar enredado, por su dialecto mezclado con el español.¹⁰⁹ Así, en una generación, los indios de Yúcul perdieron su identidad étnica.

La experiencia de Yúcul parece ratificar la interpretación histórica que vincula la proletarianización con la ladinización. Sin embargo, no es un caso tan sencillo, pues los yuculeños sí conservaron una identidad autónoma y un sentido de su propia

106 Ibid. En el “recurso” del 21 de julio, un testigo en favor de Díaz sostuvo que Vita había “tirado a un Indio por gritar cerca de la casa hacienda”.

107 Ibid.

108 Entrevistas con Delfina Díaz (1990), Blas García (Enero 1992), Macaria Hernández (1990-1992), Juan Polanco (1990), Urbano Pérez (1990), y Eusebio Urbina (1990, 1992), Yúcul, Matagalpa.

109 Entrevistas, Yúcul, 1990-1992.

historia, que refleja su experiencia práctica cotidiana. Reconocieron, por ejemplo, que aunque constituían una pequeña minoría en la fuerza de trabajo de Vita, estaban altamente sobrerrepresentados en su cárcel.

Más aún, en 1963, los nietos de Bilbiano Díaz organizaron un sindicato que rompió con el sistema de colonato, y para 1965 habían recobrado 300 manzanas de su tierra. Una oscura memoria de su pasado alimentaba esta y otras luchas posteriores; aunque no se consideraban “indios”, conservaron la creencia de que “antes de que la cogiera Vita, toda la tierra era libre para todos los indígenas”.¹¹⁰

Décadas después de haber perdido sus tierras en manos del cafetalero italiano, los campesinos locales seguían refiriéndose a los forasteros como “ladinos”, y se identificaban a sí mismos ya como “indígenas”, o simplemente como “yuculeños”, adscribiendo un conjunto de rasgos particulares a cada grupo.¹¹¹

Para ilustrar lo anterior, una Reforma local jugó un papel importante en las prácticas religiosas en el Yúcul. Todavía más, la gente se enorgullecía de su descendencia pre-colombina y del papel jugado por sus ancestros en la rebelión de 1881. Los yuculeños internalizaron el discurso dominante, de manera que también consideraban “incivilizados” a los indios, su conciencia contradictoria sugiere que la relación entre proletarización y ladinización es más compleja que una vía unidireccional. John Comaroff concluye un artículo sobre etnicidad con el siguiente desafío “Mucho más preocupante (...) es la cuestión de cuándo o por qué las ideologías étnicas se resquebrajan y surge la conciencia de clase para sustituirla -si es que esto realmente ocurre en términos directos”.¹¹²

El caso de Yúcul sugiere que la conquista de los pueblos indígenas, por parte de la elite agraria, pudo crear condiciones para la desarticulación de la ideología étnica y su reemplazo con una especie de conciencia proletaria rural. Pero tal como demuestran los ejemplos, el retiro a comunidades cerradas, y la migración fueron respuestas mucho más típicas de los indígenas frente a la agresión de la elite; esta retirada a comunidades marginales quizás sustentó una forma de conciencia étnica. Sin embargo, desde Boaco hasta Honduras, las migraciones de familias desembarcaron en la ruptura de las comunidades, así como en la erosión de su identidad étnica, sin que surgiera paralelamente una conciencia clasista.

La interrogante planteada por Comaroff sigue sin respuesta, pero los descendientes de los indios de la Meseta Central han proporcionado algunas pistas para investigaciones futuras. Las identidades étnicas que desaparecieron bajo décadas de agresión ideológica, política y económica, por lo general, se atomizaron en identidades basadas en lazos de parentesco. En Yúcul, por el contrario, la violenta usurpación del pueblo indígena erradicó los vínculos de la gente con la comunidad indígena y dispuso su sentido de identidad étnica. Pero en respuesta a una conocida y visible

110 Entrevistas con Delfina Díaz, marzo 1990.

111 Entrevistas con Blas García y Eusebio Urbina, Yúcul, enero 1992. Estos informantes sostuvieron que ellos consideraban que los ladinos eran siempre “altivos” y que los indígenas eran “humildes” y “respetuosos”.

112 John Comaroff, “*Of Totemism and Ethnicity*”, *Ethnos*, 52:3-4 (1987), 319.

historia de opresión, los pobladores han desarrollado una perspectiva de clase que se desprende, en gran medida, de un sentido de identidad “indígena”.¹¹³ Aquí, una precondition para la conciencia rural proletaria fue una identidad autóctona, aunque transmutada y alejada de la “indianidad”.

Conclusión

La ladinización de los yuculeños y el alto nivel de emigración indígena proporcionan evidencias para sustentar el criterio de que las comunidades de la Meseta Central fueron, si no destruidas, por lo menos gravemente golpeadas durante las primeras décadas de este siglo.

Después de leer este capítulo, se podría observar que, en esencia, supone un debate académico sobre aspectos cronológicos, con Wheelock y otros científicos sociales, pero las diferencias son más sustanciales.

Wheelock, por ejemplo, ubica la desaparición de los indios nicaragüenses -excepto los de la Costa Atlántica- antes de 1900, mientras que esta investigación sugiere que muchos grupos indígenas sobrevivieron como comunidades étnicas hasta bien entrado este siglo y, ciertamente, muchos de sus descendientes, hoy día, se consideran “indígenas”.¹¹⁴

Este capítulo sostiene, asimismo, que los indios de la Meseta Central jugaron un rol político y económico tan vital, desde 1880 a 1925, que su ausencia en la historiografía tradicional significa una grave distorsión del desarrollo social y político de Nicaragua. Sin una comprensión de este prolongado asalto, realizado desde múltiples frentes en contra de las comunidades indígenas, sería imposible reconocer una de las piedras angulares encubiertas de la hegemonía de la elite. Tal reconocimiento es importante porque muchas interpretaciones sobre la historia moderna de Nicaragua están estrechamente asociadas con la premisa de que la burguesía fue supuestamente incapaz de construir formas hegemónicas de dominación.¹¹⁵ Al contrario, uno de los logros más perdurables de la elite es la noción, percibida ahora como “sentido-común”, de que Nicaragua es una sociedad étnicamente homogénea.

Las causas por las cuales este logro de la elite y los conflictos étnicos generados se hayan deslizado entre las grietas de la historia son interrogantes cuyas respuestas solo pueden encontrarse en la construcción del discurso ladino.

113 En las elecciones de 1990, por ejemplo, los sandinistas ganaron más del 60% de los votos en el área del Yúcul, mientras que perdieron en las áreas de las comunidades indígenas de Matagalpa y Jinotega por márgenes de 4:1 y 5:1.

114 Sobre la organización indígena, ver *La Prensa* (Managua), enero 27, 1992.

115 Mi trabajo anterior cuestiona esa perspectiva mediante un estudio sobre los movimientos laborales y campesinos. Ver Jeffrey L. Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1990).

Desde 1880 a 1920, las elites ladinas proyectaron una imagen del indio representado como un primitivo marginal, que obstaculizaba el progreso a través de la ignorancia y del mal uso de sus tierras comunales; estas imágenes racionalizaban y, al mismo tiempo, reflejaban, las políticas que condujeron a la expropiación de la tierra y la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Las descripciones de la “abyecta miseria” o del indio “amarrado” justificaban las prácticas civilizadoras del ladino, a la vez que mostraban la cambiante realidad social de los indígenas: la pérdida de sus tierras, el trabajo forzoso, y el reclutamiento militar obligatorio.

La resistencia indígena confirmó el discurso ladino. Cuando los indios evadían las obligaciones contraídas mediante deudas, a fin de ganar un salario justo, solo estaban demostrando su carácter tortuoso y su irresponsabilidad infantil; asimismo, las protestas de 1895, basadas en la religión, o las luchas agrarias en Jinotega desde 1915 a 1920, reiteraban la necesidad de educar a los primitivos y abolir las comunidades, y cuando los indios llegaban a educarse, dejaban de ser “verdaderos” indios; sus reivindicaciones se volvían, por definición, falsas.

Durante esta época, por lo tanto, el discurso ladino exhibió una notoria capacidad globalizadora, a medida que rechazaban, para luego asimilar, cada esfuerzo de los indígenas por expresarse en forma autónoma. Pero la pregunta sobre el cómo y cuándo este discurso pasó de un arma ideológica, a una forma de hegemonía, sigue pendiente. Tal como sugieren Jean y John Comaroff “La hegemonía (...) existe en interdependencia recíproca con la ideología: es parte de una visión del mundo dominante que ha sido naturalizada y, al haberse ocultado en la ortodoxia, cesa completamente de aparecer como una ideología”.¹¹⁶

En las tierras altas de Nicaragua, la transformación fue simbolizada por las acciones de los supuestos expertos indigenistas y defensores de los indios. El abogado y poeta Samuel Meza se apropió de 1.500 hectáreas de tierras comunales de los indios de Sébaco, mientras escribía artículos en su calidad de experto y benefactor. Meza argumentó que la abolición de las comunidades sería un “acto extremadamente noble y grandioso, que salvaría a esa raza desgraciada de las garras de la ignorancia y la superstición”.

Igualmente, el abogado Modesto Armijo, aunque quizás menos enriquecido en este proceso, ayudó a la expropiación de las tierras de los matagalpas y luego, en 1919, encabezó una Comisión Nacional sobre el tema del indígena.¹¹⁷ Además, Eudoro Baca, el abogado que en 1910 entregó Yúcul a José Vita, se convirtió en 1923 en el abogado defensor de la Comunidad Indígena de Matagalpa, y Alberto Vogl Baldizón, el gentil cafetalero, declaró que los indios habían desangrado completamente a su clase. No hay asomos de ironía en estas declaraciones; al parecer,

116 Jeanne and John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991), 25.

117 Armijo luego se desempeñó como rector de la Universidad Nacional y como ministro de Educación. Sobre el comentario de Meza, ver *El Noticiero*, marzo 2, 1919.

estos ladinos creían en su propia sabiduría y buena voluntad; más aún, los burócratas e intelectuales de Managua confiaron en sus testimonios.

Estos triunfos individuales sugieren la íntima conexión entre violencia “real” y “simbólica”, pues el discurso de los expertos ladinos solo cobró significado en el contexto de la violencia real librada en contra de las comunidades. Es más, la imagen creada por estos “expertos” involucró la participación pasiva de los indígenas, es decir, lo que Pierre Bourdieu llama su “complicidad”.¹¹⁸ Ellos fueron sometidos al silencio frente a las graves distorsiones de la historia reciente. Quizás su situación de desesperanza llevó a los indios a aceptar pasivamente a estos “defensores” que les ofrecían “soluciones”, precisamente en un momento cuando la comunidad, en proceso de desintegración, recibía ataques desde todos los flancos, al menos, proponían salidas que, por lo general, constituían una versión más caritativa de la venerable fórmula: “privatización más educación produce ciudadanos”.

En contraste con los esbirros que arrastraban a la gente por las montañas, Armijo, Baca y Meza, tal vez les parecieron rostros amigables. Cualquiera que haya sido la causa, estos abogados, poetas y cafetaleros pudieron aprovechar el silencio indígena e inventar una versión de la historia social que, pese a su descarado menosprecio por los hechos reales, rápidamente se convirtió en un canon “a pesar de los nobles esfuerzos de sus ilustrados defensores, una raza primitiva trágicamente murió, víctima de su incapacidad para modernizarse así como de los forasteros inescrupulosos que se aprovecharon de su sencillez”.

La creación ladina de una historia mítica que suprimió la existencia de los indios en el siglo XX ha tenido efectos devastadores en las comunidades de la Meseta Central que lograron sobrevivir esa época de violencia. Desde 1950, estos grupos indígenas se han distinguido de los ladinos rurales desposeídos, a través de un sentido colectivo de la historia; empero, a medida que perdieron sus tierras, trajes, símbolos religiosos y las instituciones que les permitían aprehender su identidad, la historia indígena dejó de tener una importancia vital para las nuevas generaciones. Tal como observó un indio de la Meseta Central “A los jóvenes no les importa nuestra historia”;¹¹⁹ este lamento revela el alcance del triunfo ladino en el transcurso de este siglo y evidencia que los pueblos indígenas de la Meseta Central resistieron en muchos frentes.

Desde la década de 1870 hasta los años de 1940 obstaculizaron los esfuerzos de la Iglesia por controlar sus prácticas religiosas, libraron una lucha con frecuencia exitosa en contra de las relaciones laborales serviles, y rechazaron los bríos de las elites por abolir sus comunidades indígenas. Ciertamente, un siglo después de su muerte, miles de pobladores de la Meseta Central todavía se identifican con sus comunidades, que sobreviven bajo las sombras de la Historia Oficial.

118 Bourdieu y Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, 167.

119 Entrevista con Mercedes López, Camoapa, Boaco, enero 1992.

DICTADORES INDIGENISTAS Y
LOS ORÍGENES PROBLEMÁTICOS
DE LA DEMOCRACIA EN
CENTROAMÉRICA *

Capítulo 2

* Este ensayo fue publicado por primera vez en inglés en el 2014 en el libro *The Great Depression in Latin America* editado por Paulo Drinot y Allan Knight. Se reproduce aquí por primera vez en español con la autorización de Duke University Press.

Durante la década de 1930, las dictaduras de derecha tomaron el poder en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua, todos estos regímenes reaccionaron a las protestas y a los desplazamientos sociales causados por la rápida y severa caída de los ingresos por exportación, especialmente, en la industria del café. Los regímenes intentaron, con un alto grado de éxito, interrumpir la naciente alianza entre la izquierda y los indígenas, abatiendo a la primera y cooptando a los últimos. Las ideologías del mestizaje y el indigenismo ayudaron en ese proceso de consolidación del régimen y la cuarentena de izquierda de sus antiguos y potenciales aliados.

A lo largo de los años veinte, en toda América Central, -con importantes salvedades en el caso de Nicaragua-, hubo una general, aunque leve, tendencia hacia la democratización de la sociedad, la política y el gobierno.¹²⁰ Por lo tanto, es difícil imaginar el triunfo de los regímenes militares de derecha a principios y mediados de la década de 1930 sin los desplazamientos sociales provocados por los primeros años de la Gran Crisis; sin embargo, antes de abordar el impacto de la Gran Crisis en las relaciones étnicas, revisemos los datos económicos, las políticas y las consecuencias de la época.

El impacto de la Gran Crisis en América Central tuvo mucho que ver con el dramático descenso de los precios del café y el banano a finales de la década de 1920 y principios de los treinta. En El Salvador, el café representaba el 90% del valor de las exportaciones, mientras que en Costa Rica y Guatemala el banano y el café también llegaban a ese porcentaje de las exportaciones, en tanto que el café constituía el 50% de los ingresos de exportación en Nicaragua; asimismo, los precios mundiales del café bajaron de US\$0,22, en 1929, a US\$0,08, en 1931, y como consecuencia directa de la caída de los precios, el valor de las exportaciones declinó precipitadamente.

Por ejemplo, en El Salvador, el valor de las exportaciones de café se redujo de US\$22.7 millones, en 1928, a US\$10.8 millones, en 1931, y hasta a un mínimo de US\$6.4 millones en 1932. En 1935, las exportaciones de café se habían recuperado lo suficiente como para representar de US\$12.1 millones en ingresos. En Guatemala, el valor de las exportaciones se redujo en un 40% entre 1928 y 1932, y el volumen de las exportaciones también se redujo en América Central en su conjunto, es decir, de 369.000 quintales (100 libras) en 1928 a 285.000 en 1932, donde Guatemala y El Salvador registraron las fluctuaciones más intensas.¹²¹

120 Este capítulo no se enfoca en Costa Rica, un país que sufrió por igual la Gran Crisis, pero que tenía un marco institucional democrático más fuerte para resistir sus efectos políticos. Sus relaciones étnicas eran tan distintas que justificaron la exclusión de esta consideración. Honduras también se excluye, debido principalmente, a la relativa falta de investigación sobre las relaciones de indígenas-ladinos en sus departamentos occidentales durante la década de 1930. Para la investigación preliminar véase, Darío Euraque, *Estado, poder, nacionalidad, y raza en la historia de Honduras*, y Jeffrey Gould, "Proyectos del Estado-nación y la supresión de la pluralidad cultural: perspectivas históricas" en *Memorias del Mestizaje: Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*, editado por Darío Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, (Antigua: CIRMA, 2004), 388-391.

121 Edelberto Torres-Rivas, *Interpretación del Desarrollo Social Centroamericano*, (EDUCA: San José, 1977) 283-284. Torres-Rivas deriva sus datos de *The World's Coffee* y Pan American Coffee Bureau. Bulmer-Thomas presenta un cuadro basado en datos de la Liga de las Naciones que sugiere solo reducciones menores en la producción durante este mismo periodo.

El impacto sobre los asalariados era devastador y severo. Los caficultores respondieron a la crisis en la región reduciendo drásticamente los salarios en un 50% en promedio. Aunque la caída en el costo de vida quizás mitigó un tanto su situación, al menos durante los primeros años de la Gran Crisis, los recortes salariales llevaron los ingresos de los trabajadores por debajo de los niveles de subsistencia.¹²² La fuerte caída en la producción del café se tradujo, de manera directa, en una disminución de la fuerza de trabajo estacional, y la desaceleración de la economía global creó más desempleo urbano.¹²³

Del mismo modo, la disminución de los ingresos públicos, procedentes de los impuestos a la exportación y los aranceles, condicionó un descenso en el empleo del gobierno y los salarios de los empleados públicos en toda la región. En Guatemala, el caso más extremo, el gasto público se recortó a la mitad entre 1928 y 1932. Durante esos mismos años, los gastos en El Salvador cayeron casi en la misma medida y en Nicaragua se redujeron en un tercio.

Los gobiernos centroamericanos respondieron de forma proactiva ante la crisis. En palabras de Bulmer-Thomas

“La producción de café podría estar influenciada por las variaciones en los derechos de exportación, la disponibilidad de crédito, el tipo de cambio y los fondos especiales. Todos estos instrumentos fueron utilizados por una u otra república durante la Gran Crisis y el impacto de los bajos precios mundiales sobre la rentabilidad también se vio atenuada por la reducción de los costos laborales”.¹²⁴

Sin embargo, este apoyo gubernamental de la industria del café motivó una rápida recuperación y, como bien señala Bulmer-Thomas, sentó un precedente para futuras intervenciones, y para las expectativas populares hacia estas. En Guatemala y El Salvador, el valor de las exportaciones agrícolas durante la década de 1930 superó el de finales de la década de 1920.

Varios países del istmo dejaron de hacer los pagos de su deuda externa, e impusieron una moratoria de la deuda interna, medidas que aliviaron las crisis en el gasto del gobierno, permitiendo, en el caso de El Salvador, el pago de los empleados del gobierno en 1932, e impidió directamente las ejecuciones hipotecarias en las fincas de café. Mientras que, en 1936, los gobiernos de El Salvador, Costa Rica y Nicaragua devaluaron su moneda para ayudar a los exportadores de café, y el gobierno de Guatemala redujo su impuesto a la exportación.

122 Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria, *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932*, (Durham: Duke University Press, 2008), 20-31.

123 Embajador Sheldon Whitehouse al Secretario de Estado, 12 de marzo de 1930, US State 814:00/1007, informa sobre la “crítica situación económica actual y la falta de trabajo”.

124 Victor Bulmer-Thomas, “Central America during the Inter-War Period”, en *An Economic History of Twentieth-Century Latin America: Latin America in the 1930s, Vol. 2*, ed., Rosemary Thorp, (Palgrave: New York, 2000) 257. Naturalmente, la reducción de salarios requirió del apoyo del gobierno, en especial para reprimir cualquier forma de resistencia.

En síntesis, las políticas gubernamentales de toda la región buscaban promover la sustitución de importaciones en la industria manufacturera y la agricultura. A diferencia de otros países del hemisferio, solo había un éxito limitado con la industrialización; sin embargo, el fuerte incremento en la agricultura de uso doméstico, en la segunda mitad de los años treinta, sirvió para reducir la dependencia de alimentos importados, en cerca de un 20% de las importaciones en la década de 1920. Aquí, las tarifas impuestas por el gobierno y los proyectos de construcción de caminos rurales -en Guatemala con trabajo forzoso- sirvieron para aumentar la producción nacional en un 400% durante la década.¹²⁵

Sobre el tema, Bulmer-Thomas argumenta en favor de una visión revisionista de la Gran Crisis, cuando sugiere que, en parte debido a la intervención del gobierno, su impacto fue “menos severo de lo que se había pensado anteriormente”.¹²⁶ De acuerdo con esto, coincidiríamos con él en, al menos, un aspecto fundamental: la recuperación en términos de indicadores macroeconómicos fue bastante rápida y, a mediados de la década de 1930, la producción agrícola nacional era alta y el volumen y valor de las exportaciones se habían recuperado significativamente; es más, Bulmer-Thomas subraya correctamente la importancia de las respuestas gubernamentales en favor del café ante la crisis.

No obstante, esta visión subestima los efectos devastadores sobre las clases trabajadoras, en particular, durante los primeros años de la Gran Crisis; de hecho, el duro impacto está ampliamente documentado en los informes consulares británicos y estadounidenses en toda la región y en una serie de documentos gubernamentales y laborales.

Por ejemplo, en 1932, el cónsul británico en Nicaragua escribió que la población “por lo general está al borde de la existencia”.¹²⁷ Considerando que el ascenso al poder de los regímenes militares fue una respuesta profiláctica a las consecuencias sociales y políticas de ese rápido empobrecimiento, la posterior recuperación financiera y económica, de profundidades dramáticas, pudo haber adornado a los caudillos con cierto grado de apoyo popular. Los esfuerzos de los gobiernos autoritarios para apoyar la elite cafetalera también implicaron una ampliación y fortalecimiento del poder centralizador del Estado y su mayor intrusión en las vidas de sus ciudadanos.¹²⁸

Asimismo, la Gran Crisis fue una época de cambio cultural, íntimamente conectada con los cambios económicos y políticos mencionados; no obstante, las

125 Bulmer Thomas, 260.

126 Bulmer-Thomas, 265.

127 Citado en Gould, Jeffrey, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*, (Chapel Hill: UNC Press, 1990) 38; en El Salvador, en agosto de 1931, el Cónsul de los Estados Unidos señaló: “Es evidente que el poder adquisitivo de las clases trabajadoras, especialmente en los distritos rurales, ha sido claramente restringido. La mellada experiencia de los trabajadores es notable”. Citado en Gould y Lauria, *To Rise in Darkness*, p.20.

128 Véase Eric Ching, “Patronage and Politics under General Maximiliano Martínez, 1931-1939: the Local Roots of Military Authoritarianism in El Salvador”, en Aldo Lauria y Leigh Binford, *Landscapes of Struggle: Politics, Society, and Community in el Salvador*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press), 2004.

continuidades marcaron los discursos y las prácticas nacionalistas de la época. Desde los albores del siglo, el mestizaje, entendido como un mito de construcción nacional de la mezcla de razas y como un proceso cultural de “desindigenización”, contribuyó, de manera sustancial, con las ideologías nacionalistas de América Central, y jugó un papel clave en la conformación de la cultura política. El discurso y las prácticas asociadas del mestizaje cultural, en especial la pérdida de emblemas étnicos, continuaron durante la década de 1930, provocando tensiones dentro de las comunidades y tendiendo a dividir las fuerzas democráticas de aquellos indígenas que seguían a las formas culturales y políticas tradicionales.

A lo largo de las décadas de 1920 y 1930, la promoción de la elite centroamericana del mestizaje no rompió con los preceptos liberales fundamentales, sino que silenció algunas de sus formas más flagrantes de racismo anti-indígena, y facilitó la incorporación de algunos grupos subalternos en la política nacional; además del mestizaje, el obrerismo y el lenguaje democrático radical de los trabajadores artesanales también expandieron el poder y el alcance del liberalismo. En general, estas relativamente nuevas ideologías desafiaron y amenazaron las tradicionales ideologías de clase y el privilegio y exclusión racial.

Aún más, la aceptación de una nación mestiza imaginada hizo que formas explícitas y públicas de racismo fueran menos aceptables y coincidieran con un cambio de la sociedad del racismo biológico al cultural;¹²⁹ sin embargo, había ocultos costos políticos y culturales de este componente de construcción nacional en el siglo XX, en particular, los orígenes problemáticos del discurso democrático.

La crisis mundial, como se señaló, tuvo consecuencias devastadoras para la mayoría de los centroamericanos, en especial, para aquellos indígenas que participaban en la economía cafetalera como pequeños propietarios o trabajadores. En momentos decisivos durante la década, sobre todo en El Salvador, los indígenas protestaron contra los impuestos sobre la tierra, el trabajo forzoso, los bajos salarios, la expropiación de tierras y los ataques percibidos en su religión. Pese a la frecuente y barbárica represión, como la que ocurría en El Salvador, se trató de una época en la que las corrientes mexicanas del indigenismo hicieron su entrada en el istmo y, en ciertos casos, influyeron en la política de estado.

Aquí seguimos el uso común de indigenismo, entendido como un discurso generado por los no indígenas y centrado en los indígenas y en su integración en la sociedad nacional, cuyo objetivo es superar las formas extremas de explotación, la segregación y la pérdida de tierras. Desde esa perspectiva, hubo una variación significativa en el indigenismo, que va desde una agenda estrictamente educativa y asimilacionista hasta un reconocimiento de la necesidad de acabar con formas

129 Véase Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, (Londres: Verso), 1991 y Clara Arenas, Charles Hale, Gustavo Palma, *Racismo en Guatemala?: Abriendo El Debate sobre un tema tabú* (Guatemala: AVANCSO, 1999).

especiales de explotación de los indígenas;¹³⁰ empero, incluso en su forma más radical, en México, Cárdenas hizo hincapié en la integración de los indígenas a la cultura dominante, la “mexicanización” de los indígenas en lugar de “indigenización” de los mexicanos.¹³¹ Al mismo tiempo, el indigenismo en todas sus formas era compatible con las diversas formas de mestizaje como componente clave de la ideología nacionalista.

Por lo anterior, un estudio comparativo de mestizaje y de relaciones étnicas en Centroamérica debería tener en cuenta las múltiples formas en que las políticas de un país influyeron en otro; en este capítulo, podemos ofrecer un ejemplo sugerente. Clemente Marroquín Rojas, periodista guatemalteco y líder de las fuerzas revolucionarias democráticas, en 1945, escribió

“las agrupaciones indígenas que eran fuertes (...) han desaparecido casi por completo, y allí tienen ustedes que El Salvador es una nación de mestizos; ya son pocos los centenares de indios puros que quedan. Ya en El Salvador casi ha desaparecido el problema indígena, y por eso tiene que El Salvador, una nación con millón menos de habitantes que Guatemala, económica y físicamente es más fuerte que Guatemala (...) porque ha resuelto este problema de que el indio, o desaparece o se civiliza (...) solo de la mezclas de razas entre ellos y arrebatándolos de su cultura indígena completamente para meterlos en una cultura más avanzada, solo así se puede resolver este problema”.¹³²

Es notable que Marroquín Rojas, un líder democrático, pudiera pronunciar estas palabras sin hacer la más mínima referencia a las masacres de 1932 que aceleraron, de manera significativa, el proceso de mestizaje; esta omisión es un síntoma de la profunda separación entre las fuerzas democráticas en América Central y los pueblos indígenas. El homenaje de Marroquín Rojas al mestizaje salvadoreño también emanaba de una de las corrientes más reaccionarias del indigenismo, porque Marroquín argumentó en favor de la solución del “problema de los indígenas” como la supresión de la cultura indígena.

En todos los países, el porcentaje de habitantes indígenas seguía siendo significativa a la vuelta del siglo; de hecho, se estima un 35% en Nicaragua, 25% en El Salvador, de 20 a 25%, en Honduras, y cerca de 70% en Guatemala.

Además, para la década de 1920, el mestizaje cultural ya había avanzado de modo notable en el istmo central. En el oeste de Honduras y el oeste de Nicaragua prácticamente todos los habitantes habían dejado de hablar las lenguas indígenas para el cambio de siglo; del mismo modo, en 1930, la mayoría de los indígenas salvadoreños ya no hablaba náhuatl como su lengua principal, y una minoría significativa solo hablaba español.

130 Sobre indigenismo véase Alan Knight, “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico 1910-1940”, en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, ed. Richard Graham et al., (Austin: University of Texas Press, 1990) p.77.

131 *Ibid.*

132 Citado en Arturo Taracena, *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1944-1985, TII*, (Antigua: CIRMA, 2004), 39.

La prominencia de otros marcadores étnicos, como la vestimenta, también estaba disminuyendo en algunas microrregiones, como en Jinotega y Boaco en Nicaragua; en Intibucá y Gracias en Honduras, y en La Libertad en El Salvador; no obstante, existía un continuo de identidades indígenas y prácticas comunales en todo el istmo central. Por lo general, estos oscilaron entre hablantes de náhuatl monolingües, como en Santo Domingo de Guzmán en El Salvador, donde se encontró que, a quince kilómetros de distancia en Sonzacate, habían hablantes sin marcadores étnicos identificables, pero que todavía eran considerados como indígenas por sus vecinos ladinos; esta enorme variación promueve dos acciones concretas, por un lado, complica el análisis, pero, por otro, facilita el avance del mestizaje como discurso y la práctica, con un ejemplo de “civilización” tanto para las poblaciones indígenas más tradicionales como para ideólogos y antropólogos del mestizaje por igual.

El Salvador

La movilización rural, la insurrección y la masacre de 1932 fueron algunos de los acontecimientos más importantes en la historia moderna de América Central. Como se ha discutido en otro lugar, la movilización y la insurrección se derivaron de las respuestas militantes y contradictorias de los campesinos salvadoreños occidentales al discurso y a la práctica del mestizaje. A diferencia del resto del istmo, en El Salvador, los militantes indígenas vivían entre quienes participaron en un proceso de mestizaje cultural.

En el oeste de Guatemala, también hubo signos de militancia étnica, pero los procesos de homogeneización habían avanzado mucho menos que en otros sitios del istmo, incluyendo el altiplano oriental de Guatemala.

Paralelo a ello, en el oeste de Honduras y el oeste de Nicaragua, durante inicios del siglo XX, cuando su tierra, trabajo y autonomía comunal se encontraban situados, los indígenas habían perdido gran parte de sus emblemas étnicos de lengua y vestido; en consecuencia, la militancia étnica era menos factible para los indígenas que para los ladinos, ya que esos marcadores borrados eran sinónimo de la identidad indígena.

Entre tanto, las comunidades indígenas de Nicaragua y Honduras estaban mucho más dispersas que en El Salvador o Guatemala. Para los salvadoreños, como veremos, tanto los militantes indígenas como quienes hacía mucho tiempo habían perdido su identidad indígena unieron fuerzas en una movilización por la redistribución de la tierra, los derechos laborales y la autonomía política.

La movilización salvadoreña de 1930 y 1931 fue notable precisamente porque se trataba de trabajadores rurales y campesinos de muy variadas formas de identidades, que van desde hablantes de náhuatl hasta quienes veían a los indígenas, en el mejor de los casos, como sus ancestros lejanos. De todas maneras, los campesinos aceptaron los mensajes izquierdistas con más facilidad, debido a un

recorte salarial del 50% y a una pérdida sustancial de acceso a la tierra durante los primeros años de la crisis.

La movilización y la insurrección se llevaron a cabo principalmente en los tres departamentos occidentales del país: Ahuachapán, La Libertad y Sonsonate. Aunque a los ojos de la elite y los diplomáticos la mayoría de los habitantes rurales de la región eran “indios”, la composición étnica de la parte occidental del país era bastante compleja; en La Libertad y Ahuachapán, por ejemplo, la inmensa mayoría de la población rural no se consideraba a sí misma como indígena, a pesar de la identidad indígena de muchos de sus abuelos;¹³³ de hecho, Salomé Torres, sobreviviente de la masacre, recordó: “Los únicos indígenas vivían en Izalco y Nahuizalco. Ellos eran los únicos que hablaban náhuatl y utilizan la vestimenta indígena”.¹³⁴

La expansión de la industria del café afectó gravemente a la población indígena residente de La Libertad del siglo XIX, quienes, como muchos -incluyendo a los abuelos de Torres- perdieron el acceso a la tierra y se convirtieron en peones en las plantaciones de café. En 1930, la gran mayoría de los trabajadores del café compartían la perspectiva de Torres, los “indios” vivían en las municipalidades de Nahuizalco e Izalco en el departamento de Sonsonate y no tenían nada que ver con su propia identidad. Aquellos a quienes entrevisté a finales de la década de 1990, que habían sido niños o adolescentes en 1930, admitieron que, tal vez, sus abuelos habían sido “indios” o “naturales”.

Como señalé en *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980*, las comunidades de las tierras altas de Nicaragua, que la industria del café había transformado o absorbido, se convirtieron en centros del movimiento obrero radical cuatro décadas más tarde.¹³⁵ Parece probable que en La Libertad, al igual que en las comunidades nicaragüenses, el recuerdo de la acumulación primitiva la apropiación ladina de inicios del siglo XX de antiguos terrenos comunales y los códigos culturales compartidos con los artesanos urbanos, especialmente el lenguaje, facilitarían la circulación y la aceptación de ideas de izquierda. A lo largo de 1930 y 1931, la argumentación febril de los sindicatos se expandió por las plantaciones cafetaleras de La Libertad, y las grandes huelgas estallaron allí en diciembre de 1931 y enero de 1932.

El sindicalista comunista Jorge Fernández Anaya comparó la situación en Guatemala con El Salvador. En este último país, y en una entrevista de 1988, recordó que “los peones eran indios solo en algunas partes. No todos los indígenas hablaban español, pero había gente que traducía y en todo caso era más fácil hablar con los indios de El Salvador que con los de Guatemala”.¹³⁶ Para Fernández Anaya,

133 Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria, *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932*, (Durham: Duke University Press, 2008), 99-131.

134 Entrevista con Salomé Torres, El Cacao, Sonsonate, 2001.

135 Gould, *To Die in This Way*, 56-57.

136 Carlos Figueroa Ibarra, “El ‘Bolchevique Mexicano’ de la Centroamérica de los veinte” (Entrevista con Jorge Fernández Anaya) Memoria 4, no. 31, (Septiembre-Octubre 1990) 217.

los trabajadores rurales ladinos y los indígenas salvadoreños tenían una capacidad altamente desarrollada para la comprensión de sus intereses de clase.

Las relaciones e identidades étnicas en Ahuachapán eran similares a las de La Libertad. Un proceso análogo de café y mestizaje había transformado las áreas en y alrededor de la capital del departamento, de manera que la mayoría de los residentes carecía de una identidad indígena al inicio de la movilización.¹³⁷ La única presencia indígena se encontraba en el municipio de Tacuba, donde los indígenas representaban el 60% de la población; en el este de Ahuachapán, los ladinos constituían la gran mayoría de la población, muchos de los cuales eran fenotípicamente “mulatos”. Según la leyenda local, los cimarrones que habían escapado de Guatemala fundaron la ciudad de Atiquizaya, con una población de 15.000 en 1915.¹³⁸

En Sonsonate, las relaciones e identidades étnicas fueron dramáticamente diferentes y es allí donde el discurso de la militancia étnica circulaba, en parte, como respuesta al avance del mestizaje cultural que, entre sus efectos, colocó a la lengua náhuatl como marcador de condición inferior. La religión y el conflicto religioso condicionaron el surgimiento de la revitalización étnica; en ese sentido, el Padre Conte, un misionero paulista y agudo observador de las relaciones étnicas durante las primeras décadas del siglo XX, relató varios incidentes que revelaban cómo la religión acentuó un profundo abismo entre indígenas y ladinos;¹³⁹ para citar un ejemplo, en 1912, un grupo de indígenas de las tierras altas de Jayaque detuvieron a un sacerdote que se había apropiado de una imagen sagrada y lo entregaron a las autoridades municipales para su arresto.¹⁴⁰

Del mismo modo, en la década de 1920, en el municipio de Nahuizalco surgieron agudos conflictos entre los sacerdotes locales y los indígenas sobre las prácticas religiosas de estos últimos. Al igual que en otras partes de América Central, los sacerdotes, por razones de lucro y pureza, intentaron apropiarse de imágenes religiosas indígenas; además, indígenas y ladinos se enfrentaron por el control político local, como sucedió a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, cuando dos grupos lucharon por el control del municipio de Nahuizalco, con un 80-90% indígena, e Izalco, con un 50% indígena.

Dada la condición de minoría de los ladinos en Nahuizalco, su control político dependía de alianzas con los indígenas no tradicionalistas, por un lado, y las elites políticas nacionales, por otro; asimismo, los propietarios de tierras dependían, en cierta medida, de las relaciones clientelistas. Las luchas políticas tradicionalistas de la década de 1920 se cruzaron con la organización basada en clases entre los trabajadores del café indígenas y ladinos.

137 Gobernador de Ahuachapán al Ministro de Gobernación, 1892 y 1931, Archivo General de la Nación, Colección Gobernación.

138 Antonio Conte, *Treinta Años en Tierras Salvadoreñas*, Vol. II, (San Miguel, El Progreso, 1934) 190.

139 Conte, *Treinta Años*, Vol II, 97.

140 Gould y Lauria, *To Rise in Darkness*, 109-110.

Este lenguaje de la militancia indígena fue parte de un discurso oculto y, por lo tanto, difícil de rastrear.¹⁴¹ Un ejemplo es la expresión de un nahuizalqueño ebrio a un periodista italiano durante una boda: “Nosotros, los verdaderos indios, ¡los indios reyes! Los puros (...) nosotros sabemos lo que no saben los blancos. Esperamos nuestra hora. Somos los dueños de las montañas, los valles, los cafetales, las casas todo lo que se puede ver”.¹⁴²

La izquierda podría, en un sentido, apropiarse de estas formas de militancia étnica, sobre todo, porque su lenguaje igualitario y emancipador resonó como un reproche a la arrogancia y a la falta de respeto ladinas. En 1931, cuando el Socorro Rojo Internacional (SRI) se convirtió en su vehículo organizador principal, las banderas de la reforma agraria fácilmente se engranaron con la visión de los derechos indígenas a la tierra; por último, la izquierda forjó alianzas electorales con la dirigencia indígena local que trató de derrocar el dominio ladino existente.

Por lo tanto, la movilización de izquierda se benefició de las respuestas contradictorias al mestizaje ya esbozadas; sin embargo, el movimiento tenía serias limitaciones, incluso en los departamentos occidentales, que eran, por mucho, su base fuerte de apoyo. En particular, en el municipio de Izalco, en cantones donde residían tanto indígenas como campesinos ladinos, las tensiones culturales impidieron el crecimiento de un movimiento unido. Los indígenas resentían fuertemente a los ladinos como inmigrantes recientes que habían ocupado tierras ancestrales y que, en general, los habían excluido de sus organizaciones sindicales y SRI.

Frente a eso, los campesinos ladinos experimentaron la movilización y la insurrección como amenazas; participaron voluntariamente en el movimiento contrarrevolucionario, incluyendo las masacres.¹⁴³ Muchos de los ladinos eran pequeños propietarios, pero también trabajaban en las plantaciones de café. Pese al enorme crecimiento del movimiento obrero rural a partir de 1929-1931, es probable que no abarcara la mayor parte de la fuerza laboral estacional de las plantaciones de café. Los ladinos de los cantones biétnicos de Izalco y Juayúa conformaban una parte sustancial de la fuerza de trabajo no organizada.

Los activistas laborales indígenas, sin embargo, tenían poca dificultad para conectarse con los trabajadores cafetaleros ladinos en las plantaciones. En referencia a su trabajo de organización en dos cantones izalqueños en 1930, un carpintero ladino y organizador laboral declaró: “Los indígenas eran bien comprensivos. Juan Hernández y otros compañeros de Cuyagualo iban ellos mismos a San Julián para organizar a los trabajadores”,¹⁴⁴ en otras palabras, en las grandes plantaciones de café, San Julián por ejemplo, las divisiones étnicas eran mucho menos significativas que en Nahuizalco o Izalco.

141 James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, (New Haven: Yale University Press), 1990.

142 Mario Appelius, *Le Terre Che Tremano*, (A. Mondadori: Verona, 1929), 113-114. Durante la insurrección, los residentes de Nahuizalco reportaron que los rebeldes gritaban: “¡Vivan los indios de Nahuizalco!”.

143 Entrevista con Sotero Linares, Las Higueras, Izalco, 2001.

144 Entrevista con Fabián Mojica, Sonzacate, 1999.

Aún con la notable capacidad de los militantes de izquierda indígenas y ladinos por trascender las marcadas divisiones étnicas, se volvieron consecuentes una vez más en la reconstrucción de los hechos por los indígenas sobrevivientes de la masacre de 1932; así, por citar un ejemplo crítico, los informantes exoneraron a los indígenas de cualquier participación en la insurrección, culpando de cualquier saqueo y violencia a “los mulatos” de la región de Atiquizaya.¹⁴⁵

Seis décadas de gobierno militar condicionaron estos recuerdos. Los sobrevivientes reelaboraron la participación de personas no indígenas de Atiquizaya y Turín en el movimiento, lo cual permite la supresión del sujeto indígena en la insurrección, en oposición a la movilización. Las élites ladinas, los comunistas ladinos y los militares ladinos se tornaron igualmente culpables como autores de la masacre. La supresión de la participación indígena en las memorias colectivas fragmentadas de los sobrevivientes tuvo graves consecuencias para el desarrollo de la cultura política local.¹⁴⁶

Las masacres militares en enero y febrero de 1932 no se dirigieron a la población indígena de El Salvador, en general, pero sí ejecutaron a miles de indígenas en esas áreas alrededor de las ciudades donde la insurrección había triunfado, como en Nahuizalco, Juayúa, Tacuba e Izalco. Las insurrecciones, que involucraron de 5.000 a 7.000 indígenas y ladinos en aproximadamente igual proporción, triunfaron debido a los resentimientos causados por la negación fraudulenta de victorias izquierdistas indígenas en las elecciones municipales del 3 al 4 de enero.

En otras zonas indígenas, como Santo Domingo Guzmán, ubicadas fuera del cinturón cafetalero, la movilización no prosperó y no hubo represión; sin embargo, en otra zona al sur de San Salvador, donde los indígenas habían colaborado en un ataque fallido contra la capital, los militares participaron en la represión selectiva y optaron por no participar en los asesinatos en masa.¹⁴⁷

En los meses y años que siguieron a la matanza, el Ejército y la Iglesia orquestaron cuidadosamente un recuento de la historia que culpó a los comunistas de los asesinatos y exculpó a los “inocentes” indígenas. El refrán que dice “pagan justos por pecadores”, arraigado en el discurso militar, se convirtió en un tropo que sintetizaba el relato de los supervivientes de la masacre; es más, el proverbio popular sugería que los indígenas no habían participado en el movimiento y se negaba a nombrar a los autores de la masacre.

A través de esta reconstrucción de la historia en la mente traumatizada de los supervivientes, el Ejército fue capaz de trazar un camino por el cual se convirtieron en los protectores de los indígenas contra quienes perturbaran aún más la sociedad, ya fuera a través de la apropiación de tierras o por medio de la oposición democrática a la dictadura.

El mestizaje, como discurso a nivel nacional, y las formas cotidianas de la reproducción cultural continuaron ganando fuerza, después de la matanza. Por

145 Entrevista con Andrés Pérez, Pushtán, Nahuizalco, 2001.

146 Jeffrey L. Gould, “Revolutionary Nationalism and Local Memories in El Salvador” en *Reclaiming the Political in Latin American History: Essays from the North*, ed. Gilbert Joseph, (Durham: Duke University Press, 2001), 147-157.

147 Véase Gould y Lauria, *To Rise in Darkness*, 209-239.

su parte, el régimen de Martínez intentó establecer una alianza con los indígenas sobrevivientes; por ejemplo, el teniente de la Guardia Nacional, a cargo de la escuela indígena para los huérfanos de la masacre, impulsó sin éxito la enseñanza del idioma náhuatl, e intentó instituir la enseñanza del idioma náhuatl en todas las escuelas de la zona, pero fracasó debido a la falta de recursos.¹⁴⁸

En una línea similar, el régimen de Martínez, en 1935, promulgó una ley que hacía ilegal que un municipio cambiara su nombre autóctono a otro, como respuesta a una tendencia ejemplificada por parte de un municipio predominantemente indígena, Cuisnahuat, que deseaba sustituir su nombre indígena por el de “San Lucas”¹⁴⁹. Por decirlo de otra manera, este decreto es paradójico: un régimen cuya conducta puede ser legítimamente descrita como genocida intentó “rescatar” a un pueblo indígena de su propia tendencia hacia la ladinización.

El régimen también favoreció a los indígenas con un apoyo más concreto, en particular, en lo relativo a los conflictos de tierras con los ladinos, porque Martínez apoyaba a pequeños propietarios que enfrentaban una ejecución hipotecaria y, al mismo tiempo, repartía parcelas muy pequeñas en Ahuachapán y La Libertad.¹⁵⁰ Los derrotados y traumatizados indígenas se hicieron buenos aliados para un régimen militar dispuesto a exonerarlos de actividades pasadas y a ofrecerles un apoyo limitado en su lucha diaria por la supervivencia.

Como se mencionó, marcadas divisiones étnicas y un discurso y prácticas culturales de mestizaje ya existían antes de la Gran Crisis; esas tendencias habrían continuado independientemente de la crisis económica, tal vez, de forma análoga con los descritos sobre Nicaragua. Los inevitables conflictos étnicos habrían seguido siendo locales y, probablemente, insignificantes frente a las grandes corrientes de mestizaje que convirtieron, por así decirlo, a los indígenas en no indígenas.

Sin embargo, la Gran Crisis creó las condiciones para el rápido crecimiento de un movimiento obrero y campesino radical que se alió con los tradicionalistas indígenas. El Estado, por su parte, respondió con medidas cada vez más represivas que culminaron en la tragedia de enero de 1932.

Nicaragua

A principios del siglo XX, el crecimiento del mestizaje como discurso nacional nicaragüense, que hacía hincapié en la homogeneidad étnica, facilitó enormemente los triunfos ladinos sobre las comunidades indígenas. Por lo general, las elites locales

148 *El Heraldo de Sonsonate*, 13 de agosto de 1932. Es muy dudoso que se enseñara náhuatl sistemáticamente en las escuelas.

149 San Lucas supuestamente había salvado a un líder izquierdista de su ejecución y también salvó al pueblo.

150 Everett Wilson, *La Crisis de Integración Nacional en El Salvador, 1919-1935*, (San Salvador: Concultura, 1935), 28-229. El régimen distribuyó unos 300 lotes para viviendas en La Libertad y 60 caballerías para los pobres rurales.

utilizaron ese discurso y la evidencia del sentido común acerca de la falta de marcadores étnicos más destacados de impugnar la autenticidad de las comunidades indígenas.

Aunque la elite regional de la Zona Central no era de gran importancia política durante la década de 1920, los conflictos sobre la mano de obra y la política se llevaron a cabo en un área económicamente estratégica, en especial, la zona cafetalera de Matagalpa.

En ese sentido, la batalla por el control de sus recursos tuvo consecuencias devastadoras para la población indígena, porque para entonces, en el oeste y el centro de Nicaragua, los pueblos indígenas habían perdido el control de todos los gobiernos municipales, pero mucho antes de esa fecha, las identidades indígenas nicaragüenses se habían enfocado en la institución de la Comunidad Indígena y en oposición a los ladinos que estaban tratando de expropiar sus tierras e impedir su autonomía política.

Aunque la resistencia nacionalista de Sandino a la intervención de la Marina de los Estados Unidos tuvo un impacto importante en la población indígena de la región, esta no apoyó directamente las demandas indígenas. El silencio de Sandino con respecto a las Comunidades se derivó de su proyecto nacionalista; en realidad, Sandino estaba elaborando un discurso popular nacionalista, dicho en otros términos, la reinvencción de una nación que se había convertido en el “patrimonio de oligarcas y traidores”.¹⁵¹ Sandino era un producto y un productor del discurso del mestizaje. A pesar de su sincero compromiso con la raza “indo hispana”, y concretamente con ayuda a los miskitos y sumos, Sandino no pudo liberarse de su misión civilizadora “para hacer lo posible por civilizar a estos pobres indios que son el tuétano de nuestra raza”.¹⁵²

El indo hispanismo de Sandino, sin duda, facilitó su reclutamiento de indígenas y de no indígenas. Del mismo modo, la difuminación de las fronteras étnicas entre bases sociales de apoyo a Sandino impidió el tipo de represión anti-indígena después de su asesinato en 1934, similar a la que había arrasado el campo salvadoreño dos años antes.

Sin embargo, es importante reconocer el costo político y cultural de su proyecto. Parte del coste seguramente no fue intencionado, ni el debilitamiento político de las Comunidades lo que acompañó la caída del Partido Conservador, deslegitimado en el curso de la lucha sandinista. Su falta de apoyo a las Comunidades fue particularmente problemática en la única coyuntura donde los grupos indígenas estaban en condiciones de recuperarse de años de pérdidas políticas, culturales y económicas.

Durante la década de 1930, el mito del mestizaje en Nicaragua favoreció la consolidación del régimen de Somoza en varios aspectos. Somoza era mestizo, y pudo combinar con facilidad la retórica nacionalista obrerista y de inclinación al mestizaje y

151 *Augusto C. Sandino: el Pensamiento Vivo*, T. I, editado por Sergio Ramirez, (Managua: ed. Nueva Nicaragua, 1981), 151, 168. Véase especialmente el importante trabajo de Michael Schroeder, “To Defend Our Nation’s Honor: Toward a Social and Cultural History of the Sandino Rebellion in Nicaragua, 1927-1934”, Tesis doctoral, University of Michigan, 1993. También, véase el trabajo de Volker Wunderlich, por ejemplo *Sandino en la Costa*, (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1989).

152 José Román, *Maldito País* (Managua: Ediciones la Pez y la Serpiente, 1983), 104.

reforzar su propia legitimidad como líder popular. Inclusive, en 1936, Somoza apoyó el primer importante movimiento huelguista urbano en la historia de Nicaragua y, al hacerlo, obtuvo suficiente apoyo para su ascenso al poder ese mismo año.

Tomando en cuenta que la población de Managua en ese entonces era de 80.000 personas, más de 10.000 trabajadores iniciaron una huelga de solidaridad con los choferes de taxis; en lugar de llevar a cabo las órdenes del presidente Sacasa para reprimir la huelga, Somoza negoció exitosamente con los líderes sindicales;¹⁵³ del mismo modo, los trabajadores huelguistas de las plantaciones y plantas azucareras en el Ingenio San Antonio, la empresa más grande del país, gritaron: “¡Viva Somoza!” cuando se organizaron mítines.¹⁵⁴

Como puede apreciarse, el mestizaje contribuyó en la fragmentación de la oposición al régimen somocista emergente. Irónicamente, fue a lo largo de la década de 1930 cuando el indigenismo surgió como un discurso político serio, y como un programa más o menos coherente para promover los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. Al igual que en México, el indigenismo formó parte de una agenda de base asimilacionista, pero en comparación con períodos anteriores, los indígenas nicaragüenses fueron visibilizados con valencias positivas y ya no totalmente subsumidos dentro del discurso del mestizaje.

En respuesta a la potencia del discurso indigenista, así como a la necesidad de posibles votos y apoyo político, Somoza ofreció un apoyo limitado a las comunidades indígenas en conflicto con los ladinos; en 1934, el gobierno promulgó una ley que abolió el peonaje por deuda estacional, que todavía se practicaba en Matagalpa, esto se hizo poco después de la aprobación de una ley similar en Guatemala.

Más adelante, en 1935, el gobierno prohibió formalmente la venta de tierras ejidales y comunales, y promulgó un impuesto a las tierras de las haciendas para promover la educación indígena en 1937.¹⁵⁵

Asimismo, el régimen de Somoza propuso cierto apoyo limitado a los grupos de liderazgo de las Comunidades Indígenas sobrevivientes, cultivando apoyo político que, en algunos casos, duraría décadas. Cabe señalar que para los pueblos indígenas estas victorias políticas tuvieron lugar a raíz de la desarticulación del movimiento sandinista, y décadas después de que la mayoría de las Comunidades habían perdido gran parte de su autonomía política, cultural y económica.

Además, como en otras partes de Latinoamérica, los más ardientes defensores de los indígenas, intelectuales nacionales que retórica e incluso políticamente valorizaban que los indígenas tenían poco conocimiento local sobre sus relaciones con los ladinos, no tenían contacto fehaciente con esas comunidades, así como los indigenistas progresistas tampoco tuvieron un acercamiento real con los restos aislados

153 Véase Gould, *To Lead as Equals*, 39.

154 Gould, *To Lead as Equals*, gritaban la consigna: “¡Abajo O’Reardon!”, el administrador que ellos buscan reemplazar con un empleado a favor del sindicato; también, luchaban por un alza del 50%. Por último, Somoza no apoyó directamente a los huelguistas a pesar de que ellos lo apoyaron.

155 Véase Gould, *To Die in This Way* 181-192.

de las Comunidades que carecían de los medios para forjar alianzas con otros grupos indígenas, o con el naciente movimiento obrero que adquiriría enorme importancia durante la siguiente década.

A su vez, las intervenciones de los Estados Unidos en Nicaragua marcaron las diferencias históricas con respecto a sus vecinos, de modo que, la Gran Crisis afectó su desarrollo político y cultural de manera menos directa. Sin embargo, aunque la crisis indudablemente contribuyó al ascenso de Somoza al poder, con anterioridad, y gracias a los Estados Unidos, él ya estaba bien posicionado como el jefe de la Guardia Nacional, y el caudillo liberal era, a su vez, el único capaz y decidido en ampliar sus bases de apoyo popular, es decir, clientelista, para incluir las Comunidades Indígenas.

A diferencia de El Salvador antes de 1932 o Guatemala durante gran parte del siglo XX, los grupos indígenas del centro y el oeste de Nicaragua no representaban una amenaza para el Estado o para los grupos de poder ladinos locales. La derrota de la rebelión de 1881 en Matagalpa y en otros lugares y el fracaso del movimiento de Sandino para movilizar las Comunidades impidieron el crecimiento de un movimiento indígena unificado en defensa de su tierra y el trabajo. Con certeza, fue esa falta de amenaza lo que permitió al gobierno de Nicaragua hacer concesiones a Comunidades y grupos indígenas individuales.

Guatemala

Las raíces de las diferencias entre el mestizaje en Guatemala y en los demás países de América Central están relacionadas con sus distintos patrones de colonización.

En ese sentido, Christopher Lutz y George Lovell, siguiendo a Murdo MacLeod, y desde la perspectiva de los intereses de España, observaron que la Guatemala colonial podría dividirse en zonas centrales y periféricas.¹⁵⁶ La mayor parte de la zona este y costera de Guatemala era adecuada para el cultivo de la caña de azúcar y del añil y así formaba parte de la región central, áreas de extenso asentamiento español y de casta. Ante la falta de motivos económicos, los españoles no solían asentarse en las tierras altas del oeste;¹⁵⁷ por razones climáticas, la zona del altiplano tenía una población relativamente densa que se vio menos afectada por las enfermedades que acompañaron la conquista.

Por su parte, los indígenas no fueron sometidos a la esclavitud -y la muerte en tránsito hacia Perú- que diezmó a las poblaciones indígenas de Honduras y Nicaragua. Cualquiera que sea la relación precisa entre los factores anteriores, no hay duda de que, con excepción del oeste de El Salvador, en los albores de la época

156 Christopher Lutz y George Lovell, "Core and Periphery in Colonial Guatemala", en *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, (Austin: University of Texas Press, 1990), 38-45.

157 Además, esta división reflejó una distinción fundamental en el ámbito de la conquista espiritual. Los órdenes religiosos en las tierras altas, como los dominicos y franciscanos, por lo general, más sensibles a la cultura indígena, tendían a trabajar en las regiones periféricas.



Figura 6. Manifestación pro Somoza en Nicaragua en 1944. Fotografía cortesía del IHNCA.

de la independencia, el territorio de Guatemala se mantuvo solo, mientras que el oeste de Honduras era de predominancia indígena, pero no densamente poblada.¹⁵⁸

No se puede exagerar la importancia de la gran mayoría indígena en Guatemala, cuando se trata de entender sus discursos divergentes de mestizaje y políticas indígenas en contraste con el resto de América Central. Más allá del enorme factor demográfico, se debe resaltar que los indígenas guatemaltecos no sufrieron las derrotas político-militares que los indígenas soportaron en El Salvador, Honduras y Nicaragua. Debido al mantenimiento de una amenaza estratégica, ejemplificada por la rebelión de Carrera de 1837, el Estado de Guatemala y la elite cafetalera perpetuaron lo que David McCreery denomina un “Pacto Colonial” que permitió un grado de autonomía cultural y política de los indígenas a cambio de deferencia política y la coacción extra económica en las relaciones laborales.

Con el fin de fomentar una oferta de trabajo para la industria del café, y después del triunfo de la Revolución Liberal de 1871, la elite guatemalteca diseñó una serie de medidas que, de acuerdo con Arturo Taracena, equivalía a una política de “segregación solapada”.¹⁵⁹ Al retomar el poder, los liberales se enfrentaron a una contradicción aparentemente insoluble.

158 Véase especialmente el argumento de Richard Adams en “The Conquest Tradition of Mesoamerica” *The Americas*, octubre 1989, sobre cómo las distintas tradiciones de la conquista en Mesoamérica (e.g. Guatemala y el este de El Salvador) relacionadas con las formas de asentamientos previos a la conquista dieron forma al desarrollo y sobrevivencia de las poblaciones indígenas.

159 Taracena, *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944, TI*, (Guatemala, CIRMA, 2002), 267-337.

Por un lado, su ideología exigía políticas de homogeneización, integración e igualdad de trato de los ciudadanos universales; por otro, la necesidad de una “mano de obra estacional barata y abundante para el café” y las realidades culturales dictaron la necesidad de una “segregación solapada”;¹⁶⁰ esa política vuelve prácticamente imposible construir un discurso de mestizaje similar al de México o el istmo central.

El régimen liberal decretó una serie de “leyes secundarias”, es decir, un conjunto de prácticas discriminatorias y segregacionistas más o menos formales que garantizaban tanto el dominio militar sobre una amenaza estratégica como un suministro constante de mano de obra indígena;¹⁶¹ dichas leyes y prácticas se relacionaban con el trabajo, la tierra, la educación, el servicio militar obligatorio y la ciudadanía.

En ese sentido, Taracena argumenta, con vehemencia, que los liberales socavaron sus propios principios universalistas con el fin de “garantizar la mano de obra indígena y la distribución de las tierras comunales” en beneficio de la industria del café; sin embargo, tal vez había una dimensión un tanto más estratégica de la “solapada segregación”, ya que en Guatemala los pueblos indígenas no habían sido sometidos políticamente ni habían sido derrotados militarmente de manera tan decisiva como en las poblaciones indígenas minoritarias de los otros países después de las rebeliones en el occidente de El Salvador, aliados con los ladinos pobres, en 1932, en Intibucá, Honduras durante 1926 y en Matagalpa, Nicaragua, para 1881.

Entonces, en Guatemala, el Estado y sus aliados de la elite agraria necesitaban prolongar el Pacto Colonial por el que las comunidades indígenas mantuvieron un alto nivel de autonomía política y cultural, a cambio de la aceptación de las reglas del juego político y económico.¹⁶² Podría añadirse que tal aceptación incluía una prohibición implícita de la unidad intraétnica más allá de los límites municipales.

El sistema anterior, que combinaba las leyes secundarias y el Pacto Colonial, continuó hasta la Gran Crisis, cuando el régimen de Ubico (1931-1944) comenzó a hacer concesiones a los grupos indígenas en cuestiones laborales significativas y para representarse políticamente dentro de las comunidades a través de los intendentes. Al hacerlo, Ubico debilitó a la elite de ladinos locales de dos formas: en términos económicos, eliminó cualquier papel para los habilitadores y, en términos políticos, promovió el desplazamiento de los políticos locales; de hecho, distintos eventos se llevaron a cabo a principios de la década para dar forma a esas medidas.

Alrededor del mediodía del 28 de julio 1930, unos 2.000 indígenas se reunieron en la plaza de Totonicapán, una capital departamental en el altiplano occidental, para protestar por una revisión al alza en el impuesto a la tierra. Las autoridades locales informaron que los indígenas “participaron en un ataque armado contra los cuarteles del ejército. Los soldados abrieron fuego matando a tres personas e hiriendo a

160 Arturo Taracena, *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944, TI*, (Guatemala, CIRMA, 2002), 37-38.

161 Taracena, *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944, TI*, (Guatemala, CIRMA, 2002), 37-38.

162 David McCreery, *Rural Guatemala*, (Stanford University Press, 1994), 326.

varias”.¹⁶³ Los manifestantes se dispersaron y los refuerzos llegaron de Quetzaltenango y la capital. El gobierno denunció el ataque armado contra los cuarteles por “turbas indígenas”, pero no hubo una verificación independiente de tal evento.

En realidad, se utilizó la protesta como un pretexto para suspender las Garantías Constitucionales de reunión pacífica y la libertad de expresión; aun cuando admitieron que la amenaza armada en Totonicapán había sido “risible”, las autoridades suspendieron las garantías, ya que “tenían información de la existencia de movimientos sediciosos [que] amenazaban con provocar un levantamiento en otras ciudades”. El embajador de los Estados Unidos, Sheldon Whitehouse, transmitió las palabras del presidente Chacón al Departamento de Estado, y concluyó que la suspensión de las Garantías buscaba “controlar la prensa y enfrentar mejor la sensación de malestar y descontento con el Gobierno que existe en todo el país en la actualidad”.¹⁶⁴

Con todo, no hay evidencia de ninguna amenaza grave para el gobierno y mucho menos ningún tipo de coordinación entre las diferentes comunidades indígenas o entre estas y el naciente movimiento obrero. El minúsculo Partido Comunista, de apenas 300 miembros, sin embargo, trató de establecer vínculos de organización en el campo.

En 1931, Jorge Fernández Anaya, el organizador comunista mexicano, pasó un mes en una hacienda en el departamento de Totonicapán. Durante ese período, gracias a la asistencia de un intérprete en varios idiomas, se las arregló para organizar una huelga para abolir el pago con vales. Según Fernández Anaya, en una entrevista en la década de 1980, en la huelga participaron trabajadores de varias haciendas y de varios grupos lingüísticos; aunque “hubo muchos presos, indios”, se impusieron los huelguistas, y los hacendados, en adelante, pagaron con dinero.

Las reflexiones del comunista mexicano sobre su experiencia en la organización en la hacienda son reveladoras; en primer lugar, afirma que el nivel de represión interna en la hacienda era tan intenso que, con el fin de evitar su captura, se convirtió en un prisionero virtual en “un especie de un jacalón grande”. El organizador/intérprete “buscó gente para que lo que yo les dijera a ellos [que] se lo dijeran a diversos núcleos que estaban en las haciendas (...) Y se hablaba y ellos les decían a los peones lo que uno quería”.¹⁶⁵

En efecto, Fernández Anaya se encuentra en la cúspide de una organización celular preexistente que aparentemente no tenía nada que ver con una estructura sindical formal; pese a todo, él escuchó a los trabajadores indígenas: “Luego, me di cuenta de que lo que quería la gente era encontrar una forma de salvación de ellos y lo veían en el pago en dinero”.¹⁶⁶ También, reflejó algunos de los prejuicios ladinos

163 Embajador Sheldon Whitehouse al Secretario de Estado, 29 de julio de 1930, US State: 814.00/1014; 31 de julio de 1930, US State 814.00/1015.

164 Embajador Sheldon Whitehouse al Secretario de Estado, 31 de julio de 1930, US State 814.00/1015.

165 Carlos Figueroa Ibarra, “El ‘Bolchevique Mexicano’ de la Centroamérica de los veinte” (Entrevista con Jorge Fernández Anaya) Memoria 4, no. 31, (Septiembre-October 1990) 221.

166 *Ibíd.*, 221.

urbanos que predominaban en las filas de los trabajadores organizados. Al referirse a los trabajadores indígenas como “indios”, como lo hacía el gobierno, lamentó su “atraso cultural” que los llevó, al parecer, a no tener ninguna otra preocupación más allá del pago en dinero. Fernández Anaya, como se ha señalado, sugirió que los indígenas salvadoreños eran mucho más avanzados, accesibles y, por lo tanto, más dispuestos para la organización sindical.

Aunque el comunista mexicano tenía razón en que las barreras lingüísticas eran innegablemente más sustanciales en Guatemala que en El Salvador, existe otra lectura de sus declaraciones: los izquierdistas ladinos en El Salvador superaron con éxito prejuicios étnicos/culturales significativos durante el período de movilización.

Asimismo, el ascenso de Jorge Ubico al poder, en 1931, aplastó toda posibilidad para sus contrapartes guatemaltecas de lograr una transformación personal y colectiva similar en el campo.¹⁶⁷ Su régimen arrestó, sistemáticamente, a los activistas sindicales y militantes del Partido Comunista en 1931.

Con el pretexto de la insurrección salvadoreña, completó el trabajo en febrero de 1932, cuando arrestó a más de 200 militantes.¹⁶⁸ Sin embargo, como se sugirió, Ubico promovió políticas que le ganaron algo de apoyo entre la población indígena. En Momostenango en el Departamento de Totonicapán, los indígenas lo llamaban “Tatanol”, es decir, Gran Padre.

En 1934, la abolición del régimen de servidumbre por deudas y motivado, en cierta medida, por la crítica internacional e indigenista, permitió a Ubico afirmar que había “rescatado [a los indios] de la esclavitud”.¹⁶⁹ El impacto de la abolición fue atenuado por la imposición de estrictas leyes contra la vagancia que obligaban a los campesinos sin tierra y a los minifundistas a trabajar entre 100 y 150 días al año en las plantaciones o la construcción de carreteras; aparentemente, algunos trabajadores indígenas vieron estas medidas como algo más justo que el peonaje por deudas, en parte porque los ladinos pobres también se vieron afectados y porque los odiados habilitadores, o sea intermediarios, resultaban perdedores.

Al respecto, David McCreery argumenta que, en un sentido más amplio, la ley contra la vagancia de Ubico “aceleró un proceso de diferenciación socioeconómica entre la población indígena, ya acelerada por la participación forzosa en la economía cafetalera”.¹⁷⁰ El autor apunta a la disponibilidad de mano de obra local más barata

167 Cindy Forster, *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001), 22-23 sobre los esfuerzos de organización entre trabajadores del café en San Marcos a inicios de la década de 1930.

168 Carlos Figueroa Ibarra, “Marxismo, Sociedad y Movimiento Sindical en Guatemala”, *Anuario de Estudios Centroamericanos* Vol 16:1, 1990, 77-78.

169 Victor Bulmer-Thomas, “La Crisis de la Economía de Agroexportación” (1930-1945), (FLACS): Madrid, 1993, T 4, 367. Chester Jones, *Guatemala: Past and Present* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1940), 162, señala la objeción de la Conferencia Internacional del Trabajo en Ginebra en 1932 a las leyes existentes.

170 David McCreery, “Wage Labor, Free Labor, and Vagrancy Laws: The Transition to Capitalism in Guatemala, 1920-1945” en *Coffee, Society and Power in Latin America*, eds, William Roseberry, Lowell Gudmundson y Mario Samper, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), 223.

para campesinos indígenas más ricos, ya que muchos de sus vecinos más pobres preferían quedarse en casa en lugar de viajar a la costa para las cosechas de café, azúcar o algodón; esta accesibilidad, quizás, contribuyó al aumento de la producción de alimentos en la última parte de la década de 1930, ya señalado por Bulmer-Thomas;¹⁷¹ además, la eliminación de los habilitadores y sus asociados abrió nuevas posibilidades económicas para los indígenas.

Pese a que la abolición del peonaje por deudas puede haber beneficiado políticamente a Ubico, la ley contra la vagancia encontró un poco de resistencia. El embajador estadounidense en Guatemala informó, en 1936, que en Nebaj, Quiché, los indígenas reaccionaron a los esfuerzos de la policía para hacer cumplir la ley, atacando la estación de policía; en respuesta “Se enviaron refuerzos desde pueblos cercanos y como castigo ocho de los líderes indígenas fueron ejecutados sumariamente”.¹⁷²

El embajador llegó a predecir nuevos disturbios entre los indígenas, pero dudaba de que “un movimiento de oposición realmente serio” surgiera debido a la falta de liderazgo cohesivo entre los indígenas. Por cierto, en el departamento fronterizo de San Marcos, Cindy Forster descubrió evidencia sustancial de la resistencia pasiva durante la década de 1930 y de la voluntad de los trabajadores indígenas para unirse a los sindicatos en la década de 1940, aún bajo el gobierno de Ubico.¹⁷³

A pesar de la desigual recepción de la ley contra la vagancia, Ubico fue capaz de consolidar un importante grado de apoyo entre los indígenas del altiplano a través de un estilo político populista que se caracterizaba por visitas relámpago (a menudo en moto) que le permitieron intervenir en los problemas locales.¹⁷⁴ Antes de la instalación del sistema de intendentes, los líderes indígenas locales tuvieron que trabajar de manera subordinada con los ladinos locales que fueron invariablemente “elegidos” como alcaldes. Los intendentes, forasteros que eran nombrados directamente por Ubico, tenían la tendencia a socavar la autoridad ladina local. El régimen de Ubico también instituyó las políticas de “cedulación”, es decir, documentos de identidad, que le dieron una base material a la idea de la ciudadanía indígena al igual que un mayor reclutamiento en las fuerzas armadas.

Sin embargo, aunque Ubico tuvo un éxito moderado en forjar una base política clientelista entre los pueblos indígenas, tuvo menos éxito en la creación de un discurso coherente sobre los indígenas y su lugar en la sociedad guatemalteca o en el imaginario

171 Victor Bulmer-Thomas, “Central America during the Inter-War Period”, en *An Economic History of Twentieth-Century Latin America: Latin America in the 1930s*, Vol. 2, ed., Rosemary Thorp, (Palgrave: New York, 2000), 259-262.

172 Carta del Embajador Fay Allen Des Portes al Secretario de Estado, 17 de agosto de 1936, US State Dept. 814.504/33.

173 Forster, *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001), 80-81; 138-141. Véase también Chester Jones, *Guatemala: Past and Present* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1940), 165. El autor señala una forma de resistencia pasiva, reclamando una condición como *comerciante*, ya que únicamente la mano de obra agrícola estaba afectada por la ley; también, sugiere que la ley condujo a un aumento en los salarios rurales.

174 El estilo político ‘populista’ no implica discursos populistas o políticas características de Perú o incluso de Somoza, sino de un estilo de campañas políticas no elitista.

nacional; ciertamente, estudios recientes sugieren que durante las décadas de 1920 y 1930, el mestizaje en sus variantes de México y Nicaragua se mantuvo ausente en Guatemala. Al mismo tiempo, Arturo Taracena y Ramón González sugieren que se utilizó el discurso del mestizaje para integrar ladinos no blancos en la nación todavía controlada por criollos y para fomentar así una alianza estratégica no indígena.¹⁷⁵

Sin embargo, sí parecen haber habido cambios ideológicos de menor importancia en la década de 1930 que acompañaron las políticas clientelistas de Ubico. Cuando antropólogos y arqueólogos estadounidenses comenzaron a trabajar, su presencia, las nociones de grandeza maya y el valor de lo “indígena puro” comenzaron a circular entre la clase media y la elite. Del mismo modo, se hicieron llamamientos para una mayor inmigración europea con la esperanza vaga y contradictoria de crear descendencia mestiza, como con los alemanes en Alta Verapaz y San Marcos que, en ese sentido, fueron muy avanzados.¹⁷⁶

Como puede apreciarse, Ubico quería fomentar un fuerte sector de pequeños productores, así como proporcionar mano de obra para las plantaciones de café; empero, también tenía visiones de expandir el poder del estado y, al buscar ese objetivo, se puso fin a las prerrogativas de intermediarios ladinos y a algunos indígenas, quienes se habían beneficiado de las políticas de “segregación solapada”. Por lo tanto, la política del régimen de Ubico hacia los indígenas combina un programa de centralización estatal con una forma única en su género de indigenismo.

La Gran Crisis influyó en estos acontecimientos políticos y culturales, aunque de manera algo indirecta. Como se propuso, es dudoso que Ubico hubiera tomado el poder de no haber sido por la amenaza de la movilización popular provocada por las dificultades económicas. Del mismo modo, los trastornos económicos probablemente afectaron la capacidad de los grupos ladinos locales para resistir su desplazamiento por el régimen.

Para terminar, inspirado por los ejemplos fascistas y por el temor a la revolución, el nuevo régimen buscó nuevas formas de integrar la nación, distinguiéndose de sus predecesores liberales oligárquicos. Un indigenismo modesto con sus correspondientes ideologías étnicas formó parte del nuevo autoritarismo de Ubico.

Conclusión: Consecuencias políticas del indigenismo de la década de 1930

A pesar de la ausencia de una política indígena a nivel nacional, durante la década de 1930, los gobiernos de Guatemala, Nicaragua y El Salvador hicieron

175 Véase Ramon Gonzalez Ponciano, “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala” *Memorias del Mestizaje: Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*, editado por Darío Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, (Antigua: CIRMA, 2004), 111-132; Arturo Taracena, Guatemala: el debate historiográfico en torno al *mestizaje*, 1970-2000 en *Memorias del Mestizaje: Cultura Política de Centroamérica de 1920 al presente*, editado por Darío Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, (Antigua: CIRMA, 2004), 79-110.

176 Véase el documental *Los Civilizadores: Alemanes en Guatemala*, dirigido por Uli Stelzner, Alemania, 1998.

maniobras tácticas y gestos que favorecieron a familias, a pequeños grupos indígenas o a individuos en los conflictos con los ladinos locales. De manera paradójica, estas formas limitadas de la intervención del Estado, en favor de las comunidades indígenas, fueron particularmente consecuentes en El Salvador, donde, como se ha señalado, a raíz de las masacres traumáticas de 1932, el régimen militar fue capaz de cambiar discursivamente la culpa a los comunistas e inventarse a sí mismo como protector de los indígenas.¹⁷⁷ La retórica y las políticas indigenistas reforzaron los regímenes dictatoriales de la región y tuvieron ramificaciones políticas significativas.

En 1944, las políticas guatemaltecas y salvadoreñas hacia los grupos indígenas pagaron dividendos políticos. Tras el derrocamiento de Jorge Ubico, dirigido por estudiantes, el General Federico Ponce, convertido en presidente interino, anunció elecciones supuestamente libres que se celebrarían en diciembre. Ponce, con la oposición del demócrata Juan José Arévalo en las elecciones presidenciales, intentó movilizar la base de apoyo de Ubico entre los indígenas. En algunas zonas del altiplano, el régimen de Ponce anunció una “abolición” del sistema libreto, que les exigía a los trabajadores entregar las tarjetas de trabajo a menudo a cambio de registrarse como miembro del Partido Liberal Progresista (Ubiquista).

Del mismo modo, el régimen circuló la idea de que el gobierno distribuiría las plantaciones recientemente nacionalizadas, en otras palabras, expropiadas a ciudadanos alemanes, a los trabajadores y campesinos indígenas. Advertieron, sin embargo, de la oposición ladina y Arevalista a esa política redistributiva.

El 15 de septiembre de 1944, unos 4.000 indígenas, armados con machetes, desfilaron por las calles de la capital en apoyo a Ponce y en contra de la oposición democrática.¹⁷⁸ Por semanas, el régimen mantuvo a los indígenas acuartelados en las afueras de la ciudad. El creciente resentimiento contra la manipulación del proceso electoral, por parte del régimen, incluyendo su potencial provocación de una rebelión indígena, culminó con el derrocamiento revolucionario del gobierno el 20 de octubre. Oficiales jóvenes, estudiantes, maestros y trabajadores participaron en el exitoso movimiento armado. Ponce renunció y el liderazgo revolucionario convocó a elecciones que inauguraron un período de diez años de democracia.

El 22 de octubre, en el municipio de Patzicía, Chimaltenango, indígenas pro Ponce se levantaron en rebelión, matando a una docena de hombres ladinos; en respuesta, vigilantes y tropas locales ejecutaron aproximadamente a 300 indígenas. Aunque la chispa local específica se desconoce, parece probable que la derrota de Ponce habría simbolizado el fin de las esperanzas indígenas para la reforma agraria.

177 Gould y Lauria, *To Rise in Darkness*, 209-261. También véase el trabajo de Patricia Alvarenga “Los Indígenas y el Estado: alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador, 1920-1944”, en *Memorias del Mestizaje: Cultura Política de Centroamérica de 1920 al presente*, editado por Darío Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, (Antigua: CIRMA, 2004), 388-391.; Erik Ching y Virginia Tilley en *Journal of Latin American Studies*, 1998.

178 Sergio Tischler Visquerria, *Guatemala 1944: Crisis y Revolución*, (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1998) 251.

La evidencia de esta tesis la proporciona la agitación de movimientos similares en otros lugares del altiplano occidental.¹⁷⁹

Es intrigante, si no irónico, que la promesa de la reforma agraria probablemente encendió estas frustradas rebeliones contra una revolución que ocho años más tarde llevaría a cabo una importante reforma agraria, beneficiando de forma directa a los indígenas del altiplano. Aunque la reforma agraria, propiamente dicha, no se encontraba en ese momento en la vanguardia de la agenda revolucionaria, hubo algunos elementos dentro de la coalición democrática que promovieron ese objetivo.¹⁸⁰

La disyuntiva política entre las fuerzas democráticas y la población indígena revelada por la revolución democrática de 1944 fue una constante en toda la historia moderna de América Central. En El Salvador, durante el mismo año, se desarrolló una historia similar. Tras el derrocamiento de Martínez, en la primavera de 1944, surgió un movimiento democrático dirigido por Arturo Romero, quien ganó un seguimiento masivo entre los estudiantes y, en menor medida, entre los trabajadores y el campesinado pobre ladino.

Al día siguiente del triunfo de la revolución democrática en Guatemala, los sectores conservadores del ejército, liderado por Osmín Aguirre, derrocaron al gobierno provisional que había estado guiando el proceso electoral salvadoreño contaba no solo con el apoyo de la elite terrateniente, sino también de los indígenas. Arraigado en una década de alianza informal con los militares contra la elite ladina local, algunos indígenas occidentales armados con machetes aterrorizaron a las poblaciones ladinas locales con amenazas de venganza por las masacres de 1932.¹⁸¹ Aún no está claro en qué medida el apoyo indígena al régimen resultó decisivo en su victoria contra las fuerzas democráticas progresistas.

Del mismo modo, en Nicaragua, las alianzas indígenas con los conservadores eran parte integral de su supervivencia bien entrado el siglo XX. Con base en esa alianza, los indígenas del altiplano central frustraron con éxito los numerosos esfuerzos por abolir las Comunidades Indígenas y, en algunas ocasiones, lograron resistir la apropiación de tierras por parte de la elite. A lo largo de ese mismo período, los ladinos desplegaron el discurso de la democracia y el liberalismo en su asalto a las tierras indígenas.

En la década de 1930, con las Comunidades en gran medida derrotadas en sus luchas por la tierra y la autonomía política, el régimen de Somoza fue capaz de

179 Véase Charles R. Hale, *Mas Que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe: School of American Research, 2006, 146-147. Hale señala que los recuerdos de la supuesta vida licenciosa y la barbarie indígena entran en un reino de temores atávicos en el núcleo de lo que él llama el “imaginario político” ladino. El imaginario político se refiere a “los pensamientos, premisas e imágenes que se separan de los reinos explícitos analíticos y sensoriales, aunque potencialmente presentes en ambos”. Para Hale, este imaginario ha dado forma por mucho tiempo a las respuestas ladinas a los movimientos indígenas.

180 Cindy Forster, *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001), 76-81.

181 Patricia Alvarenga, “Los Indígenas y el Estado: alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador, 1920-1944”, en *Memorias del Mestizaje: Cultura Política de Centroamérica de 1920 al presente*, editado por Darío Eurique, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, (Antigua: CIRMA, 2004), 388-391.

cooptar los líderes indígenas de Matagalpa a Sutiaba, León. Su apoyo al liberalismo somocista condujo a la histórica derrota de Emiliano Chamorro, el caudillo conservador, en su elección senatorial en Matagalpa en 1934. Todavía en la década de 1970, el movimiento sandinista tuvo que librar fuertes batallas políticas con el liderazgo somocista y su amplia base de apoyo dentro de la Comunidades Indígenas de Sutiaba, Matagalpa y Jinotega.¹⁸²

Por lo anterior, las dramáticas transformaciones políticas de las comunidades indígenas de toda América Central durante la primera mitad del siglo XX están relacionadas con los orígenes problemáticos de la democracia en Centroamérica. Para los ladinos izquierdistas del siglo XX, el apoyo indígena para Somoza y su participación en los movimientos antidemocráticos de 1944 corresponden a lo mismo: los indígenas son conservadores, oportunistas o “gobiernistas”.

No obstante, esos momentos históricos deben ser vistos desde el otro lado, como parte del silenciamiento masivo de las voces indígenas que condicionó los orígenes de la política democrática en la región; tales orígenes, rodeados de mala fe e ignorancia, han actuado como un virus latente que brota precisamente en momentos cuando las poblaciones indígenas y la izquierda han tenido mayores posibilidades para alcanzar sus objetivos comunes, como en Nicaragua y Guatemala a finales de 1970 y principios de 1980. Hoy, la relación no es más saludable.

182 Véase *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, 245-266.

CAMINO A “EL PORVENIR”:
VIOLENCIA REVOLUCIONARIA Y
CONTRARREVOLUCIONARIA EN
EL SALVADOR Y NICARAGUA *

Capítulo 3

* Este ensayo se publicó por primera vez en José Domingo Carrillo Padilla (editor), *Izquierdas y sociedad: hacia una historia social en América Latina* (Universidad Autónoma de Aguascalientes San Luis Potosí, 2011). Se reproduce aquí con la autorización respectiva y con algunos cambios de redacción en el texto.

*“Viene la cívica hermano con rifles y tartamudas,
vienen los guardias de caqui y los soldados azules.
Traen la muerte en las manos y te buscan, campesino,
quieren beberse tu sangre y la sangre de tus hijos.
Viniendo vienen, viniendo,
tremenda racha de muerte.
Al primer soviet de América lo hicieron mierda a balazos”.*
Pedro Geoffroy Rivas, “Romance de enero”, 1935.

La masacre de 10.000 personas, en su mayoría campesinos indígenas, en 1932 en El Salvador, fue uno de los más violentos episodios en la historia moderna de América Central; al respecto, este capítulo intentará explicar las causas de la masacre, enfocándose en las formas de violencia revolucionaria y contrarrevolucionaria y en la reconstrucción social de la memoria de esos críticos eventos.

La polarización, la contingencia y la cólera están presentes en el desarrollo de los eventos durante ese fatídico enero. La represión estatal contra del movimiento obrero controlado por la izquierda condicionó directamente formas intensificadas de militancia. La dinámica polarizada de represión y militancia creó un momento crítico a principios de enero; este fue, como puede suponerse, un momento de “contingencia abierta”, no guiado por un modelo ideológico. El liderazgo del Partido Comunista Salvadoreño (PCS) decidió tomar un “salto” a lo desconocido. A pesar de una abrumadora desventaja militar, el liderazgo del PCS optó por emprender una insurrección, basado en la suposición de que la alternativa era permitir la masacre de su liderazgo y sus tropas.

Este momento de contingencia fue afrontado apasionadamente por ambas partes. Emociones como la lealtad y la venganza impulsaron la decisión del PCS, incluso los inscritos en una idolología marxista-leninista. Los militares aplastaron con facilidad la insurrección, y después terratenientes y políticos locales, alineados con la recién instalada Junta Militar, decidieron establecer autoridad en el país y legitimidad internacional, desatando la furia de la Contrarrevolución. Al igual que en la revolución, las emociones guiaron los movimientos contrarrevolucionarios. La intensidad del miedo provocado por las ocupaciones armadas insurgentes provocó una masiva, irracional y letal respuesta por parte de los militares y los civiles aliados.

Polarización, contingencia y pasión jugaron roles importantes en enero de 1932. Factores político-ideológicos también fueron importantes tanto en la insurrección como en la represión, debido a que todos los actores tenían relativamente claras las metas por las que pelearon; por lo anterior, este capítulo argumenta que la ideología, es decir, el cálculo político de los revolucionarios, también contenía violencia “roja”. Interrogando el rol de la coerción simbólica y real de la insurrección de enero de 1932, aquí se examina cómo los sobrevivientes lo grabaron en su memoria. Hay una profunda relación asimétrica entre el grado de violencia revolucionaria o coerción, y su peso en la memoria colectiva.

En efecto, el relativamente bajo nivel de violencia en la insurrección es notable, ya que los insurgentes mataron a no más de 20 civiles -algunos armados-, a pesar de controlar la mitad de una docena de pueblos durante veinticuatro horas. El impacto traumático de la represión, combinado con el ejercicio de la autoridad insurgente, incluyendo, por ejemplo, una orden de portar Cintas, o emblemas, rojas, finalmente permitió al régimen militar soportar la culpa por la matanza indiscriminada de los “comunistas”.

En la sección final, exploraré una relación similar entre el rol de la violencia y la coerción en la Revolución sandinista y sus efectos en la conciencia de sus partidarios y opositores. Aunque la duración de los dos experimentos -unos cuantos días en El Salvador contra una década en Nicaragua- hace las comparaciones difíciles, su yuxtaposición permite meditar en torno al poder revolucionario, y su repentina asunción del “monopolio de la violencia” por fuerzas que actúan en nombre de quienes carecían de voz y libertad.

Ambos movimientos revolucionarios compartían ciertas bases ideológicas, notablemente marxista-leninistas y varias formas de cristianismo, explícitamente “liberacionistas” en el caso de Nicaragua, y más “populares” en El Salvador; además, hablaban en un idioma populista, más desarrollado en El Salvador, que alteró el desarrollo del significado de expresiones ideológicas más formales. De este modo, las dos experiencias impulsaron nuestra reflexión en el uso de coerción simbólica y real, y su costo político.

Efectivamente, en Nicaragua y en El Salvador, la contrarrevolución magnificó tales actos, y fueron inmensamente provechosos en cuanto fueron insertados en su narrativa de depredación revolucionaria y la necesidad de su forma de “liberación”. La respuesta sandinista a la contrarrevolución, en particular, merece reflexión con el creciente autoritarismo -el sacrificio de la democracia social por la defensa- que reunió un aura de objetividad que disfrazaba el evento. Todos aquellos que vivieron la revolución se preguntarán: ¿existía otra alternativa? En El Salvador, la mayoría de los que se han preguntado esto fueron ejecutados, y quienes sobrevivieron estaban demasiado traumatizados para pensar en algo así.

Represión y radicalización en la campaña de El Salvador

Otros artículos han identificado varios factores que contribuyeron a la rápida movilización de los indígenas, campesinos y obreros agrícolas de El Salvador,¹⁸³ los reseñaré brevemente: la transformación de la tierra y las relaciones de trabajo en el oeste de El Salvador ocurrió con la rapidez suficiente como para mantener la memoria

183 Ver Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria-Santiago, “They Called Us Thieves and Steal our Wage”: toward a reinterpretation of the Salvadorian Rural Mobilization, 1929–1931”, *Hispanic American Historical Review*, mayo, 2004.

de la pérdida de la tierra y la prosperidad pasada de los pequeños propietarios, muy fresco en la mente de los ladinos y de los campesinos indígenas.

Más significativo aún, el *boom* de café de 1920 creó dos nuevos grupos sociales, semiproletariado con base en los poblados, y colonos. Debido a su memoria colectiva de la acumulación primitiva, ninguno de estos grupos vio en las tierras de las elites agrarias una propiedad legítima.¹⁸⁴ En el caso de los colonos, los crueles y deteriorantes términos de los contratos en el contexto del severo declive de la industria del café, más adelante desgastó todo sentido de legitimación y, por ello, este grupo, que en otros países latinoamericanos formó un pilar del orden social rural, en El Salvador se convirtió en un sitio de descontento y resistencia organizada.

Durante la década de 1920, una fuerte corriente de nacionalismo social reformista de estilo democrático compitió exitosamente con las formas políticas del discurso de la elite, y después desgastó los reclamos de legitimidad de la elite agraria. Los reformistas de clase media, en turno, estaban atados a un discurso de mestizaje que, a diferencia de otros países de América Central, al mismo tiempo, tendía a estimular un movimiento indígena revitalizado, y abría potencialmente el movimiento revolucionario a grupos no indígenas.

Además, a diferencia de muchos otros países de América Latina, la elite no podía confiar en la Iglesia, cuya presencia era en extremo débil en la campiña; en las áreas indígenas combatían prácticas religiosas locales. La Iglesia no podía integrar o combatir las creencias religiosas nativas y populares; en pocas palabras, era políticamente significativa que no pudiese impedir corrientes milenarias entre las masas rurales.¹⁸⁵

Entonces, la débil presencia de la Iglesia en la campiña salvadoreña es semejante al caso cubano durante el mismo periodo. A pesar de que, a diferencia de Cuba, no había enclaves “imperialistas”, en El Salvador la elite del café regional y nacional, a los ojos del pobre rural, formaba un semejante, distante y repulsivo “otro”.

Hasta enero de 1932, la policía y la Guardia Nacional salvadoreña mantenían el monopolio de la violencia y la coerción. Durante 1930 y 1931, las unidades de la Guardia Nacional rompían en repetidas ocasiones las manifestaciones de obreros y campesinos, llevando a la cárcel a cientos de manifestantes a la vez. Los organizadores usualmente convocaban las manifestaciones para protestar en contra de la represión del creciente movimiento sindical de los trabajadores de las plantaciones. En 1931, durante la administración reformista de Arturo Araujo, la Guardia Nacional abrió fuego contra manifestantes campesinos desarmados en Sonsonate, con un

184 Este término sugiere que los sobrevivientes o los descendientes de las personas que experimentaron la pérdida del acceso a las tierras y la transformación de los pequeños agricultores independientes o comuneros recuerdan con particular prominencia eventos relacionados con el proceso. Sobre la memoria de acumulación primitiva, ver Jeffrey L. Gould, *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, (Duke University Press, 1998), 231-238.

185 El protestantismo empezó a hacer algunas incursiones entre la población indígena. La contrarrevolución combatió a los protestantes en el pueblo de Nahuizalco. Ver Roy McNaught, “Horrors of Communism in Central America”, *Central American Bulletin*, marzo 15, 1932.

saldo de tres muertos en mayo, y contra una reunión del sindicato en Zaragoza, dejando catorce muertos en septiembre; tales actos de violencia por parte del Estado, si bien no fueron severos para los estándares de América Latina, tuvieron el efecto de empujar el movimiento a una dirección más militante.

El empujón hacia la militancia fue menos guiado por interpretaciones ideológicas de la realidad que por los repertorios culturales de los indígenas y campesinos, incluyendo un sentido de dignidad listo para el combate teñido de una larga dosis de machismo, que encontró la represión estatal intolerable. En palabras de un líder izquierdista “nuestros campesinos no vendrán a ninguna manifestación a menos que estén armados con corvos, y más les vale creerlo”.¹⁸⁶

La represión en contra del movimiento rural radicalizó las formas de conflicto y posicionó al mando comunista, donde ellos debían aceptar una retirada de sus militantes campesinos e indígenas hacia la inercia, o una avanzada hacia alguna forma de conflicto armado. Los líderes del PCS en Sonsonate, por citar un ejemplo clave, informaron al Comité Central que las tropas deseaban asaltar la prisión de la ciudad para liberar a los presos políticos, en lugar de participar en cualquier manifestación desarmada. Un sentido de dignidad y venganza similar puede ser recogido de la siguiente declaración de una indígena viuda de un militante del PCS, en junio de 1931: “mire, compañero. Ellos mataron a mi compañero, pero aquí están mis hijos y ellos verán la revolución”.¹⁸⁷

El 2 de diciembre de 1931, un golpe militar despojó al inútil presidente reformista, Arturo Araujo, después de solamente nueve meses en el cargo. El nuevo régimen pospuso las elecciones municipales y del Congreso hasta principios de enero. El Partido Comunista de El Salvador se preparaba para ganar las alcaldías y puestos del congreso a lo largo del oeste y el centro de El Salvador, pero el régimen impidió el triunfo esperado de los candidatos del PCS a través del fraude y la intimidación.¹⁸⁸ La influencia popular en el PCS se hizo crítica el 4 de enero, cuando militantes del partido y simpatizantes en el departamento occidental de Ahuachapán, en el límite con Guatemala, se reunieron con el delegado del Comité Central e

“insistieron que demandara al Comité Central que, en vista del hecho de que el partido había ganado una tremenda mayoría durante la campaña electoral, ellos (los militantes ahuachapanecos) debían de ser orientados para preparar un movimiento por medio del cual pudiesen asegurar por la fuerza lo que habían fallado de asegurar anteriormente”.

En esta crítica circunstancia, los ahuachapanecos, mientras resistían la represión violenta, estaban clamando por una insurrección regional para instalar sus

186 Archivo del Comintern, carta de Ismael Hernández al Secretario del Caribe del SRI, 29 de noviembre, 1931, 539.3.1060.

187 Archivo del Comintern, SRI, Comité Ejecutivo, 539.3.1060, junio de 1931, p. 6.

188 Ver Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria-Santiago, *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932*, capítulo 5.

autoridades municipales. Actuando independientemente del Comité Central, el 7 de enero el liderazgo local hizo un llamado directo a los soldados

“El Gobierno, siendo como es, de los ricos, ha mandado fuerzas para aplastar a los trabajadores. Vosotros, camaradas soldados, Sois de nuestra clase explotada y ustedes no debéis disparar un cartucho en contra de los trabajadores. Los obreros y campesinos debemos formar consejos de obreros, campesinos y soldados, para establecer el gobierno obrero y campesino. Vosotros debéis desconocer a los oficiales y Jefes porque ellos están en contra de los trabajadores. Nombrad vuestros delegados para que entren en un acuerdo con nosotros. Acabemos con los jefes y oficiales del Ejército de los ricos y formemos un ejército rojo compuesto de por soldados y jefes nombrados por los soldados”.¹⁸⁹

A pesar de esta dramática llamada al motín y a la rebelión, probablemente tuvo poco efecto en las tropas del gobierno, pero tal vez tuvo un poderoso efecto en los líderes del PCS en la capital, San Salvador. Al final, los ahuahapanecos colocaron a toda la izquierda en la línea de fuego del gobierno, justo cuando los líderes en San Salvador estaban buscando las formas de impedir una insurrección.

De hecho, cuando los militantes del PCS en Ahuachapán estaban emitiendo manifiestos de insurrección, el liderazgo nacional estaba considerando todavía la posibilidad de la vía electoral al poder. Las elecciones del legislativo estaban programadas para el domingo 10 de enero.

No obstante, la muy escasa probabilidad de que el régimen permitiera al PCS victorias en las elecciones legislativas, los comicios electorales del PCS continuaron como si las elecciones del Congreso fueran una opción real. La persistente esperanza por una solución democrática dependía de las negociaciones con el régimen. El mismo día que el Comité Central anunció su estrategia electoral y de huelga nombró un comité de cinco miembros, incluyendo un candidato al congreso por parte de Ahuachapán, para negociar con el régimen de Martínez; aun cuando el ministro de defensa se reunió con la delegación del PCS el 8 de enero, el régimen no exhibía interés en negociar una tregua con el movimiento obrero.

El 10 de enero, el Comité Central del PCS convocó a un pleno para discutir la cuestión de la insurrección. El mando para entonces estaba convencido -y los eventos del día darían testimonio de que las elecciones electorales serían una farsa- de que el régimen no vacilaría en una estrategia represiva; además, los cincuenta delegados para el pleno estaban bajo intensa presión por parte de ramas del departamento en el oeste con el fin de moverse hacia una estrategia de insurrección, encima, las huelgas y la violencia se extendían a otras áreas en el oeste. Como se describió, el 7 y 8 de enero las fuerzas del gobierno aplastaron las huelgas, y deshacían los mítines violentamente en los departamentos de La Libertad y Sonsonate. Según Cuenca y

189 Jorge Schlesinger, *Revolución Comunista*, (Guatemala, Editorial Unión Tipográfica Castañeda, Ávila y Cía., 1946), 157.

Mármol, los líderes del PCS y el SRI de ambos departamentos también empezaron a vociferar por la insurrección armada.

Para el propósito del análisis, es útil dividir el proceso de toma de decisiones en dos componentes. La llamada de los ahuachapanecos a las tropas para eliminar a sus oficiales y pelear por un gobierno de trabajadores, campesinos y soldados indicaba que ellos ya habían decidido lanzar una insurrección o convertir un movimiento protoinsurrecto en un movimiento hecho y derecho. Como se ha visto, el movimiento tenía su propia dinámica arraigada, primeramente, en conflictos de clase dentro del campo del ultraje político en las elecciones municipales y, en un menor grado, sobre el derrocamiento de Araujo.

A lo largo de occidente, grandes grupos de huelguistas rebeldes estaban listos o ya comprometidos en un conflicto violento con las tropas. Tenían algunas armas rudimentarias y continuaban infringiendo bajas limitadas a las tropas. En breve, cuando el pleno del PCS se reunió en San Salvador estaba entre la disyuntiva de ayudar a lo que parecía ser el principio de un movimiento regional de insurrección o pacificarlo; sin embargo, solamente tres miembros apoyaron públicamente la última opción.

Además del clamor del occidente, la decisión fue fruto de luchas ideológicas de una corriente en favor de la insurrección dentro del PCS. Durante los dieciocho meses anteriores, esta tendencia argumentaba que el apoyo popular hacia la violencia armada como respuesta a la represión violenta permitía los medios racionales y potenciales para la revolución; esta corriente ganó el apoyo de aquellos presentes en el pleno que creían que la represión en las filas de la elección y en el campo ya había provocado el principio de un movimiento revolucionario que sería despiadadamente aplastado por los militares.

Al respecto, Miguel Mármol, que desde noviembre hablaba en favor de una estrategia de huelga general en oposición a una insurrección, cambió su posición afrontando la creciente Guerra Civil en el oeste. De este modo, Mármol se convertiría en un partidario de la opción de la insurrección. Irónicamente, después tendría que convencer a Farabundo Martí, la cabeza titular de la corriente de la insurrección, de que el momento era oportuno

“La discusión fue intensa y acalorada. Farabundo Martí (secretario interino del PCS) finalmente estuvo de acuerdo con mi propuesta, aceptando que el deber del partido era tomar su lugar en la vanguardia de las masas, para evitar un mayor peligro inminente y desgracia para nosotros, de una insurrección fuera de control, espontánea o provocada por acciones del gobierno en donde las masas irían solas sin liderazgo al campo de batalla”.¹⁹⁰

Para Mármol y sus camaradas era una cuestión de “honor” que ellos lideraran la insurrección;¹⁹¹ este miedo, justificable y palpable, de la eliminación de sus

190 Roque Dalton, *Miguel Mármol*, traducido por Kathleen Rose, Willimantic, ct, Cubstone Press, 1987, 240.

191 Sobre ideología de género y violencia en El Salvador, ver Gould y Lauria-Santiago, “They Call Us Thieves and Steal our Wage”, 219-225.

camaradas en el oeste se combinó con factores estrictamente ideológicos. A pesar de que el Comintern no tuvo nada que ver directamente con la decisión del 10 de enero, la posición a favor de la insurrección con certeza encontró apoyo ideológico en el postulado fundamental de la “tercera fase” del Comintern, es decir, la estrategia de “clase contra clase”, que estaba basada en la suposición del colapso del sistema mundial capitalista, tenía cierta coherencia en el contexto europeo; sin embargo, trágicamente dañado. La política, no obstante, nunca fue traducida con claridad al mundo “colonial” o “semicolonial”. Más que presentar un mapa al socialismo, el Comintern exportó a América Latina un sectarismo extremo y a una fuerte predilección en contra del compromiso con clases antagónicas.

Desde noviembre de 1931, no existió ninguna posibilidad de contacto entre el PCS o el SRI y el Comintern; dicho proceso de decisión-formación fue endógeno, como lo dejaron atrozmente claro las cartas y los reportes del Comintern. De acuerdo con un oficial del Comintern: “los camaradas de El Salvador hicieron virtualmente imposible para nosotros darles guía práctica y concreta”, debido a lo que se refieren como su “aislamiento propio”.¹⁹² Para los líderes del PCS, sus súplicas por asistencia cayeron en oídos de sordos.

La mayoría de los líderes nacionales del PCS temían perder la adherencia de su base política y, al mismo tiempo, creían que con el soporte activo de elementos comprensivos en los militares la “revolución agraria antiimperialista” podía triunfar. A pesar de que la estimación del apoyo de los militares era errónea, como se nota a continuación, no era por ningún medio absurda. ¿Cómo se puede evaluar la lectura del mando del PCS de la inevitabilidad de una revolución “espontánea”, con sus probabilidades concomitantes de represión extremadamente violenta? No cabe duda de que para principios de enero, entre 1.000 y 2.000 personas en Ahuachapán estaban comprometidas con la violencia revolucionaria en contra del Estado.

De igual manera, en el departamento de Sonsonate, los militantes populares empujaban hacia un asalto armado en la prisión para liberar a sus camaradas arrestados. Mientras que en La Libertad, el movimiento de huelga se empezaba a parecer al de Ahuachapán, con grupos de huelguistas armados con machetes recorriendo de finca en finca cerrando sus operaciones. En ese escenario, el mando del movimiento izquierdista en los tres departamentos, solamente con una orden del PCS nacional, estas fuerzas políticas y sociales pequeña y articuladas se hubieran convertido en una revolución.

La explosión de huelgas y protestas también sesgó la visión de ambos: el liderazgo nacional del PCS y los líderes de las tropas occidentales. Líderes nacionales y locales fallaron en apreciar que la calidad de su apoyo era desigual en profundidad y en cualidades. Un artesano obrero urbano, por ejemplo, podría haber estado listo para votar por el PCS, pero no para participar en una insurrección armada, de manera que, los distintos niveles de apoyo se convertirían en un factor determinante durante la insurrección y en su posterior recreación en la memoria.

192 Archivo del Comintern, 495.119.1, 1932, p. 5/30.

Además de fallar en diferenciar la calidad del apoyo, el liderazgo del PCS no enfrentó del todo las hostilidades presentadas en, prácticamente, todos los sectores de la población. La necesidad de “empujar” tácticas durante las movilizaciones de huelgas indicaba que incluso entre su base más sólida de apoyo en el sector cafetalero, la mayoría o al menos una importante minoría de trabajadores permanecía en los márgenes ya sea por miedo, apatía o antagonismo. El enorme crecimiento del movimiento obrero oscureció este sector subalterno que, al último, limitaría los números de las tropas revolucionarias comprometidas.

Otros grupos también se opusieron al movimiento. Pequeños propietarios ladinos en algunas zonas indígenas a menudo se oponían con amargura a la izquierda así como lo hacían muchos, en las clases medias urbanas, temerosos y resentidos del creciente orgullo y dogmatismo de los pobres, tanto campesinos como urbanos.

Además, a pesar de que la izquierda ganó apoyo masivo de los indígenas, permanecían débiles dentro de las facciones “modernizadoras” en las comunidades indígenas divididas en líneas de “modernidad/tradicional” y virtualmente no tenían presencia en el pueblo indígena altamente tradicional de Santo Domingo de Guzmán. De mayor importancia era que no tenían herramientas conceptuales -nadie las tenía- para enfrentarse a una excepcionalmente abigarrada tapicería de identidades locales y étnicas.

En síntesis, los numerosos campesinos que esquivaron la ola revolucionaria también marcaban límites objetivos para el reclutamiento y obligaban a los rebeldes a usar tácticas coercitivas en contra de otros subalternos; esta grave subestimación del grado de sentimiento “antirrevolucionario” tendría severas consecuencias, en especial, durante la contrarrevolución.

Resumiendo, la lectura de la realidad del liderazgo del PCS fue parcial, pero fatalmente viciada. Por supuesto, tenían que leer la realidad formada por la represión violenta del régimen militar. La pasión no hacía más intenso el intelecto colectivo del PCS.

La insurrección tenía poca oportunidad de éxito sin un apoyo organizado y activo dentro de las fuerzas armadas. Pero la izquierda sí tenía un significativo, si bien algo inorgánico, apoyo en los militares. Un reporte de la Policía Secreta sugería que entre 50 y 60% del ejército regular y 30% de la Guardia Nacional eran simpatizantes de la izquierda.¹⁹³

Grupos clandestinos, incluyendo algunos oficiales de bajo nivel, operaban dentro de al menos dos cuarteles del ejército regular en San Salvador.¹⁹⁴ A pesar de esto, a través de informantes, los altos mandos del ejército eran capaces de golpear antes que las células pudieran responder. Para el 16 de enero, los militares habían descubierto y eliminado a la mayoría de los conspiradores revolucionarios en sus tropas.¹⁹⁵ Siguiendo pistas de los soldados capturados, la policía arrestó a los líderes

193 “Communist Rising in Salvador, 1932”, reporte del cónsul británico, FO 371 15813, p. 10.

194 Schlesinger, *Revolución Comunista*, p. 160.

195 “Communist Rising in Salvador, 1932”, la página 11 describe a los oficiales desarmando a sus soldados en

del PCS, Farabundo Martí, Mario Zapata y Alfonso Luna, y descubrieron los planes militares de la insurrección y otros documentos. En otro arresto, informaron haber encontrado setenta y cinco bombas.

El día 19, según el cónsul británico “una gran reunión de comunistas tuvo lugar en el parque de Atlacatl a una milla y media al norte de San Salvador, objeto de la cual debía de ser un ataque a los cuarteles de la caballería. Guardias Nacionales se dirigieron apresuradamente hacia el lugar y dispersaron a los comunistas”.¹⁹⁶ Mediante acuerdos previos, los revolucionarios habían esperado que los soldados en el cuartel se rindieran y se unieran a la insurrección. Sin embargo, los oficiales fueron avisados y desarmaron a la compañía que estaba preparada para unirse a las fuerzas revolucionarias.¹⁹⁷ Después, abrieron fuego a los insurgentes afuera del cuartel. Tres días antes de la insurrección planeada, los militares habían tomado la iniciativa. Para la izquierda revolucionaria, no había Plan B, porque no había fuente de armas alternativa.

Enfrentados ante la derrota inminente, los miembros restantes del Comité Central volvieron el 20 de enero para debatir el aplazamiento de la insurrección. Una minoría de tres argumentó que la insurrección estaba condenada a fallar, pero que un aplazamiento podría evadir la inevitable represión sangrienta que seguiría al aplastamiento de la revuelta. La mayoría de seis reclamaba que el gobierno ya estaba preparando una masacre y que la única opción era luchar para defender a los revolucionarios. En las palabras del líder de la minoría, la mayoría argumentaba en contra de posponer la insurrección

“porque muchos de nuestros camaradas estaban en la cárcel (...) más arrestos se estaban llevando a cabo y era claro que todos los camaradas iban a ser fusilados y ellos pensaban que sería mejor que todos nosotros compartiéramos el mismo destino. Ninguno de ellos mostró un análisis lógico o claro de la situación y ninguno de ellos podía explicar lógicamente por qué la acción estaba justificada”.¹⁹⁸

En este punto crítico, el sentido emocional de ultraje, solidaridad y fatalismo influyó la decisión del PCS. No cabe duda que el PCS, adherido al marxismo-leninismo, creó un campo ideológico donde la violencia revolucionaria era aceptada para ambos: líderes y tropas. A pesar de todo, intensos niveles de cólera en contra de la violencia estatal perpetrada a amigos y a camaradas motivó tanto a la resistencia en el oeste, como la decisión del Comité Central. La llamada a las armas que se dio el 20 de enero de 1932 evocó este sentido de ultraje y afrontas continuas a la dignidad de los comunistas y sus partidarios. El manifiesto subraya la relación causal entre la elección y la resistencia armada en contra de la represión, pero más significativamente ofrece vislumbrar la mentalidad de los líderes comunistas

el Sexto cuartel de Infantería, el 19 de enero. Schlesinger describe un evento similar en el 16.

196 “Communist Rising in Salvador, 1932”, p. 1.

197 Schlesinger, *Revolución Comunista*, p. 179.

198 Archivo del Comintern, reportado por el camarada “Hernández”, Comintern, 495.119.4, 52.

“Ladrones nosotros los trabajadores a quien se nos roba nuestro trabajo, pagándonos un jornal miserable (...) condenándonos a vivir en mesones cochinos (...) o en cuarteles hediondos o trabajando día y noche en el campo bajo la lluvia y el sol. Somos calificados como ladrones por exigir el jornal salario que se nos debe, disminución en las horas del trabajo y en los terrajes que son tan grandes que los ricos se quedan con casi todas la cosecha, robándonos el trabajo.

A las calumnias, agregaron la muerte, los palos, las cárceles (...) hemos visto las Matanzas de trabajadores y trabajadoras y hasta de niños y ancianos, proletarios en Santa Tecla, Sonsonate, Zaragoza, y en estos momentos en Ahuachapán. Nosotros los trabajadores, según los ricos, no tenemos derecho a nada, y no debemos hablar (...) en Ahuachapán, después de que no dejaron votar a nuestros Camaradas, la Guardia, por orden de los ricos, los maltrató. Valientemente, nuestros compañeros de Ahuachapán están las armas en la mano defendiéndose de los asesinos”.¹⁹⁹

La insurrección

El 22 y 23 de enero, entre 5.000 y 7.000 mil insurgentes, armados en su mayoría con machetes y con algunas armas pequeñas, asaltaron el Cuartel Militar en las capitales de los departamentos de Ahuachapán, Santa Tecla y La Libertad, y tomaron varias sedes municipales en el occidente y centro de El Salvador.²⁰⁰ Indígenas, ladinos, autodefinidos como no indígenas, y otros con identidades indeterminadas y fluidas participaron en la insurrección. La abrumadora mayoría había experimentado el trabajo en las plantaciones de café. Detalles culturales acerca de los rebeldes tienen importancia historiográfica, debido a la notable imprecisión en relatos anteriores, una deficiencia que tuvo importantes ramificaciones políticas.

Con cierto grado de confianza, podemos describir varios grupos de participantes; por ejemplo, quienes atacaron Ahuachapán y Juayúa fueron las mismas personas involucradas en las huelgas errantes citadas por el oficial británico; estas personas incluían ladinos fenotípicamente distintos de la región de Atiquizaya/Turín, así como muchos de la región de Ahuachapán que no se identificaban a sí mismos como indígenas; indígenas del barrio de Asunción en Izalco y trabajadores de los plantíos, de identidades más indeterminadas que eran de los cantones de la periferia de esa municipalidad, participaron en el ataque fallido a los cuarteles de Sonsonate.

Asimismo, gran número de campesinos indígenas de las áreas de Nahuizalco y Juayúa se unieron a las fuerzas que ocuparon sus pueblos. En su mayoría, campesinos indígenas y ladinos del área de Tacuba derrotaron la guarnición militar

199 “Manifiesto del Comité Central del Partido Comunista a las Clases Trabajadoras de la República, 20 de enero, 1932. Apéndice, en Mayor Otto Orellano, “Génesis de la Amenaza Comunista en El Salvador”, (Centro de Estudios Estratégicos de las Fuerzas Armadas, San Salvador, 1994), 97.

200 Ver Gould y Lauria-Santiago, “To Rise in Darkness”, capítulo seis. La estimación de los insurgentes basado en fuentes documentales se descompone regionalmente en las siguientes cifras: La Libertad, 900; Sonsonate, 800; Izalco 600; Juayúa, 600; Nahuizalco, 500-800; Ahuachapán y Tacuba, 1000-2000. Además, cientos participaron en acciones armadas en las áreas del sur y el este de la capital.

que se encontraba ahí y ocuparon el pueblo por varios días. También, trabajadores del café de Cumbre del Jayaque, que poseían identidades étnicas fluidas e indeterminadas, no vestían exclusivamente atuendos indígenas ni hablaban lenguas indígenas, organizaron el fallido ataque en los cuarteles de Santa Tecla a ocho millas al oeste de San Salvador.²⁰¹

Las fuerzas insurgentes empleaban distintas formas de violencia; en primer lugar, se enfrentaron en combate militar, usando principalmente corvos, un tipo de machete largo, algunas pistolas y escopetas; en Ahuachapán, Tacuba y Sonsonate, los rebeldes tenían algunos rifles, o máuseres, que se habían apropiado en combate. Aunado al ataque fallido a los cuarteles militares, los rebeldes se enfrentaron en una batalla campal en defensa de su posición en el Sonzacate, Juayúa, Izalco y Tacuba. En este último pueblo, los rebeldes locales se unieron a miles de tropas rebeldes en retirada de todo el occidente, para hacer el último frente de la revolución. El fuego de las ametralladoras diezmó las tropas revolucionarias en Tacuba y en todas partes. Las pérdidas de las tropas del gobierno en todas las batallas pueden haber sido tan bajas como treinta.

En segundo lugar, los rebeldes ejecutaron unos 20 civiles, algunos que se defendieron con armas y otros que probablemente fueron ejecutados a sangre fría. Las víctimas caen en dos categorías: políticas y objetivos de clase. Los insurgentes mataron a los alcaldes electos de Izalco y Juayúa. En Nahuizalco, la nieta del alcalde en turno, Francisco Brito, recuerda que este le dijo cómo los “comunistas marcharon por las calles gritando, ¡queremos la cabeza de Chico Brito!”, y Brito se las arregló para encontrar refugio durante las veinticuatro horas del control de los insurgentes.

Las ejecuciones políticas eran respuesta directa al fraude electoral. Los líderes de la insurrección pusieron en posiciones de poder a los candidatos comunistas a quienes se les había negado su victoria en la urna, aunque retóricamente “soviets” reemplazaron a los gobiernos municipales. Aunque a sangre fría, estas ejecuciones políticas parecían formar parte de un cálculo guiado menos por la venganza que por designio político.

Los rebeldes, a su vez, ejecutaban terratenientes en circunstancias no esclarecidas; en algunos casos, los terratenientes respondían con disparos contra una abrumadora desigualdad; en otros, los rebeldes los ejecutaban, y luego, los terratenientes se las arreglaban para escapar de la ejecución. Un ladino acaudalado de Izalco recuerda “un grupo de campesinos, casi todos mozos de la hacienda, se presentaron dirigidos por el mayordomo de Lalo, quien dijo: ‘hoy le llega el día al patrón’”.²⁰² Saquearon su casa, pero como no lo pudieron encontrar, desquitaban su frustración matando la mula y el caballo del patrón. Sin restarle importancia a estos atentados o ejecuciones exitosas, cabe mencionar que fuerzas de la insurrección dominaron las

201 Este retrato etnográfico se basa en más de 150 entrevistas con sobrevivientes de la masacre.

202 Segundo Montes, *El Compadrazgo: una estructura de poder en El Salvador*, (San Salvador, Editores UCA, 2da. edición, 1987), 271.

ciudades de Sonsonate y Ahuachapán por al menos una noche y que controlaran los pueblos de Izalco, Juayúa, Nahuizalco y Tacuba por varios días.

En las dos ciudades más grandes no hubo ejecuciones, y en los otros cuatro pueblos hubo siete civiles muertos o ejecutados durante ese periodo, a pesar de los grandes números de “enemigos de clase” que se encontraban. En Izalco, los rebeldes encarcelaron a catorce “enemigos de clase” durante la ocupación, sin ejecuciones. Resumiendo, obedeciendo o no órdenes de los líderes, o de su propia conciencia, la abrumadora mayoría de los miles de rebeldes armados no se dispuso a ejecutar personas.

Otras formas de coerción y violencia tenían iguales consecuencias políticas importantes. El saqueo en particular se destacó ampliamente en la reconstrucción contrarrevolucionaria de los eventos y de mayor importancia en la memoria colectiva de los sobrevivientes. Decenas de sobrevivientes igualaban “el robo” con “el comunismo” como una forma de explicar cómo “murieron justos por pecadores”.

Según fuentes documentales y orales, en Nahuizalco, Izalco, Juayúa y Sonsonate, los rebeldes y sus partidarios saquearon pequeñas tiendas y algunas casas, pero es difícil determinar el grado de intencionalidad y espontaneidad de esas acciones, según el comandante canadiense V.G. Brodeur, quien durante los siguientes días de enero recibió un tour militar especial del departamento de Sonsonate para demostrar el control del Ejército

“era notable que en cada sitio visitado el Ayuntamiento había sido destruido, y no se había causado ningún otro daño excepto por las residencias de los ricos dueños de las plantaciones, quienes ya habían huido (...) la residencia de un dueño de plantación rico (...) fue dejada intacta a pesar de que las propiedades por el otro lado fueron completamente destruidas, especialmente todos los artículos de valor familiar como muebles y pinturas invaluable, esto fue llevado a cuenta debido a que aquel que se nombró anteriormente trataba a sus peones de una manera mucho más generosa”.²⁰³

Francisco Sánchez, el líder indígena comunista de Juayúa, declaró en su captura, semanas después de la insurrección “aquí sólo hay gente rica presente por lo que no puedo decir nada. No hemos robado nada, solamente algunas ropas para distribuir a los pobres que andaban por ahí desnudos”.²⁰⁴ Otros reportes declaraban que Sánchez hizo que se quemara todo el licor, al igual que otros líderes en otros pueblos capturados, trató de centralizar el botín y distribuirlo de acuerdo a las necesidades.

Muchos sobrevivientes insisten en que los líderes de la revolución rompieron los candados en las tiendas para así provocar el saqueo de las personas que después, por la necesidad, se unirían a la rebelión. Aun cuando esta interpretación es razonable, es incompleta. En las ciudades de Ahuachapán y en Sonsonate no hubo saqueos, a pesar de la amplia oportunidad de hacerlo. Más bien, los rebeldes y otros

203 VG Brodeur a Secretaría Naval Ottawa, 7 de abril, 1932, FO, 371/15814.

204 Diario Latino, 2 de febrero de 1932.

saquearon solo donde los rebeldes habían triunfado por completo. Inmediatamente, el saqueo representó un momento quiliástico, a modo de “los últimos serán los primeros”, y, al mismo tiempo, formó parte de un plan militar o redistributivo: no solamente ganar provisiones, sino también comprometer a la gente que permanecía en duda ante la lucha.

La noción del reclutamiento a través del saqueo es congruente con otras formas que podríamos denominar *enforced solidarity*. Así, por ejemplo, los rebeldes obligaron a las personas en los pueblos ocupados a llevar emblemas o listones rojos. Un informante en Nahuizalco explicó “nos dijeron que debíamos ponernos estas cosas rojas o que nos matarían”.²⁰⁵ El reporte del cónsul británico comprueba el recuerdo de otros numerosos informantes “cuando ocuparon el pueblo (Juayúa) obligaron a los habitantes, bajo pena de muerte, a ponerse listones rojos”. Hay algunas evidencias de que los rebeldes también obligaron a las personas a llamarse entre sí “camarada”, un término que ya se había hecho extremadamente popular entre las tropas del movimiento durante el periodo de la movilización.

Por último, en Juayúa, los líderes revolucionarios obligaron a las mujeres de clase media a hacer tortillas para las tropas; esta inversión simbólica de roles, una constante en los movimientos sociales que se extiende desde las huelgas hasta las insurrecciones, sin lugar a dudas alimentó la ya extendida noción histórica entre los pobladores en San Salvador y el oeste de que los “indios” iban a violar a sus mujeres. Había versiones de estas “noche de bodas” que se reportaban en cada área que sufría un ataque rebelde. Una reflexión escrita en Sonsonate recrea ese miedo particular en el centro del pánico generalizado fue que “la histeria hizo presas particularmente de algunas señoras. Cuando se había disipado el ruido de la entrada de los rebeldes, se escuchaban gritos despavoridos, penetrantes, que revelaban el terror elevado a la enésima potencia. ‘¡Mis hijas... Mis hijas... Mis hijas!’ Las señoras ya veían a sus hijas violadas como se había anunciado”.²⁰⁶

Las masacres contrarrevolucionarias

Hay poca duda de que el régimen de Martínez había provocado a los izquierdistas de base a la lucha armada, a través de la farsa electoral y el siempre presente recurso de la represión violenta. La estrategia de provocación se debía a una variedad de factores que van desde la necesidad estratégica por el reconocimiento diplomático por parte de los Estados Unidos, y a la necesidad de apoyo material por parte de los dueños de plantaciones de café. Tampoco hay evidencias de que

205 Entrevista con Gregorio Shul, 1998.

206 Reynaldo Galindo Pohl, *Recuerdos de Sonsonate*, Comité Pro-Mejoramiento de Sonsonate, (San Salvador, 2001), 356. Sobre ideología de género y violencia en El Salvador ver Gould y Lauria-Santiago, “They Call Us Thieves and Steal our Wage”, 219-225.



Figura 7. Jeffrey Gould y un grupo documentalista de europeos en el aeropuerto Augusto César Sandino, 21 de julio 1979. Propiedad archivo personal Jeffrey L. Gould, fotografía de Robert Aglow.

el régimen, antes del 10 de enero, estuviera preparado para perpetrar masacres sistemáticamente en contra de las bases populares del PCS o incluso de ejecutar prisioneros políticos.

La estrategia de provocación del régimen de Martínez, sin embargo, sugiere que planeaba reprimir violentamente a la izquierda. Con el descubrimiento de los planes de insurrección del PCS, el régimen ciertamente superó la apuesta, tal vez ejecutarían a sus enemigos de manera legal o extraoficial. Aún así, no pudo haber existido una lógica particular subyacente -y no existe evidencia-, de un plan de masacrar indígenas desarmados, campesinos y trabajadores usando la insurrección -provocada- como pretexto.

Más bien, el nivel de la represión violenta pasó a través de etapas, aunque muy comprimidas. Primero, los Guardias Nacionales, al contar con ametralladoras, vencieron a las fuerzas de la insurrección. El Ejército regular, con reclutas étnicamente diferentes y políticamente marginales del este de El Salvador, unió fuerzas con la Guardia.²⁰⁷ En todas las batallas, las tropas del gobierno derrotaron a los insurgentes

207 Solo en Sonzacate, los rebeldes bajo el liderazgo de Julia Mojica registraron una victoria, una defensa efectiva en contra de una unidad de la Guardia Nacional, superada numéricamente, que los había atacado, en la mañana del 23 de enero, siguiendo al ataque fallido a los cuarteles de Sonsonate dos millas a lo lejos.

en tres horas, o menos, de combate. Después de derrotar a los revolucionarios, la Guardia Nacional persiguió a los rebeldes que huían a la campiña. Durante la acalorada persecución, las tropas masacraron indiscriminadamente a varones, de doce años para arriba; estos campos de matanzas se encontraban en las áreas que rodean los mayores sitios de rebelión: la campiña alrededor de Ahuachapán, en su mayoría no-indígenas; Tacuba, Juayúa e Izalco, mayormente indígenas, y la Cumbre de Jayaque, con algunos indígenas, mayoritariamente autoidentificados como no-indígenas.

Las zonas rurales alrededor de Ahuachapán, Juayúa, Tacuba, Izalco y Nahuizalco sufrieron el mayor número de muertos, tal vez algunos miles durante estos críticos primeros días. En la campiña que rodea Nahuizalco y Juayúa, en las palabras repetidas por docenas de informantes “ellos mataron a todos los hombres de doce para arriba”; pero en Tacuba, aparentemente, la matanza también incluyó muchas mujeres; sin embargo, estas muertes no tuvieron que ver con la identificación política, por lo menos así lo expresa Álvaro Cortez “mi papá era patrullero (patrullas civiles organizadas por el gobierno); ellos no preguntaron por una declaración, ellos sólo le dispararon”.²⁰⁸

La cuestión de genocidio debe de ser tratada, ya que, con excepción de aquellos en la región de Ahuachapán/Atiquizaya, la mayoría de las víctimas fueron indígenas, a pesar de que los ladinos probablemente componían una mitad de las fuerzas de la insurrección. No cabe duda de que el efecto acumulado de las masacres equivale a una forma de genocidio en contra de los indígenas; empero, no hay evidencia que sugiera que el régimen de Martínez específicamente planeara eliminar indígenas.

Las matanzas masivas de los indígenas, después de la derrota militar de la insurrección, dada su proximidad geográfica tenían mucho que ver con las batallas y con una orden atribuida a Martínez: “¡No tomen prisioneros!”; por el contrario, probablemente una mayoría de quienes atacaron los cuarteles en las tres ciudades eran ladinos, y fueron capaces de retirarse sin una persecución militar inmediata.²⁰⁹

No obstante, se sumaron dos factores que condicionaron la alta proporción en la cuenta de muertes indígenas. Primero, no cabe duda de que las tensiones étnicas en las municipalidades mencionadas eran exacerbadas al punto de la histeria, siguiendo la ocupación por parte de fuerzas revolucionarias en su mayoría indígenas; esas ocupaciones, a pesar de su relativamente pequeña escala de violencia, reventaron la presa que contenía la hostilidad y el odio en contra de los

208 Entrevista con Álvaro Cortez, El Canelo, Nahuizalco, 1999.

209 Los atacantes de Sonsonate se retiraron a Sonzacate, donde la mañana del 23 de enero derrotaron una unidad mezclada de la Guardia Nacional y del ejército que los atacó. Después, se dispersaron, algunos yendo a fortalecer las fuerzas de la insurrección en Nahuizalco e Izalco, y otros se quedaron. Algunos eran trabajadores de hacienda ladinos (entrevista con Margarita Turcios, El Guayabo, 2001). En Ahuachapán todavía no está claro adónde fueron los rebeldes después del ataque, pero parece posible que muchos de ellos se fueran a esconder. Las unidades de la Guardia Nacional persiguieron a los rebeldes de Punta de Jayaque que atacaron Santa Tecla, pero los resultados (los números y formas de muerte) no están claros, (entrevista con Doroteo López, San Isidro, 1999, 2000; Salomé Miranda, Sacacoyo, 2001; Juan Miranda, Sacacoyo, 2001; Jesús Monterrosa, Jayaque, 2001).

indígenas por parte de la elite, pero también en distintos grados compartidos por la clase media, vecinos proletarios y habitantes.

Rápidamente, indígenas, bárbaros y comunistas se convirtieron en epítetos intercambiables. Un sobreviviente recuerda a los vecinos gritando “¡qué se acaben los indios comunistas!”; muchos residentes del pueblo se movilizaron en una “Guardia Cívica” tan pronto como las tropas retomaron los centros municipales. De acuerdo con un reporte de un ministro canadiense “una liga de defensa” en Nahuizalco, compuesta de ladinos “aprehendían a los simpatizantes hombres y les disparaban”.²¹⁰ Aun cuando los guardias civiles no jugaron un rol significativo en las masacres, propiamente dicho, los ladinos locales, sin lugar a dudas, inspiraron a las tropas para ejecutar a los indígenas, si no estaban ya inclinados a hacerlo.

En segundo lugar, había por lo menos un caso de acciones claramente racistas por parte de los militares. Uno de los comandantes de la Guardia Nacional, un coronel Ortiz, lastimado mientras rompían una demostración campesina el año anterior, según se informa, pronunció “si un ladino es sospechoso, tráigamelo para interrogarlo; si es un indio, dispárenle”.

Resumiendo, la combinación de la exigencia militar y el exceso brutal, la histeria racista local y el deseo de venganza y al menos un comandante militar racista llevaron a un fuerte predominio de muertes violentas indígenas en estos días de batalla y en el desenlace inmediato. Aunque es imposible contabilizar los muertos con precisión, la afirmación del general Tomás Calderón de que sus tropas habían liquidado 4.800 “bolcheviques” parece bastante acertada, pues coincide con otras estimaciones parciales.²¹¹

La histeria racista local, sin lugar a dudas, jugó un rol muy distinto en la próxima fase de la represión militar, contribuyendo a por lo menos dos masacres de indígenas a gran escala en Nahuizalco y sus alrededores.

El 13 de febrero, en Nahuizalco, el alcalde llamó a toda la gente a adquirir boletos de identidad; cerca de 1.000 personas se reunieron en la plaza del pueblo, y la Guardia Nacional los acorraló en el mercado, y después los acarreó para que se les disparase en el cementerio. Según el reporte del cónsul británico: “388 indígenas fueron matados”.²¹² El cónsul mantenía que las autoridades locales estaban nerviosas por la amenazante actitud de los indios, pero los sobrevivientes recuerdan el pánico de la gente tratando de escapar del fuego de las ametralladoras.²¹³

En El Canelo, un cantón al norte de Nahuizalco, Gabino Mata, un cafetalero, ganadero e ideólogo protofascista, sufrió un susto durante la insurrección, de

210 Rev. Roy MacNaught, *Central American Bulletin*, 15 de marzo de 1932.

211 *New York Times*, enero 30 de 1932. El comandante Brodeur reportó que el 29 de enero, el general Calderón había reportado a los 4.800 comunistas “liquidados”, “el comandante (Brodeur) inmediatamente se dirigió allá para verificar esta afirmación, y para pagarle su respeto al general Calderón. Fue recibido entusiastamente por el general e invitado a comer al siguiente día en Sonsonate, y para ‘presenciar algunas ejecuciones’”. Resumen General de Procedimiento de los buques H.M.C mientras estaban en Acajutla, República de El Salvador, enero 23-31, 1932. FO 371/1584, p. 14.

212 D. Rodgers a Garnt Wilson, 16 de febrero, 1932, FO 813/23 no. 24 238/13a.

213 Entrevista con Alberto Shul, Nahuizalco 1999, 2001.

acuerdo con su información de que un gran grupo de rebeldes ocupó su hacienda.²¹⁴ Siguiendo su derrota militar, Mata decidió buscar venganza. Reunió a sus colonos bajo el pretexto de protegerlos de la Guardia Nacional. Un sobreviviente recuerda “ellos iban a dar una contraseña, pero la contraseña fue balas”.²¹⁵ Su padre fue uno de entre 500 y 800, en su mayoría campesinos indígenas, que cayeron bajo una granizada de fuego de ametralladora, ordenada por el coronel Ortiz.

Las dos masacres, una provocada por autoridades municipales y la otra por un prominente terrateniente y figura política, sobresalen por su astucia e inequívoca maldad; sin embargo, la principal forma de represión grabada en la memoria de los sobrevivientes fueron “las listas”.

Las Guardias Nacionales y Civiles cargaban con ellos largas listas de votantes que habían firmado peticiones de registro al PCS. Durante febrero y marzo, las patrullas cívicas y la Guardia Nacional buscaron a los partidarios del PCS, y cuando los encontraban, les disparaban, con o sin beneficio de adornos judiciales.²¹⁶ Las ejecuciones por lista eran llevadas a cabo en San Salvador y a través del occidente de El Salvador. Una vez más es imposible asegurar el número de víctimas asesinadas, pero dado el gran número de pueblos y ciudades donde fueron llevadas a cabo, se estima que 1.500 sería una cifra conservadora.

Existen otras dos piezas de evidencia que necesariamente calificarían un cargo de genocidio en contra de los indígenas; primero, como se ha visto, hubo una matanza indiscriminada de campesinos ladinos en áreas rurales de Ahuachapán, Sonsonate y Sonzacate;²¹⁷ segundo, hubo áreas indígenas que no fueron tocadas por la masacre, como Santo Domingo de Guzmán, una municipalidad casi exclusivamente indígena en el Sonsonate, que no sufrió represión, según la creencia popular, salvados por un milagro; mientras que los residentes de Santo Domingo no habían participado en la movilización o en la rebelión, indígenas de Panchimalco sí habían participado en ambas, pero solo sufrieron una ligera represión.²¹⁸

En suma, no hay evidencia que ayude a explicar por qué las autoridades militares actuaron tan diferente con respecto a los rebeldes indígenas y sus hogares en la región de Pachimalco. Es absolutamente posible que el coronel Emilio Renderos, a cargo de la expedición en contra de los rebeldes en retirada, simplemente no tuviera estómago para la masacre, y que sus superiores, reconociendo que su victoria estaba completa, no tenían interés en más derramamiento de sangre. Si esa explicación fuese

214 José Tomas Calderón, *Anhelos de un ciudadano*, San Salvador, s.f., s.p.

215 Entrevista con Raimundo Aguilar, Cusamulco, 1999.

216 Algunas decenas de sospechosos rebeldes fueron encarcelados en Sonsonate y Ahuachapán. Algunos permanecían en la cárcel dos años después.

217 Aunque en todos estos casos un cierto grado de racismo basado en el fenotipo pudo haber desempeñado un papel; los civiles y las fuerzas militares pudieron haber asumido falsamente que estaban matando indígenas, se habían molestado en pensarlo del todo. Raramente se molestaban en hablar con las víctimas y, por lo tanto, potencialmente discernir su acento.

218 Entrevista con Alberto Ventura y Ricardo Carrillo, Quezalpa, Pachimalco, 2001; *Diario Latino*, 11 de febrero, 1932.

válida, entonces, recaería la carga de culpa por las fases posteriores de la masacre en el oeste en la influencia local en las fuerzas de represión.

Coerción simbólica, masacre y memoria

Existen obvias discrepancias entre el registro documental de la movilización, represión, insurrección y masacre, y la recreación de aquellos eventos en la memoria de los sobrevivientes; esas memorias tienden a suprimir la participación en la insurrección y algunas veces categorizan la subsecuente masacre como el trabajo de los “comunistas”.

El trauma inducido por atestiguar la ejecución de los seres queridos y el miedo causado por seis décadas de régimen militar -los militares permanecieron en el poder efectivamente hasta 1992- fueron las causas primarias de supresión de la participación indígena; asimismo, el trauma borró de la memoria los eventos que habían precipitado la insurrección, en especial, el fraude electoral y la represión violenta de las bases populares anteriores a la movilización.

Relativamente insignificante en la amplia extensión de los eventos, el uso de formas simbólicas de coerción, “counter theater” (contrateatro) en las palabras de E.P. Thompson, como obligar a la gente del pueblo a portar listones rojos, contribuyó a la creación de la narrativa dominante, donde los indígenas fueron víctimas inocentes sin participación en una insurrección que equivalía poco más a “el robo”, inducido por los ladinos comunistas extranjeros.

Los insurgentes practicaban otras formas de contrateatro: los líderes revolucionarios obligaban a las mujeres de clase media y de clases más altas a moler maíz para hacer tortillas. De igual manera, un abundante funeral campesino insurgente en Juayúa contrasta dramáticamente con el paupérrimo funeral para un jerarca; tales acciones no eran importantes en el contexto histórico, pero los sobrevivientes las utilizan como marcadores para resaltar la genérica inocencia política de los indígenas.

La mayoría de los triunfos de las rebeliones populares, motines o revoluciones sociales -aunque victorias de corta duración- desencadenaron formas similares de teatro que comunicaban a una audiencia compuesta de múltiples clases, que el mundo estaba al revés; dichas acciones simbólicas, usualmente formas de coerción simbólica como en El Salvador, cruzaron límites modernos y premodernos.

Por ejemplo, William Taylor enfatizó cómo los indios a menudo maldecían y humillaban a oficiales en la era de rebeliones coloniales en México.²¹⁹ Los indios de Matagalpa, en una rebelión de 1881 en Nicaragua, por citar otro ejemplo, obligaron a terratenientes ladinos a cumplir con tareas serviles para ellos.²²⁰ Las revoluciones rusas y españolas exhibieron numerosos ejemplos de inversión simbólica del poder,

219 William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, 1979.

220 Jeffrey L. Gould, *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, 1998.

como en el caso de las exhumaciones y exhibición de cuerpos de monjas por parte de los revolucionarios españoles, similarmente reveló su triunfo espiritual sobre la demonizada Iglesia, un aliado clave de la contrarrevolución.²²¹ Actos subversivos que acompañaron, de modo inevitable, a la revolución social son particularmente creativos y es una manera menos destructiva de expresar generaciones de resentimiento subalterno.²²²

Daniel James descubrió acciones que definió como “iconoclasia secular” (*secular iconoclasm*) en la movilización peronista del 17 de octubre de 1945, porque eran acciones iban desde el canto de “slogans burlesques” a gestos físicos vulgares en contra de estudiantes universitarios y mujeres ricas, al vandalismo de determinados blancos de la elite. James escribe

“en la ausencia del compromiso directo del estado y sus órganos -la policía y las fuerzas armadas- en los días de octubre; con la suspensión de las actividades del partido y con la ausencia de un conflicto directo entre capital y labor una situación emergió en donde la disputa por la dominación simbólica y poder cultural dentro de la sociedad fue revelado en una moda peculiarmente transparente”.²²³

James descubrió estos actos de secularismo iconoclasta, en su mayoría, a través del análisis del “silencio” en los testimonios de los trabajadores en el contexto de las fuentes escritas. Precisamente por la construcción de una versión conmemorativa oficial de los eventos, las memorias de estas acciones permanecieron profundamente sumergidas; es un silencio que se alza en un riguroso contraste con los fuertes reflejos de acciones análogas en la memoria de los sobrevivientes de 1932.

Algunas de las acciones insurgentes de los salvadoreños no solo permanecieron sino que, en efecto, sobresalieron en los testimonios, ayudando a crear esta estructura de memoria. Como se mencionó, comparado a la represión militar, la cantidad de violencia cometida por los insurgentes fue mínima: combate, menos de veinte ejecuciones, un poco de saqueo y después numerosos actos de violencia simbólica y amenazada. Sin embargo, en los testimonios de los sobrevivientes, esos actos de violencia, coerción y saqueo adquieren un peso simbólico igual, y muchas veces confundido con las masacres militares.

El saqueo y las destrucciones de los edificios municipales aparecieron mayoritariamente en la reconstrucción contrarrevolucionaria de los eventos y, con mayor importancia, en la memoria colectiva de los sobrevivientes. Todavía es difícil

221 Ronald Fraser, *Blood of Spain: An Oral History of the Spanish Civil War*, Nueva York, Pantheon Books, 1979, pp. 150-152.

222 Sheila Fitzpatrick, “Vengeance and Ressentiment in the Russian Revolution”, *French Historical Studies*, 24, 4, otoño, 2001. Fitzpatrick cita una definición de diccionario de resentimiento: un estado de hostilidad mantenido por la memoria de una ofensa que aspira a vengar”. Y añade: “el resentimiento (como la venganza) debe de estar siempre presente en una mezcla de emociones que lleva a las personas a apoyar revoluciones y cometer actos de violencia revolucionaria”, 580.

223 Daniel James, “October 17th and 18th, 1945: Mass Protest, Peronism, and the Argentine Working Class”, *Journal of Social History*, 21, 3, 1989, 68.

determinar el grado de intencionalidad y espontaneidad de aquellas acciones. Los comandantes rojos ordenaron la destrucción de los archivos municipales, excepto en Juayúa, y la toma de las oficinas de telégrafos en todos los pueblos ocupados.

De hecho, un blanco común en las rebeliones y revoluciones del siglo XIX y principios del XX fueron los archivos municipales que albergaban típicamente los registros de tierras, y su destrucción sentaba las bases para la “tierra libre” o “tierra sin dueños”; tales acciones eran totalmente congruentes con la meta de la reforma agraria revolucionaria y con la transformación de facto de la ocupación de tierras en los meses subsecuentes.

No obstante, la conexión entre la distribución de tierras y la destrucción de los archivos está ausente en todos los testimonios de los sobrevivientes. Lo más probable es que el abrumador poder del tropo de “el robo” haya causado esa supresión.²²⁴ Incluso entre informantes ancianos de la izquierda, la declaración “esto no era comunismo, fue bandolerismo” es típica, en eso supone que no existía legitimidad política ni motivo social para el saqueo y la destrucción.

La explicación más básica para la apropiación, en la memoria, radicalmente diferente de estos eventos subversivos en Argentina y en El Salvador radica en el resultado político inmediato. En Argentina, los peronistas triunfaron casi inmediatamente después de las demostraciones, y gobernaron durante una década. Durante ese periodo, los líderes peronistas fueron capaces de construir una historia oficial que incorporaba, selectivamente, aspectos de las protestas del 17 de octubre, creando un retrato fuerte, pacífico y favorable de las demostraciones. En El Salvador, el Régimen militar triunfante muy pronto pasó a publicar una versión de los eventos que enfatizara en la inocencia de los indígenas y la barbarie de los comunistas.

Aunque representa un caso extremo el profundo impacto de los militares en la traumatizada conciencia acerca de la masacre, la tensión entre metas de emancipación y métodos de coerción es una constante en los movimientos sociales del siglo XX en América Latina. En una circunstancia menos violenta y dramática hubo también tensión entre las metas emancipadoras y democráticas de los movimientos, y las formas de coerción ligeras, que fueron empleadas en esas luchas. En *To Lead as Equals*, noté la presencia de líneas de piquetes que bloqueaban físicamente la entrada a las plantaciones en las primeras huelgas de algodoneros en la historia de Nicaragua, en 1962

“en la huelga de Tonalá y en otras formas de protesta había una curiosa relación autoritaria y democrática entre los líderes y las bases. En un sentido, sus líderes también se sentían obligados a empujar a las bases a la acción. En este sentido, los trabajadores abdicaban a la completa responsabilidad para actuar”.²²⁵

224 Recuérdese que decenas de sobrevivientes equiparaban “el robo” con “el comunismo” como una forma de explicar cómo “los justos murieron por los pecadores”.

225 Jeffrey L. Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*, p. 197.

Durante los siglos XIX y el XX, la mayoría de las huelgas y otras formas de protesta social habían empleado algunas maneras de coerción para empujar a los partidarios titubeantes al campo de la insurgencia y para presentar un frente unido en contra de sus antagonistas. Tales tácticas habían sido a menudo exitosas, un ingrediente clave de muchas huelgas alrededor del mundo.

Las formas revolucionarias de acción y de actos menores de solidaridad forzada han sido problemáticas; primero, a pesar del grado de violencia involucrado en un evento dado, la experiencia debió de haber sido aterradora para los enemigos de la revolución y para espectadores neutrales. Para los observadores relativamente neutrales o simpatizantes, estos actos subalternos de subversión eran escalofriantes, precisamente por su contenido herético, expresando una desconocida y perturbadora alternativa para realidades sociales previas.

En segundo lugar, aunque menos intensas, formas de imposición de solidaridad, como “piquetes”, habían fracasado políticamente. La derecha había tenido raramente estas preocupaciones, confiando en la coerción del mercado, a reservas del sentimiento anticomunista frecuentemente conectado a la religión, y a su ejercicio del poder estatal.

Los actos de protesta socialmente subversivos y las movilizaciones, si bien justificables, forman parte de un círculo vicioso que en parte da cuenta de la debilidad política de la izquierda a lo largo del siglo XX. Sin variar, flanqueados económica, militar e ideológicamente por la derecha, todas las acciones de la izquierda con frecuencia han sido descritas como brutales y terroristas, en el momento histórico y en la memoria subsecuente.

La derecha ha sido capaz de usar la distorsión y la exageración como base para la movilización, o una memoria socialmente construida a través de varios gestos discursivos; por un lado, el uso de cualquier forma de coerción socavó la identidad democrática de la izquierda y, por otro, permitió a los titubeantes seguidores de la izquierda a denegar la voluntaria participación en el movimiento; asimismo, las no democráticas formas y la falta de apoyo putativo sirvieron de pretexto para la represión. Finalmente, las justificaciones por la represión intensificaron el temor de la potencial base política de la derecha. El círculo vicioso continúa en cuanto estas memorias construidas de manera social debilitan a la izquierda constantemente.

Un contrapunto nicaragüense: visiones enterradas

A pesar de una situación más prometedora en Nicaragua seguida del triunfo de la insurrección en 1979, el FSLN no pudo separarse del círculo vicioso: en espacio de unos cuantos años la derecha magnificó exitosamente formas moderadas de coerción en la imagen de una dictadura, una imagen que permanece activa.

Ningún analista serio puede disputar la enorme popularidad del FSLN en 1979, aún había una enorme diferencia en la calidad del apoyo entre, por ejemplo,

los residentes de barrio del este de Managua y los campesinos de las tierras altas de la zona central. Como el PCS en 1932, el liderazgo del FSLN tenía dificultades para evaluar las diferentes calidades del apoyo. En las tierras altas, para citar un caso crucial, los pobladores indígenas no atribuían su transformación social dramática a los sandinistas, en parte porque el Frente Sandinista no podía aceptar, con facilidad, un cambio en la conciencia que no derivara de su liderazgo, ni entender la identidad indígena entre las personas que ya no tenían emblemas étnicos

“En un miserable pueblo indígena, las personas podían experimentar un sentido de liberación sin ninguna de sus referencias nacionales. El antagonismo histórico de ambos, los indígenas de Matagalpa y el Frente Sandinista habían explotado diestramente el profundo desacuerdo, con consecuencias trágicas para todos los nicaragüenses”.²²⁶

Mi investigación durante los años de 1980 propuso un problema fundamental para los sandinistas o para cualquier otro proyecto de transformación nacional. Observé cómo los campesinos locales y los actores orientados nacionalmente a menudo compartían discursos, pero conjugaban diferente resonancia y significado; estas formas de desencuentro eran a veces inconscientes y a veces parte de una búsqueda por un terreno común.²²⁷ Los vocabularios compartidos fueron muy efectivos en periodos de movilización.

Durante la era de Somoza (1936-1979), campesinos en Chinandega y León se movilizaron y comprendieron el mundo en términos de las nociones predominantes de necesidad y propiedad privada.²²⁸ Conforme lucharon en contra de las instituciones del somocismo, desarrollaron un entendimiento colectivo más amplio de los términos que les permitieron durante 1970 entrar en diálogo con la rama de la Teología de la Liberación del movimiento sandinista.

Sin embargo, para finales de 1980, los mismos términos que habían solidificado la alianza, como “tierra para los campesinos”, llevaron al rompimiento de la comunicación y de las alianzas. Los campesinos activistas de Chinandega, que habían peleado al lado de los sandinistas, rompieron con ellos después de diez años, enojados porque sus objetivos consagrados en su propia historia simplemente no eran tomados en serio. Las haciendas estatales de algodón no representaban la “tierra del pueblo” por la que habían peleado con valor. La reconstrucción oficial de esa

226 Ibid., p. 266

227 Este proceso que estoy sintetizando es similar a la noción de Bourdieu de *misrecognition* (desconocer). Aun en este proceso los campesinos tuvieron un papel más volitivo que el accesible a las personas que desconocieron. A pesar de todo, se podría argumentar que durante sus luchas por tierras en la década de 1960 y también después en la década de 1980, los campesinos sufrieron de *misrecognition*, lo que Bourdieu define como “el hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que no se perciben como tal”. Bourdieu y Wacquant, *An invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, 1992, p. 168.

228 Jeffrey L. Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*.



Figura 8. Mujer Sandinista. Propiedad archivo personal Jeffrey L. Gould.

historia local etiquetó su lucha pre-1970, como movimientos “espontáneos” y solo les otorgaron importancia a las batallas de finales de 1970, cuando los campesinos se aliaron con el Frente Sandinista.

A pesar de todo, la idea central de mi estudio mostró que, por el contrario, el proceso de educación política de los campesinos durante 1950 y 1960 fue endógeno, en gran medida, como producto de su propia reflexión en su experiencia de alianza y traición por las fuerzas aliadas con, y opuestas, a la dictadura de Somoza. La Revolución nicaragüense fue mucho más que una acumulación de errores causados por la arrogancia leninista combinada con agresión imperial.

En efecto, existía una corriente alternativa dentro de la revolución que los contrarrevolucionarios ayudaron a enterrar. Considérese una anécdota que resume esa corriente: el 21 de julio de 1979, dos días después del triunfo de la Revolución sandinista, yo estaba trabajando con un equipo de la Televisión Holandesa. Habíamos descendido apenas de “la Cuesta del Plomo”, un área muy arbolada a las afueras del oeste de Managua, un famoso campo de batalla de la revolución liberal de 1893.

En los últimos días del régimen, había servido como un campo de muerte de la Guardia Nacional de Somoza. Los cuerpos atestaban el camino como hongos letales creciendo después de una lluvia de primavera. Madres desesperadas, y llorando, intentaban identificar a sus hijos. Recuerdo algunas declaraciones: “¡la Guardia entró

y lo sacó de un tirón de la cama!”, “Él estaba en la cárcel y se lo llevaron hace una semana”, “¡Era un crimen ser un hombre joven, mataban a quienes encontraban!”.

Después de estas escenas de desesperación, descendimos a un lugar llamado “Open 3”, Operación Permanente de Emergencia Nacional, un barrio marginal creado por el régimen después del terremoto de 1972, probablemente con una fracción de los fondos donados para proporcionar un refugio seguro a las víctimas.

Nos encontramos con tres adolescentes armados con rifles automáticos, que estaban montando guardia afuera de una estación de policías, un pequeño edificio de bloques de concreto. Adentro, cuatro hombres de mediana edad estaban sentados afligidamente sobre el piso de cemento con otro adolescente con un rifle sentado en un taburete. Afuera, una multitud se reunió. Una mujer empezó a gritar “¡Oreja! ¡Oreja! ¡Oreja!” -argot para informante-. De repente, más gente apareció y el canto se hizo más ominoso “oreja” intercalado con “¡asesino!”, “¡entregaron a mi hijo!”, los muchachos sandinistas estaban sudando abundantemente -así como nosotros-. Finalmente, uno de ellos, un chico flacucho con el contorno borroso de un bigote, dio un paso hacia la multitud y se dirigió a ellos

“Miren, compañeros: estamos creando una nueva Nicaragua y por ello necesitamos un nuevo tipo de revolución. Estamos haciendo una revolución humanista que respete la vida humana, incluso la de nuestros enemigos. Necesitamos reconstruir el país y no seguir así como antes con tanta matanza y destrucción. Estos orejas serán juzgados por los tribunales y si son encontrados culpables irán a la cárcel, pero ¡no los mataremos!”.

A pesar de una gran cantidad de quejas, las personas, poco a poco, regresaron a sus casas. Este fue uno de los primeros jóvenes sin educación que escuché que parecía encontrar una nueva voz en la revolución. Tengo la firme sospecha de que la memoria de este evento está enterrada junto a un sinnúmero de episodios similares que anunciaban un nuevo tipo de revolución, una que se negó a la tentación del paredón.

El imaginario revolucionario, la visión utópica anunciada en 1978 y en 1979, no tenía un lugar especial en ninguna agenda política. Miembros de la elite económica estaban muy satisfechos con una democracia política, un libre mercado y una estructura social intocable.

Los ultraizquierdistas estaban atascados en un sectarismo de rango, a pesar de que aspectos de ese programa pudieron haber sido incorporados en el programa del FSLN; sin embargo, implicaba un serio desafío a la ortodoxia revolucionaria. El FSLN se vería obligado a tolerar movimientos más o menos autónomos de campesinos y obreros. Del mismo modo, los militantes de base, aliados con el Frente y otros grupos de izquierda, expresaban un fuerte deseo por la apropiación individual, fruto de la mano de obra del proletariado y de los campesinos, a través de un espíritu democrático que resistiera a todas las formas de coerción. Campesinos que podrían participar con entusiasmo en la Reforma Agraria e incluso las cooperativas, pero no aceptarían fácilmente que se les dijera qué hacer o tener acceso a sus tierras condicionado por una identificación política. Los marxistas-leninistas desvirtuaron

tal consciencia revolucionaria como “pequeño-burguesa”; la derecha lo reconoció como una forma peligrosa de empoderamiento popular.

La visión utópica revolucionaria pudo haber llevado a todo tipo de excesos y expresiones de solidaridad forzada, y pudo haber provocado una crisis económica que ocurrió de todos modos; en efecto, el rol de un verdadero Estado democrático revolucionario hubiera sido hacer cumplir leyes que protegieran a los ciudadanos y sus propiedades en contra de tales excesos populares, pero no frustrar ellos mismos los movimientos.

Además, como los muchachos enfrente de la cárcel somocista lo anunciaron, así como lo hicieron miles de no reconocidos gestos humanitarios de la policía sandinista, esto no tenía que ser una revolución autoritaria. Si las exigencias del mercado mundial y la dominación imperial colocaron rígidamente límites objetivos en cualquier experimento revolucionario, también distorsionaron la ideología guía del Frente.

El programa del FSLN, “economía mixta, pluralismo político y el no alineamiento”, reconoció esos límites, pero la imposición leninista transformó esos términos en direcciones decididamente antidemocráticas y no igualitarias. Había algunos elementos dentro del Frente Sandinista que desarrollaron una posición que empujaba a la democratización de la agenda, pero las exigencias militares impuestas por el crecimiento de las fuerzas de la contrarrevolución debilitaron esta corriente dentro de la revolución y sepultaron la memoria de aquellas escenas y momentos que habían anunciado una alternativa no autoritaria.

La razón más obvia para el entierro en la memoria tuvo que ver con la contrarrevolución patrocinada por los Estados Unidos y sus devastadoras consecuencias de decenas de miles de muertes y un billón de dólares de destrucción, en una era en la que Nicaragua ganaba menos de 500 millones por exportación al año.

La revolución bajo asedio no se encontraba en condiciones de perseguir este reciente curso; sin embargo, esa no es toda la historia. La institución del reclutamiento, aunque tal vez una necesidad militar, también fue la culminación de una tendencia perniciosa coercitiva en la revolución. En su peor momento -al menos entre aquellos que yo presencié-, aquellas acciones incluían sacar a tirones a una mujer campesina de un autobús para poder tomar algunas libras de frijol, para que no fueran vendidas en el mercado negro, aunque esta táctica fue detenida rápidamente, también había arrestos arbitrarios de supuestos contrarrevolucionarios y, posiblemente, la ejecución de un líder civil, en años posteriores en las zonas de guerra habría decenas más.

Las formas diarias de coerción del Estado nunca ascendieron ni siquiera remotamente a la descripción a la Reagan de una dictadura totalitaria. Había, por supuesto, mucha gente, especialmente entre las elites políticamente conscientes, que creía que vivía en una dictadura. En incontables viajes de autobús presencié personas quejándose en voz alta acerca de todo tipo de pecados de los sandinistas, incluyendo la falta de libertad. Se quejaban sin temor frente a soldados u oficiales de policía que estuvieran sentados a su lado. Las quejas, si bien ridículas, como ejemplo de totalitarismo, reflejan una cólera genuina y un resentimiento en contra del servicio militar y obligatorio y otras

tendencias totalitarias de la revolución que solo se hicieron menos digeribles por el constante recordatorio de que las necesidades básicas no estaban disponibles.

El efecto culminante de esta tensión coercitiva de la revolución produciría ambivalencia, incluso entre los partidarios de los sandinistas. Se volvió difícil decir si “tenías” que ir a una demostración o enfrentar algún tipo de consecuencias, o si “deberías” ir porque acordaras con los objetivos. Solamente un estudio serio del proceso revolucionario podría cerciorarse directamente de qué tan debilitante era esa ambivalencia dentro del FSLN. Tal vez en tiempo de guerra tal ambivalencia impidió a los militantes cuestionar la estructura de autoridad que hizo la asistencia a una demostración en una fuente de ambivalencia en lugar de compromiso.

Sin embargo, la revolución permitió nuevas voces, nuevas ideas y nuevas formas de organización. Uno no tenía que creer que recibía “energía revolucionaria” de cada mordida de arroz y frijoles en Estelí, como un trabajador de solidaridad me informó, para que reconociera que había algo potencialmente hermoso acerca de este mundo social emergente.

Recuerdo haber pasado un breve periodo en la cooperativa El Porvenir, pres-tándole una mano -no muy útil- durante la tapisca, es decir, cosecha del maíz; este fue un cambio agradable, había pasado demasiado tiempo en las llanuras del Chinandega, lamentando no solo el calor, sino, también, la difícil situación del proceso revolucionario, cuyos líderes simplemente no podían o no querían responder a las necesidades básicas y demandas de los campesinos y trabajadores del ingenio y de la caña. Los rumores de altos niveles de corrupción flotaban a través de todo el pueblo de Chichigalpa, como el humo que emanaba de la planta de Flor de Caña, un constante recordatorio de que el ron era más accesible que la leche en este tiempo de “no hay”.

En El Porvenir, la ligera elevación sobre las llanuras tenía un efecto benigno sobre el clima, y la gente, de hecho, parecía en paz cuando trabajaba. Ayudaba que el sudor no brotaba de sus poros con cada movimiento. Las risas venían de todas partes del campo, niños y adultos por igual.

Después del trabajo, la gente regresaba animada a sus casas decentemente construidas, mucho mejores que las chozas donde la mayoría había vivido antes de la revolución. Como las personas de abajo en las llanuras, la gente de El Porvenir sufría y se quejaba de una severa escasez en la comida y en los suministros agrícolas, y del innumerable dolor de ver a sus hijos reclutados para combatir a los Contras. Aun así, la meta de tierra y libertad en El Porvenir era una realidad suficiente para suavizar la dureza. A diferencia de otros lugares, las quejas no pinchaban el corazón del proyecto revolucionario, pedían una solución que no comprometiera su marcha adelante para alejarse de la miseria.

Me fui después de algunos días preguntándome por qué el gobierno sandinista no podía de alguna forma replicar estos logros. En parte, pensé, la respuesta se encuentra en las circunstancias históricas que permitían a este proyecto local florecer: las batallas campesinas en contra de un terrateniente somocista a finales de

1970 coincidieron con un apoyo masivo del FSLN. Después de todo, la tierra no fue importante para la economía de agroexportación.

En consecuencia, el Frente podía estimular la creación de una cooperativa de producción entre campesinos políticamente predispuestos que, a cambio, podían usar su capital político para empujar por una razonable asignación de los recursos: viviendas decentes, servicios de salud y educación. Con todo eso, la devastación de la guerra con los Contras, el boicot de los Estados Unidos y el colapso de la economía del algodón, afectarían fatalmente a estos campesinos en las laderas de las Casitas; no obstante, el gobierno revolucionario hizo esfuerzos para reforestar las laderas, pero la falta de un combustible de cocina barato llevó a una creciente deforestación en las inmediaciones del volcán.

El 29 y 30 de octubre de 1998, una lluvia torrencial llenó el cráter de las Casitas, hasta que estalló vaciando miles de toneladas de agua hacia sus laderas desnudas. El diabólico torrente de agua reunió lodo, palos y piedras, y vino abajo hacia El Porvenir y hacia su hermana cooperativa Rolando Rodríguez, sepultando las casas, los graneros y todo lo que vivía ahí. Cerca de 1.000 residentes murieron en el desastre; esta fue una injusticia poética: el entierro de uno de los pocos éxitos duraderos de la revolución bajo tanto lodo.

Amarga e irónicamente, ese horrendo desastre natural puede simbolizar otro desastre humano: movilizaciones derrotadas, cuya profunda promesa emancipadora ha sido enterrada, no por el lodo, sino por sedimentos tóxicos de miedo, propaganda y cinismo acumulado.

En un mundo donde la misma idea de un cambio social fundamental se ha convertido en algo quimérico, donde las formas elementales de solidaridad humana parecen utópicas, esos numerosos “porvenires” que salpican el paisaje histórico de América Latina deberían ser excavados y recordados.

“LA PALABRA EN EL
BOSQUE”: DOCUMENTAL Y
ANÁLISIS HISTÓRICO *

Capítulo 4

* Este ensayo se publicó por primera vez en Mesoamérica (Estados Unidos), No. 54 (2012). Se reproduce aquí con la autorización respectiva de la revista indicada.

Los problemas que plantean la realización de documentales y el análisis histórico están estrechamente relacionados con estudios científicos sobre historia oral y memoria colectiva. El problema más difícil de resolver e inherente a esta tarea es cómo contextualizar, históricamente, los testimonios de los protagonistas sin denigrar su valor intrínseco. Dicho de otra manera, si como dice Paula Rabinowitz, reconocemos que los testimonios “son complementarios de la verdad”, ¿cómo criticarlos sin cometer violencia simbólica, al imponer categorías y criterios a personas cuyo capital cultural es limitado?²²⁹

En ese sentido, el propósito de nuestro documental, titulado *La Palabra en el Bosque*, es contar la historia que vivieron algunos campesinos de Morazán, El Salvador en los años setenta a una audiencia en su mayoría salvadoreña.²³⁰

El documental comienza con testimonios de campesinos que narran su participación en Comunidades Eclesiales de Base al inicio de los años setenta. Altagracia, la hija de un campesino medio, cuyos hermanos mayores fueron precursores de este trabajo en Meanguera, cuenta

“Hicimos como un juramento ante la congregación de que estábamos dispuestos a aceptar los retos que se nos presentaran para seguir el ejemplo de los verdaderos cristianos (...) que debíamos olvidarnos de nuestras propias preocupaciones (...) sacrificar nuestras vidas por las de otros (...) Empezamos a pensar cómo íbamos a ofrendar nuestras vidas (...) Estábamos realmente unidos (...) Andábamos por todos lados como un rebaño. Íbamos juntos donde iban los catequistas y si algo le pasaba a uno de nosotros, allí estábamos todos para ayudar. Nos protegíamos unos a otros”.²³¹

Regino, campesino pobre de Torola, también manifestó que la unidad era fuente de alegría

“No me tomó más de dos días cosechar la milpa, que dio unas 25 libras de maíz, porque toda la comunidad me ayudó. En cuanto terminamos la mía, nos fuimos a la de otro y luego donde otro, y así hasta que terminamos de cosechar todo el valle de Tortolico. Fue fácil limpiar nuestras milpas porque estábamos todos unidos, realmente unidos”.²³²

Gabriela Hernández, quien recién entraba a la adolescencia a principios de los años setenta, recuerda un cambio notable en El Progreso, Torola

“La familia Hernández, que era dueña de un buen lote de tierra, donó una parte a la comunidad para cultivar. Las ganancias se repartían entre los que

229 Rabinowitz, Paula. “Wreckage Upon Wreckage: History, Documentary, and the Ruins of Memory”, *History and Theory*, 32:2, mayo de 1993, 134.

230 “La Palabra en el Bosque”, documental de una hora, dirigido y producido conjuntamente por Jeffrey L. Gould y Carlos Henríquez Consalvi (fecha prevista de terminación agosto de 2011)

231 Entrevista con Altagracia, Meanguera, 2007.

232 Entrevista con Regino, Agua Zarca, 2009.

trabajaban y, a veces, entre los que no trabajaban porque la idea era mejorar la calidad de vida”.²³³

Así, los campesinos recuerdan sus experiencias de producción colectiva y voluntaria. Al igual que Jay Winter, yo calificaría estos esfuerzos de “experimentos utópicos menores”; es decir, expresiones imaginarias de liberación, por lo general, a menor escala, sin las pretensiones grandiosas o la arrogancia y crueldad de los “grandes proyectos utópicos”.²³⁴

En América Latina, y en otras partes, estas “visiones de transformación parcial, de vías para escapar de los estragos causados por la guerra o dejar atrás las vejaciones sufridas como consecuencia de las violaciones de los derechos humanos” se encontraban muchas veces incrustadas en un discurso utópico-revolucionario.

Se calcula que un tercio de la población del norte de Morazán, un total de 55.000 habitantes, se integró a las Comunidades Eclesiales de Base o Comunidades Cristianas de Base (CEB).²³⁵ A finales de los años setenta, la mayoría de esos activistas se había unido a la organización guerrillera Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) o a su organización de masas, las Ligas Populares 28 de Febrero, y a principios de los años ochenta, el norte de Morazán era una “zona liberada” bajo control del FMLN, que estaba integrado por el ERP y otros cuatro grupos guerrilleros.

Casi todos los activistas de las CEB, que se unieron a la guerrilla, ofrecen un relato lineal sobre cómo se desarrolló el movimiento guerrillero. La narración es así: el Estado reprimió a las CEB y sus militantes se unieron al ERP para combatir a las autoridades. Al aumentar la represión gubernamental, los campesinos se unieron en masa a la organización popular auspiciada por el ERP, las Ligas Populares 28 de Febrero, que respondieron al aumento de prisioneros, torturas y asesinatos uniéndose al ERP e iniciando la lucha revolucionaria.

Por eso, en este documental planteamos una narración alternativa, sin contextualizar directamente a los testimonios, para permitir, a propósito, que la ambivalencia de algunos testimonios deje abiertas varias posibilidades interpretativas; por ejemplo, ¿por qué unos 30 catequistas se unieron al ERP en 1974 y 1975, a pesar de que en ese entonces no había represión directa contra las CEB?

Sin embargo, la compresión y la acentuación del tiempo histórico que provocó la movilización revolucionaria de 1977-1980 impiden comprender el proceso de toma de decisiones en 1974.²³⁶

233 Entrevista con Gabriela Hernández, Meanguera, 2007.

234 Winter, Jay., *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments of the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 2005).

235 Véase Leigh Binford's publications on Northern Morazán, en especial *El Mozote, Anthropology and Human Rights*, (University of Arizona Press, 1996).

236 Greg Grandin, “Living in Revolutionary Time”, en Greg Grandin y Gil Joseph, *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence During Latin America's Long Cold War*, (Duke University Press, 2010).

A finales de 1977, empezó un ciclo de represión tan intenso, brutal y arbitrario que es muy difícil reevaluar objetivamente una decisión tomada en 1974. La fría rabia dirigida contra la Guardia Nacional y los paramilitares a fines de los años setenta influyó en el momento en que los campesinos optaron por unirse al ERP. Es por esta razón que atribuyen a la represión local su adhesión inicial al ERP, aunque, como ya mencioné, los activistas de las CEB todavía no habían sufrido arrestos ni torturas.

Además, su posterior militancia en el ERP, con su teleología leninista, influyó profundamente en la perspectiva que tenían de su participación previa en las CEB como algo bueno, pero primitivo, por ejemplo, quienes se unieron al ERP renunciaron a ser catequistas y empezaron a ver a sus antiguos *hermanos en Cristo* con cierto grado de condescendencia, a utilizar un lenguaje que reflejaba los distintos grados de compromiso para demostrar su superioridad, como se detecta en la observación de Nolvo, un campesino militante: “No estaba muy de acuerdo con la explicación de que teníamos que unirnos, trabajar juntos y compartir; estaba más de acuerdo con la necesidad de empezar una lucha. No tardé en agarrar la idea”.²³⁷

Al mismo tiempo, muchos campesinos que se quedaron en las CEB fueron quienes posteriormente se unieron a las Ligas y luego al ERP, empujados por la represión estatal y paramilitar que se desató después de noviembre de 1977; estos últimos acontecimientos proporcionaron mucho material histórico para sustentar la represión local como condicionante directa de la destrucción de las CEB y la creación del ejército guerrillero.

Sobre el tema, Daniel James hace un análisis pertinente de por qué los empaques de carne de filiación peronista trasladaron los acontecimientos del 17 de octubre de 1945 al 16 de octubre. Debido a la necesidad colectiva de conservar la memoria de la naturaleza armoniosa del 17 de octubre, el día que decenas de miles de trabajadores presionaron al régimen para que liberara a Perón, los informantes pasan al día anterior las confrontaciones callejeras con antiperonistas

“No obstante, sus memorias son al mismo tiempo individuales en el sentido de que están arraigadas en sus recuerdos personales y también en la necesidad de establecer su identidad personal y darle coherencia a la historia de su vida y están profundamente influidas por criterios derivados de las necesidades y deseos de su respectiva colectividad”.²³⁸

Destacar la importancia del tiempo y la memoria es adentrarnos en un terreno muy polémico. De hecho, los estudiosos David Stoll, Yvon Lebot e Yvon Grenier cuestionan la inevitabilidad de la Guerra Civil en Centroamérica y, más bien, culpan a la izquierda revolucionaria de haber incitado a los obreros y a los campesinos a la confrontación armada con el gobierno. Su argumento es que las guerrillas de

237 Entrevista con Nolvo, Meanguera, 2007.

238 James, Daniel. “Meatpackers, Peronists and Collective Memory”, *American Historical Review*, 102:5, diciembre de 1997.



Figura 9. Irma y Robertón, participantes de la CEB en El Salvador en los 1970s. Fotografía cortesía de Carlos Henríquez Consalvi.

Guatemala y El Salvador provocaron la represión del ejército por sus compromisos ideológicos, por consiguiente, obligaron a los campesinos a tomar partido entre dos males: el ejército o la guerrilla.²³⁹

En apariencia, el caso de Morazán pudiera ofrecer una base de evidencia para esta tendencia revisionista. La represión llegó a Morazán solo después de que el ERP hiciera sentir su presencia; empero, la tesis de los “dos demonios”, es decir, el ejército y la guerrilla, no capta la historia de Morazán, porque no logra comprender que los campesinos asumieron conscientemente su responsabilidad y compromiso con las fuerzas guerrilleras, o sea, una decisión que tomaron antes de que se desatara la represión violenta. Es más, casi todos los militantes del ERP en la zona habían sido campesinos del lugar hasta 1981; incluso, hubo quienes alcanzaron posiciones de liderazgo.

Las ideas de inevitabilidad del conflicto armado influyeron en los puntos de vista de la izquierda. Al respecto, Michel-Rolph Trouillot observó, a propósito de la Revolución Haitiana, que no era “necesaria una conspiración, ni siquiera un

239 Véase David Stoll, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, (Columbia U. Press, 1993); Yvon LeBot, *La Guerra en Tierras Mayas: Comunidad, Violencia, y Modernidad en Guatemala*, Fondo de Cultura Económica, 1992; Yves Grenier, *The Emergence of Insurgency in El Salvador*, (Pittsburgh University Press, 1999).

consenso político para silenciar efectivamente”.²⁴⁰ La izquierda llegó a un consenso retrospectivo de que era imposible lograr cambios pacíficos en los años setenta e inevitable que el ejército reprimiera toda forma de organización obrera y campesina independiente. Entonces, la represión gubernamental convenció a los militantes de todos los niveles de que esta interpretación era correcta.

En 1972 y 1977, el fraude electoral y la violenta represión contra las manifestaciones de protesta terminaron, en efecto, con cualquier posibilidad de lograr cambios por medios pacíficos; sin embargo, persisten algunas dudas sobre el período posterior al golpe militar de octubre de 1979.

Es indudable que los militantes de la izquierda revolucionaria temían, hasta cierto punto, que la junta cívico-militar, valga anotar integrada también por algunos izquierdistas moderados, pudiera llevar a cabo un programa de reformas estructurales y debilitara así su base política. Con independencia de si hubo posibilidades reales de formar una coalición exitosa de centro-izquierda contra la alianza de la derecha terrorista con la oligarquía, los militantes campesinos de Morazán no tienen ninguna duda de cuál fue su propio papel en oposición a la junta, inmersos como estaban en lo que equivalía a una Guerra Civil de carácter local con los paramilitares de ORDEN y sus aliados de la Guardia Nacional

En los años setenta, los militantes de izquierda tomaron decisiones basadas en una expectativa razonable de que el gobierno pudiera desatar una represión violenta; tales decisiones tuvieron consecuencias inmediatas: los catequistas que se unieron al ERP en 1974 y 1975 no podían atender a un experimento local que descansaba en un sentido único de comunidad. Centrados en objetivos estratégicos, los militantes de izquierda no podían darle atención a la nueva sociedad que emergía en villas y caseríos. Resulta irónico que la izquierda promovía durante mucho tiempo la misma solidaridad que era fundamental para las comunidades de Morazán; no obstante, los escuadrones de la muerte de los años ochenta aniquilaron a esas comunidades, a sus valores y a una dimensión crucial de sus memorias colectivas.

Aun con lo anterior, y además de contextualizar los testimonios, la narración omnisciente es otro ámbito potencial de violencia simbólica, porque crea no solo un sentido de superioridad de la autoría sobre los sujetos del documental, sino, también, un falso sentido de invariabilidad de la interpretación histórica. Nuestro primer documental, *Las cicatrices de la memoria*, trataba sobre la masacre de 1932 donde murieron miles de salvadoreños, cuya mayoría era de extracción indígena. Intentamos en vano encontrar alguna forma de evitar el uso de un narrador omnisciente,²⁴¹ pero debido a las distintas formas en que se manifiestan las memorias traumáticas, los 200 informantes, salvo uno, suprimieron de sus relatos toda alusión a la participación indígena en la insurrección de 1932 que precedió a la masacre.

240 Rolph-Trouillot Michel. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, (Beacon Press, 1995).

241 *Scars of Memory (Cicatriz de la Memoria)*, documental de 52 minutos, dirigido y producido conjuntamente por Jeffrey L. Gould y Carlos Henríquez Consalvi, Ícaro/Películas de estreno, 2003.

Los indígenas que sobrevivieron a la masacre y sus descendientes culpan de la insurrección al *otro* ladino, a pesar de la abrumadora evidencia documental de que la población indígena se levantó contra el ejército y las autoridades políticas.²⁴²

Por lo tanto, si los informantes hubieran narrado directamente el documental, habrían impedido cualquier evaluación razonable del registro histórico. La deconstrucción de las memorias traumatizadas del narrador o los participantes hubiera hecho que el documental fuera demasiado complejo y, al mismo tiempo, habría infligido cierta violencia simbólica, algo que deseábamos evitar. Con la *Palabra en el Bosque* hemos prescindido del uso de un narrador omnisciente.

Por último, llegamos a cierto tipo de compromiso, ya que, después de varias discusiones acerca del contenido de la narración, Calín, maestro rural y antiguo guerrillero, narró el documental frente a su clase; esta solución dista mucho de ser ideal para el problema de las relaciones asimétricas de poder inherentes a la producción de documentales y, además, no impide que mantengamos el control de la edición del documental. Asimismo, los niveles desiguales de capital cultural influyeron en la narrativa, aunque no cabe duda de que Calín rechazaría cualquier idea de equivalencia entre capital cultural e inteligencia o conocimientos.

Descartando los aspectos de violencia simbólica, el documental es el resultado de una serie de compromisos entre el análisis histórico, que nutre la narración y edición de los testimonios de los campesinos, y la necesidad imperativa de crear un lenguaje cinematográfico.

A manera de resumen, permítanme precisar algunos aspectos: la conservación de la memoria, o sea, la creación de condiciones para que las personas expresen sus propias historias de abuso de los derechos humanos, lucha social e incluso temor o apatía, debería constituir un reto y una responsabilidad para cualquier estudiante y estudioso que trabaje en la historia contemporánea de América Latina; no obstante, también hay escollos a los que debemos mantenernos atentos.

Después de que el historiador oral o documentalista descubre la naturaleza contradictoria de un proceso histórico determinado, la pregunta pendiente es qué hacer al respecto. Compartimos con un creciente número de estudiosos el deseo de “regresar” nuestro trabajo a la comunidad de origen, como hicimos con el documental de la masacre de 1932; sin embargo, sería contraproducente, e intelectualmente arrogante, producir un documental que ponga de relieve que la narración colectiva de los militantes campesinos se aleja en algunos momentos cruciales del registro histórico.

En tal caso, deseo aclarar que el traslado de fechas no se debe a memorias traumatizadas y, menos aún, a la manipulación consciente de los militantes de izquierda, sino, más bien, como se planteó, a que estamos tratando con la memoria de una comunidad que evolucionó con el tiempo y que se basa en los hechos,

242 Véase Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria Santiago, *To Rise in Darkness: Revolution, Repression and Memory, 1920-1932*, (Duke University Press, 2008).

aunque también en ciertos prejuicios ideológicos que apoyan una historia uniforme e ininterrumpida de empoderamiento y coraje popular por medio de la lucha armada.

Es más, intentamos dejar abierta la posibilidad de interpretar, de distintas maneras, la transformación de las CEB en bases del FMLN, dentro de los límites que la coherencia narrativa permite a través de la expresión de ambivalencias.

Para finalizar, aunque he destacado las dificultades inherentes a la combinación del trabajo histórico y documental, me gustaría terminar con un toque de optimismo; primero, las entrevistas filmadas en video complementan la investigación histórica en el sentido de que se puede analizar la semiótica de los gestos faciales y corporales, lo que permite al historiador mayor alcance interpretativo; segundo, como han señalado muchos estudiosos, las repercusiones del pasado en el presente constituyen un tema de interés e importancia intrínseca. El documentalista está en la ventajosa posición de estudiar y destacar esas repercusiones.

Por tal motivo, el documental hace mayor hincapié en los aspectos utópicos de las Comunidades Eclesiales de Base, en sus cualidades comunitarias e igualitarias tan desarrolladas, antes que en el heroísmo de la guerrilla. Al poner de relieve estos aspectos, plantea que esas raíces son hoy más irresistibles en un mundo donde el pensamiento utópico y las profundas experiencias colectivas han sido desterradas al cesto de la basura por considerarlas arcaicas.

IGNACIO ELLACURÍA Y
LA REVOLUCIÓN SALVADOREÑA*

Capítulo 5

* Traducido por David Díaz Arias. Este ensayo fue publicado por primera vez en inglés en el *Journal of Latin American Studies*, Vol. 47 (2), 2015. Se reproduce aquí en su versión en español con la autorización correspondiente de la revista indicada.

Poco antes del amanecer del 16 de noviembre de 1989, miembros de un batallón élite del ejército ingresaron en la residencia de los jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) en San Salvador y ejecutaron a seis sacerdotes, una cocinera y su hija de 15 años. Entre los muertos se encontraba Ignacio Ellacuría, filósofo jesuita, teólogo y rector de la universidad. Unos días antes de su asesinato, el vicepresidente de la República había acusado a Ellacuría por haber “envenenado las mentes de la juventud nacional” y un alto mando del ejército había etiquetado a la universidad como un “refugio para líderes (...) que se dedicaban a planear estrategias terroristas”.²⁴³ Irónicamente, había dedicado una buena parte de su vida adulta a la lucha contra el terrorismo de Estado que había dominado la sociedad salvadoreña por décadas, a la vez que denunciaba el terrorismo de izquierda.

Ellacuría nació en Portugalete, un pueblo del País Vasco. En 1947 ingresó a la orden jesuita y, en los siguientes veinte años, estudió en Ecuador, España y en Innsbruck (con Karl Rahner). También enseñó por varios años en la escuela jesuita de El Salvador. En la Universidad Complutense completó su tesis doctoral sobre el filósofo español Xavier Zubiri, con quien mantuvo una cercana colaboración hasta su muerte en 1983. En 1967 volvió a El Salvador y comenzó a enseñar filosofía en la UCA (fundada en 1965) y muy pronto fue nombrado en el comité de directores. Entre las décadas de 1970 y 1980, inspirado por el desarrollo de la Teología de la Liberación, promovió la idea de “una clase diferente de universidad” que se dedicara a la justicia social y a los derechos humanos. En 1975 se nacionalizó como salvadoreño y tuvo un papel central en la creación de un movimiento progresista en el seno de los jesuitas centroamericanos.²⁴⁴ En ese sentido, transformó *Estudios Centroamericanos* en una de las más importantes revistas de Ciencias Sociales de la región. En 1976 criticó al régimen militar por echar abajo los esfuerzos por una reforma agraria, de cara a la oposición de la oligarquía. Su artículo “A sus órdenes, mi capital” ganó fama nacional y la enemistad del ejército y la oligarquía. En 1979, Ellacuría se convirtió en rector de la UCA, puesto que tuvo hasta su asesinato. Durante la década de 1980, se convirtió en una infatigable, y a veces solitaria, voz que llamaba a negociar el final de la Guerra Civil.

Este capítulo analiza el pensamiento político y la práctica política de Ellacuría durante los años finales de la década de 1970. Ellacuría sigue siendo uno de los únicos pensadores utópicos que aplicó, implacablemente, sus ideas a las luchas políticas, sociales y económicas cotidianas. Planteo que Ellacuría realizó un aporte importante a la teoría política, en particular una muy original conceptualización de las relaciones entre las organizaciones populares y la política que esboza el trabajo de teóricos contemporáneos. Además, construyó un diálogo entre el análisis de

243 Citado por Teresa Whitfield, *Paying the Price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995), 307 y 329.

244 Además del texto fundacional de Whitfield, ver Ricardo Falla, “Subiendo a Jerusalén (una semblanza)” en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”* (San Salvador: UCA Editores, 1999), 29-42.

Ellacuría y las memorias colectivas de algunos campesinos del departamento noreste de Morazán, en parte para ofrecer otra perspectiva del crítico periodo de la historia salvadoreña que siguió después del golpe de octubre de 1979, cuando parecía posible una solución reformista que hubiera impedido la Guerra Civil.²⁴⁵

Aunque este capítulo no realiza una substancial nueva interpretación del periodo posterior al golpe, sí ofrece un nuevo acercamiento al fracaso del experimento reformista, al destacar el análisis de Ellacuría de la correlación de las fuerzas políticas y sociales de los meses finales de 1979 y al examinar la previa y no estudiada división dentro del ala progresista de la Iglesia.

La incapacidad de Ellacuría y los campesinos de Morazán y otros actores de la izquierda, inspirados por la Teología de la Liberación, de producir una alianza en el otoño de 1979, a pesar de sus metas compartidas, es un ejemplo de lo que llamo *desencuentro*, una palabra en español con más alcance y resonancia que su sinónimo en inglés: un malentendido, un desagrado, una disyunción, o un encuentro fallido. La interacción entre los encuentros fallidos de movimientos sociales y los malentendidos lingüísticos, con raíces en las diferencias de clase, etnia, género y geográficas, representa un área muy fructífera para la investigación.

La gente de dos grupos diferentes puede tener una diferente comprensión sobre el mismo concepto que, sucesivamente, puede condicionar diferentes prácticas en un momento histórico específico. Aunque la dimensión lingüística de las divisiones políticas y sociales es significativa, los factores materiales e ideológicos son también decisivos; además, los malentendidos lingüísticos no deberían divorciarse de las expectativas adheridas a aquellos conceptos o metas compartidas.²⁴⁶

Lo que propongo es utilizar “desencuentro” como una herramienta metodológica que pueda ayudar en nuestro entendimiento de las divisiones entre las fuerzas opositoras y subalternas. Sugiero que podemos aprender más acerca de esos fracasados encuentros políticos si ponemos atención al papel de los desencuentros (sobre el significado de las palabras y los conceptos) en la producción, reflexión o exacerbación de esas destacadas divisiones.

Por ejemplo, en otro lugar en la década de 1980, me percaté de que los dirigentes sandinistas y los campesinos activistas entendían “la propiedad del pueblo” de manera diferente y con significativas consecuencias políticas. La noción campesina, enraizada

245 Este capítulo no analizará su vasta obra filosófica y teológica. Para el noreste de Morazán, ver Leigh Binford, *El Mozote, Anthropology and Human Rights*, (University of Arizona Press, 1996) y “Priests, Catechists, and Revolutionaries: Organic Intellectuals in the Salvadoran Revolution”. En *Community, Politics, and the Nation-State in Twentieth Century el Salvador*, editado por Leigh Binford y Aldo Lauria-Santiago, (Pittsburgh PA: University of Pittsburgh Press, 2003). Ver también Fia Rubio y Eduardo Balsebre, *Rompiendo el Silencio: Desobediencia y Lucha en Villa El Rosario*, (MUPI: San Salvador, 2009), 68-107. También ver Jeffrey L. Gould y Carlos Henriquez Consalvi, *La Palabra en el Bosque* (Films for the Humanities and Sciences), 2011.

246 Para otros usos del término “desencuentro”, ver Bruno Bosteels, *Marx and Freud in Latin America, Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror* (London: Verso Press, 2012); Julio Ramos, *Divergent Modernities: Culture and Politics in Nineteenth Century Latin America*, (Durham NC: Duke University Press, 2001). Para otro interesante uso del término relacionado con la noción de un encuentro fallido, ver: Álvaro García Linera, ‘Indianismo y Marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias’, *Barataria* 1, 2005.

en una temprana conceptualización de la “propiedad privada”, enfatizaba el acceso individual con el control local colectivo o privado de la tierra, mientras que la emergente noción revolucionaria limitaba el significado al control estatal sobre la tierra.²⁴⁷

En algunas ocasiones, utilizaré el término con un sentido más fuerte, para enfatizar el impacto lingüístico y la disociación política (desencuentro I). En otras, el término se referirá al fracaso de dos grupos para aliarse con metas compartidas, sin especificar una dimensión lingüística (desencuentro II).

Antecedentes de la polarización política

Desde 1932, cuando las fuerzas gubernamentales masacraron cerca de 10.000 campesinos, la mayoría de ellos indígenas, hasta 1979, el Ejército dominó la nación salvadoreña en una alianza tácita con una oligarquía terrateniente inmensamente rica y poderosa. El aflojamiento del régimen autoritario, en la década de 1960, coincidió con el crecimiento de una rama de la oligarquía, cuya riqueza se afincaba principalmente en la industria.

El limitado, pero significativo, periodo de democratización permitió el crecimiento de sindicatos urbanos y toleró la emergencia de la Federación de Campesinos Cristianos de El Salvador (FECCAS), en un inicio una creación de militantes de la Acción Católica y el Partido Demócrata Cristiano. Como ha mostrado recientemente Joaquín Chávez, la Arquidiócesis de El Salvador, la Acción Católica y los estudiantes católicos participaron de forma activa en el proceso organizacional en el campo y las ciudades.²⁴⁸ En 1972, la alianza opositora ganó un estimado del 55% de los votos en la elección presidencial, pero el fraude previno al demócrata cristiano, José Napoleón Duarte, de obtener la victoria.

El fraude electoral convenció a muchos activistas de que la vía electoral no ofrecía ninguna promesa y así dedicaron sus energías a la organización del movimiento popular. En los siguientes cinco años, FECCAS y las organizaciones de obreras rurales crecieron exponencialmente. FECCAS muy pronto se radicalizó bajo la influencia de los jesuitas, otros católicos progresistas y activistas laicos de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Sectores de la Iglesia Católica, en especial, después de la conferencia de los obispos latinoamericanos en Medellín en 1968, apoyaron las CEB que brindaron el grueso de activistas para las organizaciones de protesta rural. En las ciudades, los izquierdistas revigorizaron el movimiento obrero que ganó una presencia

247 Jeffrey L. Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979* (Chapel Hill NC: UNC Press, 1990).

248 Joaquín Chávez, ‘Catholic Action, The Second Vatican Council, and the Emergence of the New Left in El Salvador (1950-1975)’, *The Americas* 70:3 (2014) pp. 459-488. Ver también, Héctor Lindo-Fuentes y Erik Ching, *Modernizing Minds in El Salvador: Education Reform and the Cold War, 1960-1980* (Albuquerque, N.M.: University of New Mexico Press, 2010) para una fina síntesis del periodo reformista de la década de 1960.



Figura 10. Ignacio Ellacuría. Fotografía cortesía Museo de la Palabra y la Imagen.

substantial en el floreciente sector industrial de la maquila, de modo particular en las fábricas de textil. Colectivamente, los sindicatos rurales y urbanos y las organizaciones campesinas y de los barrios pobres fueron conocidos como Organizaciones Populares (OP).

El 20 de febrero de 1977, el Régimen Militar salvadoreño cometió nuevamente fraude electoral para perpetuarse en el poder. Entre 40.000 y 60.000 personas se reunieron en la capital para protestar, en la Plaza de la Libertad; los soldados abrieron fuego contra quienes protestaban, dejando un saldo de más de 100 muertos.²⁴⁹ El Régimen decretó el estado de sitio, desatando una ola de represión contra las OP del país. Cuando el general

Romero asumió el poder en julio, cedió a las presiones internacionales que pedían el respeto de los Derechos Humanos y levantó el estado de sitio, pero lo reinstaló en noviembre, respondiendo a la presión desde adentro. Así, la represión se desarrolló en un particular contexto nacional e internacional.

Tal y como los científicos sociales Paul Almeida y Charles Brockett lo han subrayado, debido en gran parte a su crecimiento previo, la represión de 1977-1979, a pesar de su severidad, que puede ser medida por cientos de muertes de civiles y de desaparecidos, no debilitó fuertemente las OP.²⁵⁰ De hecho, incluso bajo el estado de sitio, trabajadores y campesinos realizaron 40 huelgas y decenas de invasiones de tierra.

A finales de la década de 1970, las OP eran únicas en el contexto de los movimientos radicales latinoamericanos, dada la influencia de la Teología de la Liberación y el grado en el cual se alinearon con los grupos guerrilleros. Para 1979, el Bloque

249 William Stanley, *The Protection Racket State* (Philadelphia PA: Temple University Press, 1995), 110.

250 Paul Almeida, *Waves of Protest: Popular Struggle in El Salvador, 1925-2005* (Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 2008); Charles Brockett, *Political Movements and Violence in Central America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Popular Revolucionario (BPR), fundado en 1975, era el grupo más importante, con un estimado de 80.000 miembros, en un país de 4 millones de habitantes, la mayoría de ellos trabajadores rurales y campesinos, pero con un número creciente de obreros industriales y pobladores organizados.

El BPR surgió principalmente del FECCAS y de la Unión de Trabajadores del Campo (UTC). El Frente de Acción Popular (FAPU), creado en 1974, desarrolló una fuerte base de apoyo entre los obreros industriales y llegó a tener desde 8.000 hasta 40.000 militantes. Las Ligas Populares, establecidas a finales de 1977, inicialmente dirigidas por militantes con origen de clase media y con 5.000 a 10.000 miembros, tenían su base más fuerte de apoyo entre el campesinado de oriente, en especial del norte de Morazán, pero se esforzaron por reclutar trabajadores entre las plantaciones de café y entre los moradores de los tugurios. Cada OP estaba vinculada con una organización “político-militar” distinta.

La Iglesia y las Organizaciones Populares

Muchos miembros del Bloque, del FAPU y del LP-28, habían iniciado su activismo dentro de las CEB; algunos siguieron activos en las comunidades de base.²⁵¹ A pesar de que el patrón de enganche religioso y político variaba en las CEB, el común denominador era la transformación personal que acompañaba una conversión religiosa; ese proceso ayudaba a reducir la violencia doméstica y el alcoholismo que asolaban las comunidades rurales. Las CEB se involucraron en prácticas comunales que incluían la construcción de caminos y de escuelas y la siembra, prácticas que reforzaban el mensaje de dignidad individual y solidaridad social, llevando eventualmente a los miembros a organizar actividades en pro de los derechos de los campesinos y los trabajadores.

Ellacuría llegó a comprender la relación entre las CEB y las OP directamente a través de su experiencia con la misión jesuita en Aguilares. Su cercana relación con el líder de la misión, el padre Rutilio Grande, le permitió experimentar las tempranas manifestaciones de un desencuentro entre la OP y la Iglesia. Los jesuitas empezaron a trabajar en el área de caña de azúcar al norte de San Salvador, centrándose en la preparación de los Delegados de la Palabra, quienes aprendían y enseñaban sobre religión y los problemas sociales a través de los métodos dialógicos de Pablo Freire. Pronto habían formado 300 Delegados de la Palabra.

Los estudiantes jesuitas que participaban en las CEB estudiaban en el Centro para Reflexiones Teológicas de la UCA, que dirigía Ellacuría. En 1974, comenzaron a reanimar la FECCAS en el área. Al finalizar el primer año en

251 Hay numerosos testimonios de miembros de las CEB que se unieron a las OP. Ver, por ejemplo: Jorge Cáceres, “Radicalización política y pastoral popular en el Salvador: 1969-1979”, *Estudios Sociales Centroamericanas*, 33, September-December 1982; Consejo de Mujeres Misioneras por la paz, eds, *La semilla que cayó en tierra fértil: Testimonios de miembros de las comunidades cristianas*, (San Salvador, 1996).

Aguilares, que tenía una población de 30.000 personas, la FECCAS tenía 900 miembros y colaboradores.²⁵² Tanto Grande como Ellacuría buscaron ayudar a los estudiantes jesuitas en sus esfuerzos.

En diciembre de 1974, Ellacuría albergó un encuentro de activistas del FECCAS en la UCA; sin embargo, pronto él y Grande comenzaron a criticar el nivel de compromiso de sus estudiantes con el FECCAS, a expensas de las CEB. Ellacuría y Grande estaban preocupados no solamente por el tiempo comprometido, sino por la falta de fronteras entre las CEB de la Iglesia y el FECCAS. La zona de frontera era de desencuentro entre los activistas de las OP y los jesuitas comprometidos con la Teología de la Liberación. Ambos se adscribían a metas similares de liberación social y personal, pero los jesuitas comprendieron esas metas como en parte alcanzables dentro de los límites de una Iglesia fuerte.

Con todo, Rutilio Grande se comenzó a perturbar cada vez más sobre la expectativa de que la Iglesia comprometiera completamente sus recursos y su prestigio en la organización del activismo campesino, los sindicatos rurales y la movilización agraria. En enero de 1976, a pesar de su profundo compromiso con los objetivos de la organización campesina en Aguilares, le presentó la renuncia al arzobispo Chávez y le solicitó una tarea fuera de su parroquia. Ni el arzobispo ni sus superiores jesuitas consideraron prudente dejarlo partir en ese momento.

Grande criticaba a los estudiantes jesuitas y a los activistas del FECCAS, por tratar de utilizar a la Iglesia específicamente para actividades partidarias. Al mismo tiempo, denunciaba la pérdida de los mejores líderes de las CEB que se metían a la organización campesina y señalaba que los estudiantes no debían desviarse conscientemente hacia los activistas de las bases populares. Se enfrentaba a lo que Rodolfo Cardenal llamó una “crisis galilea”.²⁵³ Atrapado entre la presión local del FECCAS, la creciente beligerancia de derecha, y el rechazo de sus superiores jesuitas por reasignarlo, buscó el consejo de Ellacuría.

El intelectual jesuita respondió con un análisis de la situación en Aguilares, en el que comenzó a esbozar sus ideas acerca de la relación entre la Iglesia y las OP. La recomendación principal para Grande fue continuar apoyando activamente el FECCAS, pero indirectamente. No había duda de que el FECCAS tenía sus propias raíces y que su radicalismo respondía a la realidad histórica del país. Grande tenía un papel fundamental que llevar adelante y eso incluía ejercer una influencia ética sobre la organización; este consejo apuntaba a una paradoja lógica de este desencuentro: la necesidad de mantener una adecuada,

252 Rodolfo Cardenal, *Historia de una esperanza: vida de Rutilio Grande* (San Salvador: UCA Editores, 1985), 439. Ver también Carlos Cabarrús, *Génesis de una revolución*, (Ciudad de México: Ediciones Casa Chata, 1983), 173. En un estudio de 1977 sobre siete cantones en Aguilares, se encontró que de 812 hogares, 23.3% pertenecía al FECCAS; Salvador Carranza, “Una experiencia de evangelización rural parroquial, Aguilares, septiembre de 1972-agosto de 1974”, *Estudios Centroamericanos*, 348/349, Octubre-Noviembre 1977.

253 Cardenal, *Historia de una esperanza*, 499. Esta frase se refiere a la crisis personal de Jesús en la provincial de Galilea, cuando enfrentó la represión, la incompreensión de muchos de sus seguidores, y el abandono de algunos de sus discípulos. En respuesta, dejó aquel sitio.

pero vinculada, distancia en lugar de una unificación (o *encuentro*) de los dos espacios organizacionales.²⁵⁴

La derecha salvadoreña no tenía interés en tan finas distinciones: el 12 de marzo de 1977, un escuadrón de la muerte ejecutó a Rutilio Grande, como parte de una embestida del régimen contra los jesuitas y las organizaciones campesinas. Muchos miembros de las CEB fueron considerados como objetivos para el arresto, la tortura y la ejecución. En junio de 1977, un escuadrón de la muerte derechista amenazó con matar a los 47 jesuitas que estaban en El Salvador, si no dejaban el país en los siguientes 30 días.²⁵⁵ Empero, el general Romero denunció la amenaza y ofreció protección a los jesuitas. Mientras tanto, desde febrero de 1977, a Ellacuría se le había prohibido regresar de España.²⁵⁶

En agosto de 1978, a su regreso a El Salvador, Ellacuría intervino en el debate al interior de la Iglesia; sus escritos se convirtieron en la base de su contribución a la Teología de la Liberación y a la teoría política.²⁵⁷ En 1978, cuatro obispos conservadores se alinearon contra el arzobispo Romero y contra el obispo Arturo Rivas y Damas en un debate público acerca del papel de la Iglesia en los conflictos socio-políticos. El arzobispo Romero, después de intensas discusiones con Ellacuría y otros, había publicado una “Carta Pastoral” que ofrecía apoyo crítico a las OP. En respuesta, los obispos conservadores negaron el derecho de los sacerdotes y las monjas a tener cualquier relación formal con FECC, la UTC, o con el BPR, citando su orientación marxista-leninista.²⁵⁸

La principal crítica de Ellacuría hacia los obispos conservadores, era su fundamental mala interpretación de las configuraciones contemporáneas del marxismo. En breve, su visión del marxismo-leninismo como antagónico de la religión no era solamente anticuada, porque no tomaba en cuenta los nuevos desarrollos del marxismo en Europa Occidental y en América Latina, sino porque minaba la misión evangélica de la Iglesia. El marxismo, juiciosamente aplicado, era una herramienta vital para la comprensión de la realidad histórica. Más elocuente aún, las organizaciones populares se encontraban contribuyendo potencialmente a la llegada del Reino de Dios a la Tierra, sin importar la orientación ideológica de algunos de sus líderes. La Iglesia no podía alcanzar esa meta sola; así que necesitaba a las organizaciones populares como “mediadoras” fundamentales: “En este sentido, las organizaciones populares (...) evangelizan a la Iglesia, anunciando buenas nuevas no solo al mundo sino a la Iglesia”.²⁵⁹

254 Mi agradecimiento a Gavin Arnall por esta sugerencia. Ellacuría escribió extensamente acerca de la necesidad de autonomía de las CEB con respecto a las OP. Ver, ‘Comentarios a la Carta Pastoral’, por Tomás Campos (seudónimo de Ellacuría), en Msr. Oscar Romero et al, *Iglesia de los Pobres y organizaciones populares* (San Salvador: UCA Editores, 1978).

255 *Washington Post*, ‘Salvadoran Terrorists Vow to Kill Jesuits’, 22 de junio de 1977.

256 Whitfield, *Paying the Price* 101.

257 Ellacuría también había desarrollado una buena relación con el líder del Bloque, Apolinario Serrano. Entrevista con Jon Sobrino, San Salvador 2011; Entrevista con Salvador Samayoa, San Salvador, 2012.

258 Ellacuría, ‘Comentarios a la Carta Pastoral’, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Escritos Políticos vol. 2*, (San Salvador: UCA Editores, 1991), 679-732.

259 Tomás Campos, ‘La Iglesia y Las Organizaciones Populares en El Salvador’, *Estudios*

En la misma vía, Ellacuría enumeró su valoración negativa sobre las organizaciones populares. Él pensaba que las CEB ejercían una influencia decisiva y suplementaria sobre las OP. Las CEB formaban el núcleo de la Iglesia y, por eso, declaraba que: “Las comunidades de base pueden servir de base a la Iglesia del futuro...”²⁶⁰

Las CEB jugaban roles distintos y complementarios, pero fundamentales, incluso aunque algunos compartieran membrecías conjuntas. A menudo creaban las condiciones espirituales para la conversión individual o colectiva hacia la acción socio-económica y política. Una vez que se unían a las organizaciones populares, las CEB jugaban un papel más importante en la vida de los militantes.

Las CEB formaban, como si lo fueran, la conciencia crítica de las organizaciones populares. Su énfasis en la transformación personal, la ética interpersonal, la igualdad y la solidaridad social, les permitía, sobre todo a través de las membrecías conjuntas e individuales, asegurar que las organizaciones populares no degeneraran en meros apéndices de las organizaciones político-militares, o bien, que perdieran su valor emancipatorio; además, encarnaban los valores fundamentales de la liberación integral y cubrirían con ellos a las organizaciones populares, a pesar de sus duros encuentros diarios con las fuerzas de represión. La práctica de las CEB se volvería “profética” en la forma en que ofrecían una poderosa crítica de la sociedad existente y, al mismo tiempo, daban un modelo del futuro. De hecho, Ellacuría aconsejó a las OP a nutrir su dimensión utópica

“Lo que en esta línea quisiéramos proponer no es una tesis dogmática, sino más bien un ideal utópico, que, sin rebajar la eficacia histórica inmediata de las organizaciones, potencie sus virtualidades mejores en la construcción del hombre nuevo y de la tierra nueva. Ese ideal podría formularse así: las organizaciones populares deben mantenerse como principio utópico del poder, pero no como principio efectivo en orden a la ocupación real del poder político estatal (...) el centrar la organización en la toma del poder político hace que se desvirtúe el proyecto de liberación integral, que podrían promover las organizaciones populares”²⁶¹

Ellacuría desarrolló este argumento contra la politización de las OP más ferozmente a inicios de la década de 1980, cuando reflexionaba sobre este “extraordinario” movimiento, virtualmente sin paralelos en los anales de la historia latinoamericana. Su defensa teórica de la autonomía de las OP lo convirtió en un precursor de los *autonomistas* que, en la actualidad, forman un importante sector de los intelectuales de izquierda latinoamericanos.²⁶² La originalidad de este pensamiento reside en las

Centroamericanos, 359, Septiembre, 1978, 698.

260 Ignacio Ellacuría, ‘La iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación’, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Vol I, (Madrid, ed. Trotta, 1990), 146. Ellacuría ya había esbozado su análisis de la Iglesia Popular como la base de la iglesia en: Ignacio Ellacuría, ‘Notas teológicas sobre la religiosidad popular’, *Revista de Fomento Social*, 127, julio-septiembre 1977.

261 Tomás Campos, ‘La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador’, 698-699.

262 Para una útil antología de los trabajos escritos por los autonomistas, ver: *The South Atlantic Quarterly* special issue, ‘Autonomy and Emancipation in Latin America’, editor Alvaro Reyes, 111: 1, Winter 2012.

articulaciones entre los objetivos inmediatos (reformistas), las transformaciones personales y la noción de “lucha prolongada”. Se criticaba, así, el concepto central y estratégico del BPR y sus aliados en la guerrilla

“Y es que la estrategia de la lucha prolongada no es sólo una exigencia de la actual correlación de fuerzas, sino que responde a la necesidad de cambiar en la lucha el ser mismo y la conciencia de la clase trabajadora; lo cual es un principio de liberación mucho más profundo y valioso que cualquier otro”.²⁶³

Es muy dudoso que el BPR o sus aliados en la guerrilla se hayan enganchado realmente con la interpretación de Ellacuría sobre la “lucha prolongada”, debido a su primordial compromiso con la lucha armada. Para Ellacuría, la lucha extendida estaba sujeta a su visión más teórica de la dinámica de las CEB y las organizaciones populares. En las CEB, la gente “viviría el evangelio”, al tiempo en que luchaba por la

“liberación integral (...) Solo si al mundo de los pobres se le deja vivir la plenitud del cristianismo (...) será el mismo un pueblo salvador y podrá aportar a los demás la salvación. Yerran, en consecuencia, los que con prisas políticas no dejan que ese pueblo madure por sí mismo (...) la semilla cristiana”.²⁶⁴

La perspectiva desde el norte de Morazán

Ellacuría no tuvo contacto directo con los campesinos de Morazán, pero sí asimiló experiencias similares que venían desde la parte central del país. Consideremos algunos testimonios procedentes del norte de Morazán, en la forma en que ilustran lo que Jay Winter llama elementos de una “utopía menor” de las CEB que el intelectual jesuita buscó fomentar.²⁶⁵

Durante la década de 1970, en El Salvador los niveles de desigualdad social eran agudos: uno por ciento de los terratenientes eran dueños del 63% de la tierra, en un país donde la propiedad rural representaba el 60% del territorio. La esperanza de vida era de solo 46 años. Dentro de El Salvador, Morazán era el departamento más pobre: sus índices de desarrollo humano estaban por debajo de varios países subsaharianos.

En 1970, la población del área, cerca de 55.000 personas, estaba principalmente compuesta por campesinos que habitaban en pequeñas y empobrecidas parcelas de tierra, que cultivaban con maíz y otros granos básicos. También, cultivaban henequén que utilizaban para hacer hamacas y sacos de café. Para la década de

263 Tomás Campos, “La Iglesia”, 699.

264 Ellacuría, “La iglesia y las organizaciones de base”, manuscrito a máquina, archivos de Ellacuría (Centro Monseñor Romero, UCA, 1978), 12.

265 Acerca de la noción de utopía menor ver: Jay Winter, *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments in the Twentieth Century* (New Haven CT: Yale University Press, 2006), 5.

1970, muchos de los pequeños propietarios debían migrar estacionalmente por efecto de las cosechas de café, azúcar o algodón.²⁶⁶

El cambio comenzó a llegar a la región en 1969, cuando el sacerdote local, que era conservador, envió unos campesinos medios a tomar cursos a El Castaño, un centro de entrenamiento cerca de San Miguel. Originalmente, ese centro estaba dirigido por sacerdotes procedentes de Cleveland, Ohio, y logró desarrollarse gracias a las corrientes reformistas de la Iglesia.²⁶⁷ Cuando los campesinos regresaban a sus pueblos, comenzaban a organizar las CEB que, en pocos años, llegaron a integrar un tercio de la población. Al reflexionar sobre su experiencia, Altagracia, una campesina media de un pequeño pueblo y que era una adolescente en los inicios de la década de 1970, indicó

“Compartíamos las dificultades (...) Lo primero que siempre pensábamos era, ‘¿qué puedo hacer por mi vecino?’ Nosotros andábamos como si fuéramos un redil. Donde iban los orientadores, los catequistas, íbamos todos. Y si algo le pasaba a alguien, todos estábamos pendientes de eso. Nos protegíamos unos a otros”.²⁶⁸

Gabriela Hernández, una campesina pobre de un pueblo cercano a Torola y que era adolescente a mitad de la década de 1970, se refirió a los orígenes de la plantación colectiva

“Cuando alguien le faltaba podar su milpa, la organización le ayudaba. Un grupo iba un día donde uno, un día donde otro. Así empezaron. Después, se hizo colectiva una milpa grande. Y Don Hernández, que tenía posibilidades de terreno tierra (...) dio sus tierras para que la gente cultivara ahí. Y cuando la cosecha estaba, se repartía. Se repartían entre todos los que habían trabajado y a veces a les daban hasta los que no habían trabajado. Eso es lo que buscaba ir mejorando la calidad de vida”.²⁶⁹

Tal y como lo apuntó Gabriela, inspirados por Hechos 4:32, los campesinos medios donaban la tierra a la comunidad “La gente empezó a compartir sus cosas y sus propiedades (...) nuestro sentido de la propiedad cambió”.²⁷⁰

Regino, un campesino pobre del área de Torola y que era un joven adulto a mediados de la década de 1970, conjuró la jubilosa calidad de la experiencia “Salíamos del mío y pasábamos al otro, salíamos del otro hasta que sacudíamos

266 Realicé entrevistas en el norte de Morazán, durante estancias pequeñas del 2006 al 2011 y, por esa razón, es que subrayo esa región en este artículo. Los esfuerzos de las CEB para llevar adelante el trabajo en tierras comunales fue absolutamente único en el país.

267 Entrevista telefónica con el padre Denis St. Marie, 2011. Sobre centros y CEB para campesinos ver: Anna Peterson, *Martyrdom and the Politics of Religion* (Albany: SUNY Press, 1997), 151-153.

268 Entrevista con Altagracia, Meanguera, Morazán, 2007-09. Nombre de guerra: la mayoría de los entrevistados usaron su nombre de guerra, tal como Caifás, Nolvo, Altagracia, etc.

269 Entrevista con Gabriela Hernández, San Luis, Morazán, 2009.

270 Entrevista con Gabriela Hernández, 2009. Hechos 4:32: “Todos los creyentes, que ya eran muchos, pensaban y sentían de la misma manera. Ninguno decía que sus cosas fueran solo suyas, sino que eran de todos”.

todo el valle de Tortolico. No sentíamos la limpia de las milpas. Porque todos éramos unidos, muy unidos”.²⁷¹

Estas prácticas estaban poderosamente conectadas con el proceso de transformación individual y colectiva, incluyendo, hasta cierto grado, las relaciones de género. A pesar de que a inicios de la década de 1970 solo hombres eran escogidos para asistir al centro de entrenamiento en El Castaño, San Miguel, la participación femenina en las CEB era extremadamente alta. Un efecto sobresaliente de esa participación fue el significativo declive de la violencia doméstica.²⁷² Con respecto a su experiencia con el abuso doméstico, Gabriela me comentó “Es un milagro que yo esté aquí”, adscribiendo a la transformación de su esposo por efecto de su participación en la CEB.²⁷³

Con la importante advertencia de que la desigualdad de género siguió, se puede advertir que una dimensión utópica del movimiento brevemente infundió las vidas de los campesinos. Tal cosa reflejaba la visión de Ellacuría sobre el potencial de las organizaciones populares (incluyendo su relativa ceguera sobre los problemas de las mujeres).²⁷⁴ A pesar de que hubo vastas diferencias entre las CEB en el resto de Latinoamérica, la responsabilidad individual y el *ethos* colectivo eran características compartidas por todas ellas.²⁷⁵ La tesis principal de Ellacuría era que la izquierda ganaba cualitativamente con la presencia de las CEB, y no solo porque llegaba a la gente con la que previamente no se conectaba, sino porque, además, esa gente prefiguraba la nueva sociedad.

Ellacuría y las Organizaciones Populares

A través de la década de 1970, crecía el número de miembros de las CEB que se unían a las organizaciones campesinas y de trabajadores. A pesar de que seguía preocupado por la “manipulación” de las CEB por las OP, Ellacuría presionaba por la autonomía de las OP frente a las organizaciones políticas-militares.

En ese sentido, se enfrentó a los marxistas-leninistas que vieron en las OP esencialmente como grupos de fachada para la organización política-militar.²⁷⁶

271 Entrevista con Regino, Agua Zarca, Torola, 2009.

272 Entrevista con Miguel Ventura, Morazan 2009. Ventura reconoce que por varios años practicó la discriminación de género al no formar mujeres catequistas.

273 Entrevista con Gabriela Hernández, 2007.

274 Sobre experiencias de utopías menores que incluyen Morazán, ver_ Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, ‘Utopías menores en América Central’, *Boletín para el Fomento de Historia Centroamericano*, 53, abril-junio 2012.

275 Ver el trabajo de John Burdick para una experiencia diferente de CEB: *Looking for God in Brazil The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Berkeley CA: University of California Press, 1996). También ver: Pablo Richard y Guillermo Meléndez, eds. *La Iglesia de los Pobres en América Central: Un análisis socio-político y teológico de la iglesia centroamericana, 1960-1982* (San José: ed. DEL, 1982).

276 Ellacuría específicamente se refiere a la “manipulación” de las OP, en: ‘Notas para una valoración de la acción pastoral de la Arquidiócesis en los primeros dos años de Monseñor Romero’, 1979, *Archivo*



Figura 11. Protesta campesina en El Salvador. Fotografía Cortesía del Museo de la Palabra y la Imagen

Ellacuría reconocía que el liderazgo de las OP actuaba con una medida de autonomía para adaptarse a las cambiantes circunstancias y para conocer las necesidades de sus miembros; además, muchos miembros no tenían conexiones con la lucha armada. Era ese el espacio que Ellacuría buscaba expandir; así que llegó a representar una presencia política única en la izquierda.

De hecho, el término “liberación” de Ellacuría es un terreno de convergencia y de desencuentro con el marxismo. Para los marxistas y para Ellacuría, el concepto significaba liberarse de la opresión política y económica capitalistas. Al mismo tiempo, el intelectual jesuita distinguía entre la liberación histórica e integral, significando este segundo concepto una transformación personal asociada con la conversión y la práctica religiosas.²⁷⁷ Aunque hay coincidencias entre esas dos formas de liberación, para el jesuita la una no podía ser alcanzada sin la otra y “esa coincidencia difícilmente pasa por la dictadura del proletariado, tal como se ha venido dando históricamente a través de las vanguardias”.²⁷⁸

Ellacuría, 9. Ellacuría discute el espacio entre las OP y las guerrillas en ese documento y en: ‘El papel de las organizaciones populares en la situación actual del país’, originalmente fechada 23 de Noviembre de 1979, reimpresa en *Veinte Años* vol. 2, 741.

277 Ignacio Ellacuría, “Notas Teológicas Sobre la Religiosidad Popular”, 257.

278 Ellacuría, *Veinte Años de historia en El Salvador (1969-1989)*, *Escritos Políticos, I* (San Salvador: UCA Editores, 1991), 323. Aunque este texto fue publicado en 1987, sus escritos de finales de la década de 1970 reflejan una posición similar.

Dentro del marxismo del siglo XX, la epistemología leninista dominó el entendimiento acerca de cómo los subalternos podían alcanzar una consciencia que les permitiera claramente entender la realidad y sus estructuras de opresión.²⁷⁹ Si bien contradictoria, Ellacuría ofrecía una nueva alternativa al modelo leninista de un partido de vanguardia con un directorio que transmitía el conocimiento científico a sus bases. Él sugería, como lo hicieron otros teólogos de la liberación, que los agentes externos podrían provocar un *desbloqueo ideológico* inicial que creara las condiciones para la subsiguiente transformación endógena de la conciencia.²⁸⁰

Hay un componente personal de esa transformación en el cual el individuo se encomienda a sí mismo o a sí misma a una comunidad y a una clase, parte de la lucha por una liberación integral que llevaría a la creación del “hombre nuevo” (presuntamente, lo que él quería referir allí era una *persona*), privado del individualismo y el egoísmo burgués.

Su análisis también lo llevó al cuestionamiento de la influencia de los estudiantes radicalizados y de los maestros de escuela en las OP. Consideraba que los militantes que no eran campesinos, no compartían necesariamente los mismos intereses que aquellos a quienes decían representar, y que al inculcar una comprensión particular de la verdad y la representación, lo que hacían era dañar las OP. En 1979 escribió

“El problema de la relación entre las elites y las masas siempre es grave y difícil, pero la dificultad es mayor cuando las elites no pertenecen real y materialmente a las masas. Tal situación puede llevar – y es lo más probable que en nuestro caso se haya dado – a una hegemonización ideológica con imposición de contenidos, marcos teóricos, y dogmas”.²⁸¹

Ellacuría, como miembro de una orden tremendamente jerárquica y rígida, no necesariamente entendía el problemático posicionamiento de su propio análisis, ya que denunciaba la amenaza del elitismo en las OP desde una posición socio-económica y cultural particular que podía ser rechazada con facilidad como la encarnación de una elite igualmente remota.

Empero, abogaba por la posibilidad y la necesidad de un desarrollo endógeno de la consciencia subalterna vinculada a un marco cognitivo externo de la Biblia y del marxismo. Creía que una vez que se produjera un prolongado proceso de desideologización, los obreros y los campesinos, por sí mismos, reconocerían la realidad material, las relaciones de poder existentes y los medios para alcanzar el cambio social y político que serviría directamente a sus intereses. Las fuerzas

279 Los trabajos de los no marxistas-leninistas, como Karl Korsch y Anton Pannekoek, fueron escasamente leídos en Latinoamérica, por eso, hubo pocas alternativas epistemológicas que fueran no leninistas para la izquierda radical. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (New York: Monthly Review Press, 2008); Anton Pannekoek, *Workers' Councils* (Oakland CA: AK Press, 2012).

280 Cabarrús, “*Génesis de una revolución*”, 141-163.

281 Ellacuría, “El papel de las organizaciones populares”, 740.

exógenas, en especial las vanguardias, aunque bien intencionadas, descarrilarían ese proceso, ya fuera por sus propios intereses políticos o por acelerar el proceso de forma artificial.

El ritmo de protesta popular se aceleró durante los primeros meses de 1979, a medida que los obreros industriales se involucraban en una ola sin precedentes de huelgas y tomas de fábricas. A menudo, las OP encabezaban estos movimientos. Es necesario destacar el éxito para la izquierda, especialmente si se considera que todavía se encontraba sumida en un intenso conflicto sectario que la debilitaba. Para Ellacuría, el compromiso organizacional, cuyo fin era tomar el poder estatal, condicionaba la fortificación de un sectarismo intrínseco y ambas cosas explicaban la intolerancia ideológica que reinaba en la izquierda y la represión que reinaba en el bloque soviético.

En El Salvador, la izquierda se dividió en varios ejes. Se produjo una aguda división entre las organizaciones populares revolucionarias y los partidos políticos reformistas (el Partido Comunista, los socialdemócratas, y los demócratas cristianos). A lo interno de los obreros sindicalizados, a pesar del conflicto entre los comunistas y el Frente de Acción Popular Unificada (FAPU) hubo ocasionales tácticas de cooperación dentro de LA Federación Nacional Sindical de Trabajadores (FENASTRAS), la principal federación obrera de izquierda; ese grado de cooperación con los “revisionistas”, abrió a la FAPU a ácidos ataques ideológicos por parte del BPR, que también se esforzaba por ganar un espacio al interior del creciente movimiento obrero radicalizado. Ellos creían que su organización estaba atada a la vanguardia de la revolución socialista salvadoreña y que otras organizaciones de izquierda sufrían por efecto de esas desviaciones ideológicas, habituadas a la variedad reformista, y que eran, cierto es, enemigas del pueblo. Irónicamente, Ellacuría, un activo crítico del sectarismo izquierdista, tenía amigos y contactos cercanos entre los militantes del BPR.²⁸²

El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), el grupo del que había salido las Ligas Populares “28 de febrero” (LP-28), había subrayado su sectarismo con sangre, al ejecutar, en 1975, a uno de sus miembros, el poeta e intelectual Roque Dalton, alegando que tenía putativas desviaciones ideológicas y posibles conexiones con la CIA (luego reconocieron que se habían equivocado con respecto a sus vínculos con la CIA). La Resistencia Nacional (RN), rompió con el ERP luego del asesinato, pero también por efecto de la fijación de esta segunda organización con el tema de la lucha armada como algo opuesto a la organización popular, estrategia impulsada por Dalton. De esa forma, la organización de masas de la RN, el FAPU, en otro sentido el principal proponente de la unidad de la izquierda, reusó cualquier tipo de colaboración con el LP-28 hasta 1980.

A pesar de este nivel agudo de las luchas sectarias, la izquierda ejerció una influencia significativa sobre el rápido crecimiento del movimiento obrero, que fue estimulado por el crecimiento industrial vinculado con el Mercado Común

282 Entrevistas con Salvador Samayoa (San Salvador, 2012) y Héctor Samour (San Salvador, 2012).



Figura 12. Protesta campesina en El Salvador. Fotografía Cortesía del Museo de la Palabra y la Imagen

Centroamericano (especialmente las maquilas propiedad de estadounidenses), por el notorio ineficaz cumplimiento de las leyes laborales y por la galopante inflación. El FAPU, y en menor medida el Bloque, ganaron fuertes bases de apoyo en FENASTRAS, la federación obrera más militante y de más rápido crecimiento, cuyos trabajadores afiliados se involucraron en 46 tomas de fábricas en 1979. En el contexto latinoamericano, solamente en Chile (1971-1973) y en Argentina (1973-1974) los trabajadores habrían eclipsado ese número de tomas.

Las demandas sindicales, fundamentalmente focalizadas en el área metropolitana de San Salvador, se desarrollaban por salarios, condiciones laborales y por el reconocimiento sindical y en contra de la represión antisindical.²⁸³ Las tomas de fábricas a menudo involucraban el secuestro de gerentes como un instrumento de negociación y para evitar la represión violenta. Para el Bloque y para el FAPU, tales acciones eran, con certeza, una respuesta preventiva a las amenazas de una represión violenta, sucesivamente justificada por la ilegalidad de prácticamente todas las huelgas.

Además, las tomas también impedían el despliegue de potenciales rompehuelgas reclutados entre las filas de los desempleados y subempleados (que

283 Sobre el movimiento laboral ver: “El movimiento obrero organizado en el marco de la crisis nacional”, (San Salvador FENASTRAS, 10 de enero de 1980); Salvador Samayoa y Guillermo Galván, “El movimiento obrero en El Salvador: resurgimiento o agitación”; *Estudios Centroamericanos* 369/370, julio-agosto de 1979 y “El cierre patronal de los empresarios: prueba de fuego para el sindicalismo revolucionario”, *Estudios Centroamericanos*, 371, septiembre de 1979.

alcanzaban un estimado del 30% de la población urbana). Las tomas llegaron a significar la creciente y poderosa presencia de la izquierda revolucionaria al interior del movimiento obrero y la ascendencia de este último.

Ellacuría, las OP y el golpe de octubre

Desde el 15 de octubre de 1979 hasta el 3 de enero de 1980, una Junta Revolucionaria de Gobierno (JRG) se comprometió a desarrollar profundas reformas políticas y económicas para gobernar el país. Su fracaso señaló una rápida carrera descendente hacia una Guerra Civil que costó cerca de 75.000 vidas. La mayoría de los analistas e investigadores han considerado que el proyecto estaba condenado al fracaso desde su inicio.

En ese sentido, el fallecido Rafael Menjívar Lara, autor de la narración más completa del periodo, indicó que las metas de reforma estructural de los oficiales subalternos y el mantenimiento de la integridad institucional de las fuerzas armadas eran incompatibles. Algunos analistas estadounidenses y académicos culparon, en diferente medida, tanto a la extrema derecha como a la izquierda radical de sabotear el proyecto reformista. Otros culparon las políticas estadounidenses de impedir cualquier transformación significativa del ejército.²⁸⁴ Los análisis de Ellacuría del periodo se destacan por su sofisticación y agudeza y nos permiten probar los desencuentros de la izquierda que condicionaron el fracaso de la JRG.

Para el otoño de 1979, las luchas obreras y campesinas habían alcanzado un crescendo, en una coyuntura caracterizada por una inflación galopante y por un desempleo superior al 30%, debido a causas estructurales y a la fuga de capitales. Cerca de 250.000 personas se alinearon con las OP. El Partido Demócrata Cristiano era más numeroso, pero también contenía un fuerte sector izquierdista. Una minoría sustancial de la población apoyaba al régimen y a la derecha. Finalmente, con el triunfo de la Revolución Sandinista en julio de 1979, el gobierno de los Estados Unidos, de manera errática, presionó al régimen de Romero a modificar sus políticas represivas.²⁸⁵

Desde inicios de 1979, los oficiales subalternos habían estado discutiendo la posibilidad de un golpe reformista, en gran parte, con el fin de desactivar la amenaza revolucionaria. Se involucraron en un diálogo con diferentes sectores de la izquierda, incluyendo a Ellacuría y al arzobispo Romero. Muchos oficiales subalternos involucrados en el plan eran demócratas comprometidos que estaban listos para purgar al Ejército, para reconstruirlo como una fuerza no represora; sin embargo, un poco

284 Rafael Menjívar Ochoa, *Tiempos de locura: El Salvador, 1979-1981*, (San Salvador: FLACSO, 2006), 135. Para una discusión de la significativa influencia conservadora estadounidense sobre la JRG ver: William LeoGrande, *Our Own Backyard: The United States in Central America, 1977-1992* (Chapel Hill: UNC Press, 1998), 41.

285 Para un útil sumario de las políticas de los Estados Unidos durante este periodo ver: Stanley, *The Protection Racket State*, 128-130.

antes del golpe, el coronel Jaime Abdul Gutiérrez, un reconocido leal a la institución, se las ingenió para ganar una posición central dentro del movimiento.²⁸⁶

El 15 de octubre, oficiales subalternos llevaron a cabo un golpe de estado sin derramar sangre, emitiendo una proclama que prometía reformas estructurales, entre ellas, una Reforma Agraria, el fin a las violaciones de los derechos humanos, la abolición del grupo paramilitar ORDEN, libertad para los presos políticos, y la democratización de la sociedad. Tal y como lo indica Menjívar

“La importancia de la Proclama era obvia para el tiempo y para la historia de El Salvador; no hay en el país una declaración de principios tan avanzada en términos de sensibilidad social y beneficios a las mayorías, al menos no una que hubiera estado en manos de unos gobernantes dispuestos a cumplirla”.²⁸⁷

La *Proclama* apuntaba de una vez un asalto a gran escala al poder oligárquico y la separación del ejército de la vida política. Hay pocas dudas de que Ellacuría jugó, por lo menos, un papel de asesoría en la redacción del documento. Él y monseñor Romero ofrecieron apoyo al nuevo gobierno, condicionado al cumplimiento de los objetivos que aseguraban el compromiso con los derechos humanos y con llevar a los criminales militares ante la justicia. Ramón Mayorga, miembro del ala izquierda del PDC y rector de la UCA, fue escogido como miembro civil de la JRG, junto con Guillermo Ungo, un líder demócrata y profesor en la UCA.

Cinco días después del golpe, Ellacuría (nuevo rector de la UCA), ofreció un análisis preliminar. Advirtió entonces que

“el capital y las fuerzas de la derecha se estaban moviendo febrilmente para lograr una estructura militar dominante que (...) pueda ser manejada para que nada profundamente nuevo ocurra en el país (...) No pueden todavía manejar a los jóvenes militares, pero va situando ya sus peones entre los coroneles”.²⁸⁸

Entonces, le solicitó a la Junta abrir por sí misma las prisiones y buscar en ellas a los prisioneros políticos. Sugería que si los cerca de 300 desaparecidos políticos habían sido ejecutados, del mismo modo, el anterior gobierno y los asesinos debían ser llevados a juicio, en ese justo momento, los miembros militares de la Junta se dieron cuenta que ninguno de los prisioneros había sobrevivido. Finalmente, otra vez se dirigió a la izquierda revolucionaria para urgirla a aliarse con los oficiales progresistas y con los dos civiles izquierdistas del un gobierno de cinco hombres.

Para el intelectual jesuita, la crítica de la izquierda revolucionaria a la JRG sufría de miopía y de rigidez ideológica: no era una criatura del imperialismo, de hecho, él creía que los Estados Unidos no tenían nada que ver con el golpe, ni

286 Sobre la aparentemente fortuita inclusión de Gutiérrez, ver: Stanley, *The Protection Racket State*, pp. 44-45; Rodrigo Guerra y Guerra, *Un golpe al amanecer: historia y memoria* (San Salvador: Ediciones Indole, 2010), 62-65; Rafael Menjívar Ochoa, *Tiempos de locura*, 136-141.

287 Menjívar Ochoa, *Tiempos de locura*, 157.

288 “La semana fue así” 20 October 1979, en *Entre el terror y la esperanza*, 581.

tampoco la JRG era parte de una dictadura militar fascista. Su concepción no era dialéctica “la realidad es dinámica y cambiante y de la insurrección cívico-militar el país puede pasar a un nuevo orden de cosas”.²⁸⁹ Los izquierdistas habían sido tomados, política y conceptualmente, con la guardia baja, por el exitoso golpe y su orientación progresista, y solo podían comprenderlo como una maniobra imperialista sin reconocer su propio papel en la creación de las condiciones para las reformas agrarias y financieras que Ellacuría consideraba el corazón de lo que llamó *la Revolución Necesaria*.

La izquierda no podía concebir el éxito del programa estructural de reformas de la Junta, aunque fuera semejante a su propio programa de transición. Ellacuría reafirmó su análisis del problema de representación, esto es, la percepción de la izquierda misma como la única que representaba al “pueblo” y su consiguiente afirmación de ellos constituían el repositorio singular de los análisis “correctos”. También, reiteró su crítica a la fetichización de las organizaciones populares y sus liderazgos en serio detrimento de aquellos a quienes, putativamente, representaban.

Los testimonios procedentes de Morazán revelan la fragilidad de la *Revolución Necesaria* de Ellacuría. En esa área remota, como en los departamentos de San Vicente, Usulután, Cabañas y Chalatenango, había un estado de virtual Guerra Civil entre los militantes campesinos y los paramilitares de ORDEN y la Guardia.²⁹⁰ A lo largo de la zona rural de El Salvador, los militantes campesinos fácilmente adoptaron las posiciones de la izquierda revolucionaria dado que los miembros militares de la JRG eran incapaces de imponerse sobre el terrorismo de derecha. Tres décadas después del golpe, el argumento todavía era muy poderoso, como lo recuerda Leandro “Cuando le dieron golpe de estado a Romero y se puso a la Junta Revolucionaria, los del ERP ordenaron que íbamos a hacer una marcha para ver si era revolucionaria o no era”.²⁹¹

A pesar de que este testimonio replicaba la línea general del ERP y del LP-28, deja abierta la posibilidad de que la Junta fuera “revolucionaria”, o, al menos, apunta a un desencuentro (I) sobre el significado de “revolución” en el contexto salvadoreño. Entre el contingente de Morazán, algunos cuestionaban las tácticas del LP-28 sin estar en una posición para vocalizar sus dudas. Al referirse a la masacre del 29 de octubre, cuando fuerzas de seguridad asesinaron cerca de 30 manifestantes (muchos originarios de Morazán), Andrés Barrera recordó

“Fuimos a una manifestación para apoyar a los compañeros del Bloque que habían tomado el Ministerio de Trabajo. Nosotros pasamos un rato apoyándolos, gritando consignas. Le dimos la vuelta dos veces, gritando consignas y las dos veces pasamos por la Policía Nacional. Era como si andáramos

289 “El nuevo gobierno debe orientarse a los cambios” 23 de octubre de 1979 en *Entre el terror y la esperanza*, 590.

290 Para mediados de noviembre, la JRG anunció la disolución de ORDEN, pero el anuncio oficial parece haber tenido poco efecto.

291 Entrevistas con Leandro, Torola, 2007; 2009; Entrevistas con Robertón, Jocaitique, 2009, 2011.

persiguiendo algo y lo que estábamos buscando era que nos diera reata: Y a las tres veces que íbamos, nos atizan”.²⁹²

Empero, la estructura de las OP impedía cualquier expresión de reparos sobre las políticas del LP-28. Además, los violentos ataques contra quienes marchaban hicieron que la respuesta armada era a la orden del día.²⁹³

El 31 de octubre, Ellacuría le reprochó a la izquierda por sus constantes, y en ocasiones violentas, marchas callejeras “Que hubieran perdido las organizaciones populares en esperar siquiera un mes y dar tregua a los nuevos gobernantes...?”²⁹⁴ Aun cuando no está claro si su queja pública tuvo algún papel significativo en las negociaciones, el 6 de noviembre, el Bloque firmó una tregua de un mes con el Gobierno.

El acuerdo, a la vez, rebajó las tarifas de autobús y los precios de la comida y comprometió al gobierno a intervenir en varias huelgas del lado de los obreros. La JRG también prometió, dentro del periodo de 30 días, decretar alzas significativas en los salarios en los campos y en las fábricas, además de institucionalizar las políticas de resguardo de los derechos humanos.²⁹⁵

Por su parte, la FAPU y el LP-28 también estuvieron de acuerdo en la tregua de un mes. Así, noviembre registró una baja en el nivel de arrestos y confrontaciones callejeras. Los grupos guerrilleros, empero, no siguieron el ejemplo y continuaron con sus ataques a ORDEN en el campo y se involucraron en secuestros y terrorismo selectivo, aunque con un ritmo de intensidad más bajo.

Ellacuría era la principal, sino la única, figura pública que se enfocó en la distinción entre las cada vez más unidas OP y las prácticas guerrilleras en noviembre como un ejemplo de la autonomía de las primeras

“Para entender este problema de la guerrilla, donde parece haber tanta confusión es menester separar drásticamente los grupos guerrilleros FPL, FARN, ERP de sus frentes políticos de masas el Bloque, FAPU, Ligas. Se dan conexiones entre los frentes políticos y los grupos guerrilleros, pero son distintos”.²⁹⁶

Para el intelectual jesuita, la distinción era fundamental para que la JRG entendiera, tanto como para que no reprimiera a las OP, a quien él elogiaba como la clave para el “proceso de liberación”.²⁹⁷ Asimismo, esperaba que la autonomía (y su unidad) se profundizara.²⁹⁸ En ese sentido, Ellacuría proponía que la razón de ser de las guerrillas comenzaría a disiparse cuando la protección de las huelgas y las

292 Entrevistas con Andrés Barrera, 2007, 2011.

293 Tomas Guerra, *El Salvador: octubre sangriento*, (San José: Centro Víctor Sanabria, 1979), 53-55; *Pueblo: Boletín Informativo del FAPU* 13 de noviembre de 1979.

294 Ellacuría “Las Organizaciones Populares ante la Nueva Situación”, en *Entre el terror y la esperanza*, p. 614.

295 *Combate Popular (BPR)* 15 de noviembre de 1979; Guerra, *El Salvador: octubre sangriento*, 72-73; Stanley, *The Protection Racket State*, 157-158.

296 “Las acciones guerrilleras”, 12 Noviembre 1979, en *Entre el terror y la esperanza*, 643.

297 Ellacuría “Las organizaciones populares ante la nueva situación”, 771.

298 Sobre la unidad de las OP, ver: *El Salvador: Alianzas políticas y proceso revolucionario*, Cuadernos de Coyuntura, (Ciudad de México: SEPLA, 1979).

marchas dejara de ser necesaria; además, en la medida en que sectores más amplios del público aceptaran alguna forma de socialismo, su imposición a la fuerza perdería cualquier posible justificación.

Las organizaciones guerrilleras, en alguna medida, respondían militarmente a la extrema derecha, que no tenía ninguna intención de cooperar con el programa de la Junta, en su lugar, escuadrones de la muerte vinculados con el Ejército, ejecutaron a 363 personas en noviembre, el total mensual más alto del año. De forma similar, por efecto de “los códigos secretos del ejército”, a pesar del descubrimiento de “cárceles clandestinas” y del reporte de una comisión del gobierno que documentaba la desaparición de 297 prisioneros políticos, la JRG todavía se rehusaba a reconocer completamente su ejecución, una acción que habría precisado de llevar a los oficiales a juicio.²⁹⁹

Diariamente, Ellacuría intentaba presionar a la JRG a cumplir con el programa de reforma estructural y abstenerse de la represión contra las OP. Él opinaba que si el Régimen se rehusaba a llevar a cabo reformas antioligárquicas estructurales, debía remover el adjetivo de “revolucionaria” de su nombre;³⁰⁰ también, se involucró en un diálogo crítico con el FAPU y con el Bloque que, sucesivamente, continuaba conversando en privado con los miembros de la JRG.³⁰¹ De hecho, tomó en serio la posición que tenían aquellos grupos, de la misma forma en que lo hizo con aquellos miembros del Partido Comunista que tenían militantes en el gobierno y mantenían una posición matizada hacia la Junta. Y aunque no hablaba en nombre de la UCA, Ellacuría era el rector de esa universidad en la que 19 de sus profesores y administrativos participaban activamente en el gobierno.

Así que, Ellacuría seguramente quedó impactado cuando el 15 de noviembre “un grupo de sacerdotes, miembros de órdenes religiosas y cristianos de las CEB y de parroquias a lo largo del país” emitieron un comunicado atacando bruscamente el impacto ideológico negativo de la UCA en las organizaciones populares a través de sus estaciones de radio y su papel al apoyar al nuevo régimen represor; además de criticar a la Universidad e indirectamente a Ellacuría, atacaban a los profesores y a los investigadores de la UCA que se habían unido al gobierno

“han vivido lejos y de espaldas a las necesidades del pueblo desde sus escritorios y desde sus posiciones cómodos (...) todos ellos pertenecen a la pequeña burguesía y clase media; tienen una posición de clase bien definida y difícilmente favorable, hasta las últimas consecuencias a los intereses de las clase explotada”.³⁰²

299 “La grave responsabilidad de encontrar a los presos políticos”, 8 de noviembre de 1979, *Entre el terror y la esperanza*, 630-631.

300 La JRG dio algunos pasos preliminares hacia una reforma agraria en diciembre.

301 Salvador Samayoa, ministro de Educación, fue miembro de las Fuerzas Populares de Liberación, aliadas con el BPR. Esa conexión facilitó alguna comunicación. La FAPU también tenía contactos con la JRG. Las posiciones de las organizaciones de izquierda son esbozadas en: *El Salvador: alianzas políticas y proceso revolucionario*.

302 *Comunicado a los cristianos de El Salvador y pueblo en general*, 15 de noviembre de 1979, firmado por un grupo de sacerdotes, religiosas y cristianos de las CEB y de parroquias de todo el país, reimpresso en *El Salvador: Un Pueblo Perseguido, Testimonio de Cristianos II, de octubre de 1979-junio de 1980* (Lima:

Los funcionarios de la UCA en el gobierno “tienen una ‘limpia’ trayectoria en su vida es precisamente porque nunca tuvieron el valor de ‘ensuciársela’ y ‘jugársela’ junto al pueblo y por él”. En las preguntas de discusión del grupo de cristianos radicales cuestionaban “¿Cree usted que los medios de comunicación del arzobispado (Radio YSAX y Orientación) han cumplido a cabalidad su papel o, más bien, parece que son voceros y defensores de la junta de gobierno?”.³⁰³ Las preguntas de la discusión reproducían tanto la metodología (freiriana), como sugerían las respuestas, la cual era, en este caso, una condena de la Radio YSAX (y de esa forma, también de Ellacuría).

La aguda división dentro de la Iglesia de los pobres proporciona un duro ejemplo de un desencuentro (I) entre Ellacuría y Romero, quienes compartían un profundo compromiso con las CEB y con los activistas de las comunidades de base que creían que la meta de una “liberación integral” estaba siendo sacrificada por una estrategia contrainsurgente anticristiana. El desencuentro involucraba una cuestión estratégica que tenía una dimensión lingüística: ¿podía la “liberación” ser alcanzada un incremento bajo un régimen híbrido? O, ¿la calidad contradictoria (progresista o represiva) del gobierno desnudaba el término de sus significados? Cabe destacar que Ellacuría, quien respondía a la mayoría de las críticas que venían desde la izquierda, no reaccionó directamente al comunicado.³⁰⁴ Empero, él estaba en constante comunicación con monseñor Romero, quien sí discrepó de inmediato con el comunicado. En una reunión de los dirigentes de las CEB, él dijo que el documento era un “análisis político” y no una “pastoral” y que “sacan conclusiones a veces ofensivas y negativas contra nuestra iglesia”.³⁰⁵ Al día siguiente, Romero se reunió con el *Senado Presbiteral* y la discusión de documento continuó. En esa reunión, se refirió al grupo como “más con las líneas políticas de las organizaciones populares que con la Pastoral de nuestra Iglesia”.³⁰⁶

De forma provisional, los dirigentes de las CEB se organizaron en la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular. A pesar de que este grupo todavía no ha sido estudiado, parece que ganó un apoyo más significativo en aquellas regiones donde FECCAS y la UTC habían crecido a partir de las CEB; por ejemplo, en San Vicente

Centro de Estudios y Publicaciones, 1980), 213-218.

303 *Comunicado a los cristianos de El Salvador*, en la versión original, el semanario *Orientación* y Radio YSAX fueron señalados en paréntesis, pero en la versión impresa de 1980, ya no fueron mencionados.

304 Benito Tobar, “Origen y peculiaridades de la Iglesia que nace del pueblo en El Salvador”, panfleto publicado en San Salvador, 1980 (localizado en el Seminario Teológico de Princeton), 9. La crónica de Tobar subraya la gravedad de la división entre su grupo y Romero; además, señala que Romero se disculpó con su grupo a inicios de 1980 por haber tenido falta de confianza en su juicio. Placido Erdozaín, en *Archbishop Romero: Martyr of El Salvador* (Maryknoll, NY: Orbis, 1981), 68, indica: “Nuestras comunidades de base estaban desamparadas”. No hay duda que representaban un gran grupo de las remanentes CEB. Aunque no hay evidencia de la respuesta directa de Ellacuría, Pablo Richard, en Richard y Meléndez, *La Iglesia de los Pobres en América Central*, 116, dice que los teólogos de la Universidad Católica (UCA) criticaron el documento por su “pobreza teórica”.

305 *Diario de Msr. Romero*, 22 de noviembre de 1979. <http://www.servicioskoinonia.org/romero/varios/RomeroOscar-SuDiario.pdf>.

306 *Diario de Msr. Romero*, 23 de noviembre de 1979.

y en Usulután, donde los militantes de la UTC habían combatido a los hacendados en los cinco años previos, existía una casi perfecta conexión entre el Bloque y las CEB.³⁰⁷ De hecho, se asemejaban al modelo de Ellacuría con la notable diferencia que las OP mantenían el papel dominante en la relación. El grupo también gozó de un gran apoyo en los barrios pobres de San Salvador, especialmente en Zacamil.³⁰⁸

Durante esta tensa coyuntura, el arzobispo Romero comenzó a utilizar categorías dicotómicas como la Iglesia y las OP, bastante lejanas de los análisis de Ellacuría sobre la íntima relación entre las OP y las CEB, para que al menos un número significativo de las CEB se alineara directamente con las OP, las cuales, sucesivamente, atacaban a la Junta y a todos aquellos que la apoyaban, provocó una reacción defensiva y hostil de parte del arzobispo.

A pesar de que sus reacciones personales a las críticas de la izquierda radical de la Iglesia pueden haber diferido, Ellacuría probablemente compartía aspectos de la perspectiva de Romero, en la medida en que ellos se reunieron varias veces por semana durante ese periodo.³⁰⁹

Monseñor Romero, mientras tanto, se sorprendió por el profundo apoyo dentro de la Iglesia hacia la posición de las CEB y las OP “se descubre que, para muchos sacerdotes y comunidades, interesan más los aspectos políticos”.³¹⁰ El grupo de sacerdotes y monjas aliados con las OP continuaron atacando la posición de Romero y Ellacuría de apoyo crítico a la Junta. Un simpatizante del grupo comentó “Las semanas siguientes a la publicación del documento fueron difíciles y duras. La jerarquía los acusaba de estar manipulados y de no ser eclesiásticos sino políticos”.³¹¹ En palabras de uno de los líderes del grupo: “En este momento el diálogo prácticamente no existe”.³¹²

Al mismo tiempo que Romero (e indirectamente Ellacuría) discutía con la izquierda radical en la Iglesia, el arzobispo se resistía a la jerarquía de la Iglesia que hacía poco había ganado el control de la Conferencia Episcopal. Desde esa posición, intentaban abiertamente subvertir las políticas del arzobispo Romero³¹³ y, por un breve periodo, el arzobispo pareció internalizar el “discurso de los dos extremos”,

307 La mayoría de los testimonios procedentes de la región de Bajo Lempa, sugieren esta dinámica. Ver: *Río de la Memoria, Historia Oral del Bajo Lempa, Zona Tecoluca*, editado por Carlos Henríquez Consalvi, (San Salvador: Ediciones MUPI, 2011). Elisabeth Wood, *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) trabaja en parte con la misma región.

308 Para la reacción de la CEB de Zacamil CEB, ver el testimonio de Carmen Elena Hernández en María López Vigil, *Oscar Romero: Memories in Mosaic* (Washington D.C.: EPICA, 1993), 334-336. Los testimonios de los seminaristas recuentan sus diferencias con Romero acerca de la JRG, 342-353. Ver también Pedro Henríquez, *Iglesia profética y cambio social*, (San José: Ediciones DEI, 1988).

309 En el diario de Romero, los desacuerdos son siempre enfatizados, pero no hay ninguna indicación de algún desacuerdo con Ellacuría. Ellos se reunieron varias veces a finales de noviembre e inicios de diciembre.

310 *Diario de Msr. Romero*, 27 de noviembre de 1979.

311 Richard y Meléndez, eds. *La Iglesia de los Pobres en América Central*, 116.

312 Tobar, ‘Origen y peculiaridades de la Iglesia que nace del pueblo en El Salvador’; *Diario de Msr. Romero*, 11 de diciembre de 1979.

313 *Diario de Msr. Romero*, 14 de diciembre de 1979.

esto es, la noción de que tanto la izquierda como la derecha compartían una culpa similar por las dificultades de la junta y el país.³¹⁴

El 18 de diciembre, la Guardia Nacional atacó trabajadores de fincas que habían tomado la gran hacienda El Porvenir, localizada a 50 kilómetros al noroeste de la capital, para demandar salarios más altos, beneficios y mejores condiciones laborales. Las tropas asesinaron a cerca de 25 trabajadores y capturaron a otros 16.³¹⁵ De acuerdo con el comunicado oficial, los militantes del LP-28 se defendieron durante cuatro horas y fueron capturados 16 “guerrilleros”. Ellacuría condenó duramente la represión, al tiempo que criticó al LP-28 por sus tácticas provocativas

“Pero la irresponsabilidad de las Ligas no justifica la prepotencia de las Fuerzas Armadas. De nuevo, han sido engañadas por no escuchar más que a la oligarquía. Ni en el Congo ni en Berlín [donde la Guardia asesinó obreros en huelga en una plantación en Usulután] se han enfrentado con grupos guerrilleros (...) Han matado a veinticinco y no han capturado más que un número menor de armas; han matado, pues, a gente sin armas”.³¹⁶

Como respuesta a la represión, el LP-28 tomó el arzobispado como medio para presionar a la Iglesia a intervenir con la Guardia Nacional y la Junta para poder rescatar a los cadáveres y encontrar a los prisioneros.³¹⁷ El padre Rogelio Poncela, sacerdote belga, radicado en Zacamil y que era aliado del LP-28, fue donde Romero para tratar de persuadirlo a interceder. En la acalorada discusión con la curia arquidiocesana, los manifestantes se quejaron de que la Iglesia había dado un giro de “180 grados en contra del pueblo”. El arzobispo trató de calmar su temperamento y concentrarse en los aspectos técnicos de la toma.

A lo largo del mes de diciembre, Ellacuría tuvo cada vez más claro -y en esto difería con monseñor Romero-, de que las divisiones políticas dentro del gobierno eran insuperables y que el miembro de la Junta, el coronel Gutiérrez y el ministro de Defensa, el coronel García, no tenían ninguna intención de enfrentar a la vieja guardia.³¹⁸ La tregua de 30 días finalizó sin ninguna realización significativa de las promesas de la JRG. Aparentemente, creció un esfuerzo conspirativo por direccionar la Junta hacia una dirección progresista, en una desencajada alianza con las OP.

314 *Diario de Msr Romero*, 21 de diciembre de 1979. Aquí parafrasea su discusión con el ministro de Salud, sobre “la dificultad de dar pasos adelante con tanta oposición de las dos extremas”.

315 Foreign Broadcast Information Services (FBIS), 19 de diciembre de 1979, La Agence France Presse reportó: “Estas acciones de protesta coinciden con las victoriosas huelgas de trabajadores rurales en 17 haciendas y plantaciones azucareras, que habían comenzado el 27 de noviembre”. Ver *El Independiente* 19 de diciembre de 1979.

316 “De nuevo sangre sobre El Salvador”, 19 de diciembre de 1979 en *Entre el Terror y la Esperanza*, 744. Hay un significativo giro en los comentarios de la Radio YSAX desde el 4 de diciembre cuando condenaron tomas similares. El 23 de diciembre, Romero comenzó un proceso de reconciliación con activistas de las CEB.

317 FBIS, AFP reporte del 19 de diciembre de 1979.

318 El *Diario de Msr: Romero*, el 23 de noviembre, discute sus reuniones con el Coronel Gutiérrez y el 10 de diciembre de 1979 se refiere a sus reuniones con los jóvenes oficiales militares que se oponían al ministro de Defensa, el coronel García.

A pesar de una narración que implica al rector de la UCA, hay poca evidencia de que Ellacuría participara en la conspiración.³¹⁹ La operación dependía del apoyo del coronel Adolfo Majano, el elemento moderado dentro de la JRG que reconocía la necesidad de desplazar a la oligarquía y al alto comando militar. Majano, sin embargo, aseguró que él se rehusó a unirse al movimiento por un sentido de legalidad democrática.³²⁰ El fracaso de la conspiración selló el destino de la Junta. Los comentarios de Ellacuría a finales de diciembre no se refieren a esta conspiración, pero sí a la acalorada retórica derechista contra la Junta, Romero y las OP y a los rumores de un golpe del ala derecha.

El 19 de diciembre, irónicamente, Ellacuría felicitaba a la derecha por su éxito en poner al Ejército bajo su control. Al día siguiente, manifestó “Han vencido a quienes defendían al pueblo, derecha salvadoreña. Pero celebren rápido, porque la guerra civil está un paso más cerca”.³²¹ Las tensiones explotaron en una reunión de la Junta y el ejército el 27 de diciembre, cuando quedó claro que los civiles no lograrían nada de su agenda y que la Proclama había perdido su significado. Ellacuría simpatizó completamente con los miembros izquierdistas del gobierno cuando renunciaron a inicios de enero de 1980 y reconocieron la inminente amenaza de la Guerra Civil.

La reevaluación de Ellacuría posterior a la Junta

Inicialmente, Ellacuría concedió una porción de la culpa de los fracasos de la *Revolución Necesaria* a la izquierda revolucionaria que temía que el éxito de la Junta involucrara un juego de suma cero que la debilitara. Además, alentó su prosa contra la derecha oligárquica por su alto nivel de represión en defensa de sus intereses de clase y su subversión del proceso político.

En 1980, después del colapso de la JRG, Ellacuría comenzó a variar su entendimiento de las causas de aquel fracaso. Si bien no lo conceptualizaba como una muerte antes del nacimiento, llegó a ver el momento fundacional de la JRG como profundamente defectuoso por dos razones fundamentalmente.³²²

Por un lado, la JRG y el movimiento que la produjo no incluían a las OP, ya que la facción militar buscó conscientemente excluir y marginar a la izquierda revolucionaria.³²³ Al contrario, para Ellacuría, las OP habían ganado el derecho a

319 Rafael Menjívar Ochoa, en *Tiempos de locura*, pp. 202-203, cita a Rubén Zamora diciendo que un joven oficial militar había venido en nombre de Ellacuría, para involucrarlo en la conspiración para reemplazar a Gutiérrez y a García. Tres de los más cercanos confidentes de Ellacuría, Rodolfo Cardenal, S.J., Jon Sobrino, S.J., y Héctor Samur niegan que Ellacuría estuviera involucrado.

320 Menjívar, *Tiempos de locura*, pp. 203-204. Al siguiente año, Majano y Ellacuría discutieron seriamente sobre un golpe que evitara la inevitable guerra civil. Ver: Whitfield, *Paying the Price*, 141.

321 ‘Rumores de Golpe de Estado’ 20 de diciembre de 1979 en *Entre el terror y la esperanza*, 746.

322 Teresa Whitfield, *Paying the Price*, cita a Italo López Valencillos iniciándole a Ramón Mayorga, que la JRG “nació muerta”, 128.

323 Ellacuría, “Interpretación Global del Proceso Histórico”, en *Veinte Años II*, 899 (originalmente escrito en 1982).

participar, sino a dirigir el proceso. De esa forma, era comprensible que resistirían a la Junta, revelando la falacia del plan de exclusión original.³²⁴

Por otro, el error cometido por la izquierda reformista, era no haber exigido compromisos serios por parte de los oficiales subalternos para purgar a fondo el tradicional mando militar como parte de cualquier esfuerzo por enfrentar el problema de los desaparecidos y de corregir los abusos a los derechos humanos.

En sus comentarios sobre el 15 de octubre, Ellacuría ya no insistía en la oportunidad perdida por las OP, cuyo apoyo a la izquierda reformista en el gobierno hubiera prevenido la guerra civil.

Sin embargo, sí se preguntaba si la izquierda fracturada se había preparado políticamente para la tarea de dirigir esa coalición de centro-izquierda. También, seguía lamentando, privadamente, que la izquierda revolucionaria nunca había entendido, en su totalidad, las posibilidades que se habían abierto el 15 de octubre, particularmente para los movimientos obreros urbanos y rurales. Temerosos de perder la influencia entre las masas, los revolucionarios se rehusaron a apoyar a la izquierda reformista. Para Ellacuría, esa actitud estaba relacionada con el fracaso de las organizaciones político-militares izquierdistas de otorgarle a las OP la autonomía que necesitaban para crecer y madurar.³²⁵

No obstante, la reevaluación del intelectual jesuita de los eventos tenía sus limitantes. Ellacuría no examinó los desencuentros que se presentaron durante esos dos meses y medio de la izquierda específicamente inclinada hacia el cristianismo.

Frente a esto, Ellacuría y el arzobispo Romero, por un lado, y los campesinos de Morazán, los sacerdotes y los activistas laicos asociados con el comunicado, por el otro, ejemplifican ese desencuentro: a pesar de su compartido compromiso con los valores igualitarios y comunitarios de las CEB, desarrollaron posiciones agudamente divergentes con respecto a la Junta y a las posibilidades de un cambio estructural.

Embrollados en una lucha diaria y peligrosa, los militantes de las bases sociales tenían problemas para aceptar la visión de Ellacuría sobre la transformación ideológica, dado su sentido de que resistir un estado terrorista demandaba jerarquías de conocimiento y cadenas de mando. Otra dimensión del desencuentro quizás derivaba de una contradicción interna.

El rector de la UCA estableció un valor extraordinario a las actividades estrictamente académicas, entre ellas la Filosofía, la Teología y la Sociología, como auxilios necesarios para la lucha libertadora. Sin embargo, como podían esos auxilios ser realizados sin caer a lo que Ellacuría se oponía: ¿una epistemología leninista que enfatizaba un entendimiento científico logrado por expertos, que sucesivamente le mostraban cuál era la verdad a las bases sociales?

324 Ibid. p. 915 en “En Busca de un Nuevo Proyecto Nacional” escrito en 1980.

325 Comunicación personal con Rodolfo Cardenal; Ellacuría, “Los modos sociales de participación social”. Manuscrito escrito a mano y sin fecha, Archivo Ellacuría. Probablemente escrito en 1981, este ensayo subraya la continuidad de su pensamiento sobre la relación de las OP con la lucha política.

A pesar de que los desencuentros en El Salvador, en 1979, tuvieron particulares consecuencias letales no son los únicos en la historia moderna de Latinoamérica. En cambio, hubo varias coyunturas, como en la década de 1940, cuando diferentes grupos con programas compartidos de transformación estructural antioligárquica se encontraron a sí mismos en lados opuestos de las barricadas, precisamente cuando la victoria parecía alcanzable.

En Costa Rica, por ejemplo, de 1944 a 1948, Vanguardia Popular (el Partido Comunista) y los intelectuales socialdemócratas del Centro de Estudios de los Problemas Nacionales compartieron compromisos para socializar la medicina, fortalecer a un código de trabajo y otorgar asistencia a los desempleados; empero, se encontraron a sí mismos en coaliciones políticas ácidamente opuestas, divididas por diferencias de clase, por el anticomunismo y por el apoyo de Vanguardia Popular a un gobierno que sufría de un grado de corrupción e incompetencia.³²⁶

En Nicaragua, de 1944 a 1946, los trabajadores urbanos que estaban bajo la influencia de organizadores izquierdistas compartían objetivos sociales y económicos con estudiantes demócratas radicales, pero fracasaron en lograr una alianza política. La izquierda, enraizada en la clase trabajadora artesanal, desconfiaba de los estudiantes tanto por su posición de clase como por su reconocimiento de que la meta primaria de estos últimos era derrocar el régimen de Somoza. Para alcanzar esa meta política, los estudiantes estaban dispuestos a aliarse con la derecha conservadora que acabaría con los logros del movimiento obrero si hubiera estado en una posición para hacerlo;³²⁷ tales desencuentros (II) involucraban la emergencia de un movimiento estudiantil del periodo de guerra y comprometido con la democracia en el mismo momento en que los códigos laborales y los sindicatos obreros se habían convertido en conquistas sociales fundamentales de ese periodo.

Entonces, ¿por qué se dieron estos desencuentros (II) con sus devastadoras consecuencias políticas? Quizás el ejemplo salvadoreño puede ser instructivo al respecto. Debemos prestar mucha atención al locus enunciativo de los conceptos y valores compartidos; de esa forma, las críticas de clase del comunicado dirigido hacia los profesores universitarios en el gobierno, a pesar de su simplismo, sí subraya la diferencia de experiencias de terror y represión violenta; estas experiencias diferenciadas, sucesivamente, tuvieron efectos destacados en las evaluaciones de coyunturas específicas.

Durante este breve periodo de tiempo de la primera junta, que va del 15 de octubre de 1979 al 4 de enero de 1980, la represión afectó de manera diferente a la izquierda, de forma que los grupos de obreros y campesinos radicalizados sufrieron duros y estridentes golpes, mientras que la izquierda “moderada” prácticamente

326 Ver David Díaz Arias, *Social Crises and Struggling Memories: Populism, Popular Mobilization, Violence and Civil War in Costa Rica, 1940-1948*, Tesis de Doctorado sin publicar, Indiana University, 2009.

327 Ver Jeffrey L. Gould, “Nicaragua” en Leslie Bethell e Ian Roxborough eds, en *Latin America between World War II and the Cold War*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

quedó ilesa. A los que sufrieron la violencia en carne propia, se les hizo más difícil entender los matices en el apoyo crítico al régimen de Ellacuría y Romero.

La importancia fundamental de los cristianos radicalizados particulariza el caso salvadoreño de otros movimientos revolucionarios. No obstante, fue en la particular relación de las CEB y las organizaciones radicales de obreros y campesinos donde la izquierda salvadoreña sufrió uno de sus desencuentros más conmovedores, primero elucidado por el martirio de Rutilio Grande y, luego, por Ellacuría. Grande había agonizado en las fronteras borrosas entre la esfera religiosa y la actividad política, mientras que el movimiento campesino radicalizado ganaba su destacable fuerza precisamente en esa zona de interacción. Como se anotó, esta relación simbiótica, quizás, alcanzó su apogeo entre los trabajadores de las haciendas organizados en las CEB y la UTC en San Vicente.

Empero, en otros lugares el proceso fue diferente e inquietante para Ellacuría. Para 1978, por ejemplo, prácticamente todos los activistas de las CEB de Morazán se habían unido a la izquierda revolucionaria, es decir, al LP-28 o al ERP, y habían llegado a conceptualizar su participación anterior en las comunidades de base como algo bueno, pero primitivo. Los que se unieron a las guerrillas renunciaron como catequistas y comenzaron a mirar a sus anteriores hermanos con un grado de condescendencia, utilizando el lenguaje de niveles diferentes de compromiso para denotar su superioridad. Nolvo, un militante del LP-28, comentó

“Yo estaba más interesado en organizar para empujar una lucha; y ligerito lo agarré. Pero había otros que se quedaban en la religión y que creían que tenías (Sic) trabajar juntos y compartir las cosas así que llegó un momento en que éramos tres de nosotros los más decididos”.³²⁸

La compresión de tiempo inducido por la movilización revolucionaria y la violencia estatal tuvo consecuencias dramáticas en el campesinado de Morazán y en otros.³²⁹ Para finales de 1977, comenzó un ciclo de represión que fue tan intenso, brutal y arbitrario que influyó cualquier revaloración de sus experiencias anteriores o incluso su decisión inicial de unirse al ERP.³³⁰

Hubo así un desencuentro temporal al interior de los campesinos movilizados en Morazán, en pocas palabras, la fría furia dirigida a la Guardia Nacional y a los paramilitares a finales de la década de 1970 creó una voluntad para ceder las políticas democráticas y las prácticas utópicas menores que se habían forjado en las comunidades cristianas de base, ante una organización político-militar que

328 Entrevista con Nolvo, 2007.

329 Ver: Greg Grandin, “Living in Revolutionary Time: Coming to Terms with the Violence of Latin America’s Long Cold War”, en Greg Grandin y Gil Joseph, eds. *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence During Latin America’s Long Cold War* (Durham NC: Duke University Press, 2010), 1-44.

330 Informantes campesinos citaron la represión como la principal razón para unirse al ERP, pero, de hecho, todas las CEB estuvieron de acuerdo en que la represión violenta en su contra comenzó con el arresto del sacerdote, Miguel Ventura, el 3 de noviembre de 1977. Ver *Orientación* 8 de noviembre de 1977 para los detalles.

practicaba una cadena de mandos y que no tenía ni tiempo ni interés por experimentos sociales;³³¹ eso produjo otra clase de desencuentro, ya que Ellacuría no podía dialogar con las bases de las organizaciones populares, aun con su ampliamente difundida voz en la radio.

A pesar de que algunos de los militantes de las bases tal vez se persuadieron con los análisis de Ellacuría, como la incapacidad de Barrera de cuestionar verbalmente las provocativas tácticas de su grupo, ellos no tenían ni la capacidad ni la libertad para debatir su propio liderazgo. No obstante, en aquellos lugares donde las CEB sobrevivieron, siguieron desempeñando un papel que se aproximaba a lo que Ellacuría había propuesto como una fuente de reflexión ética sobre las prácticas de las OP.³³²

Conclusión

En este capítulo, nos hemos enfocado en dos de los significados del concepto desencuentro: el encuentro fallido entre diferentes sectores de la izquierda y en las incomprensiones y desacuerdos lingüísticos, por ejemplo, los relacionados con la noción de liberación. La noción de desencuentro de Bruno Bosteel, como el producto -inevitable- de un desarrollo desigual del capitalismo, es útil en el sentido de que permite enfocarnos en los impactos diferenciados de tiempo y espacio de diferentes actores y sobre sus comprensiones de la realidad.³³³

Sin embargo, al enfocarse en la relación entre el lenguaje y el desacuerdo político, nuestro uso del término sugiere que cuando el mismo concepto es compartido, pero lleno por distintos significados, productos de experiencias diferentes, se incrementan las posibilidades de un severo desacuerdo con marcadas consecuencias políticas. De hecho, el resentimiento sectario crece fácilmente a partir de mutuas acusaciones de mala fe e hipocresía, cuando diferentes grupos emplean la misma idea, tal como “liberación”, “solidaridad”, o “revolución”.

Por eso, sugiero que tanto Ellacuría como los militantes de las CEB y de las OP realizaron significativas contribuciones a la teoría y a la práctica de la izquierda durante la década de 1970. Se enfrascaron en problemas de agencia y representación que los marxistas habían discutido a lo largo del siglo XX. En el caso salvadoreño, los activistas de las CEB forjaron ciertas herramientas didácticas que tomaron prestadas de Paulo Freire y, simultáneamente, crearon “utopías menores”, comunidades sin jerarquías basadas en nociones fuertes y prácticas de solidaridad.

Al reflexionar sobre estas comunidades, donde se desarrollaban la educación constante y la auto-educación, Ellacuría comenzó a cuestionar los modelos de transformación externa de la consciencia. En forma conjunta, el intelectual jesuita

331 Ver Gould y Hale, “Utopías Menores en América Central”.

332 Ver: *El Río de la Memoria*, editado por Henríquez Consalvi, 59-62.

333 Bosteels, *Marx and Freud in Latin America*, 37.

y los campesinos cristianos radicalizados remodelaron un concepto y práctica claves que venían de la tradición socialista y los adaptaron al convulso campo salvadoreño: una comunidad de iguales relativamente autónoma podía bosquejar una sociedad futura, cuya preservación se convertiría en una meta revolucionaria; además, hubo conexiones directas en la medida en que ambas fuerzas se alimentaron intelectualmente una a la otra. Hemos visto cómo las utopías menores de la zona rural de El Salvador se alzaban en el pensamiento político de Ellacuría. De manera similar, monseñor Romero, quien mantenía un largo diálogo con el intelectual jesuita, fue una influencia política muy importante en el campesinado militante.

Ellacuría trabajó en un momento único de transición entre los horrores de la Guerra Fría latinoamericana y el “Consenso de Washington”, la putativa reestructuración democrática de la economía y sociedad que surgieron completamente en la década de 1990.

Empero, sus análisis políticos exhiben una calidad profética. Hoy en día, la izquierda latinoamericana sufre nuevamente una fuerte división entre aquellos que se comprometen con políticas electorales y un modelo económico “extractivista”, y aquellos asociados con el autonomismo.

Oscilando desde el Movimiento Sem Terra en Brasil hasta los zapatistas mexicanos, los movimientos autonomistas han alcanzado una prominencia que ha hecho crecer el interés de los científicos sociales, los teóricos políticos y ha puesto en problemas a los políticos de todas las gamas.

Junto con los filósofos, activistas y políticos italianos Antonio Negri y Raúl Zibechi, los escritos de John Holloway han ganado importancia y han ofrecido ideas teóricas sobre y en apoyo de los movimientos sociales en su activa crítica de los partidos y gobiernos de izquierda; estos teóricos enfatizan una posición fundamental entre la emancipación y la contra-hegemonía, con esta última vinculada a las estrategias de izquierda que tienden a reproducir formas de opresión y exclusión.

La versión más radical de esta teoría ha sido resumida por una frase de Holloway, en parte modelada en la práctica zapatista y enraizada en el marxismo libertario, que propone: “Cambiar el mundo, sin tomar el poder”.³³⁴ Desde esta perspectiva, el Estado es visto como una creación capitalista basada en la exclusión y la jerarquía; así que es imposible transformar la sociedad en una dirección democrática e igualitaria utilizando al Estado.

A inicios de la década de 1980, Ellacuría escribió: “Esto plantea una grave cuestión teórica y práctica. ¿Deben las organizaciones populares aspirar a la toma del poder?”.³³⁵ Su respuesta hizo eco de sus intervenciones de 1979, agregando una reflexión tanto de la experiencia sandinista como de la salvadoreña. Por un lado,

334 John Holloway, *Change the World Without Taking Power (...) Or Take Power to Change the World* (Amsterdam: International Institute for Research and Education, 2002). Ver también Raúl Zibechi, *Dispersing Power: Social Movement as Anti-State Forces* (Oakland CA: AK Press, 2010).

335 Ellacuría, “Los modos sociales de participación social”, 7.

un Estado revolucionario podía llevar adelante reformas estructurales y defenderse de la intervención extranjera. Por otro lado, “la lucha por el poder total y totalitario del Estado trae consigo males endémicos que en gran parte anulan las cualidades mejores de la participación popular”.

En tal caso, Ellacuría pensaba que las OP debían apoyar a los aliados políticos al tiempo en que mantenían suficiente autonomía para garantizar la participación y la reconversión de los recursos naturales en favor de las “mayorías populares”; dicha reflexión teórica condicionaba su crítica fundamental a las OP cuando “identificaban la eficacia social con la toma del poder” y caían presos de “una prematura y fatídica militarización”.

Por el contrario, una relación dialéctica entre las OP, como “lugar concreto de la expresión y promoción de sus propios intereses” y un gobierno progresista, “podría ser y debería ser el mejor motor en la creación de las nuevas formas sociales de participación y también de nuevas formas políticas de democracia realmente popular”.³³⁶

Ellacuría fue así un teórico *avant la lettre* de los nuevos movimientos sociales. Enfatizó en la importancia trascendental de la esfera interpersonal colectiva, donde las relaciones sociales se transforman y las jerarquías se vuelcan, presagiando los problemas de interés de los teóricos contemporáneos; sin embargo, nunca perdió de vista las conexiones de esta esfera comunitaria con las luchas sociales y económicas.³³⁷ Sus intervenciones teóricas y políticas nos alertan acerca de la importancia de esta dimensión social e interpersonal de lucha política antes de la puesta en marcha de los regímenes postfordistas (o posmodernos) de acumulación, marcados por la concomitante muerte del socialismo de Estado y el ascenso del neoliberalismo.

Así pues, Ellacuría representa un puente teórico-político entre las dos eras, obligando al reconocimiento de que las “viejas” batallas de los trabajadores y campesinos contenían elementos a menudo entendidos como singulares por los “nuevos” movimientos sociales.

A diferencia de los Nuevos Movimientos Sociales y de los teóricos autonomistas, Ellacuría, en 1979, tuvo que buscar una respuesta política a los miles de asesinatos patrocinados por el Estado; de este modo, el intelectual jesuita ofreció un apoyo crítico a la Junta, algo que los autonomistas nunca hubieran tolerado.

En cierto sentido, Ellacuría sufrió por efecto de su propia disyunción interna entre una visión autonomista y una visión estatista/reformista. A pesar de que no respondió a esta disyunción en su pensamiento, y dejó que se resolviera por sí misma, su apoyo de la JRG estaba inextricablemente atado a la Revolución Necesaria, a su programa de reformas estructurales, que colapsó la distinción entre reforma y revolución.

Ellacuría actuó así porque, por un lado, las reformas cambiarían la balanza de poder en favor de los sectores populares y, por el otro lado, porque el programa mínimo de las fuerzas revolucionarias abrazaba las mismas reformas. Para Ellacuría,

336 Ibid., 12.

337 Ignacio Ellacuría, “Utopía y Profecía,” 433.

la revolución era necesaria ya que las reformas eran necesarias para cumplir con las reprimidas demandas sociales de los trabajadores y campesinos, y porque necesitaban realizarse en lo que él vislumbraba como una amplia coalición de centro-izquierda.

Si había o no una oportunidad real para que tal alianza sacara adelante el audaz programa de Derechos Humanos y laborales y las reformas agrarias y financieras, es, desde luego, algo imposible de responder. No obstante, si la izquierda radical hubiera apoyado a la izquierda moderna dentro de la JRG, es difícil imaginar un peor resultado que la Guerra Civil que siguió.

Por toda su pasión y brillantez, Ignacio Ellacuría tenía sus propias limitantes, en parte las mismas de aquellos intelectuales del siglo XX que no se sometieron a la disciplina de un partido político. Esa libertad de no ser gobernado por las líneas partidarias le proveyó el espacio intelectual para ejercer su agudeza política, su coraje y su perspicacia.

De esa forma, cuando se alineó indirectamente con el FMLN por efecto de sus vínculos con el Frente Democrático Revolucionario, once años antes de los Acuerdos de Paz, Ellacuría anunció que las negociaciones representaban la única solución a la Guerra Civil, porque ni las guerrillas ni el régimen podían obtener una victoria total.

Sin embargo, esa independencia también impidió su contacto con las bases populares organizadas que alimentaron mucho de su pensamiento; tal limitante fue más conmovedora durante el periodo posterior al golpe. A pesar de que le habló a las masas, Ellacuría trataba directamente con los dirigentes que lo buscaron por su inquebrantable honestidad y brillantez.

Finalmente, esta distancia contribuyó a desencuentros fundamentales al interior de la izquierda cristiana. Para finales de 1979, campesinos del norte de Morazán y de otros sitios, cuyas experiencias reflejaban el pensamiento utópico de Ellacuría, podían solamente concebir la liberación política de la represión asesina. De manera similar, a pesar de que la izquierda católica radical compartía la visión de Ellacuría sobre las CEB como una fuerza ética dentro de las OP, no podían aceptar su visión expansiva de los procesos revolucionarios en medio de esa violencia estatal.

En momentos críticos, la voz de Ellacuría quedó solitaria en un vasto desierto político tomado por el terror. Enfrentándose a la ortodoxia revolucionaria de la izquierda, Ellacuría propuso la contingencia histórica y la necesidad de una transformación psicológica y social en el curso de la lucha; estas nociones radicales y creativas naufragaron bajo las olas violentas de represión y revuelta por cerca de una década antes de que una bala se incrustara en su cerebro y silenciara para siempre su voz.

SOLIDARIDAD ASEDIADA:
LA IZQUIERDA
LATINOAMERICANA, 1968*

Capítulo 6

* Este ensayo fue publicado por primera vez en inglés en la *American Historical Review*, Vol. 114 (2), 2009. Se reproduce aquí en su versión en español con la autorización de la revista indicada.

Consideremos algunos de los acontecimientos en América Latina durante la tercera semana de junio de 1968. En La Paz, Bolivia, estudiantes, profesores y obreros participaron en la *Marcha por la Autonomía Universitaria* con pancartas que denunciaban la “bota militar.” En Guayaquil, la ciudad portuaria de Ecuador, los estudiantes apedrearon y quemaron autobuses durante una protesta contra el aumento de tarifas del transporte público. En Caracas, Venezuela, 25.000 estudiantes de la Universidad Central marcharon en protesta contra los recortes presupuestarios.

En Santiago de Chile, pocas semanas después de que un movimiento de protesta masiva había sido apaciguado, la violencia callejera estalló en el centro de la ciudad después de que ocho estudiantes fueran detenidos cuando la policía irrumpió en la estación de televisión de la universidad.

En Río de Janeiro, Brasil, 1.500 estudiantes obligaron al Rector y al Consejo de la universidad a escuchar sus opiniones sobre la reforma universitaria; durante los siguientes tres días, miles de estudiantes y otras personas libraron batallas campales en las calles con la policía y los militares.

En Argentina, estudiantes participaron en protestas masivas en conmemoración de las Reformas de Córdoba de 1918, que consagran el principio de la autonomía universitaria en todo el continente. En cada ciudad importante de Argentina, la lucha callejera estallaba cada vez que la policía intentaba detener las manifestaciones; en todo el país, los sindicatos de oposición se unieron a las protestas. En Uruguay, a pesar del estado de sitio, continuaron las protestas de estudiantes y trabajadores.²²⁹

Solo las Guerras de Independencia y la ola de huelgas de 1919 igualan las dimensiones y la simultaneidad de las protestas de 1968. Los movimientos de protesta más grandes y prolongados tuvieron lugar en Uruguay, Brasil y México. Un análisis de esos casos puede arrojar luz sobre las características comunes de esta vasta movilización.

Los voceros militares conservadores de los Estados Unidos, a finales de la década de 1960, describieron la subversión de inspiración cubana como la principal amenaza para la seguridad nacional, lo cual exigía una respuesta autoritaria. Desde entonces, varios estadistas y estudiosos han racionalizado la necesidad de regímenes militares en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay durante las décadas de 1960 y 1970, a menudo haciendo hincapié en la retórica y la práctica de la izquierda radical como la causa del ascenso de los regímenes represivos.²³⁰

Las tesis de los “dos diablos”, que surgió en la década de 1980 en Centro y Sur América, los compara con la izquierda radical y con la derecha y los culpa por igual por el derramamiento de sangre y la represión que llevó a la ruina a América Latina

229 *Marcha* (Montevideo), 21 de junio de 1968.

230 Greg Grandin, *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War* (Chicago, 2004), 15. Grandin critica *Utopía Unarmed: The Latin American Left After the Cold War* de Jorge Castañeda (New York, 1994) ofrece una interpretación sobre el papel de la izquierda radical en la provocación de la represión militar. Aunque el estudio de Castañeda pasa por alto las protestas de 1968, la represión estatal de estos movimientos fue una condición previa al crecimiento de los movimientos guerrilleros.

en las décadas de 1970 y 1980;²³¹ pero estas afirmaciones tienen un fundamento limitado en el registro histórico, ya que el golpe represivo de los gobiernos del Cono Sur antecedió a cualquier insurgencia guerrillera seria.

En años recientes ha emergido una corriente académica que destaca la relativa superficialidad del compromiso político de los manifestantes, atribuyendo la rapidez de la formación del movimiento a una rebeldía generalizada. El carácter global de las protestas, en todo el espectro ideológico, y las divisiones de la Guerra Fría han llevado a algunos autores, entre ellos Jeremi Suri, a enfatizar en la existencia de un “lenguaje de disconformidad” dirigido a la elite política y desprovista, en gran parte, de contenido político específico.²³²

En ese sentido, Paul Berman y Forrest Colburn subrayan tanto los orígenes de la clase media de la nueva izquierda y la dimensión moral de sus protestas como el origen de problemas fatales, que van desde el autoritarismo hasta la insensibilidad más absoluta ante las necesidades de la clase desposeída que ellos buscaban emancipar. Berman escribe

“Todo el proyecto de construcción de un nuevo tipo de movimiento de izquierda había comenzado con una preocupación moral sobre ser privilegiado en un mundo de sufrimiento. La idea había sido tomar a los jóvenes privilegiados y ponerlos al lado de los oprimidos”.²³³

El estudio de Colburn, arraigado en el mundo subdesarrollado, sostiene que la revolución se convirtió en una “moda” entre intelectuales y estudiantes universitarios alrededor del mundo.²³⁴

Estos análisis minimizan la importancia de los años anteriores de protestas y movilizaciones estudiantiles y obreras y los desafíos para las divisiones de clase planteados por las protestas de 1968 en América Latina. Un *ethos* igualitario informó al movimiento, cuestionando todas las relaciones sociales y políticas jerárquicas. El *ethos* de la nueva izquierda era, por supuesto, un síntoma de rebeldía no política generalizada, ejemplificada por la contracultura.

Sin embargo, también era profundamente político, en cuanto a que los activistas tendían a politizar todos los aspectos de la vida social y cultural. Su rechazo

231 *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* de David Stoll (New York, 1993) ofrece una declaración inicial de la tesis de la “provocación guerrillera de la represión militar” para el contexto guatemalteco de la década de 1970.

232 Jeremi Suri, *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Détente* (Cambridge, Massachusetts, 2003). El enfoque de Suri no se encuentra en las protestas de 1968 en sí mismas. Su análisis de las protestas no se ocupa de su dimensión específicamente política. Él escribe: “la amplia interacción estudiantil en el marco de instituciones abarrotadas, generalmente urbanas y educativas, aportaron la *infraestructura* para la disidencia dentro de muchas sociedades. Las palabras de iconoclastas prominentes, aportaron el *lenguaje* que permitía a hombres y mujeres expresar su enojo, ya que no lo habían hecho antes. En muchos casos, los manifestantes estudiantiles se movilizaban en torno a una poderosa retórica de crítica social articulada por las elites intelectuales”. *Ibid.*, 88.

233 Paul Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968* (New York, 1996), 118.

234 Forrest D. Colburn, *The Vogue of Revolution in Poor Countries* (Princeton, N.J., 1994), 48.

a la política parlamentaria, aunque ciertamente problemática, no debe confundirse con un rechazo de la política ni como evidencia de una baja conciencia política. La mayoría de los activistas de la nueva izquierda eran, en realidad, de clase media.

Pero, en América Latina, el término “clase media” era geográfica y sociológicamente elástico, incluidos los hijos de empleados de gobierno de bajo nivel, los trabajadores de cuello blanco y comerciantes, no muy alejados de la clase urbana trabajadora.²³⁵ Activistas estudiantiles de distintas clases lograron, en algunas ocasiones, desarrollar formas innovadoras de comunicación y alianza con los trabajadores y los pobres de la ciudad.

El teórico y científico social Immanuel Wallerstein ha argumentado enérgicamente la naturaleza histórica política mundial de las protestas de 1968, defendiendo una importante tesis, en 1968 la nueva izquierda debilitó a la izquierda comunista y a la socialdemocracia que en América Latina, al igual que en otras partes, se había convertido en un soporte del sistema capitalista mundial, en sus palabras, “No podemos comprender el año de 1968 a menos que lo veamos al mismo tiempo como un *cri de coeur* contra los males del sistema mundial y un cuestionamiento fundamental de la oposición de la vieja izquierda al sistema mundial”.²³⁶

Un legado clave de las movilizaciones fue el debilitamiento de la “vieja izquierda”, en otras palabras, el inicio de su agonizante desaparición. El análisis de Wallerstein, elaborado y elegante, argumenta que a partir de 1948, la vieja izquierda se desarrolló como un movimiento anti-sistémico que priorizó la toma del poder estatal; y para la década de 1960 se había convertido en cómplice del sistema mundial.²³⁷

La tesis de Wallerstein es relevante para América Latina donde, al igual que en Europa, operaban dos polos dentro de las movilizaciones: la izquierda radical o revolucionaria, y los partidos comunistas alineados con la Unión Soviética. De acuerdo con Eric Zolov y otros, la “nueva izquierda” se refiere aquí a los participantes en una amplia variedad de movimientos de protesta, muchos de los cuales no respaldan plenamente los principios ideológicos y tácticos de la izquierda revolucionaria, que a menudo se ha comprometido con la guerra de la guerrilla urbana y rural.²³⁸

235 Orlandina de Oliveira y Bryan Roberts, “Urban Social Structures in Latin America, 1930–1990”, en Leslie Bethell, ed., *Latin America: Economy and Society since 1930* (Cambridge, 1998), 256. Como resultado de crecientes oportunidades educativas emergió una “nueva” clase trabajadora de 1940 a 1970, cuando el porcentaje de empleados de alto nivel pasó de 6.6% a 12.7% en la población urbana de América Latina.

236 Immanuel Wallerstein, “1968: The Great Rehearsal”, en Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (Londres, 1989), 101.

237 Immanuel Wallerstein, “1968: Revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes”, en Rafael Guidos Bejar, ed., *El juicio al sujeto: Un análisis global de los movimientos sociales* (México, 1990). Wallerstein también ubica los movimientos de liberación nacional dentro de un marco análogo al de la izquierda tradicional.

238 Eric Zolov, “Expanding our Conceptual Horizons: The Shift from an Old to a New Left in Latin America”, *A Contra Corriente* 5, no. 2 (2008): 51. Zolov enfatiza correctamente la necesidad de “ampliar nuestra comprensión conceptual” y también “englobar los aspectos no armados de los desafíos radicales en las normas políticas y sociales”. Él hace referencia a la obra de Van Gosse *Rethinking the New Left: An Interpretative History* (New York, 2005), que propone un marco de tiempo sustancialmente mayor que el de finales de la década de 1960, así como una definición más amplia que incluye los movimientos sociales. En ese sentido, este ensayo emplea, a veces, el término “izquierda radical” para diferenciar los grupos y

La “nueva izquierda” compartía con los revolucionarios una oposición al capitalismo y al liderazgo de la izquierda pro-comunista. Hasta 1968, la “izquierda tradicional” latinoamericana luchó por una revolución “democrático-burguesa,” aliada con una burguesía progresista en oposición a las fuerzas feudales e imperiales. Una reforma agraria ayudaría a crear el mercado interno necesario para los productos manufacturados y conduciría al desarrollo de una sociedad autónoma capitalista.

Durante la década de 1960, los partidos comunistas y sus aliados tenían una importancia electoral muy limitada fuera de Chile, donde una alianza del Partido Comunista-Socialista captó más del 30% de los votos en 1958 y 1964; en consecuencia, la izquierda comunista tuvo una mayor presencia en los movimientos obreros de Brasil, hasta el golpe militar de 1964, Chile y Uruguay y, en menor grado en Perú, Colombia y Venezuela.

La nueva izquierda rechazó el “reformismo” tanto de los partidos comunistas como de los movimientos obreros. Inspirados por la Revolución Cubana, los activistas ubicaron la revolución socialista en el orden del día y argumentaron que, debido a la contra-insurgencia imperialista desencadenada desde la Revolución Cubana, no había un camino reformista pacífico al socialismo; también, la nueva izquierda se opuso a la Unión Soviética, como actor mundial y como modelo, sin articular una crítica ni diáfana ni profunda.²³⁹

En tal caso, Wallerstein tiene razón en que las protestas de 1968 en América Latina fueron, como en Europa, dirigidas en parte contra la izquierda tradicional, que se había convertido en un soporte del sistema; sin embargo, su análisis no logra captar las energías y posibilidades democráticas y creativas que existían dentro de las ideologías y estructuras autoritarias que constituían los partidos comunistas latinoamericanos y sus sindicatos aliados, a menudo relativamente democráticos.

Mediante el uso de testimonios, la mayoría de los cuales se obtuvieron o se escribieron veinte o veinticinco años después de los acontecimientos, podemos empezar a reconstruir elementos de 1968 que, por lo general, han sido pasados por alto, olvidados o dejados fuera de la narración;²⁴⁰ de hecho, recientemente, académicos más jóvenes han estudiado la memoria colectiva de 1968, así como temas relacionados con género, sexo y la contracultura;²⁴¹ estas son importantes contribuciones que serían fundamentales para cualquier reconstrucción, a gran escala, de los movimientos de ese año o sus legados.

partidos ideológicos más específicamente de izquierda.

239 *Punto Final* (Santiago, Chile), 17 de diciembre de 1968.

240 A pesar del romanticismo y nostalgia, uso los testimonios principalmente como medio para obtener acceso a la manera en que los actores experimentaron sus nuevas formas de participación y conciencia. Véase Daniel James, *Doña María's Story: Life History, Memory, and Political Identity* (Durham, N.C., 2000), capítulo 1.

241 Lessie Jo Frazier y Deborah Cohen, “Defining the Space of Mexico’ 68: Heroic Masculinity in the Prison and ‘Women’ in the Streets”, *Hispanic American Historical Review* 83, no. 4 (Noviembre 2003): 617–660; Victoria Langland, “Birth Control Pills and Molotov Cocktails: Reading Sex and Revolution in 1968 Brazil”, en Gilbert M. Joseph y Daniela Spenser, eds., *In from the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War* (Durham, N.C., 2008); Eric Zolov, *Refried Elvis: The Rise of the Mexican Counterculture* (Berkeley, California, 1999).

Un enfoque más limitado, pero igualmente útil, es ahondar en lo que Jay Winter ha denominado “utopías menores”, es decir, “imaginaciones de liberación por lo general en una menor escala, sin pretensiones de grandeza o la arrogancia y crueldades casi inimaginables de ‘proyectos utópicos mayores’”.²⁴² En América Latina y cualquier otro lugar, estas “visiones de transformación parcial, de vías para alejarse de los estragos de la guerra o de las indignidades de los abusos de los derechos humanos” a menudo se enclavan dentro de un “discurso utópico revolucionario mayor”;²⁴³ estas visiones simultáneamente emergentes algunas veces se han fusionado en formas que oscurecen los momentos utópicos “menores” que, con frecuencia, se caracterizan por mayores niveles de comunicación y acción horizontal y entre clases en torno a objetivos políticos y económicos. La lucha anti-autoritaria, por la democracia directa, por la igualdad social y la oposición a la guerra de Vietnam eran objetivos que tenían mucho en común con los objetivos de las movilizaciones europeas y norteamericanas.²⁴⁴ A pesar de tales similitudes, el intenso nivel de represión en América Latina modelaron los diferentes legados y recuerdos.

Con todo, resulta imposible evaluar los acontecimientos de 1968 en América Latina sin hacer referencia a la muerte del Che Guevara en octubre de 1967 y al mito revolucionario que inmediatamente tomó fuerza. Su imagen se tornó omnipresente; su bandera fue llevada en miles de manifestaciones. En una escuela primaria del Perú en mayo de 1968, los niños cantaron una cancioncilla sobre él: “¡Con un cuchillo, con una cuchara, viva el Che Guevara!”. Una foto circulaba en Brasil con la inscripción “un santo para nuestro tiempo”.²⁴⁵

Para la gran mayoría de activistas en 1968, el simbolismo del Che tenía más peso el tema de su sacrificio, sus “ideales emancipadores” y su justificación de la violencia revolucionaria que sobre sus postulados ideológicos específicos. Sus hazañas guerrilleras (a pesar de su severa asma), su aspecto y su noción del “amor” crearon una poderosa, aunque contradictoria, imagen de la masculinidad, especialmente para los jóvenes de clase media.²⁴⁶ Ellos inscribían sus propios

242 Jay Winter, *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments in the Twentieth Century* (New Haven, Connecticut, 2006), 5.

243 Ibid.

244 Jay Winter, en *Dreams of Peace and Freedom*, señala la autogestión y descentralización como meta común. Realmente en diferentes lugares y momentos en América Latina durante la década de los sesenta y los setenta, uno podría argumentar que las luchas por la autogestión de las fábricas, minas y comunidades fueron sobresalientes. Véase Raul Zibechi, “1968: When Those from Below Said Enough!” (Artículo para discusión en el Programa de Políticas de las Américas, 3 de junio de 2008). Él presenta una posición relacionada de que las luchas por la “territorialidad” empezaron durante ese periodo.

245 *Time*, 17 de mayo de 1968.

246 Véase Diana Sorensen, *A Turbulent Decade Remembered: Scenes from the Latin American Sixties* (Stanford, California, 2007). Ella escribe: “Si los santos de la revolución puritana se inspiraron en un sello religioso, el Che estaba imbuido de una emoción que era su equivalente secular: profundamente idealista, inflexible, con una pasión por lo colectivo. La fragilidad de su organismo asmático fue transformado, por medio de disciplina y férrea voluntad, en poder propio, cuya aura se expandió como un mito. La naciente sensibilidad del periodo encontró en el Che un repertorio de formas a través de las cuales se pudo forjar una nueva identidad social masculina”. Ibid., 27. Véase también Florencia E. Mallon, “Barbudos, Warriors, and Rotos: The MIR, Masculinity, and Power in the Chilean Agrarian Reform, 1965–74”, en Matthew C.

sentimientos e ideas en la imagen del Che, quien se convirtió en un signo abierto, aunque dentro de ciertos parámetros discursivos generales; dicho de otro modo, el Che Guevara fue una oposición inflexible al imperialismo de los Estados Unidos y el apoyo a la unidad latinoamericana.

En ese escenario, funcionarios gubernamentales estadounidenses y latinoamericanos tendían a ver la simultaneidad de las protestas y la similitud de tácticas como evidencia de subversión comunista y anti-americanismo. Los medios locales e internacionales a veces consideraban las protestas como la imitación de Europa y los Estados Unidos, un discurso de los estudiantes para “mantenerse a la moda”.²⁴⁷ Muchos estudiantes latinoamericanos leían con avidez las obras contemporáneas de la teoría marxista europea, pero se burlaban de la idea de que ellos imitaban a los europeos.²⁴⁸

Frente a eso, un estudiante uruguayo respondió a un periodista: “Los franceses se inspiran en Che Guevara y no sé si usted sabe que el Che es latinoamericano”.²⁴⁹ En junio de 1968, en respuesta a la promesa del régimen de no permitir que Río se convirtiera en otro París, un líder estudiantil respondió “Los generales deben mantener la calma; lo que ocurrió en Francia no se repetirá. Será mucho peor aquí”.²⁵⁰ Los activistas se mantuvieron informados sobre las noticias de Francia y de los Estados Unidos; esas protestas legitimaron su propia revolución e introdujeron una sensación de inminente revolución mundial.

De este modo, en los tres continentes, los estudiantes luchaban por la reforma universitaria radical, buscaban alianzas con las clases trabajadoras y utilizaron formas y tácticas organizativas similares. En primer lugar, los estudiantes de América Latina generalmente trazaron distinciones claves entre Europa, y los Estados Unidos, y sus propios movimientos de protesta; si bien había una gran cantidad de combates callejeros en Europa, ellos señalaron que en América Latina, tales luchas terminaban con manifestantes muertos. En segundo lugar, muchos argumentaron que las cuestiones económicas y políticas eran una motivación mucho mayor para los estudiantes que la alienación, tal y como un estudiante mexicano comentó a un periodista francés: “Hablamos menos sobre alienación y más acerca de la falta de libertad política”.²⁵¹

Los modelos de subversión comunista e inspiración extranjera, ofrecidos por funcionarios de gobierno y algunos periodistas, no ayudan a explicar ni los orígenes ni la simultaneidad de las protestas; no obstante, hubo algunas similitudes estructurales entre América Latina y Europa y, en menor medida, los Estados Unidos; a modo de

Gutmann, ed., *Changing Men and Masculinities in Latin America* (Durham, N.C., 2003), 179–215.

247 *New York Times*, 30 de junio de 1968; un corresponsal de *Time* escribió de los estudiantes brasileños: “Ellos leen sobre estudiantes franceses y deciden probarlo”.

248 *Eros and Civilization and One-Dimensional Man* de Herbert Marcuse estuvo en la listas de los más vendidos durante meses. Véase Zuenir Ventura, *1968: O ano que não terminou* (Rio de Janeiro, 1988), 58.

249 *Marcha*, 14 de junio de 1968.

250 Citado en Ventura, *1968*, 133.

251 Claude Kiejman y Jean-François Held, *Mexico, le pain et les jeux* (París, 1969).

ilustración, durante la época de la posguerra, la matrícula en la Educación Superior y la Secundaria habían aumentado de manera dramática en los tres continentes.

Por ejemplo, en América Latina el aumento fue de un 100% entre 1955 y 1965 sin que hubiera un aumento correspondiente en el profesorado o en la infraestructura. La economía no podía absorber a los nuevos graduados y las perspectivas de empleo para los estudiantes eran cada vez más limitadas. En 1970, el teórico brasileño Ruy Mauro Marini argumentó que las raíces estructurales del descontento estudiantil radicaban en la asimetría existente entre la urbanización, el crecimiento del sector terciario y la industrialización: “El progreso educativo se ha producido contra la corriente del desarrollo de las fuerzas productivas; además, la contradicción entre los dos fenómenos solo se intensifica”.²⁵² Para Mauro Marini, la presión política de las clases medias había llevado a la expansión de la Educación Secundaria y universitaria, y a mediados de la década de 1960, la presión gubernamental para reducir el tamaño de las universidades públicas era políticamente consecuente.

A lo largo de la década de 1960, los regímenes cada vez más autoritarios de América del Sur instauraron políticas económicas, cabe destacar, promovidas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), diseñadas para combatir la inflación, haciendo hincapié en recortes presupuestarios generalizados, la congelación de los salarios mínimos y una dura represión de las huelgas. El análisis que hace Thomas Skidmore del régimen brasileño también se puede aplicar a Uruguay y Argentina

“El principal obstáculo eliminado por el sistema autoritario fue la presión popular (...) Es que tienen separación por blanco/espaciado. Los responsables políticos fueron capaces, por ejemplo, de asumir que una política deliberada de reducción de los salarios reales no produciría huelgas masivas, ni tampoco que las concesiones a la inversión extranjera correrían el riesgo de otorgarle poder de negociación a los políticos nacionalistas en una legislatura dividida”.²⁵³

De igual manera, el autoritarismo de derecha se intensificó como respuesta a la Guerra Fría con una importante presencia de la izquierda en la mayoría de los movimientos obreros;²⁵⁴ por ejemplo, los ejércitos de Brasil y de Argentina desarrollaron la política de “fronteras ideológicas”, en otros términos, precursora de la doctrina de seguridad nacional, que afirmaba que los valores nacionales básicos de Dios y patriotismo podrían verse amenazados desde adentro por “fuerzas extrañas”

252 Ruy Mauro Marini, “Les mouvements étudiants en Amérique latine”, *Les temps modernes* 291 (Octubre, 1970), 723.

253 Thomas Skidmore, “Politics and Economic Policy Making in Authoritarian Brazil, 1937–71”, en Alfred Stepan, ed., *Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future* (New Haven, Connecticut, 1973), 26. Guillermo O’Donnell elaboró la explicación del autoritarismo en la décadas de 1960 y 1970. El modelo de industrialización por sustitución de importaciones estaba agotado y las importaciones necesarias de capital para el crecimiento industrial habían conducido a la crisis de balanza de pagos e inflación. Los regímenes autoritarios respondieron mediante la represión de los movimientos obreros que habían florecido durante los años anteriores de gobierno populista. Sus motivos principales eran detener la inflación y crear un entorno estable para la inversión extranjera diversificada. O’Donnell, *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in South American Politics* (Berkeley, California, 1973).

254 Grandin, *The Last Colonial Massacre*. Él presenta este argumento en la introducción.

y, por lo tanto, las fuerzas armadas tenían que proteger esas fronteras internas por cualquier medio que se necesitara. Aunque los argumentos *ex post facto* han justificado la represión como respuesta a los movimientos guerrilleros, la cronología de los acontecimientos en Argentina, Uruguay y Brasil sugiere lo contrario, apoyando la tesis de que el autoritarismo era fundamentalmente un medio para reprimir el movimiento sindical;²⁵⁵ al respecto, Hugo Cores señaló que en ningún discurso presidencial uruguayo desde 1967 hasta agosto de 1968 se mencionó la amenaza de la guerrilla: “El ‘enemigo interno’ está situado dentro del movimiento de masas”.²⁵⁶

A mediados de la década de 1960, la mayor parte de América Latina compartía varias características, entre ellas: la creciente resistencia estudiantil y obrera a las estructuras políticas cada vez más autoritarias, la falta de oportunidades educativas y profesionales, las medidas de austeridad gubernamental combinadas con la pobreza extrema en las ciudades y en el campo, y las noticias diarias del sudeste asiático a la luz de la famosa invocación del Che: “¡Dos, tres, muchos Vietnams!”; estos factores se combinaron para encender las protestas estudiantiles y populares.

En ese escenario, conocida como “la Suiza de América Latina”, por su historia de décadas de democracia, igualdad social y prosperidad relativa, Uruguay disfrutó del mayor ingreso *per cápita* en América Latina durante la década de 1950, con un amplio sistema de asistencia social; sin embargo, una caída en los precios mundiales de la carne y la lana, hacia finales de la década, provocó una disminución en el valor de sus exportaciones de \$254 millones a \$129 millones. El estancamiento industrial acompañó al desempleo; el gobierno respondió aumentando el empleo estatal; como consecuencia, para 1967 la inflación alcanzó el 135%.

Durante 1967, el gobierno trató de emplear una receta del FMI para combatir la inflación, con énfasis en los recortes presupuestarios. La Convención Nacional de Trabajadores (CNT), de 400.000 miembros, y dirigida por comunistas, se opuso a estas medidas con marchas y huelgas. Cuando el presidente Óscar Diego Gestido murió de un ataque al corazón en diciembre de 1967, el nuevo presidente, Jorge Pacheco, inmediatamente lanzó un ataque contra la izquierda no comunista, con la prohibición de grupos y el cierre de periódicos. La CNT no se vio directamente afectada por dichas medidas enérgicas, pero pronto sintió el peso de la represión; durante el siguiente año,

255 Esto no quiere decir que los regímenes militares tuvieran estrategias económicas similares más allá de la necesidad de reprimir el movimiento obrero. Como un dirigente estudiantil brasileño comentó décadas más tarde: “La izquierda en general, y especialmente *Dissidência*, tenía problemas para comprender el proyecto modernizador de la dictadura militar. Esta es la gran diferencia entre las dictaduras de Argentina y Brasil. La dictadura argentina retardó el crecimiento del capitalismo argentino, desindustrializando el país. La dictadura brasileña le dio al capitalismo un empuje hacia adelante”. Entrevista con Daniel Aarão Reis, 5 de julio de 2005, realizada por Angélica Muller y Ana Paula Goulart, Projeto Memória do Movimento Estudantil, <http://www.mme.org.br>, 11.

256 Hugo Cores, *El 68 uruguayo: Los antecedentes, los hechos, los debates* (Montevideo, 1997), 41. Para una discusión similar véase Jeffrey J. Ryan, “Turning on Their Masters: State Terrorism and Unlearning Democracy in Uruguay”, en Cecilia Menjivar y Néstor Rodríguez, eds., *When States Kill: Latin America, the U.S., and Technologies of Terror* (Austin, Texas, 2005), 278–304. Ryan atribuye gran parte de la responsabilidad del autoritarismo uruguayo a los esfuerzos de los Estados Unidos por reforzar el ejército y la policía durante la década de 1960 y en la exitosa exportación de la doctrina de seguridad nacional.

el régimen se movería en una dirección consistentemente autoritaria, mucho antes de la aparición de la resistencia violenta o la actividad guerrillera.

La inusualmente intensa represión de una manifestación del Primero de Mayo desató una ola de protestas.²⁵⁷ Obreros, maestros, empleados públicos y estudiantes protestaron contra la represión, lucharon por reivindicaciones comunes y expresaron su solidaridad mutua. En la primera semana de junio, prácticamente todos los estudiantes y profesores universitarios y de secundaria de Montevideo estaban en huelga; aunque el gobierno revocó el aumento de las tarifas del transporte estudiantil que había provocado el movimiento estudiantil; luego, los activistas hicieron un llamado para una revocación del aumento de tarifas para el público en general: “¡Estudiantes a luchar, por el boleto popular!”. La respuesta: el 6 de junio, la policía disparó contra una manifestación estudiantil.²⁵⁸

En los próximos días, los estudiantes levantaron barricadas con quema de neumáticos y se enfrentaron a la policía con grandes hondas caseras. Para el 12 de junio, el movimiento estudiantil, con el respaldo de maestros, profesores universitarios y la CNT, se sumaron a las demandas económicas, haciendo un llamado por “la defensa de las libertades, contra la represión, por la libertad de los estudiantes presos”.²⁵⁹ Esa noche, en medio de luchas en las calles, la Guardia Republicana arrestó a 266 manifestantes.²⁶⁰ Al día siguiente, el Presidente Pacheco anunció “Medidas Prontas de Seguridad”, en otras palabras, un estado de emergencia que prohibía las reuniones sindicales, las huelgas y las manifestaciones y estableció la censura de prensa. El presidente argumentó que la agitación obrera y estudiantil llegaba a ser “subversión destinada a socavar las estructuras legales”.

En consecuencia, el estado de emergencia reforzó la autoridad presidencial y le permitió a Pacheco instituir un congelamiento de precios y salarios. También, militarizó a los empleados públicos y quienes trabajaban en empresas de propiedad estatal, o sea, el 25% de la fuerza laboral, haciendo que los empleados se reportaran a los cuarteles, y las huelgas se convirtieron en el “equivalente a la desertión”;²⁶¹ estas acciones, destinadas a aplastar la oposición a las políticas anti-obreras, marcaron un paso importante en el camino hacia el autoritarismo.

De mayo a julio surgió una alianza obrero-estudiantil efectiva. A finales de junio, los trabajadores textiles ocuparon varias fábricas, y la CNT protagonizó una huelga de protesta en todo el país en el sector privado.²⁶² Empleando una nueva táctica, muy similar a la que se estaba utilizando en Brasil, militantes estudiantiles organizaron reuniones sin previo aviso todas las noches en las que varios cientos de manifestantes

257 *New York Times*, 25 de mayo, 1968.

258 Gonzalo Varela Petito, *El movimiento estudiantil de 1968: El IAVA, una recapitulación personal* (Montevideo, 2002), 70. Las balas hirieron a cinco estudiantes.

259 Citado en Jorge Landinelli, *1968: La revuelta estudiantil* (Montevideo, 1989), 35.

260 *Ibid.*, 36; *Marcha*, 27 de septiembre de 1968.

261 *Time*, 26 de julio de 1968.

262 *New York Times*, 19 de junio de 1968.



Figura 13. La portada del 15 de agosto de 1968, edición de El bien público (Montevideo, Uruguay). Tomado de *El bien público*, 15 de agosto de 1968, p. 1.

bloqueaban el tráfico y pronunciaban discursos hasta que la policía aparecía. Estas “manifestaciones relámpago” invariablemente terminaban en peleas callejeras.²⁶³

Durante los siguientes tres meses de protestas se vieron activistas de la izquierda tradicional y de la nueva izquierda que, a menudo, trabajaban en estrecha colaboración como nuevas formas de organización dando paso a una forma de comunicación entre clases. A pesar del estado de emergencia, la resistencia de la CNT y de los estudiantes aumentó de manera dramática y el alcance de las demandas se expandió de lo estrictamente económico a lo político.²⁶⁴

El 7 de agosto, un flamante grupo de guerrilla urbana, el Movimiento de Liberación Nacional (los “Tupamaros”), secuestró a Ulises Pereira, presidente de la

263 *Marcha*, 27 de setiembre de 1968; del 15 de julio al 9 de Agosto, manifestantes (principalmente estudiantes) organizaron nueve manifestaciones, incluyendo una huelga general de CNT dirigida al estado de sitio y los controles de salarios.

264 Landinelli, 1968, 40. Como proclamaban las principales organizaciones estudiantiles, “Varios miles de ‘agitadores’ luchando contra el latifundio, la explotación, la miseria, las bombas de gas, las balas, los palos, los sables”.

empresa de comunicaciones del gobierno y amigo cercano del Presidente Pacheco. Al día siguiente, las fuerzas policiales ocuparon la universidad. Las protestas estudiantiles en contra de tal intervención se convirtieron en una lucha callejera que se prolongó por doce horas. El 10 de agosto, los Tupamaros liberaron ileso a Pereira. Ese mismo día, se reanudó la lucha callejera; estudiantes y obreros frigoríficos en huelga, así como trabajadores metalúrgicos se enfrentaron a la policía. Los manifestantes usaron hondas gigantes para lanzar rocas y barras de hierro; dieciséis policías resultaron heridos.²⁶⁵ Durante los enfrentamientos, un policía le disparó a un estudiante llamado Líber Arce, quien murió al día siguiente en un hospital. Uno de los manifestantes, recordó: “En Uruguay sencillamente se pensaba que una cosa así no podía suceder”.²⁶⁶

Las protestas, las huelgas y la violencia no disminuyeron en las siguientes semanas. El Presidente Pacheco señaló a la CNT en un discurso enmarcado por la tesis de las fronteras ideológicas “Un país puede perderse también por esta forma de penetración desde adentro”.²⁶⁷ La policía comenzó a emplear armas de fuego con más frecuencia, y los manifestantes, detrás de barricadas, comenzaron a usar sus hondas para disparar bombas Molotov contra la policía. Algunos observadores comenzaron a describir el conflicto como una “guerra civil”. El sitio de la lucha callejera cambió a “El Cerro,” una comunidad de clase obrera fundada por inmigrantes y separada por un río del resto de la ciudad. Los obreros frigoríficos y los estudiantes de secundaria unieron sus fuerzas para cerrar la zona, haciéndola impenetrable a la policía. Durante una semana, sus 35.000 residentes estuvieron “prácticamente aislados”.²⁶⁸

El 14 de septiembre, las autoridades universitarias convocaron a una “marcha silenciosa” para conmemorar la muerte de Líber Arce.²⁶⁹ La violencia, sin embargo, continuó en aumento cuando la policía comenzó a usar proyectiles de fragmentación. El 21 de septiembre mataron a dos estudiantes. Al día siguiente, el ejército ocupó la universidad y las escuelas secundarias, anunciando que iban a ser cerradas hasta el 15 de octubre. Un periódico semanal progresista expresó en un editorial “suman decenas, así como se cuentan por centenares los lesionados a balazos y machetazos. Y no son, como en los albores de mayo, solo estudiantes: obreros de la carne y textiles especialmente, han probado también la saña policial”.²⁷⁰

Aunque las protestas obreras y estudiantiles continuaron, la más grande por la masacre de Tlatelolco en México, la ocupación militar de las escuelas junto con la militarización a escala mayor de los empleados del sector público, la estricta

265 *New York Times*, 11 y 13 de agosto de 1968.

266 Varela, *El movimiento estudiantil*, 89.

267 Citado en Cores, *El 68 uruguayo*, 151.

268 *New York Times*, 22 de septiembre de 1968; *New York Times*, 22 de septiembre de 1968; Cores, *El 68 uruguayo*, 151-152.

269 Cores, *El 68 uruguayo*, 152. Es más que un interés pasajero el hecho que los estudiantes organizaran su masiva “marcha del silencio” el 13 de septiembre, aunque no hay evidencia que sugiera imitación.

270 *Marcha*, 27 de septiembre de 1968.

censura, y el uso de bombas de fragmentación contra los manifestantes debilitó dramáticamente la movilización.²⁷¹

La insurgencia brasileña constituye, también, una respuesta al final de un período de avance para las clases populares; como en Uruguay, los temas económicos formaban parte de la agenda de la protesta estudiantil. El golpe militar de 1964, aprobado por el gobierno de los Estados Unidos, que derrocó al gobierno izquierdista de João Goulart, fue dirigido principalmente contra los movimientos campesinos y obreros.²⁷² Como reflejo del estado de ánimo de las clases medias, muchos estudiantes universitarios y de secundaria estaban apáticos ante el golpe.

Sin embargo, en 1967, a raíz de las protestas estudiantiles en todo el país, una amplia coalición de izquierda obtuvo el control de la Unión Nacional de Estudiantes (UNE), producto de las medidas de régimen inspiradas en la USAID que hicieron que la universidad fuera menos accesible, menos democrática y más costosa.²⁷³ En 1968 hubo 89.000 nuevos estudiantes universitarios, pero 125.000 personas que habían aprobado el examen de ingreso quedaron excluidas.²⁷⁴

El programa educativo del régimen produjo su propia oposición. En palabras de Marcelo Ridenti “Lo que parece haber movilizado realmente a las masas estudiantiles durante la década de 1960 eran las frustradas expectativas creadas por los gobiernos populistas, es decir, el aparente bloqueo de sus posibilidades de movilidad social”.²⁷⁵

En marzo de 1968, estudiantes organizados en Río protestaron por las condiciones deplorables en una cafetería administrada por el gobierno para miles de estudiantes de escasos recursos. Los militares respondieron con violencia, matando a un estudiante de origen humilde llamado Edson Luis. Unas 50.000 personas participaron en el cortejo fúnebre. En una semana, las protestas se extendieron a quince capitales de estados brasileños.²⁷⁶ El ministro de guerra afirmó que un movimiento liderado por comunistas estaba tratando de “explotar el estado emocional de los estudiantes”.²⁷⁷

En una nueva y concisa exposición de la doctrina de las fronteras ideológicas, el comandante militar de Río proclamó que el ejército debía tratar a los manifestantes como “un enemigo que atacaba el territorio de la patria y amenazaba las instituciones básicas de la nación”.²⁷⁸ El régimen prohibió todas

271 *Punto Final*, 8 de octubre de 1968.

272 João Roberto Martins Filho y John Collins, “Students and Politics in Brazil, 1962-1992”, *Latin American Perspectives* 25, no. 1 (1998): 158. El movimiento estudiantil radicalizado, en control de la Unión Nacional de Estudiantes, ya se había distanciado de su base de la universidad y trabajaba, en particular, hacia la reforma agraria y la promoción de los derechos sindicales.

273 Sobre la reforma educativa de USAID, véase, “Les mouvements étudiants”, 725. Véase también Martins Filho y Collins, “Students and Politics”, 159-160. La elección se llevó a cabo en una reunión clandestina de 400 delegados.

274 Marcelo Ridenti, *O fantasma da revolução brasileira* (São Paulo, 1993), 128.

275 *Ibíd.*, 147; véase también la entrevista con Arantes en *Marcha*, 13 de septiembre de 1968.

276 Martins Filho y Collins, “Students and Politics,” 161.

277 *New York Times*, 1 de abril de 1968.

278 *New York Times*, 4 de abril de 1968.

las protestas y colocó unidades con ametralladoras en las intersecciones.²⁷⁹ La prohibición y la represión empujaron a estudiantes y otros hacia la nueva táctica de las manifestaciones relámpago, en las que varios miles de militantes, en grupos de afinidad con diez a doce miembros, convergerían en una calle de intersección acordada para protestas breves.²⁸⁰

Durante mayo y junio de 1968, los comunistas y la izquierda radical participaron a veces como aliados y otras veces como antagonistas. En São Paulo, el Primero de Mayo, unos 10.000 trabajadores liderados por activistas sindicales de izquierda tomaron el control de una celebración organizada por el gobernador y por el Partido Comunista Brasileño (PCB), literalmente expulsando al gobernador del escenario, proclamando un Primero de Mayo rojo, y lanzando el llamado “¡Sólo una huelga [general] detendrá el congelamiento de salarios!”.²⁸¹ Después, trabajadores de la industria automotriz en la zona de São Paulo lanzaron paros laborales en el puesto de trabajo denominados “huelgas blancas”. A mediados de mayo, militantes de sindicatos radicales lideraron unos 6.400 trabajadores en una exitosa huelga en demanda de un aumento salarial del 25%.²⁸²

A pesar de un cierto grado de comunicación y coordinación, la alianza estudiantil-obrera brasileña carecía de la profundidad de su contraparte uruguaya. Aunque algunos activistas laborales radicales trabajaban con estudiantes y exestudiantes, los dos movimientos generalmente operaban en esferas separadas, en parte debido a las políticas corporativistas del gobierno y la oposición de los sindicatos al movimiento estudiantil (especialmente en Río). En palabras de un líder estudiantil de Río “Continuamos buscando a los trabajadores y ellos nunca aparecieron”.²⁸³

En protesta contra la violencia policial, el 23 de junio miles de manifestantes en Río lanzaron piedras a la embajada de los Estados Unidos y se involucraron en una lucha callejera durante diez horas, donde trabajadores de oficinas ayudaron a los manifestantes dejándoles caer todo tipo de objetos desde los edificios de gran altura.²⁸⁴ En ese “viernes sangriento”, las autoridades mataron a cuatro civiles e

279 *Time*, 12 de abril 12 de 1968.

280 Véase la entrevista con José Dirceu, 17 de diciembre de 2005, realizada por Caio Costa y Carla Siqueira, Projeto Memória do Movimento Estudantil, <http://www.mme.org.br>, 9.

281 Citado en Angela Mendes de Almeida y Michael Lowy, “Union Structure and Labor Organization in the Recent History of Brazil”, *Latin American Perspectives* 3, no. 1 (1976), 112.

282 Antonio Luigi Negro, “Pés e mãos do Brasil grande e potente: As greves de 1968, em Contagem e no ABC”, *História Unisinos* 6, no. 6 (2002), 17.

283 Entrevista con Daniel Aarão Reis, <http://www.mme.org.br>, 20. En la entrevista se refirió a los esfuerzos de los estudiantes para llegar a la clase obrera a través de su pertenencia al Partido Comunista Brasileño (PCB), que se encontraba en un proceso de descomposición. Desde 1964, el régimen había perseguido asiduamente una política de aislar a los dos movimientos. Véase Roberto Schwarz, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, ed. John Gledson (Londres, 1992), 127.

284 El 19 de junio, unos 1.500 estudiantes universitarios, ante un inminente ataque de la policía militar (PM), decidieron retener al Rector y el Consejo de la universidad como rehenes, una táctica empleada en Columbia University en New York y en Europa. El Rector y el Consejo, sin embargo, secundaron las demandas de los estudiantes y negociaron con el gobernador del estado una salida pacífica de los estudiantes sin ningún arresto. A pesar del acuerdo, la PM arrestó a 400 estudiantes a medida que salían del edificio y los golpeaban.



Figura 14. La Portada del 22 de junio de 1968, edición del Jornal do Brasil se dedicó a las manifestaciones estudiantiles cada vez más violentas en Río de Janeiro. El titular dice: “La lucha se apodera de Río y los estudiantes continúan”. Tomado de *Jornal do Brasil*, 22 de junio de 1968, p. 1.

hirieron a diecinueve. Un soldado murió a causa de un ladrillo lanzado desde un edificio; treinta y cinco soldados resultaron heridos. La policía y las unidades del ejército detuvieron a unas 1.000 personas en los siguientes días.²⁸⁵ El 26 de junio, se estima que 100.000 personas marcharon en Río, algunos cantando “Solo el pueblo unido derrocará la dictadura”,²⁸⁶ y otros “Solo el pueblo armado derrocará

Las fotografías de los periódicos enfurecieron a la población y al día siguiente, los manifestantes incluirían a muchos que no eran estudiantes, un hecho claramente reconocido por los periódicos que se referían a la participación masiva de “los populares”.

285 *New York Times*, 23 de junio de 1968; Ventura, 1968, 133-142.

286 *Time*, el 5 de julio de 1968 tuvo una baja estimación de 25.000 “personas ordinarias, escritores, profesores, un líder sindical y monjas y sacerdotes católicos romanos” que marcharon con miles que animaban desde las aceras. Sobre las consignas de lucha, véase Ventura, 1968, 61-62. Este famoso evento es conocido como la “Passeata dos Cem Mil”.



Figura 15. Consejo de huelga de estudiantes mexicanos en Ciudad de México en 1968. Propiedad del Museo Tlatelolco.

la dictadura”. Las consignas intercambiables enfatizaban la inquieta coalición de fuerzas revolucionarias y moderadas (incluyendo el PCB) en el movimiento.

Esta “manifestación de los cien mil” marcó el punto álgido del movimiento estudiantil, obligando al Presidente Artur da Costa e Silva a negociar directamente con los líderes estudiantiles; sin embargo, las negociaciones fracasaron, debido a la demanda por parte del régimen de un alto a las manifestaciones.²⁸⁷ Entonces, el movimiento estudiantil disminuyó, ya que no logró alcanzar sus demandas ni responder con éxito a una ofensiva gubernamental contra sus militantes.²⁸⁸

El 29 de agosto, con órdenes de arresto contra siete dirigentes estudiantiles, tropas fuertemente armadas ocuparon la Universidad de Brasilia, marcando el inicio de una ola de severa represión. En octubre, la policía y los militares detuvieron a 700 miembros de la UNE que habían asistido a un congreso clandestino en las zonas rurales São Paulo.²⁸⁹ En diciembre, cuando los movimientos estudiantiles y

287 Ventura, *1968*, 174-177.

288 El movimiento obrero radical continuó: trabajadores metalúrgicos ocuparon una fábrica y tomaron a sus directores como rehenes. Al día siguiente, los trabajadores de otras fábricas se unieron a la huelga. El régimen respondió prohibiendo los sindicatos y arrestando a sus líderes. Mendes y Lowy, “Union Structure and Labor Organization”, 114.

289 Ventura, *1968*, 246-250. Describe el congreso de la UNE como un “acto suicida” dada la imposibilidad de

laborales estaban prácticamente inactivos, el régimen anunció una serie de nuevas leyes conocidas como AI-5 que rompieron la fachada de derechos civiles con la que los militares habían gobernado desde 1964, en realidad, fue un golpe de estado dentro un golpe de estado.

Al igual que en Uruguay, el movimiento estudiantil brasileño exigía reivindicaciones económicas y políticas, a veces en coordinación con el movimiento obrero, pero con menos éxito. Al régimen brasileño, como en Uruguay, le interesaba principalmente aplastar el movimiento obrero como medio de promoción de sus políticas de estabilización económica y la eliminación de la subversión comunista.

A pesar de las diferencias de fondo, los acontecimientos de México a menudo simbolizan el 1968 en América Latina. Si los movimientos brasileños, uruguayos y argentinos protestaron por la pérdida de una sociedad justa y decente, los mexicanos protestaron contra el abismo existente entre la ideología y la práctica revolucionarias oficiales. El 23 de julio, cuando se desató una pelea entre estudiantes de escuelas rivales, la policía intervino con una brutalidad inesperada.

El 26 de julio, estudiantes universitarios y de secundaria marcharon en protesta contra la violencia policial; al mismo tiempo, el Partido Comunista Mexicano (PCM) y otros celebraron el aniversario del ataque al Cuartel Moncada de 1953, que inició la Revolución Cubana. Los granaderos (policía anti-motines) atacaron violentamente las manifestaciones, matando a siete manifestantes, hiriendo a cientos de ellos y encarcelando a cientos más.

En respuesta, 150.000 estudiantes se declararon en huelga, con el apoyo de muchos maestros de escuela y profesores universitarios y el Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ellos eligieron el Consejo Nacional de Huelga (CNH), con representantes de 128 escuelas y departamentos en huelga. Su lista de demandas incluía la disolución de los granaderos, la liberación de todos los presos políticos, incluyendo los líderes de la huelga del ferrocarril de 1959 y los estudiantes activistas detenidos recientemente, así como la derogación de las leyes anti-subversivas y antidemocráticas.

El movimiento de huelgas creció rápidamente por dos razones principales; por una parte, la demanda fundamental, resumida en el lema “México, Libertad,” tocó una fibra profunda entre la población y ganó adeptos activos a la causa; por otra, los estudiantes universitarios dedicaron su energía a dirigir la organización a través de las brigadas políticas conformadas por 10.000 activistas, quienes distribuían hasta un millón de volantes en un día determinado; estas brigadas representaban, a la vez, el elemento utópico del movimiento, la comunicación democrática sin restricciones, y los límites de la capacidad del movimiento para movilizar a otros sectores de la sociedad.

A raíz de una ola de represión, violencia y rabiosos discursos contra los movimientos por parte de funcionarios del gobierno, incluyendo el presidente, el

realizar una reunión clandestina de casi 1.000 personas.

13 de septiembre los estudiantes encabezaron una manifestación silenciosa de unos 250.000 participantes, revelando la profundidad de su apoyo popular.

Con los Juegos Olímpicos que se avecinaban a menos de un mes, el 18 de septiembre, el régimen envió tanques y tropas para ocupar la UNAM. El 23 de septiembre, unidades y tropas policiales intentaron desalojar a los estudiantes desde el Casco de Santo Tomás (Instituto Politécnico Nacional). El resultado de esto fue una batalla callejera de seis horas de duración. En palabras de uno de los manifestantes, las fuerzas del Estado “ya no estaban jugando. No hay ningún intento de negociación (...) No permitieron una rendición (...) Se trataba de matar, destruir. La Resistencia era de vida o muerte”.²⁹⁰

En retrospectiva, la batalla en el Casco de Santo Tomás se puede ver como un preludio de la masacre del 2 de octubre en Tlatelolco, cuando las tropas abrieron fuego contra una manifestación, matando a varios centenares de personas. El régimen rechazó cualquier solución negociada al conflicto y, por lo tanto, tuvieron que basarse en la represión.

Al mismo tiempo, era necesario ponerle fin al movimiento, porque los Juegos Olímpicos, con toda la atención internacional presente, estaban programados para comenzar en pocos días. La matanza y las detenciones masivas que la acompañaron pusieron un alto al movimiento, y los Juegos Olímpicos se realizaron con poca interrupción.

Formas de organización democrática e intentos significativos para incorporar a quienes no fueran estudiantes caracterizaron las tres movilizaciones. A pesar de las mínimas influencias directas de los movimientos de protesta europeos en América Latina, había similitudes sorprendentes que Kristin Ross capta en su análisis de los levantamientos estudiantiles y obreros en Francia. De la lucha por la “igualdad” señala

“Me refiero a la igualdad no en ningún sentido objetivo de la condición, el ingreso, la función (...) no como una demanda o programa explícito, sino más bien como algo que surge en el curso de la lucha y subjetivamente verificado, declarado y experimentado aquí y ahora como lo que es y no lo que debería ser. Tal experiencia se encuentra a un lado de ‘la toma del poder estatal’, fuera de esa historia”.²⁹¹

Ross sugiere, entonces, que “la toma del poder” era una narrativa de estado, bloqueando otros significados más profundos del movimiento. Ella pone de relieve una dimensión que fue reprimida en las memorias oficiales: la “subjetivación” (la manifestación de la subjetividad política) habilitada por “la sincronía de dos temporalidades”, la de los estudiantes y la de los obreros, en sus palabras, “Se encontraba en la idea central de Mayo del 68: la unión de la contestación intelectual con la lucha de los trabajadores”. La igualdad surgió en la comunicación sin

290 Héctor Aguilar Camín et al., *Pensar el 68* (Ciudad de México, 1998), 90.

291 Kristin Ross, *May '68 and Its Afterlives* (Chicago, 2002), 73-74.

restricciones y en la acción colectiva; en última instancia, la impugnación de la división del trabajo era el elemento más subversivo de la lucha.²⁹²

Dentro de las discusiones y manifestaciones en América Latina surgió un *ethos* de igualdad similar, atravesando líneas generacionales y de clase. Había, por supuesto, jerarquías dentro de la nueva izquierda. Predominaban los jóvenes varones, particularmente aquellos con experiencia en política izquierdista;²⁹³ aunque la relación entre la expresión ideológica y la comunicación horizontal fue siempre problemática, la fuerza rectora en todos los movimientos era un compromiso compartido para rehacer la sociedad a lo largo líneas fundamentalmente diferentes y socialmente más justas. La noción de igualdad de Ross se refiere a una conciencia democrática radical que en América Latina influía en la cultura política de los movimientos de protesta;²⁹⁴ esta conciencia, por lo general, no se suele expresar formalmente, sino, más bien, a través de nuevas formas de organización.

Encima, muchos de los participantes eran adolescentes. La intensa participación de los estudiantes de la escuela secundaria era fundamental para el crecimiento del movimiento y también, a veces, proporcionaba un sitio de integración de clase social. La principal escuela secundaria en Montevideo, el Instituto Alfredo Vázquez Acevedo (IAVA), fue el escenario de las reuniones continuas. A finales de mayo, una nueva organización estudiantil radical fue capaz de atraer a la mayoría de los estudiantes a sus manifestaciones, y los procedimientos de su funcionamiento democrático permitieron incluso a los pocos estudiantes conservadores participar en los debates

“Parte de este grupo humano pasaba todo el día en el instituto, de la mañana a la noche, ya sea en reuniones, asambleas o cafés, sin olvidar del todo tomar también los cursos de sus carreras. Si no había movilización o asamblea, la discusión seguía en todos los espacios posibles (...) Se estaba ahí para pensar, hablar, actuar, valorar el momento y no perder una oportunidad de salir a la calle”.²⁹⁵

Otro estudiante de secundaria de Uruguay en 1968, recordó la lectura y los debates de los materiales que iban desde Régis Debray hasta la teoría de la dependencia. Algunos estudiantes de la escuela secundaria en Brasil participaban en grupos de lectura sobre *El Capital*. Las reuniones implicaban más que la discusión

292 Ross escribe en oposición a los Nuevos Filósofos y la corriente historiográfica que interpreta el Mayo de 1968 como un momento de modernización cultural, a través de la liberación del individuo (véase 5-6 y 182-183). También, rechaza la crítica de que las personas trataban de expresar el individualismo moderno a través del lenguaje del marxismo. A pesar de que no utiliza la frase “utopía menor”, su análisis de la importancia de la comunicación y la organización obrero-estudiantil es similar a la empleada en este ensayo para discutir los movimientos latinoamericanos. Tampoco reconoce que en Uruguay, especialmente, las interacciones estudiante-obrero eran tan sobresalientes como aquellas en Francia e Italia; *ibid.*, 4.

293 Brasil parece haber sido algo como una excepción, ya que algunas mujeres ocupaban puestos de liderazgo. Véase entrevista con Comba Porto del 3 de noviembre de 2004, realizada por Carla Siqueira y Tataiana Di Sabbato, Projeto Memória do Movimento Estudantil, <http://www.mme.org.br>, 12-13.

294 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londres, 2001).

295 Varela, *El movimiento estudiantil*, 100.

de la teoría y la táctica “recuerdo las famosas rondas de crítica, de autocrítica, que estábamos hasta altas horas de la mañana discutiendo cómo podíamos ser mejores personas, (...) cuál era la contracultura de la solidaridad”.²⁹⁶

Tales testimonios, a pesar de su tinte romántico, nos dan una idea de las actividades únicas y del entusiasmo intelectual de los adolescentes en 1968. Las Asambleas de Clase ofrecían el marco para estas discusiones. Caracterizadas por la democracia directa, las asambleas surgieron en cada escuela secundaria pública de Montevideo. Según Hugo Cores, un activista en el movimiento obrero de la época

“Las asambleas de clase fueron un hecho nuevo, de consecuencias duraderas, protagonizado por los jóvenes (o una parte considerable de ellos), en las que, por primera vez, en muchos decenios, discutían, a su manera, cuestiones públicas, remitiéndose a hechos y a teorías, comprometiéndose con la protesta y la solidaridad”.²⁹⁷

Las *asambleas de turnos* en Brasil y las asambleas de escuela en México eran organizaciones similares que involucraban a alumnos de escuelas secundarias y universidades. En México, cada escuela o departamento elegía representantes en el CNH. Las asambleas de escuela operaban bajo los principios de la democracia directa, instruyendo a los delegados sobre qué decir o cómo votar “y quitar representantes que no cumplieran los mandatos”.²⁹⁸ Los estudiantes experimentaron este proceso de rápida radicalización tanto como una transformación personal como un despertar político y social. Un líder de la “prepa” recordó lo sorprendido que estuvo al ver a unos mil estudiantes que asistían y participaban activamente

“Yo creo que tenía que ver con sus ganas de hacerse oír (...) expresar sus puntos de vista, aun cuando no tuvieran directa relación con el contenido esencial de lo que eran las demandas (...). De la noche a la mañana estudiantes, mujeres y hombres, trabajadores, profesores se vieron involucrados en un proceso en el que rápidamente, de un día para otro, comprendieron cuál era el significado de las demandas, la hicieron propias”.²⁹⁹

Prácticamente, todos los testimonios de los estudiantes de secundaria y universitarios recuerdan los altos niveles de realización personal e intenso compromiso político “Mi vida cambió por completo con el movimiento estudiantil (...) Para mí, un actor entre centenares de miles, resultaba emocionante aquella sensación de libertad, palpable en las marchas y en las concentraciones en la Plaza Mayor”.³⁰⁰

296 Citado en Eduardo Rey Tristan, “Movilización estudiantil e izquierda revolucionaria en el Uruguay (1968–1973)”, *Revista complutense de historia de América* 28 (2002), 195.

297 Cores, *El 68*, 60

298 Luis Tomás Cervantes, en Rubén Aréchiga Robles, *Asalto al cielo: Lo que no se ha dicho del 68* (Ciudad de México, 1998).

299 Entrevista con Gastón Martínez, en Raúl Jardón, *1968: El fuego de la esperanza* (Ciudad de México, 1998), 273.

300 Entrevista con Max Mendizábal, *ibíd.*, 165



Figura 16. Este monumento fue erigido en 1993 en memoria de los que murieron durante una manifestación estudiantil en la sección de Tlatelolco de la Ciudad de México el 2 de octubre de 1968. Foto de Peter Guardino.

aprovechaban de las mujeres, y que los hombres a menudo relegaban a las mujeres a roles tradicionales; sin embargo, para Corona, las formas más graves de desigualdad existieron en la muy restringida vida familiar en el hogar de la mujer. El espíritu de la transformación, empero, fue claro: “Humanamente, yo sentía que el movimiento era algo único en mi vida, que no iba a volver a vivir y que tenía que vivirlo a todo lo que yo diera”.³⁰² Una brasileña militante compartió un recuerdo similar: “De repente, por la simple razón de estar allí, respirando esa atmósfera (...) participar en ese debate cultural tan amplio, no sé, pero empecé a destacarme como una líder”.³⁰³

Eduardo Valle, dirigente estudiantil mexicano de origen obrero, recordó

“El 68 fue un momento de acción libertaria, de un inmenso compromiso con algunas ideas abstractas que teníamos; también representó una gran diversión, un inmenso goce estar en la calle frente al poder; era también un goce intelectual; personalmente, era un compromiso que asumías con la conciencia de que algo o mucho te podía pasar”.³⁰¹

Aunque las mujeres eran una minoría de la CNH, algunas recuerdan una dramática transformación similar. Adriana Corona, entrevistada veinticinco años después de los acontecimientos, creía que las mujeres eran tratadas generalmente como iguales en el movimiento; no obstante, reconoció que algunos líderes masculinos se

301 Entrevista con Eduardo Valle, *ibíd.*, 229. Hay testimonios similares para el caso brasileño: “Yo era una persona muy feliz. A pesar de las limitaciones impuestas por la clandestinidad, yo creía en lo que estaba haciendo (...) Me sentía en paz con mi conciencia y feliz con lo que estaba haciendo. Creo que todo el mundo (en nuestro grupo) era feliz”, Ridenti, “O fantasma”, 263.

302 Entrevista con Adriana Corona, in Jardón, *1968*, 254

303 Entrevista con Comba Porto, <http://www.mme.org.br>, 4.

¿Qué debemos hacer con estos testimonios de “iluminación,” de realización personal y repentina, pero total participación en el ámbito político de los estudiantes de escuelas secundarias y universidades? Muchos críticos de la nueva izquierda mundial se han enfocado en la superficialidad política del compromiso y el nacimiento de nuevas formas de expresión individual que más tarde serían cooptadas en consumismo.³⁰⁴

Al respecto, el escritor Luis González de Alba, exlíder estudiantil mexicano, sugiere que la rápida transformación en la conciencia política fue, en efecto, superficial y no tan importante como un espíritu generalizado de rebeldía. En 1993 escribió “Durante 25 años hemos venido dando una explicación casi religiosa: porque el Espíritu Santo de la conciencia social descendió súbitamente sobre los estudiantes en renovado Pentecostés y éstos hicieron suyas las demandas de la sociedad”.³⁰⁵

Además, argumenta que las demandas “de la izquierda” de libertad para los presos políticos y la eliminación de un artículo anti-subversivo en la constitución habían sido rechazadas por estudiantes universitarios antes de julio de 1968, junto con intentos de movilizaciones en contra de la guerra de Vietnam, ante lo cual los estudiantes mostraban una actitud apática; este punto de vista, sin embargo, minimiza la relevancia e importancia de la década anterior de movilizaciones estudiantiles y obreras.³⁰⁶

Después de subrayar la naturaleza altamente represiva y formal de la sociedad mexicana, González de Alba escribe

“Y un día mandamos todo al carajo. No fue por Marx sino por Reich (...) qué divertida era la fiesta, las calles hechas nuestras, el carnaval, la pereza, el tráfico detenido, el desmadre, la súbita sensación de hermandad entre desconocidos, la siempre ajena ciudad ahora apropiada, la seguridad y la protección cálida de la solidaridad”.³⁰⁷

No hay duda de que un poderoso elemento lúdico impregnaba todas las protestas estudiantiles y populares; de hecho, y en diversa medida, estudiantes de todo el continente compartieron esta experiencia y el sentido de continua comunicación combinada con el desafío a las normas sociales; pero, la oposición entre las dimensiones festivas y políticas/cognitivas de las protestas es problemática.³⁰⁸

Así, por ejemplo, en un contexto radicalmente diferente, campesinos indígenas y ladinos compartieron ocasiones festivas con artesanos urbanos en El Salvador

304 Véase Ross, *May '68*. 12-14. 182-185.

305 Luis González de Alba, “La fiesta y la tragedia”, *Nexos* 189 (Septiembre 1993).

306 Véase Jaime Pensado, “The (Forgotten) Sixties in Mexico”, *The Sixties: A Journal of History, Politics, and Culture* 1, no. 1 (Junio de 2008), 83-90. El autor sostiene que las organizaciones estudiantiles y obreras que empezaron en 1965 fueron condiciones previas al movimiento de 1968.

307 González de Alba, “La Fiesta y la Tragedia”. Victoria Langland también ha señalado esta dimensión lúdica y erótica de las protestas estudiantiles en Brasil. Véase Langland, “Birth Control Pills and Molotov Cocktail”.

308 El erudito mexicano Enrique Krause ofreció una representación similar en el Simposio sobre 1968 en *Dissent*, Primavera de 2008, 18: “El movimiento del 68 fue festivo, irracional, generoso, romántico, expansivo, argumentativo, destructivo, irreverente, y maniqueo en su opinión de la realidad”.

a principios de la década de 1930, momentos clave en la transformación de la conciencia política.³⁰⁹ La mayoría de las revoluciones y de los movimientos sociales radicales involucraban el rompimiento de las normas sociales y la creación de un nuevo sentido de tiempo acelerado (o atemporalidad) en los que la gente súbitamente se dio cuenta de las estructuras sociales.³¹⁰ Un uruguayo recordó que “Se llamaba reformista al que veía que para la revolución aun quedaban cinco años”.³¹¹

Activistas de la nueva izquierda trataron de romper el entorno estudiantil e involucrar a sectores más amplios de la sociedad, especialmente a la clase obrera; a veces, su emergente ética y lenguaje hicieron que la búsqueda de una alianza fuera problemática. Al igual que en Europa, muchos jóvenes radicales en América Latina rechazaron “la política” y compartieron la sensación de que incluso la izquierda participaba en el orden establecido y que cualquier estrategia política electoral estaba fatalmente comprometida y defectuosa;³¹² esta postura a menudo alienaba a los trabajadores que se identificaban con los sindicatos o con los partidos comunistas.

El estilo de la nueva izquierda (ética y lenguaje) tenía la tendencia a aislar a los activistas estudiantiles no solo de la clase obrera, sino, también, a aquellos influenciados por la contracultura. Un uruguayo recordó sus días de escuela secundaria

“Lo principal era la militancia y no el estudio, la negación o minusvaloración de la vida privada y los vínculos parentales y afectivos, la magnificación del sacrificio personal (...) y la entrega a la lucha política concebida ya no como un opción libre, sino como una irremisible obligación moral”.³¹³

Otro exactivista comentó que la “búsqueda del hombre nuevo” implicaba una transformación personal que hacía hincapié en la austeridad;³¹⁴ esta austeridad era parte de un proceso de “proletarización” donde los estudiantes de clases media y alta creaban una imagen de sí mismos como proletarios o, por lo menos, una imagen del proletariado como un ideal, y con esa imagen, un rechazo de todo lo pequeño burgués, de hecho, una nueva palabra entró en el vocabulario uruguayo: *pequebú*, una acusación lanzada a aquellos que jugaban tenis, tocaban el piano, o se iban de viaje

309 Véase Jeffrey L. Gould y Aldo A. Lauria-Santiago, *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920–1932* (Durham, N.C., 2008), 76-79. Igualmente, en *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912–1979* (Chapel Hill, N.C., 1990), 177–180, discute un momento utópico similar con un aire festivo en una isla plagada de mosquitos en Chinandega, Nicaragua. En una reciente investigación en Morazán, El Salvador, pude detectar momentos semejantes de transformación política y festividad entre campesinos que trabajan con la *iglesia de los pobres*. Véase nuestro documental *La Palabra en el Bosque*.

310 Greg Grandin, “Living in Revolutionary Time: Coming to Terms with the Violence of Latin America’s Long Cold War”, en Greg Grandin y Gilbert M. Joseph, eds., *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence in Latin America’s Long Cold War* (Durham, N.C., en prensa)

311 Rodrigo Vescovi, *Ecos revolucionarios: Luchadores sociales, Uruguay 1968–1973* (Barcelona, 2003), 431.

312 Prácticamente casi todos los testimonios citados en este ensayo enfatizan el rechazo de la política electoral.

313 Varela, *El movimiento estudiantil*, 109.

314 Rey Tristán, “Movilización estudiantil”, 195.

el fin de semana.³¹⁵ A pesar de este estilo, los estudiantes uruguayos se relacionaron con los trabajadores de manera más eficaz que cómo lo hicieron sus homólogos de Brasil o México.

Fernando Gabeira, un periodista brasileño de origen obrero, se unió a un grupo de facción de la PCB conocido como la Dissidência, cuya mayoría de miembros era de estudiantes mucho más jóvenes. Gabeira recuerda haberse sorprendido por su austeridad, atribuyéndolo a que ellos habían alcanzado la mayoría de edad durante la dictadura “Para ellos todo era política. Algunos se unieron a la organización antes de tener su primer romance”. También, recordó cómo Dominginho siempre llevaba consigo una pistola calibre 38 y documentos sobre la guerra de guerrillas, “Entonces le pregunté a Dominginho ¿por qué no te compras un disco? ¿Por qué no te buscas una novia y te besas con ella en el banco del jardín?” Él respondió: ‘O que é isso, companheiro?’ ¡Oh! ¿Qué es eso compañero?’³¹⁶

Esto no quiere decir que toda la nueva izquierda adoptara este estilo o aplicara sus valores de rechazo total de la “sociedad burguesa”. Había ciertas áreas grises con relación al “placer”, especialmente sexual;³¹⁷ además, lo que parecía tan serio para los militantes tenía otra dimensión, como Ross describe para Mayo del 68 “el placer a veces se encontraba simplemente en la ruptura de barreras sociales en una sociedad profundamente compartimentada”.³¹⁸

Dicho esto, la contracultura de inspiración internacional estaba en conflicto con la moral revolucionaria de los jóvenes activistas. Como comentó un líder estudiantil brasileño “Aunque había excepciones, los líderes del movimiento estudiantil y los movimientos más radicales estaban conformados de personas que, en general, se resistían a este tipo de liberación [contracultural]”.³¹⁹

Por su parte, el marxismo era el lenguaje en el que los estudiantes conceptualizaban su necesidad de llegar establecer lazos con los obreros industriales o campesinos. Por todos sus méritos como una herramienta analítica, el marxismo como un lenguaje político se basó en nombres colectivos, que representaban fuerzas sociales.

Gabeira, a cargo de los esfuerzos de Dissidência para organizar a los trabajadores de la industria automotriz, recuerda haberse preguntado: “¿Por qué los trabajadores nos miraban con tal desconfianza y frialdad? ¿Qué andaba mal en nuestra propaganda en contra de la política salarial y a favor de una organización de

315 Vescovi, *Ecos revolucionarios*, 423-424, señala que el “obrerismo permanente y la crítica a gran parte de lo que fuera burguesa” condujo a la “erotización de la miseria”, donde la gente realmente se marginaría y experimentaría hambre para rehacerse a sí misma.

316 Fernando Gabeira, *O que é isso, companheiro? Depoimento* (Rio de Janeiro, 1979), 52.

317 Véase especialmente Ventura, *1968*, 29-42.

318 Ross, *May '68*, 103.

319 Entrevista con Daniel Aarão Reis, <http://www.mme.org.br>, 17. A juzgar por las imágenes y los testimonios, la contracultura como se experimentó y simbolizó en los Estados Unidos y Europa no era una fuerte presencia en las protestas de 1968. Tal punto de vista superficial no toma en cuenta otras dimensiones de las formas culturales transnacionales, especialmente, la música.

clase independiente?”.³²⁰ Él mismo enterró esos pensamientos: “Tal vez vivimos un poco bajo el asedio de nuestras preguntas reprimidas”. Parte del problema tenía que ver con el lenguaje.³²¹

Recordó a numerosas personas que se presentaban en las asambleas cerca del momento del funeral por Edson Luis, en marzo de 1968. La gente hablaba dos lenguajes distintos. Los estudiantes hablaban el lenguaje del análisis. Los trabajadores no veían una solución para los problemas del país, pero podían hablar de cómo se sentían “asfiados por un millar de problemas cotidianos, por el temor, por la pobreza”.³²²

Mientras tanto, en México, el movimiento estudiantil se acercó a los obreros para apoyar sus demandas. Las Brigadas Políticas de entre diez y treinta estudiantes viajaban, en particular, por toda la ciudad de México en un esfuerzo constante de explicar el significado político del movimiento y la represión; “esa fue realmente el alma del movimiento”, dijo un estudiante, “los miles de estudiantes que andábamos desperdigados en los mercados, en las plazas, en las fábricas, en los ejidos haciendo propaganda”.³²³

Al ser entrevistado en octubre de 1968, otro militante comentó: “Las Brigadas Políticas habían sido el ‘gran éxito’ de nuestro movimiento”; también, señaló que dentro de las fábricas no hubo respuesta alguna; afuera, los trabajadores a veces se unían a las manifestaciones del movimiento como individuos;³²⁴ de todos modos, aunque las brigadas reunieron un importante apoyo para el movimiento, la mayor parte procedía de las clases medias. Como activista comentó en su momento “Tenemos la impresión de que somos prisioneros en un círculo vicioso, el de la pequeña burguesía, de la clase media”.³²⁵

Influenciados por el marxismo, pero enfrentándose a una clase obrera bajo el dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en el poder desde la década de 1920, estudiantes de la República mexicana trataron de encontrar un lenguaje que los liberara de las abstracciones. Un activista estudiantil recordó cómo otros de los departamentos de Ciencias Políticas y Filosofía utilizaban categorías marxistas para comunicarse con los sectores populares, y como resultado de esto “No había comunicación. Al contrario, se levantaba un muro de desconfianza”.³²⁶ Pero después de varios de dichos encuentros

“Yo fui testigo de que el lenguaje fue cambiando, o mejor dicho, de que fuimos encontrando un lenguaje común, y esta es la experiencia más bonita que saqué

320 Gabeira, *O que é isso, companheiro?* 54.

321 *Ibíd.* Gabeira admiraba lo concreto del famoso líder estudiantil Vladimir Palmeira.

322 *Ibíd.*, 58.

323 Cervantes en Aréchiga Robles, *Asalto al cielo*, 111.

324 Kiejman y Held, *México, le pain et les jeux*, 53.

325 *Ibíd.*, 52. Hubo famosas excepciones en la industria petroquímica y eléctrica y entre los trabajadores ferroviarios. La aldea suburbana de Topilejo también se convirtió en un fuerte bastión de soporte del movimiento.

326 Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco: Testimonios de historia oral* (Ciudad de México, 1971), 28-29.

del Movimiento (...) Poco a poco el pueblo nos empezó a enseñar su modo de hablar y los aplausos nos indicaban que nos entendíamos”.³²⁷

Al respecto, un panfleto producido por los estudiantes en el Instituto Pedagógico Nacional (IPN) revela algo de ese lenguaje común y un intento de forjar una identidad común

“Es necesario que te des cuenta que tú eres el que paga la educación y sin embargo muchas veces tus hijos no pueden educarse (...) Queremos que tengas presente que el estudiantado no son los hijos de los potentados o de aquel que te explota, sino hijos del pueblo, de ese mismo pueblo que tu formas parte”.

En otro panfleto, producido por el CNH, el primer párrafo describe la rutina diaria de un obrero: “No hay futuro para ti ni para tus hijos, ni para tus compañeros de trabajo solo trabajar, trabajar, trabajar”. A continuación, el panfleto destaca el papel de los sindicatos charros, o sea, sindicatos dominados por el PRI, y su complicidad en la represión “Ya es tiempo que protestes, ahora y siempre los estudiantes estamos dispuestos a servirte, desconoces a los líderes vendidos forma nuevas organizaciones, acude a nosotros para que te orientemos”.³²⁸

A pesar de su lenguaje concreto, dos puntos establecen la distancia entre el expositor y el receptor; en primer lugar, el esfuerzo por crear una identidad entre el estudiante y el obrero, en el caso del IPN, tenía alguna base en la realidad: más del 30% de los estudiantes del IPN tenían origen en la clase obrera, en comparación con aproximadamente el 13% de los estudiantes de la UNAM. Su necesidad de subrayar este hecho, sin embargo, sugiere la eficacia de la propaganda del gobierno que los pintó como niños ricos mimados.³²⁹

Del mismo modo, el segundo panfleto reveló algo de la arrogancia de clase cuando les dijo que recurrieran a los estudiantes para encontrar la manera de librarse del charrismo (los sindicatos corruptos).³³⁰ Con mayor o menor éxito, los estudiantes de los tres países trataron de superar su lenguaje abstracto, exacerbado por la clase y el marxismo, con el fin de ampliar su propia base política y superar la alienación de sus compatriotas.³³¹

En suma, la lucha para aliarse con la clase obrera, al mismo tiempo, reflejaba y agudizaba las grandes divisiones entre la izquierda tradicional y la nueva izquierda. En los primeros meses de 1968, la mayor parte de los estudiantes y obreros movilizados no pertenecía a ninguna facción; pero más tarde ese año, gracias a la respuesta de

327 Ibid., 29.

328 Jardón, 1968, 315.

329 Sergio Zermeno, *México, una democracia utópica: El movimiento estudiantil de 68* (Ciudad de México, 1978), 184-185.

330 Ibid. Frazier y Cohen, “Defining the Space of Mexico’ 68”, 642-643, ofrece otros ejemplos del Nuevo lenguaje de las *brigadas*, sugiriendo su dimensión femenina.

331 El marxismo, a veces, ha moldeado en un lenguaje concreto y ha utilizado metáforas eficazmente en vez de abstracciones. *El Manifiesto Comunista* ofrece el ejemplo más famoso.

los militantes a la represión estatal, la izquierda radical había adquirido un control significativo sobre el movimiento, con la discutible excepción de México.

Sin embargo, los debates ideológicos entre los dos polos nunca fueron de gran interés para los obreros y estudiantes movilizados; esa falta de relevancia, hasta cierto punto, permitió que las tendencias coexistieran.

Indudablemente, este fue el caso de México, donde los militantes comunistas y exmilitantes, que predominaban en el liderazgo del CNH, trabajaban en estrecha colaboración. En Uruguay, la CNT y los estudiantes participaban en las acciones mutuas de solidaridad. El Partido Comunista de Uruguay también tenía estudiantes miembros que estuvieron activos en los movimientos estudiantiles.³³²

Del mismo modo, “la Tendencia,” la coalición de izquierda radical independiente que predominaba en el movimiento estudiantil, tuvo una importante presencia en la CNT. Los orígenes de clase y la situación económica de especialmente los estudiantes de secundaria también favorecieron la comunicación entre clases.³³³ Incluso en Brasil, la izquierda radical, nacida de la ruptura con el PCB, toleraba a los “reformistas” en el movimiento estudiantil.³³⁴ En Chile, la izquierda radical, una fuerza creciente en el movimiento estudiantil, estaba comprometida en una amarga batalla ideológica con los comunistas. Salvador Allende, sin embargo, fue capaz de mantener una precaria unidad entre las tendencias de los “revolucionarios” y los “reformistas” del Partido Socialista.

En resumen, en todo el continente la tesis de Wallerstein se mantuvo: la nueva izquierda provocó un virulento debate sobre la izquierda. Para la mayoría de los militantes de la masa, no obstante, el debate fue menos importante que la lucha por los objetivos inmediatos (aunque muy radicales); la “vieja” y la “nueva” izquierda, por lo tanto, tuvieron que coexistir, aunque no en armonía.

A pesar de la tendencia continental, en Brasil el nivel de fragmentación ideológica de la izquierda era intenso y debilitante. Había veinte organizaciones de izquierda, y la Unión Nacional de Estudiantes se dividió en siete tendencias.³³⁵ Aun con su apoyo a la lucha armada, la coalición en control de la UNE en São Paulo y Río se opuso al liderazgo nacional (un grupo maoísta), debido a

332 Los tres mártires estudiantiles eran miembros del Partido Comunista.

333 Landinelli escribe: “Las circunstancias de la coyuntura permitieron recrear y cohesionar múltiples movimientos estudiantiles. Si bien esa unificación práctica no significó siempre uniformidad de criterios cuando se explicitaban la valoraciones acerca de los recursos tácticos, en lo esencial, la visualización de un enemigo común y el reconocimiento de intereses programáticos indiferenciados, la confluencia de los estudiantes universitarios con el movimiento obrero y popular fueron relevantes en el desarrollo de las luchas sociales”. *1968*, 77.

334 Ventura, *1968*, 68.

335 *Marcha*, 13 de septiembre de 1968; citado en Ridenti, *O fantasma*, 134. Ação Popular (AP), un grupo que se había cambiado de posiciones cristianas radicales a las maoístas, estaba en control de la mayoría de la dirección de la UNE. Exhortaban al movimiento estudiantil para liderar la lucha contra la dictadura, sin recurrir a la negociación. La hegemonía marxista-leninista de la izquierda, con su sesgo epistemológico a favor de las vanguardias con “líneas correctas”, promovió la división en todo el continente; en Brasil, el origen común de los militantes en el PCB hizo que esta tendencia fuera más aún pronunciada.

su intransigencia revolucionaria y a su incapacidad para luchar por exigencias específicamente estudiantiles.³³⁶

Los militantes de Río y São Paulo se organizaban en torno a temas particularmente estudiantiles, tales como admisiones (*verbas*), laboratorios, alimentación y los costos de matrícula. Dirigidos por Vladimir Palmeira, promovían la democracia interna y la negociación con el estado a fin de no empujarlo más hacia la derecha.

El grupo de Palmeira veía con seriedad el hacer de la universidad una alternativa al régimen, una “universidad crítica”.³³⁷ Como Zé Arantes, líder en la Universidad de São Paulo, declaró a un periodista sobre la delimitación de las diferencias con la dirigencia nacional de la UNE

“Tiene que quedar claro: nosotros [los estudiantes] no vamos a hacer la revolución. La UNE tiene que luchar por demandas concretamente estudiantiles (...) la policía y el ejército tienen que ser destruidos, pero para que esto suceda las masas necesitan un partido revolucionario para formular acciones (...) la tarea del movimiento estudiantil es llevar a cabo, hasta sus últimas consecuencias, la lucha contra la política educativa del gobierno”.³³⁸

Dentro de este lenguaje abstracto, podemos ver cómo Arantes se esforzó por anular la noción de los estudiantes como líderes de la revolución y el reconocimiento de la validez de sus propias luchas contra la privatización de la educación; esta posición del estudiante “sindicalista” contrasta con la opinión de que la postura moral de los estudiantes privilegiados llevó de mala fe ante aquellos que buscaban liberar.³³⁹

En octubre, la policía detuvo Arantes junto con otros 700 delegados al Congreso Nacional. En la confusión masiva en la estación de policía, él logró escapar y huyó a Cuba, donde se unió a un grupo guerrillero y recibió entrenamiento militar. A su regreso en 1971, la policía lo capturó, torturó y luego lo asesinó.

La represión violenta provocó y en última instancia aplastó todos los movimientos, pero hay que constatar que la retórica y la realidad de la resistencia violenta también interrumpieron su desarrollo político. Los partidos comunistas no aconsejaban el uso de la violencia, pero con frecuencia sus propios militantes y simpatizantes participaban en la resistencia a la policía y el ejército. Los que creían en una estrategia revolucionaria armada para alcanzar el socialismo a menudo no eran los instigadores de la resistencia violenta, pero la justificaban invariablemente.

336 *Marcha*, 13 de septiembre de 1968.

337 Citado en Ridenti, *O fantasma*, 134; véase también Ventura, *1968*, 70-72.

338 *Marcha*, 13 de septiembre de 1968. José Dirceu justifica este punto; la Dissidência y otras ramificaciones del PCB promovían la idea de la “Universidad Crítica” (que él reconoce como un préstamo europeo). Véase la entrevista con José Dirceu, <http://www.mme.org.br>, 11.

339 Véase Berman, *A Tale of Two Utopias*, y Colburn, *The Vogue of Revolution*. A pesar de su adhesión formal al leninismo y de reflejar la apertura política en la “liberada” Universidad de São Paulo, Arantes abogó por una política que incluía negociaciones con el régimen, citando a André Gorz en apoyo de una estrategia de reformas estructurales que alteraban las correlaciones de clase del poder. Los estudiantes brasileños utilizaban el término “sindicalismo” para describir la organización estudiantil en torno a temas universitarios o de la escuela secundaria.

En referencia a la quema de coches en una manifestación, un militante uruguayo comentó “El viernes los estudiantes contestaron a la violencia política del día anterior. No debemos criticar la violencia-respuesta”.³⁴⁰

Aunque había muchos izquierdistas radicales que trabajaban para mantener el nivel de violencia al mínimo, sus símbolos ideológicos, su retórica y su fervor inspiraban a otros a resistir por todos los medios que tuvieran a su disposición. Muchos estudiantes y obreros, recientemente politizados, entraron en escena bastante dispuestos a defenderse. Los códigos de masculinidad, en especial, la venganza y la imagen y el mensaje del Che, condicionaron estas reacciones. Con más énfasis, los estudiantes de escuelas secundarias y politécnicas en México y Uruguay defendieron a consciencia sus instalaciones y equipo escolar.

En México hubo un fuerte trasfondo de violencia entre algunos estudiantes y jóvenes de barrio (de clase media-baja y lumpen). Los que no eran estudiantes jugaron papeles importantes en el incremento de la violencia, muchos de los cuales alentaban rencores contra los granaderos. Como recordó un militante “Para los chavos banda esos enfrentamientos son al mismo tiempo una diversión y un grito libertario”.³⁴¹ Los militantes improvisaban nuevas tácticas y armas. Aprendieron a atacar los flancos y la retaguardia de los granaderos. Los estudiantes de Química perfeccionaron cócteles Molotov que no requerían de fusibles. Los estudiantes de Ingeniería ayudaron a diseñar morteros que lanzarían dispositivos a una distancia de unos cuarenta a cincuenta metros.

En septiembre, el nivel de confrontación se había intensificado. Como un militante recordó “Nuestra actitud frente a los granaderos había cambiado mucho. En vez de sentirnos siempre reprimidos, avanzábamos, los enfrentábamos cada vez más (...) Habíamos perfeccionado nuestro arsenal”.³⁴² A pesar de que las dinámicas de la represión y la resistencia involucraban una competencia para la autoridad simbólica, también había una lucha práctica en las calles y las escuelas, y aun con el silencio del liderazgo del CNH sobre el tema de la violencia, en México la base radicalizada se defendió con la expectativa implícita de que se obligaría al gobierno a capitular.

Sin embargo, en México, como en otros países latinoamericanos, la falta de coordinación entre el liderazgo y la base radicalizada ayudó a la extrema derecha. Con algunas variaciones, las divisiones ideológicas caracterizaban cada régimen.³⁴³

340 *Marcha*, 14 de junio de 1968.

341 Jorge Poo Hurtado in Aréchiga Robles, *Asalto al cielo*, 128. Poo Hurtado agrega: “Cuando surgen las batallas del 26 al 30 de Julio, en el centro capitalino, se unen a los estudiantes pandillas y grupos juveniles provenientes de Tepito, de la Guerrero, de Peralvillo y de la Morelos; igualmente ocurre más tarde durante los enfrentamientos de Tlatelolco. En las batallas del Casco, la participación de las bandas de Santa Julia, de San Rafael y de Santa María fueron determinantes para hacer frente no solo a granaderos sino a la policía montada”.

342 Jaime García Reyes citado en Camín et al., *Pensar el 68*, 88.

343 Para una excelente descripción de las divisiones del régimen brasileño, véase Elio Gaspari, *A ditadura envergonhada* (São Paulo, 2002), 297–305. Como él señala, ninguna facción tomaba con seriedad las negociaciones con sus oponentes. Véase también Ventura, *1968*, 210–211.



Figura 17. Una marcha en Montevideo en apoyo de Raúl Sendic, líder de los trabajadores de la caña de azúcar y uno de los fundadores de los Tupamaros. Propiedad archivo personal Jeffrey L. Gould.

El empleo de *agents provocateurs* y el uso de represión violenta eran las tácticas favoritas de la extrema derecha, diseñadas para empujar a la izquierda hacia más formas militantes de resistencia. La nueva izquierda operaba dentro de límites implícitos: lo más importante era que los militantes evitaban matar a policías o civiles.

No obstante, como la lucha en las calles y el derramamiento de sangre continuaba mes a mes, el uso de armas, como morteros y bombas Molotov e incluso las armas de fuego, se volvieron tolerables en algunos círculos. Cuando se alcanzó ese límite, la izquierda radical le hizo el juego a quienes promovían una versión latinoamericana de la *strategia della tensione* que la derecha estaba desarrollando en Italia: bombardeos terroristas atribuidos a la izquierda, que creaban un ambiente político propicio para la política autoritaria.³⁴⁴

De hecho, una facción del régimen brasileño, al parecer, planeaba volar las líneas del gasómetro en Río, lo cual habría causado decenas de miles de muertos que luego serían atribuidos a los “comunistas”.³⁴⁵

Hacia finales de 1968, el estado aplastó o desmovilizó los movimientos estudiantiles y populares en Uruguay, Brasil y México.³⁴⁶ En los tres países, los movimientos guerrilleros reclutaban militantes estudiantiles y reunían fuerzas a raíz de las derrotas del movimiento. En Uruguay, los Tupamaros, la guerrilla urbana, lucharon contra el régimen autoritario durante los próximos años; en 1973, los militares

344 Eduardo Giovanni y Marco Ligini, *La strage di Stato: Controinchiesta* (Milán, 1993).

345 Ventura, 1968, 210–212. El plan fue frustrado por un capitán, Sergio Ribeiro, un paracaidista condecorado que se negó a seguir la trama.

346 Una conferencia en septiembre de 1968 en Río que involucraba al General Westmoreland y a sus colegas militares latinoamericanos se acerca ominosamente a este escenario. ¿Se trató solo de una coincidencia que los militares disminuyeran el estruendo poco después de eso?

tomaron el control total del gobierno. En Brasil, las dos principales organizaciones guerrilleras urbanas protagonizaron acciones dramáticas en 1969, pero en 1971 el régimen les había asestado un golpe mortal. En México, durante la década de 1970, el régimen desató la “Guerra Sucia”, usando el terrorismo estatal para aplastar a los movimientos guerrilleros urbanos y rurales nacientes.

El legado violento de 1968 no fue especialmente sorprendente. Más aún, lo fue la facilidad con la que el ejército logró la victoria. Wallerstein y otros han sugerido que hubo otros legados más positivos. Al igual que en los Estados Unidos y en Europa, los orígenes del movimiento de mujeres en México tienen su simiente en los acontecimientos de 1968.³⁴⁷ También, la Teología de la Liberación, cuyas raíces se identifican con la conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín, Colombia, que tuvo lugar ese año. Los documentos que surgieron de esa conferencia fueron el resultado de años de trabajo de la organización laica y clerical en barrios y comunidades rurales, documentos que, sin lugar a dudas, son de los más importantes en la América Latina del siglo XX

El documento en el que se anunció “la opción preferencial por los pobres” de la Iglesia y su compromiso con el cambio social radical marcó la culminación de la primera etapa de la Iglesia popular.³⁴⁸

La denuncia del Papa Pablo VI entorno al marxismo permeó los documentos de Medellín, y algunos sacerdotes y laicos promovieron la Teología de la Liberación como una forma de adelantarse a la izquierda radical, que había explotado en la escena política continental de ese año.

Aunque los documentos de Medellín se basaron en años de trabajo, son producto de 1968 en cuanto a que ellos reflejan tanto la esperanza como la ansiedad que las protestas inspiraron en los sectores de la Iglesia. En todo el continente, el clero católico y los participantes en las Comunidades Eclesiásticas de Base forjaron alianzas con los militantes de izquierda.³⁴⁹ En 1968, las luchas estudiantiles y populares a veces se aliaban con la emergente Iglesia popular y, en otras ocasiones, el nuevo movimiento eclesial se inspiraba en el espíritu igualitario de la nueva izquierda.

El potencial para el diálogo dentro de los diferentes sectores del “movimiento” y con la Iglesia popular no tuvo la oportunidad de madurar. La división de la izquierda, a nivel ideológico y estratégico formal, suele reducirse a dos grupos: uno comprometido con la lucha inquebrantable, en última instancia armada, contra la burguesía local y sus aliados imperialistas, en competencia con otro grupo comprometido con una estrategia electoral reformista; esta dicotomía tendía a ocluir

347 Un movimiento de mujeres antecedió el año de 1968 en México. Véase Jocelyn Olcott, *Revolutionary Women in Postrevolutionary Mexico* (Durham, N.C., 2005).

348 Documentos preparados para la Conferencia de Medellín hablan de la “toma de conciencia rápida y masiva de la situación”; véase *Cuadernos de Marcha*, septiembre de 1968.

349 Sobre los estrechos vínculos entre los estudiantes radicales brasileños y los sectores de la Iglesia (especialmente los dominicanos), véase la entrevista con Daniel Aarão Reis, <http://www.mme.org.br>, 13–15.

la infinidad de discursos democráticos radicales que circulaban en el interior y, en cierta medida, fuera del movimiento.

Así, la izquierda radical chilena despreciaba las resoluciones del Congreso Nacional del Partido Demócrata Cristiano que proponía una estrategia de desarrollo no capitalista basado en la autogestión y el control comunal sobre los medios de producción, una posición que también, en cierta medida, era apoyada por el Partido Comunista.³⁵⁰

En última instancia, la represión violenta interrumpía la comunicación entre estas diferentes fuerzas sociales y políticas, incluyendo entre la izquierda tradicional y la radical; pese a que la retórica y la práctica de la izquierda radical a veces seguían el juego de la extrema derecha de América Latina, el argumento de que era responsable de los horrores de las dictaduras de derecha es desmentido por la cronología de la represión; ese registro de la provocación es claro, ya que se extiende desde el golpe de estado en Brasil de 1964 hasta el ataque policial contra la manifestación del Primero de Mayo en Montevideo, y el ataque granadero contra los manifestantes mexicanos el 26 de julio de 1968.

Con respecto a la importancia de 1968 como el golpe de gracia del reformismo al estilo comunista y el auge de los movimientos anti-sistémicos, Wallerstein tiene una sólida base en la conexión de las protestas de 1968, las insurgencias de 1970, con el surgimiento del movimiento de mujeres y el surgimiento de movimientos “de minorías”, en particular, los movimientos indígenas; estos movimientos tenían sus raíces en el rechazo de las nociones particulares de vanguardia y de clase que reinaron en la izquierda tradicional, así como la experiencia de machismo en la nueva izquierda. La Iglesia popular en el campo, en especial, estaba directamente involucrada en el surgimiento de movimientos indígenas.

En síntesis, los movimientos de 1968 pusieron en primer plano el problema de la representación, dado que la nueva izquierda cuestionaba la condición de vanguardia de los partidos comunistas, así como el preeminente papel del proletariado industrial en la revolución.

Sin embargo, el argumento de Wallerstein es cuestionable, sobre el papel de la izquierda pro-comunista en 1968, ya que parece haber proyectado sus conclusiones y análisis de otras partes del mundo en América Latina.³⁵¹ Simplemente no hay manera de comprender los tres mayores movimientos (y otros como el movimiento chileno) sin reconocer el papel activo de los comunistas.

Por el contrario, sugerir que ellos bloquearon o se opusieron a los movimientos resulta obviamente desatinado. Es de importancia aún más profunda la noción de que los valores fundamentales de la “izquierda tradicional” también fueron desechados junto al vanguardismo y el autoritarismo.

350 *Punto Final*, 31 de diciembre de 1968.

351 Cuando Wallerstein, en “1968: Revolución en el sistema-mundo”, 22-23, habla específicamente sobre América Latina, afirma que el movimiento mexicano que rechazó un gobierno de Liberación Nacional establecido se convirtió en “la revuelta principal en el Tercer Mundo”.

Entonces, el compromiso de la izquierda tradicional con las organizaciones de masas de obreros y campesinos, que lucharon por las transformaciones estructurales de la sociedad que mejorarían sus vidas y les concederían más poder sobre las instituciones, no fue tanto que la nueva izquierda lo rebatía, sino que fue aplastado por la derecha.

Al respecto, Greg Grandin escribe sobre el legado de la izquierda latinoamericana de la posguerra

“La amenaza de los movimientos sociales de mediados de siglo fue que éstos proporcionaron un lugar en el que lo autónomo y lo solidario podían imaginarse como existentes en una mutua relación a través de una política colectiva que se enfocaba en el estado para impartir justicia”.³⁵²

Las diversas agrupaciones de la nueva izquierda en 1968 compartían esa visión y experiencia, a pesar de que discrepaban con la izquierda tradicional sobre la naturaleza del Estado; dicha visión compartida entre jóvenes y viejos, obreros y estudiantes conformó los momentos utópicos que ocurrieron durante ese año.

Creyendo que eran parte de una revolución mundial, adolescentes y adultos jóvenes rápidamente llegaron a tomar su mundo muy en serio y lucharon mucho para cambiarlo. El hecho de que no siempre lo hicieran de la manera más reflexiva no debe ser motivo para su desestimación.

Como tampoco el hecho de que sus nuevas ideas y formas de organización se vieran interrumpidas, debido a su aceptación de tácticas violentas, vistas o no como una trágica pérdida, ya que son parte del registro histórico.

Enterrados bajo todo el sedimento de la propaganda, la represión y la ira de ese año, se encuentran los recuerdos de las formas democráticas directas, las visiones y las solidaridades que todavía importan en América Latina y más allá.

352 Grandin, *The Last Colonial Massacre*, 14.

DESENCUENTROS Y DESAFÍOS:
ENSAYOS SOBRE LA HISTORIA
CONTEMPORÁNEA CENTROAMERICANA

Este libro recoge seis importantes ensayos escritos por el reconocido historiador Jeffrey L. Gould y publicados todos originalmente (con la excepción de uno) fuera de Centroamérica. Se trata de ensayos fundamentales para el entendimiento de la historia contemporánea de la región, escritos a partir de una heterogénea y monumental revisión de fuentes primarias, incluyendo cientos de entrevistas con actores de los procesos estudiados. En su cuerpo, el libro explora la construcción del discurso del mestizaje en Nicaragua, los efectos de la Gran Depresión (década de 1930) en la política centroamericana, la violencia revolucionaria y contrarrevolucionaria en El Salvador y Nicaragua, una reflexión sobre la relación entre la construcción de la investigación histórica y el desarrollo de documentales, el pensamiento de Ignacio Ellacuría y la movilización social en El Salvador en la década de 1970, para cerrar con una relectura en forma comparada del movimiento de estudiantes latinoamericanos en 1968. Es así, un valiosísimo libro, fundamental para los estudiosos y los interesados en la Centroamérica contemporánea.



Jeffrey L. Gould

Profesor de Historia James H. Rudy en Indiana University. De 1995 a 2008, fue director del Centro para Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

Ha realizado publicaciones como *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador*, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega*, *El Mito de “la Nicaragua mestiza” y la resistencia indígena*, y *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje*.

Es coautor de *The Twentieth Century: A Retrospective* (Westview, 2002), y coeditor de *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Además, Gould fue codirector y coproductor del documental *Scars of Memory: El Salvador, 1932* (Icarus, 2003; Premio al Mérito, LASA).

En 2002 fue galardonado con una beca John Simon Guggenheim.

En el 2011 finalizó “La palabra en el Bosque”, documental realizado con Carlos Henríquez Consalvi, nominado como mejor documental en el Queen World Film Festival. También realizó el corto “Bochincheros” y durante el 2012-2013 fue miembro del School of Historical Studies del Institute for Advanced Study.