

**«Compañeros, yo me voy al campo».
Reflexiones desde el exterminio de la rebelión
indígena en Guatemala
(1980-1982)**

Por Sergio Palencia Frener

**A manera de nota introductoria *post scriptum*
¿Qué significa construir un camino?**

Hablar de muertos y de sus oraciones en nuestro país parece realmente absurdo. ¿Acaso no estamos a punto de iniciar otro ciclo de "democracia" estatal bajo el auspicio de asesinos y narcotraficantes? ¿Acaso no sobrevivimos entre pancartas publicitarias de mercancías y la desesperante sensación de sofocamiento en las camionetas? Luego, pues, referirnos en Guatemala a los asesinados y asesinadas, torturados, violadas pareciera que no hace más que confirmarnos el encierro del mundo y el dominio del poder. ¿Hacia dónde miramos y en qué creemos? ¿Qué salida darle a un corazón agobiado sino es el escapismo, el egotismo individual, la violencia reproductora y la indiferencia como *statu quo*? Pero no, hoy más que nunca, ante el agobio de nuevos atentados por venir, del probable apuntamiento de armas contra campesinos, de la terrible posibilidad de que los pobres y acosados paguen el precio de la avaricia en la soberanía narcotraficante y estatal finquera, hoy nuestro horizonte debe cambiar drásticamente. Un caminar que no implique bajar la cabeza a lo "menos malo" sino que aprenda a soñar con las posibilidades de construir y creer en la dignidad de la mujer y el hombre, de abrazar con todas nuestras fuerzas las causas justas, de la tierra en comunidad abierta, del resurgimiento de los bosques como espejo de un alma humana nueva, del pecho que tiembla de emoción ante lo innumerable que provocan los volcanes a lo largo y ancho de Guatemala. El horizonte debe dejar de ser la seguridad de la sobrevivencia y la idolatría de las migajas que deja el capital y el Estado, ¿cómo encontrarlo si pareciera que hasta nuestros poros están constituidos por la podredumbre de una sociedad

que se acostumbró a justificar lo injustificable y violar lo inviolable de la vida digna? Este camino se pare como quiebre de lo que nos niega, de los insultos que nos menosprecian y de la violencia televisada entre dos perros en un foro presidencial. Hay tantas preguntas, tantas como los caminos que se han de emprender, pero también hay certidumbres y son lo que *no* queremos y de lo que *ya estamos hastiados*. Primero, nada ni nadie nos representa, nuestro más hondo dolor y los breves instantes de felicidad experimentada no nos los representan ni los diputados, ni los generales, ni los empresarios ni capitalistas. Sus cuarteles y universidades dictan, no saben escuchar.

La experiencia de nuestra liberación es ímpetu y pies que se sienten en el caminar. Segundo, romper el presente es a su vez quebrar el mito del pasado visto como futuro. El que hoy caigamos y nos lastimemos no significa que siempre un buitre nos comerá el hígado en nuestro inútil esfuerzo. Podemos llegar a hacernos nuevos, a cavar por primera vez un pozo donde brota el agua como manantiales interminables. La historia de reyes, presidentes, generales y economistas nos ha dicho que el pozo está seco, que la emancipación humana no existe, más quienes lo han afirmado son precisamente los que temen que el mismo movimiento de la sed y el hambre, en su momento de consciencia y experiencia, llegue precisamente a hacerles caer el mundo donde "viven" acumulando medallas, sombreros, saludos cabizbajos, tesoros de mediocridad y salarios asegurados. Ellos nos repiten que el pasado se reconcilió en una ceremonia estatal y que el futuro debe ser el de la unidad hacia el "progreso" y el "desarrollo", *su* progreso y *su* desarrollo. Pero la novedad no avanza ciega en la perspectiva lineal de una carretera, como creerían los automóviles si pensarán, más bien se interna en caminos escabrosos, rompe maleza, visita cementerios en busca de la vida, se desorienta y busca estrellas en el cielo y en su corazón, aprende el dolor de lo que es el nacimiento de la fe como apertura humana. Este breve escrito que hoy comparto es parte de esa pregunta y de esa desorientación que busca un horizonte, es un intento por hablar con lo que el poder acalló y por escuchar los labios de los asesinados, de las masacradas. Este escrito lo realicé a manera de reflexiones desde un momento histórico realmente duro para Guatemala y, debiera, para el universo entero: el de las masacres que hizo el ejército, el estado y los empresarios entre 1981 y 1983 especialmente. Pero la muerte no es el destino, más bien conociendo dónde y por qué fueron asesinados, asesinadas, el mito se rompe y dejamos de ver el pasado como cosa, lo hacemos respiración, aliento, impulso, motivación, piedra angular hacia un nuevo mundo. El siguiente escrito evidencia que el pasado pintado en Guatemala no fue todo desolación y apatía, los años entre 1976 y 1982 estuvieron también repletos de fuerza, coraje, esperanza y pecho rebosante de aires liberados. Estos aires y pasos se dieron desde aldeas alzadas en Chimaltenango, Huehuetenango y Quiché, de puños levantados de

estudiantes en ciudad de Guatemala, de cristianos hechos uno en la esperanza desde la pobreza y la marginación, desde el basurero y contra la idea de que el ser humano es desecho.

Hay un deseo en este escrito y es el que conozcamos a alguien que no sale en los libros de texto, ni sale en anuncios publicitarios televisivos, mucho menos corre por la presidencia o sube al podio, esta persona es-fue Mateo Ramos Paiz quien, desde una de las peores masacres en la Guatemala de 1982, hizo algo profundamente necesario para la experiencia de la memoria revolucionaria de un pueblo. De este suceso reflexionamos en el escrito. Si bien estas reflexiones fueron hechas entre diciembre del año 2010 y febrero 2011, es hasta ahora que las presento debido a que necesitaba escuchar las opiniones y críticas de un grupo de personas cercanas. Así pues si pasaron casi ocho meses después de escribirlo, se debió más bien a lo difícil y duro que conlleva el hecho de "reflexionar" el periodo de masacres. De por sí la existencia de este escrito es contradictoria y si hoy lo comparto lo hago justamente para que el tabú se rompa y las jaulas se quiebren. En este sentido, mantener el silencio de nuestros muertos es ahogar nuestro propio grito. No me queda más que renovar mi profundo agradecimiento a las dos personas a quienes dedico este escrito, Lucía Godoy y Ricardo Falla. Afirmo mi alegría de haberles conocido, si bien la responsabilidad por la interpretación y reflexiones del escrito es totalmente propia. En los últimos meses tuve la posibilidad de conversar con Julia Esquivel y Javier Gurriaran, quienes siguen alimentando lo que en su momento ha querido expresar este breve escrito. Ellas y ellos saben bien que si la Montaña quiere volver a vivir en Guatemala se debe, en gran medida, a esfuerzos como los que hicieron. Así pues, para quienes quieran, *comencemos*

Puebla, 20 de octubre 2011

«Compañeros, yo me voy al campo».
Reflexiones desde el exterminio de la rebelión indígena en Guatemala
(1980-1982)

Para Lucía Godoy y Ricardo Falla,
Quienes escucharon y salvaron, de distintas formas,
la oración de la Montaña.

Introducción – Sobrevivir entre cadáveres de seres amados – Se comienza por el final: El aniquilamiento de la revolución en Guatemala – La rebelión del altiplano indígena en Guatemala: El encuentro de las historias – El legado de la contrainsurgencia estatal en Guatemala: El ciudadano egotista y su realización en el ideal del kaibil – ¡Compañeros, yo me voy al campo! El amor como revolución.

Introducción

La historia que se afirma en el ser constituido, de lo llegado a ser, expresa lo dado como configuración única de la realidad. Al remitir unilateralmente un pasado determinado como explicación causal de lo presente, posee la virtud de basarse en lo concreto como generador de un proceso social. No obstante, si concebimos la historia como conflicto y lucha, como movimiento y represión, a través de sus diversos *momentos de intensidad*, luego el pasado único se nos diluye en las manos. No desaparece en el relativismo posmoderno, nunca, sino más bien cuestionamos lo llegado a ser precisamente porque su carácter aparentemente ontológico es, más bien, el resultado de un proceso de luchas y negaciones, de proyectos alternos aniquilados y de experiencias que rebasan lo impuesto como real y necesario. Surge, desde ya, una interrogante universal que tiene su especificidad en la experiencia del recuerdo y de la historia particular de países como Guatemala: ¿cómo es posible una historiografía, no solo de la lucha, sino de lo no llegado a ser?

La rebelión tiene su historia. El aniquilamiento de la misma también. La historia que relata ambas cronológicamente tiende a pactar con los últimos sucesos, con los fundadores de orden y estado. Contrariamente a la relación de la historia como serie continua de datos, que toma el pasado como un objeto externo a quien narra, la necesidad de una redención de ese pasado hace que la separación misma del tiempo no sea la última palabra, en este caso del poder exterminante. Esto no es sinónimo de ignorar la muerte generalizada del poder sobre lo no idéntico, al contrario, más bien quiere decir que los resquicios por donde se coló una fuerza social revolucionaria no deben reducirse al final que quiere hacerse eterno en la derrota. Dicho de otra manera, referirnos al pasado y a los muertos no es cuestión de afirmar lo que los llevó a la tumba, sino de abrir su recuerdo como actividad aún viva que busca desplegarse e inundar el deseo vivo, el extrañar mismo y hasta la

respiración de quien recuerda. El luto sabe de ello pero la añoranza por la resurrección viva, no mitológica, lo lleva en el pecho. Esta añoranza y esta comunión con el pasado se expresa como negación del límite que impone la historia y el tiempo, precisamente porque quien se acerca a ella se encuentra con la pregunta humana. Sólo en la memoria se puede preguntar por la comunidad humana universal, de la misma manera como San Agustín afirma que en la verdad de la memoria habita Dios (2010: 217). La memoria es experiencia viva, por eso no puede tomar el pasado y los muertos como algo estático y cerrado, sino en diálogo por la transformación.

La reflexión del pasado ha sido, desde los lamentos de Jeremías por la invasión extranjera hasta los pensadores alemanes del siglo XX frente al nazismo, el espacio vital donde se busca y se desea la comunidad de la transformación humana. Uno de estos pensadores, Walter Benjamin comprendió la centralidad de la historia como temporalidad unilineal que le sigue los pasos al progreso, asimismo, hizo de lo negado un quiebre y de su recuerdo una alianza de lucha humana-histórica. Él presintió la caída de los horizontes seguros, incluso de la izquierda marxista, en una época a la cual todavía le quedaba la ilusión comunista. Adorno, con una crítica similar, diría: «Cuando la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental de lo que es, o incluso en la *qualitas occulta* del mismo ser, la mutación como inmutable, imita a la religión sin salida de la naturaleza.» (1989: 358). Lo que conlleva a pensar: Si hay vida aún hoy, la historia que ha llegado a ser sobre la muerte debe volar en mil pedazos. Ahora los horizontes de seguridad se han disuelto y la apatía se ha hecho dueña de nuestro momento histórico, recordar es de perezosos y visualizar algo radicalmente distinto, sin tomarse de lo ya conocido, es ilusión. La oscuridad es el signo de los tiempos, no sólo por la caída de los marcos de referencia, sino porque se ha convertido en una actitud intrínseca a la caracterología social contemporánea: la indiferencia como supremo valor egotista.

Recordar lo negado del pasado sin enmarcarlo en la seguridad de un modelo de salvación, de final feliz. Ésta, como ninguna otra, es una tarea central en la búsqueda y construcción de la comunidad humana universal, otrora comunismo que se hipostasió en burocracias estatales. Para la Guatemala que se construyó sobre la carne de los torturados y los gritos desahuciados de las huérfanas, la pregunta por lo sucedido y por lo no llegado a ser es, como ninguna otra, fuerza motora del cambio radical en la sociedad. Conocer la Guatemala que sufrió el peor exterminio social y revolucionario de la historia contemporánea de América Latina es, desde ya, una lucha por la memoria que se arrebató día con día. Abrir las esperanzas y la rebelión social de 1978 a 1982 es la fuerza motora del sueño en expansión a pesar de tanto. Reflexionar sobre nuestra derrota es abarcarla dentro un horizonte que todavía no

ha terminado de nacer del todo. Hablar de nuestra derrota y de nuestros muertos es, a la vez, no sentirse ajeno a la algarabía, la esperanza y los proyectos de una época que aprendió a soñar, con sus errores y fuerzas, dentro del régimen contrainsurgente más sangriento de toda América Latina.

Si a partir de 1983 era necesario centrar todos los esfuerzos en la denuncia de las masacres del Ejército de Guatemala, si era imprescindible describir hasta el último sollozo de dolor provocado por la contrainsurgencia con proyectos como REMHI o CEH, ¿acaso eso quiere decir que nuestro modelo de memoria sólo puede verse asimismo como víctima del terror? El sacerdote Guillermo Woods, la reina guerrillera Rogelia Cruz, el escritor indígena Luis de Lión, los denunciadores campesinos de la Embajada de España, ¿acaso merecen ser recordados unilateral e injustamente por lo que el poder les hizo o, a su vez, por lo que les latía en el pecho por un mundo distinto, por la justicia, la compasión y la algarabía del alzado? Partimos conscientemente de la dificultad de cuestionar la memoria centrada en la victimización y en el recuento de lo que el poder ejecutó en los capturados y asesinados. Sabemos que en esta cruenta guerra contrainsurgente la muerte devastó incluso la inocencia de quienes no habían nacido, así como de tantos hombres, mujeres y niños que fueron exterminados en la ola de terror totalizada contra la revolución. La construcción de la memoria deberá estar atenta a no generalizar, a ver la multiplicidad y contradicción en la rebelión de 1980 a 1982. Pero eso no imposibilita rescatar la ilusión por lo distinto, el coraje de los alzados y alzadas, el horizonte humano y la capacidad de entrega de quienes tienen como sello en la frente, el olvido. Si se nos roba la alegría y la pasión por la construcción de lo distinto *humanizante*, sin renegar del dolor de la represión, se nos ha quitado el último aliento de humanidad en liberación.

Por eso se nos plantean interrogantes como las siguientes: ¿Cómo rescatar la ilusión del pasado sin ilusionarse hoy en día? ¿Cómo no sentir que el pecho se expande al comenzar a ver, entre y contra la *nube negra* del poder, un horizonte de comunidad humana universal? Si en verdad hacemos historia la hacemos en comunidad que rebasa la separación del tiempo y de la clase, que se alza como un torbellino eterno en la carne que cobra vida revolucionaria. Los riesgos de quien busca la comunidad, la unión, son grandes. Así como es necesario caminar la ciudad para sortearla, así también se deben rebasar los límites de la sociología, el marxismo y la teología en búsqueda de los momentos de intensidad que, como ningún otro, saben comunicar la verdad de los quiebres, la ruptura y del camino compartido en éxodo hacia un horizonte inseguro, tenebroso pero vital en Guatemala, en particular, y en el mundo en general.

1. Sobrevivir entre cadáveres de seres amados.

Existen días fatídicos que expresan de forma intensificada la violencia sistémica como concreción de aniquilamiento contra cualquier levantamiento. El abismo que se abre en el día del asesinato y la muerte, es el pesar histórico de la humanidad expresado en el desgarramiento que sufren los sobrevivientes. El 17 de julio de 1982 el Estado de Guatemala, a través de su forma de aniquilamiento que es el Ejército, masacró la comunidad de la finca San Francisco Nentón en el departamento de Huehuetenango. Luego de haber asesinado 350 indígenas chuj¹, hombres, mujeres y niños, pasó inspección sobre los cadáveres para ver si había sobrevivientes. Un grupo de soldados buscaron sobrevivientes sobre los cuerpos apilados para terminar el exterminio. Tiempo después, mientras el Ejército comía carne de buey y celebraba con radio-grabadoras robadas de la propia gente, un sobreviviente yacía en medio de los cuerpos sangrados de su comunidad. Viendo que existía una leve posibilidad de sobrevivir, se abrió espacio entre los cuerpos sin vida y antes de intentar huir, pronunció la siguiente oración dirigida a sus compañeros:

«¡Compañeros, suéltense, que me voy al campo! Tal vez tenga yo suerte. Ah, ustedes ya están en libertad. ¡Suéltense! Yo me voy al campo.»

(Falla, 1993: 19)

Dicho esto, logró huir del festín que el Ejército hacía luego de haber asesinado a personas desarmadas. El sobreviviente llegó a refugiarse a México donde, tiempo después, pudo contar esta historia al sacerdote antropólogo Ricardo Falla. Esta es una historia particular que experimentó este sobreviviente llamado Mateo Ramos Paiz, historia que en su especificidad puede percibirse en unión al sufrimiento de tantos hombres y mujeres en el periodo del exterminio social más grande de América Latina para la década de 1980². Este pequeño país, Guatemala, ha sido el escenario de una invasión coordinada y apoyada por Estados Unidos en 1954, el primer país donde iniciaron las campañas planificadas por la CIA y el Ejército de desapariciones forzadas en la década de 1960, los planes de contrainsurgencia más feroces de América Latina entre 1980 y 1983, en su mayoría contra población indígena en Quiché, Huehuetenango, las Verapaces, Sololá y Chimaltenango. Sin embargo, la magnitud horrorosa de la violencia es

¹ Véase el recuento y descripción de la masacre de la Finca San Francisco Nentón en la Comisión del Esclarecimiento Histórico: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no18.html>

² Así lo confirman los estudios del especialista en estudios latinoamericanos, Greg Grandin. Léase el libro: *Panzós: la última masacre colonial* (2007). Así también la tesis de doctorado de Manolo Vela titulada *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. (2009).

solamente comparable con el olvido y la indiferencia que le sucedió, tanto por los propios habitantes de Guatemala, como por el resto del mundo.

Este trabajo no parte de una recopilación de las masacres del Ejército, ni de la persecución sindical, tampoco de las desapariciones forzadas³. Todas estas historias son los pilares de la memoria y han sido un verdadero combate contra el olvido, la necesidad de conocerlas es central. Pero no, este trabajo parte más bien de un punto intermedio, contradictorio si se quiere ver, entre lo que encierra la oración que hizo el sobreviviente de la masacre de la finca San Francisco Nentón y el lugar que nos abre a partir de ese momento intenso, es decir, el de un pasado que marcaba otro horizonte para su presente y el de un presente que quiere recordar que puede abrir otro horizonte.

Debido a que una *oración a los muertos* es nuestro punto de partida, la historiografía normativa y lineal se queda corta. Más bien, parecerá que este trabajo empieza por el final y termina por el inicio, lo cual en efecto podrá resultar extraño. En ningún momento esto planteará un peligro para decir lo que pasó, para ser objetivos respecto a esa historia vivida. Al contrario, estamos convencidos de lo importante que es conocer ese momento pero, sobre todo, lo que fue expulsado del mismo por la violencia concreta, lo que posiblemente no se pueda detectar con postulados que afirman o niegan tajantemente un hecho social, precisamente porque ese *hecho* es más bien una vivencia que incurre en altibajos, en contradicciones, en intensidades distintas y experiencias variadas.

Nuestra reflexión parte de la impotencia de quien ora lo que el fuego y la violencia de la historia acalló, pero también, de quien se acerca al abismo para reconocer la fuerza que lleva escondida y enmascarada la derrota. Este trabajo quiere reflexionar, con sus grandes límites, desde la experiencia de la derrota del levantamiento revolucionario en Guatemala sin encerrar ese movimiento de cambio radical en sus formas institucionales por centrales que hayan sido. Si bien es importante conocer la socialidad revolucionaria que expandían, por ejemplo, el Ejército Guerrillero de los Pobres o los sindicatos en ciudad de Guatemala, queremos partir de ciertos momentos que se vivieron donde se muestra la lucha de un pueblo al que se le ha querido despojar incluso una de las más hermosas constataciones humanas: *la dignidad de la memoria*. En definitiva, en este trabajo hacemos una reflexión desde la derrota revolucionaria y el doloroso aniquilamiento de comunidades indígenas, pero partiendo, como hemos dicho, del

³ Existen trabajos sumamente importantes que presentan y describen detalladamente el terror en Guatemala, entre ellos consúltense: *Guatemala, Nunca más. El entorno histórico* (1998), *Guatemala: memoria del silencio* (1999), *Los que siempre estarán en ninguna parte - La desaparición forzada en Guatemala* (1999).

horizonte que marcaba la lucha en ese pasado y de este presente que quiere aprender de ese pasado a construir un horizonte radical de cambio. Sabemos que reflexionar el dolor implica grandes límites y peligros, más internarnos en la oscuridad es una necesidad.

2. Se comienza por el final. El aniquilamiento de la revolución en Guatemala.

Podemos afirmar que para 1983 el Estado de Guatemala, en su forma de Ejército, derrotó el movimiento revolucionario en Guatemala. Organizaciones político-militares como el Ejército Guerrillero de los Pobres habían contado con apoyo de diversas comunidades en una extensión territorial bastante grande entre Huehuetenango, Quiché y Chimaltenango. Las campañas de contrainsurgencia del Ejército, con su fase más violenta iniciada en 1981 con la destrucción de los reductos guerrilleros en Ciudad de Guatemala, habían avanzado hacia el occidente del país, específicamente al Altiplano indígena. Para comprender la campaña de contrainsurgencia realizada por el Ejército, específicamente entre 1981 y 1983, es necesario tener en cuenta contextos generales como el temor expandido en las elites y el gobierno por el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua, la crisis político-económica del régimen del General Lucas García y la centralidad de Centroamérica para EE.UU. en la Guerra Fría para el combate al comunismo mundial.

Este contexto amplio se puede profundizar en la historia de Guatemala, la violencia y temor que inspiraban las rebeliones indígenas a las autoridades desde la Colonia, las relaciones de poder basadas en la propiedad de la tierra bajo la personificación del finquero como eje de autoridad. La conformación del modelo estatal, basado en la finca agroexportadora impulsó una lógica sistémica de relaciones de poder directas, semi-serviles, entre mozo o trabajador estacional y el finquero / caudillo presidencial⁴. La dependencia intrínseca entre el finquero, como representación de la propiedad territorial y del plusvalor agroexportador, y el mozo colono o trabajador estacional, hacía que se considerara a éste último como parte del cuerpo inorgánico del finquero y de la forma estatal⁵ centrada en él. En tanto que el cuerpo mismo del súbdito es parte de la apropiación del poder, especialmente a través de la mediación de la tierra, el finquero como personificación del poder cree poseer la soberanía del productor de la tierra y de la

⁴ La diferenciación entre un poder directo y un poder indirecto (Marx), o bien, entre el poder soberano y el biopoder (Foucault) es central para comprender la lógica de las relaciones de poder. Para un análisis un poco más detallado consúltese: Palencia, S. (2010). *¿Puede la lucha contra el racismo constituirse como una lucha contra el capital? Hacia un análisis del racismo desde la teoría crítica*. en: Revista Bajo el Volcán No. 15. Puebla, México.

⁵ Sobre la forma finquera del Estado guatemalteco, léase: Tischler, Sergio. (2001). *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*.

tierra misma, ambos siendo subyugados desde el campo de relaciones en torno al propietario finquero. Marx comenta al respecto:

«Así también, la propiedad territorial feudal da nombre a su señor, como un reino a su rey. Su historia familiar, la historia de su casa, etc., todo esto individualiza para él la propiedad territorial y la convierte formalmente en su casa, en una persona. De igual modo, los cultivadores de la propiedad territorial no están con ella en relación de jornaleros, sino que, o bien son ellos mismos su propiedad, como los siervos de la gleba, o bien están con ella en una relación de respeto, sometimiento y deber. La posición del señor para con ellos es inmediatamente política y tiene igualmente una faceta afectiva. Costumbres, carácter, etc., varían de una finca a otra y parecen identificarse con la parcela, en tanto que más tarde es sólo la bolsa del hombre y no su carácter, su individualidad, lo que lo relaciona con la finca.» (Marx, 2003: 99)

De manera que cuando se evidenciaban actitudes contrarias a la soberanía finquera, tales como reclamos, negativas a trabajar, huidas, escapes de las faenas, por no decir abierta rebelión, el poder del finquero se expresaba en el cuerpo, considerado como parte de la soberanía finquera, del mozo o trabajador estacional. En este ensayo no intentamos explicar a profundidad la lógica constitutiva del poder finquero⁶, sino solamente queremos situar esta relación de poder, extendida a través de toda la forma estatal finquera, con el fin de esbozar brevemente por qué se llegó a inimaginables grados de crueldad en la tortura, violaciones y asesinatos por parte del Ejército y grupos paramilitares desde la Contrarrevolución en 1954 hasta el Exterminio social de 1982. Podemos afirmar, sin embargo, que las crueldades de la contrainsurgencia no deben tomarse en cuenta solamente “porque se estaba en una guerra”, sino porque la forma del castigo y de la demostración pública del suplicio⁷ constituía un medio internalizado de disciplina social de raíces coloniales y finquero-liberales.

La contrainsurgencia se nutrió pues de la tradición del poder, de sus prejuicios y temores más reacios: el terror al levantamiento indígena, el pavor latente de la venganza, la violación de la sacralidad representada en la propiedad latifundista de la tierra e, incluso, de la violación sexual de la mujer – vista patriarcalmente como propiedad que no puede ni debe enajenarse en el otro, menos en el considerado inferior y subyugado. Es característico del poder que, a partir de sus miedos, exprese el terror como ataque inmisericorde contra toda aquella figura que considera enemiga o potencialmente amenazante.

⁶ Aunque de manera lateral, el análisis del poder finquero como flujo de dominación puede consultarse en la siguiente crítica: Palencia, S. (2009). *La ambivalencia conceptual de Charles Hale. Crítica del libro “Más que un indio”. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*.

⁷ ¹ Sobre la demostración pública y el suplicio como marca del poder soberano en el rebelado, véase Foucault: *Surveiller et punir*. (1975).

Para el Estado anticomunista y contrainsurgente de Guatemala entre 1954 y 1996, fueron enemigos nacionales todas aquellas figuras que no entraran en el marco estereotipado de la identidad del “ciudadano honrado”.

Se demonizaba, por ejemplo, la figura del comunista visto como extranjero, cubano o soviético, el sacerdote o catequista como corruptor del respeto a la autoridad que pregona San Pablo⁸, el sindicalista u campesino organizado como levantisco, el guerrillero como fuerza externa que amenaza con destruir un orden social que pareciera milenario. Cuando a inicios de 1980 se comenzaba a percibir la organización campesina, así como una inminente rebelión indígena que apoyaba de distintas maneras al movimiento guerrillero – sobre todo al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) – el Ejército unió todos sus temores en la *absoluta no-identidad*, es decir en el *enemigo no-humano*. Se había construido la imagen del indio, guerrillero, catequista, comunista que “bajaba de la montaña”, con “los machetes alzados”⁹ temor representativo a la rebelión que estalla.

Una vez percibida esta situación, el Estado en su forma de aniquilamiento organizado, el Ejército, se preparó ferozmente contra un enemigo que en realidad no tenía la capacidad de respuesta ofensiva-militar. De hecho un problema central es que las condiciones defensivas¹⁰ – no digamos ofensivas de la guerrilla — era que no tenían las posibilidades objetivas de combate y resistencia en las comunidades que se integraban paulatinamente al movimiento revolucionario¹¹. La ofensiva militar de 1982 en Huehuetenango fue un ejemplo claro de la manera como se pretendía exterminar las bases de apoyo de la guerrilla, situación que fue haciéndose indiscriminada en varias comunidades. Así por ejemplo Ricardo Falla nos comenta cómo se fue haciendo presente la campaña contrainsurgente:

«El plan de llegar a unas áreas, donde se encontraba casi triunfante la población predominantemente indígena, se cerró. “Los que cuidaban la

⁸ Véase el recuento histórico en REMHI (1998, III) sobre cómo concebía el Ejército de subversivo el énfasis de los religiosos en la enseñanza de los Profetas del Antiguo Testamento, obligando a los sacerdotes y catequistas a enseñar el respeto a las autoridades que se muestra en las cartas de San Pablo en el Nuevo Testamento.

⁹ Porras nos describe cómo la huelga de la Costa Sur en 1980 imprimió un miedo generalizado en los finqueros de los ingenios azucareros y la elite en ciudad de Guatemala: «En febrero y marzo de 1980 se produjeron las luchas de la zafra, en las cuales decenas de miles de trabajadores, la mayoría emigrantes del altiplano indígena forzaron a que el salario mínimo en el campo se incrementara en más del doble, pero no sólo eso: los periódicos mostraban concentraciones de trabajadores levantando sus machetes en los patios de las fincas, imagen que como ninguna sintetiza el temor ancestral de criollos y ladinos: “Cuando los indios levanten los machetes...”» (Porras, 2009: 11)

¹⁰ Ejemplo de la asimetría militar entre el Ejército de Guatemala y los Frentes Irregulares Locales del EGP fue la masacre de Coya, San Miguel Acatán. Véase el libro de Paul Kobrak intitulado *Huehuetenango: historia de una guerra*. (2006: 47, 48)

¹¹ En el caso del Ejército Guerrillero de los Pobres, las bases organizadas de autodefensa contra el Ejército se denominaban Frentes Irregulares Locales (FIL).

entrada de la ciudad" decidieron que ella se había extralimitado peligrosamente en sus ansias de libertad, y la desnudaron, la violaron y la mataron en una política de arrasamiento que arrancó desde las inmediaciones rurales de la capital y se fue moviendo hacia las esquinas del país. Las zonas del sur del Quiché y de Chimaltenango, más tarde las de Baja Verapaz y Alta Verapaz, luego las de la selva del Ixcán y, por fin, las de Huehuetenango, habían de ser barridas, por orden, como cuando una mujer usa la escoba, sin dejar ni una basura atrás, hasta llegar a las fronteras del norte y occidente, limítrofes con México.»

(Falla, 1993: 17)

Una vez que las campañas más álgidas de contrainsurgencia se habían desatado, sobre todo en Quiché, Chimaltenango y Huehuetenango, el Ejército organizó a las propias comunidades para que se encargaran localmente de la seguridad anti-guerrillera. Así se inició el proceso de conformación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), así como en ciertas regiones estratégicas se establecieron las Aldeas Modelo, verdaderos puestos militarizados y diseñados como medida de control. El Ejército impuso la forma organizativa de las PAC pero, a la vez, se fueron transformando las relaciones mismas dentro de la comunidad. La violencia caló profundo dentro de las comunidades, atacadas internamente por riñas personales y de organización de nuevas jerarquías, espacio de violencia aceptado estatalmente con el único fin de arremeter contra la rebelión social. Mientras en ciertas comunidades o al interior de las mismas, había sectores que participaban en las PAC por la amenaza de castigo o muerte, otros encontraron en esta forma de poder, apoyada por el Estado, posiciones que les permitieron hacerse de temer, de venganza y de dominación local. Así pues, como indicábamos al inicio de esta sección, para 1983 el Ejército había vencido militarmente a la guerrilla y había aplastado el levantamiento indígena en toda esa región. Como la masacre de la Finca de San Francisco Nentón, Huehuetenango, hubo centenares en todo el altiplano. El periodo de algarabía revolucionaria había desaparecido entre los gritos de horror de las masacres, las violaciones, las torturas.

Este es el fin de un momento de crisis general en Guatemala provocada por un levantamiento de grandes magnitudes, de un momento donde habían irrumpido huelgas en la capital, marchas de miles de mineros, campesinos y mozos en la el Altiplano (1977) y la Costa Sur (1980), de las luchas estudiantiles en las calles (1978) y de los infatigables organizadores que llevaban la discusión y la denuncia a los cañaverales y a las fábricas. El momento particular del levantamiento indígena en Quiché y, en este caso, Huehuetenango, había sido arrasado de la tierra como la misma campaña militar lo había planificado racionalmente. Este era el fin de la algarabía y el inicio de una etapa de terror y muerte que se respira hasta el presente en

Guatemala, solo que disfrazado de olvido y de indiferencia, de nuevos enemigos y viejas soluciones: la violencia contra lo no-idéntico.

Nuestro inicio es la muerte, ¿acaso solo de ella hablaremos? ¿acaso todo en el pasado es muerte?

3. La rebelión del altiplano indígena en Guatemala: El encuentro de las historias.

«Al elucidar épocas pasadas, nos vemos, con suma frecuencia, obligados a "creer a cada época bajo palabra", es decir, a creer, en mayor o menor grado, lo que dicen sus ideólogos oficiales, puesto que *no escuchamos la voz del pueblo ni sabemos encontrar ni descifrar su expresión pura y sin mezcla.*»
(Bajtín, 1998: 430)

El arma del poder es la separación. En ella basa su hechizo y en ella eterniza el hambre, la necesidad y el dolor como destino. Pero cuando dos o más se reúnen y abren su corazón al dolor, aparentemente individual y sin relación, hacen más que entablar una conversación, abren las ventanas a un mundo nuevo y potencialmente redimido. Esa es la fuerza del inicio, comunicar el dolor, reconocernos en nuestras limitantes y debilidades, en esa lucha que hasta el momento llevábamos solos. La muerte y el exterminio del sistema nos dejaron huérfanos en Guatemala, no necesariamente de padre y madre natural, pero sí de horizonte y sueños. Más el ser humano se pare asimismo en la inmensidad de sus anhelos sociales, por la profundidad del horizonte, del camino que emprende. Por eso permanecemos huérfanos si no parimos en nuestro pecho, en nuestro vientre y en nuestra cabeza, el deseo por lo radicalmente distinto, transformador, nuevo.

Entre 1960 y 1977 se impulsa en distintas regiones del altiplano indígena guatemalteco un proceso de organización social amplio en el cual participaron sacerdotes, campesinos organizados, ajq'ijab, estudiantes, monjas, cooperativistas, catequistas. A través de ese proceso y de la conciencia desgarrante que provocó el terremoto en 1976, se empezó a constatar un sentido compartido, comunicado: la necesidad de un cambio radical en Guatemala. En lo que respecta el altiplano indígena especialmente, hubo regiones donde de distintas maneras se creaba un ambiente de lucha, de demandas, de denuncias desde las propias comunidades indígenas en distintos ámbitos e intensidades, así como de alternativas. Algunos sectores, desde distintas

posiciones, decidieron ingresar al movimiento revolucionario en armas liderado en Huehuetenango, Quiché y Chimaltenango por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

Junto a las guerrillas, muchas comunidades indígenas expresaron su deseo por lo distinto, apoyando a las organizaciones político-militares, así también adheridas al Comité de Unidad Campesina (CUC), como a través de diversas manifestaciones de descontento. El periodo entre 1978 y 1982 fue el de un inicial levantamiento social-revolucionario en Guatemala, donde muchas historias convergieron, brusca y contradictoriamente, para romper con los patrones de dominación basados en la forma anticomunista-finquera del Estado, si bien el horizonte no fue compartido como un todo homogéneo. Sacerdotes españoles que venían de líneas franquistas de la Iglesia se transformaron en vivos ejemplos de la teología de la liberación, trabajadores estacionales se incorporaban al CUC o al EGP en el Altiplano, estudiantes de colegios acomodados se organizaban en las guerrillas y sindicatos, universitarios se adentraban en las fincas y regiones más remotas para hablar del cambio social y de derechos de los trabajadores. Muchas historias estaban convergiendo, dentro de su contexto histórico, en la necesidad de un cambio radical revolucionario en Guatemala, tal como se estaba llevando a cabo en Nicaragua y El Salvador desde situaciones distintas. Cuando los guerrilleros llegaron a las comunidades indígenas no se encontraron con masas inermes sin iniciativa, sino con pueblos nacidos y forjados en generaciones de resistencia, si bien atravesados por riñas locales cimentadas, muchos de ellos y ellas son herederos de la resistencia iniciada desde las campañas de conquista española en 1524.

Por otro lado se encontraban los sindicalistas y guerrilleros de origen urbano, de clase media o alta, que habían crecido en un ambiente distinto, fuertemente influenciados por los sueños de un Che Guevara o de las reivindicaciones estudiantiles francesas de 1968¹². Muchos de estos guerrilleros venían a hablar con comunidades que sabían lo que era la explotación en carne propia, la escasez de tierra y la discriminación de la sociedad conformada por el Estado-finquero, pero también, ellos, con antepasados que habían luchado contra diversos regímenes. Esas historias se tocaron las yemas de los dedos, más la premura de la guerra contrainsurgente y la forma organizativa de la guerrilla, de base leninista y con la concepción de revolución como modelo de toma del poder, de la construcción del socialismo en el Estado, harían que esas historias se vieran arrancadas por los errores propios y por los horrores de la campaña del Ejército de Guatemala.

¹² Sobre una descripción del involucramiento de sectores capitalinos de clase alta y de grupos católicos, véase Porras 2010, 191-240pp.

La rebelión en el altiplano indígena había iniciado y se mostraba como apoyo al horizonte de cambio que proponía la guerrilla, pero también como inserción de la decisión comunitaria en un cambio social, algo a lo que no se le ha puesto énfasis en Guatemala hasta la fecha. Las colaboraciones con la guerrilla, por muy mediadas que pudieran parecer, eran también una expresión comunitaria de rebeldía, de transformación de lo dado y participación en lo común. Así, por ejemplo, en las reflexiones de Arturo Arias o de Gustavo Porras se pueden entrever diversos matices de cómo ciertas comunidades del Altiplano indígena habían comenzado a organizarse, aún sin la participación directa de los cuadros guerrilleros y, muchas veces, en torno a campesinos indígenas que habían tenido relación con el Comité de Unidad Campesina (CUC). Veamos qué nos dice Arturo Arias.

«Son muchos los casos de organización espontánea de aldeas completas, a donde nosotros no hemos llegado directamente por falta de cuadros que hagan el trabajo. En estas aldeas la población se entera de las ideas y acciones militares del EGP, se organizan en base a lo que conocen sobre nuestras estructuras en otras localidades, nombran sus responsables (generalmente los dirigentes naturales reconocidos por la comunidad), estructuran sus escuadras locales y grupos de miembros, levantan lista de todos los que quieren participar y la envían a la localidad organizada más cercana, siempre con la petición de que se les envíe un compañero para organizarse mejor. Y siempre firman sus notas con un ¡Hasta la victoria siempre!» (La vanguardia indígena, citado por Arturo Arias, 1985: 105)

Así pues la paulatina organización en torno al CUC y, sobre todo, al EGP, fueron creando condiciones generalizadas de levantamiento social, con su especificidad indígena campesino. Un análisis detenido de los factores que motivaron el descontento y el apoyo al movimiento campesino y a la guerrilla debe hacerse tomando en cuenta que no se pueden crear imágenes idealizadas y unilaterales de la actividad en rebelión abierta de tantas comunidades. Si bien la guerrilla era una estructura militar basada en jerarquías definidas, en la organización verticalista de las comunidades, en tanto que masas proyectadas hacia la meta revolucionaria, tampoco debemos ignorar que fue este empeño de lucha y las conversaciones que se sostenían con las mismas comunidades, las que fueron fortaleciendo un sentido de cambio social en lo inmediato. Tampoco se debe creer que la guerrilla instrumentalizó a las comunidades indígenas, “engañándolos” unilateralmente para sus fines, como quiso creer el ejército una vez aplastado el movimiento revolucionario en el Altiplano.

Si bien existen diversas configuraciones del involucramiento masivo de comunidades indígenas o una mayoría de las mismas, no se debe dar por supuesta la dicotomía mutuamente excluyente de a) *la guerrilla que instrumentaliza a las comunidades para sus fines y su visión de lucha*, así como de b) *un mero movimiento indígena étnico*. Esto habrá que explorarlo dependiendo del contexto específico de la lucha que se abrió en el Altiplano. Lo que sí podemos afirmar es que entre 1980 y 1982 se da un estallido rebelde, al borde de una sublevación en muchas regiones de Guatemala y donde un movimiento fuerte se estaba configurando en el Altiplano indígena, sobre todo en Huehuetenango y Quiché. *El periodo de levantamiento social entre 1980 y 1982 fue de una intensidad que no había tenido parangón en todo el siglo XX*¹³, tal vez de mayor profundidad que la rebelión que se desató en la ciudad de Guatemala el 20 de octubre de 1944 y que, posteriormente, permitió las condiciones para los gobiernos de Juan José Arévalo y de Jacobo Árbenz Guzmán.

En todo caso, es sumamente difícil aprehender el movimiento revolucionario que se gestaba en el altiplano guatemalteco, sobre todo porque una política de arrasamiento y de exterminio pudo haber matado a los principales impulsores del cambio – por lo menos los más evidentes –, así también sumergió a las comunidades en el terror cotidiano, en el temor al castigo bajo el control del Ejército y de la configuración represiva de las Patrullas de Autodefensa Civil. Para acercarse a la sublevación de 1981 y 1982 se deben encontrar detalles que normalmente parecerían de poca relevancia como, por ejemplo, tratar de captar en ciertas historias y eventos el sentir, posiblemente generalizado, de todo un levantamiento social que atravesaba barreras étnicas¹⁴ y que estaba partiendo de las especificidades comunitarias, si bien muchas de ellas organizadas según cánones militares de la guerrilla. Pero encontrar la algarabía del levantamiento, el apoyo de sujeto a sujeto entre miembros comunitarios y el movimiento guerrillero, campesino, es sumamente difícil. Las ciencias sociales no medirán nunca la esperanza de un pueblo y la intensidad del compromiso con la lucha, por eso deberemos acercarnos a los momentos que parecieran vaticinar una actualización de las luchas pasadas pero también, de las celebraciones por los objetivos consumados frente al enemigo. Veamos el siguiente ejemplo:

¹³ Esta opinión también la comparte el sociólogo Manolo Vela en su ensayo «De los motines de indios a la rebelión. Guatemala, 1820-1980». Este trabajo tiene la particularidad de comparar dos estallidos sociales y la respuesta del orden establecido ante los sucesos de insubordinación.

¹⁴ «En el frente convivíamos hombres y mujeres de distintas edades, clases sociales, culturas y ocupaciones, y el conjunto estaba dominado por la presencia mayoritaria de indígenas. En ese ambiente, las contradicciones entre las etnias pasaban a segundo plano ante la lucha común [...] realmente era extraordinario comprobar nuevamente (la primera vez fue en la experiencia del Cráter), cómo las diferencias étnicas ceden el paso ante un auténtico interés común.» (Porrás, 2009: 24; cursiva propia)

«Cuando la guerrilla ocupó los poblados de Chichicastenango y Sololá, la población cortó hilos telegráficos, bloqueó todas las carreteras con tachuelas, barricadas, árboles caídos y otros objetos por decenas de kilómetros en ambas direcciones a manera de impedir que el Ejército pudiera dirigirse por tierra hacia los lugares ocupados, y una vez concluida la toma, recibió masivamente como héroes a los protagonistas en Los Encuentros, distribuyendo tamales y chuchitos, tocando marimbas y gritando Hasta la victoria siempre y organizando una fiesta popular que paralizó el tráfico por varias horas.» (Arias, 1985: 102-103)

La fiesta es la expresión social de la alegría del pueblo y, en el contexto de la lucha revolucionaria, la celebración de lo nuevo que se impone a lo viejo, a lo dado, a lo antiguo. Tal vez nadie mejor que Mijail Bajtín (1998: 14) puede mostrarnos cómo la fiesta, la risa, el banquete, la música y el baile son expresiones de la alegría corporal del pueblo. La revolución mantiene en tensión el momento de la noche, de soledad, de la oscuridad y el frío, de la posibilidad de la muerte y del castigo, pero también, se nutre de la apertura que desborda la construcción de lo nuevo, de lo emprendido socialmente y en conjunto, de la vivencia de unión, de la esperanza. *Descifrar y escuchar la voz del pueblo*, en este caso del levantamiento indígena entre 1980 y 1982, nos lleva a no quedarnos en las formas instituidas de historia oficial, sino a penetrar en un momento cargado de intensidad sin igual, donde el bloqueo masivo de carreteras y el ataque a las vías de telecomunicación era generalizado, pero también donde las tortillas, el maíz y el frijol, *productos del propio trabajo social*, eran muchas veces destinados para apoyar una nueva vida, un nuevo mundo soñado, a los revolucionarios.

No todo será color de rosa, ni toda expresión de rebeldía será pura, habrá contradicciones y de seguro se mezclarán con relaciones de poder, de racismo y jerarquización desde el mismo movimiento revolucionario. Pero el quiebre que significó el levantamiento y la crisis político-económica que generó puede ser visto como uno de los momentos más significativos de lucha en Guatemala. De hecho, se podría plantear un escenario que hasta el momento no se ha estudiado, uno en el cual la guerrilla no se interprete como la totalidad del movimiento revolucionario y de descontento, sino como una particular organización político-militar bajo cánones específicos de toma del poder que, entrando en contacto con las comunidades indígenas, había fomentado, más no iniciado, un levantamiento social que no había podido controlar, prever, y que dichas comunidades indígenas, desde horizontes de rebeldía no necesariamente subsumidos en el canon de toma del poder, habían iniciado una serie de cambios sociales con sus diferentes expresiones culturales y comunitarias, lamentablemente dentro de una situación histórica caracterizada por la

brutalidad asesina del Estado y el capital, empeñados en destruir todo síntoma de reclamo u organización reivindicativa.

Ahora bien, estas condiciones mencionadas, tanto del exterminio contrainsurgente como del autoritarismo guerrillero y la creencia de que llevaban la verdad frente a las “masas” – consideradas estas últimas como elemento que detonaría la guerra popular revolucionaria – no permitieron ver las diferencias en la actividad liberadora indígena, *lo comunitario en rebelión*. Ahí donde confluyeron dos fuerzas e historias de dolor y de lucha fue madurando una relación revolucionaria. Si bien no simétrica, una relación caracterizada por un lado en las ideas guerrilleras y de lucha de clases, otra por la experiencia de la explotación y el recuerdo de las luchas de los antepasados. Lo que estaba en ciernes en 1981-1982 generó una apertura que no pudo madurarse debido a las condiciones de dominación internacional y de contrainsurgencia nacional. En todo caso es necesario estudiar el estallido que se produjo en ese momento en Guatemala, no dejarlo olvidado ni renegar del mismo pues precisamente es parte de nuestra historia y más aún, de la algarabía que levanta cabeza y cree en sí misma.

Este momento de intensidad revolucionaria fue aplastado por el Estado y el capital. Los batallones del Ejército no se contentaron con exterminar la vida del revolucionario y las víctimas sino, también, la aspiración y el anhelo de quien lucha por una vida digna. Matar *el cuerpo social alzado*, despedazarlo y mostrarlo, aniquilar los sueños y la esperanza histórica mediante el terror, el miedo al castigo, la violencia psicológica. Si el poder aniquiló la esperanza e incluso la inocencia más tierna, ¿podremos hablar en la actualidad de aquello que muchos y muchas – hoy muertos – sintieron y experimentaron como digno, hermoso y bello? ¿Hablar de cambio social radical y de revolución es acaso un insulto para quienes murieron por lo distinto o, más bien, una dura oscuridad que podría guardarnos una luz insospechada?

4. El legado de la contrainsurgencia estatal en Guatemala. El ciudadano egotista y su realización en el ideal del kaibil.

Por cada línea de historia nacional oficial que se escribe, existen innumerables posibilidades ocultas que no se concretaron, que fueron ignoradas o, como en el caso de la Guatemala de 1980-1982, arrasadas. La geografía tal como la conocemos, la distribución de la población y las clases en el mapa, el idioma reinante, las fotos de los triunfadores, todas ellas han sido marcadas por lo que llegó a constituirse como realidad tras la violencia contra lo no-idéntico (Adorno, 1975). ¿Qué senderos habrán sido olvidados y cubiertos en la oscuridad de las fosas y la profundidad de los mares? ¿Qué horizontes

habrán sido tachados de criminales porque tenían en la raíz lo común y lo social? El legado que se nos presenta en la forma cósica de la historia es tan sólo el barniz que cubre la barbarie, esto lo expresa Benjamin cuando describe que la cultura es el botín que presumen los vencedores. En este sentido la historia que llega a ser un estado de cosas presumiblemente fijo, se refleja en las estatuas, en las figuras que dan la impresión de inmovilidad, en las líneas duras de la arquitectura y la geometría cerrada¹⁵, incluso ahí donde el Estado pretende crear una imagen segmentada de sí mismo por la diferencia de gobiernos, ahí es cuando más expresa la verdad de la cosa inerte como ceguera generalizada frente a su propia barbarie constitutiva.

Pero, tal como dijo Marx en su libro *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (2005: 17). Más aún, el peso de la violencia hecho cosa, relatada como normalidad y modo del ser, toma en las generaciones posteriores su expresión psicológica y social como olvido, indiferencia, nihilismo y embriaguez a partir de las migajas de lo dado. En lo más profundo de nuestro pecho tenemos enterrados a los muertos por la injusticia y el hambre, pero su olvido – que al final es el nuestro – hace que la carga del mundo cobre su expresión en un malestar y un odio generalizado que busca un escape a través de la identidad con la misma perversión del poder.

El capital, en tanto que atomiza la sociedad y establece la identidad entre individuo y propiedad burguesa, no hace más que intensificar la soledad y la falta de comunicación humana. Una vez desligado el individuo de la socialidad que implica su reconocimiento comunitario, lo que queda es la separación como pauta que atraviesa su misma conformación caracterológica; el individuo es transformado en una mónada que aprende a identificarse consigo misma, cuando de hecho, termina identificándose con el espejo de lo que la sociedad establecida pretende que posea como imagen suya, como propiedad intrínseca de sentimientos, opiniones, reacciones, recuerdos hipostasiados. El individuo como mónada se enajena paulatinamente de su vínculo social, la culpa y la soledad se convierten en incapacidades privadas y no en la formación social que imprime la totalidad en lo particular. La presión de la falsa totalidad sobre el individuo hace de éste último una constante víctima de sí mismo como adecuación de la imagen general a la que no nombra, pero que, en realidad, es la que le enseña a odiar y despreciar, invirtiendo su culpa en desprecio a lo que no se le asemeja, a lo que la sociedad misma odia.

¹⁵ Sobre el encierro y la forma dura de las líneas duras en la arquitectura monumental del poder, véase el análisis de Ernst Bloch sobre la arquitectura egipcia en *El espíritu de la utopía y El principio esperanza*, Tomo III.

La sociedad que se construye sobre la violencia de la forma Estado no puede hacer otra cosa más que reproducirla en distintos contextos, con el agravante de que ha creado una *forma de ser* de sí misma que, para su mantenimiento, expurga su violencia constitutiva mediante la asignación de una culpa representada en una figura enemiga. El Estado, en tanto que afirmación solipscista de sí mismo, solo puede reconocer en lo no-idéntico una enfermedad, un delincuente o un enemigo. Las clases dominantes sólo pueden hacerle frente a la ilegitimidad de su conformación histórica mediante la demonización de los proyectos alternativos que se derrotaron, formando imágenes trastocadas del pasado donde la víctima es convertida en victimario, el sujeto es convertido en objeto influenciado por fuerzas siempre extranjeras (Guerrilleros, Cuba, Unión Soviética, Sandinistas). El sufrimiento mismo es ideologizado, es convertido en canon sagrado de los sacrificios del soldado y del empresario frente a la amenaza comunista, la propia culpa es transformada en un deber cívico y religioso frente a un Dios que se asemeja al Pantocrátor medieval y poco al nazareno.

La conformación de poder que adquirió el Estado contrainsurgente desde 1980 hasta 1984 podría compararse a la institución kaibil. El lema principal del kaibil es el avance indiscriminado de la violencia como motor central del Estado, no hay espacio para la duda o la contradicción interna sino, al contrario, la voluntad ciega frente a la orden externa es la verdad tautológica de su institución y de toda su actividad represiva. «Si avanzo, sígueme. Si me detengo, aprémíame. Si retrocedo, mátame». El soldado kaibil es la imagen óptima de la obediencia y el sacrificio en pos de la autoridad, representada ésta como Patria, como Guatemala o como Pueblo. Al reducir la voluntad del kaibil a la obediencia absoluta de la autoridad castrense, el kaibil es la imagen completa del rompimiento con el mundo contextualizado, las potenciales experiencias humanas referentes al pasado, el presente o el futuro son homogenizadas bajo la orden unidimensional de la ejecución de la tarea.

Para un kaibil no hay más memoria que la que dicta la autoridad como consigna a repetir en el presente, *la vivencia individual de sí misma como social* se enajena y se transforma en simple reproducción de la totalidad en la figura extrema del poder individualizado, la persona objetivada hasta el punto que puede morir por la exterioridad de la autoridad. La identidad plena entre la falsa totalidad y lo particular se expresa en la afirmación completa de *lo dado como verdadero*, de lo llegado a ser como necesario y *necesidad*, destino, un sí rotundo al estado de cosas y una entrega leal a la enajenación de la propia actividad en pos de recrear la orden como verdadero sujeto.

«Para el Kaibil, lo posible está hecho, lo imposible se hará.»¹⁶ Este es el primer mandamiento kaibil, el cual denota una doble dimensión de la realidad en tanto que cosa y mito; como cosa pues relega al pasado la constitución sacralizada de lo dado, como mito porque lo posible sólo puede partir de la sacralidad de la cosa, es decir, de la idolatría o fetichización de lo llegado a ser como identidad con lo *necesario* e históricamente divinizado.

El Estado produce individuos totalizantes en la figura del soldado como acatador de la orden, en el trabajador que responde al trabajo como fuerza del destino, al ciudadano como mónada idéntica de la defensa de lo dado y de lo llegado a ser en el Estado, bajo las migajas de la propiedad privada familiar. La legitimidad del Estado y de la particularidad enajenada descansa en someter el Pasado a la identidad con la propia existencia como ha llegado a ser, en encontrar en el presente la figura del enemigo o del demonio para enjuiciar y culpar, en afirmar la necesidad de la violencia en los dos primeros momentos – el pasado y el presente – como yugo imprescindible de lo bueno hacia lo que se dirige el orden social. El Estado en Guatemala, producto de la contrainsurgencia y la violencia constitutiva sobre todo desde 1954, sólo puede mantenerse mediante el olvido, la ignorancia histórica, la indiferencia y la guerra de todos contra todos, la enemistad como norma social que estabiliza la barbarie inicial.

El mejor ciudadano para el Estado guatemalteco se asemejará al kaibil, sobre todo cuando haga de la propia dominación la excusa para eliminar a lo no-idéntico en la sociedad: el indio, el sindicalista, el comunista, el rockero, la prostituta, el ladrón, el homosexual. La dominación exterior interiorizada en la figura del individuo que violenta lo que no se le parece, esa es la fórmula del Estado concretada en lo particular, la mentira repetida dos veces que se hace verdad mediante la expurgación de lo otro-no idéntico. Este mundo inverso, a la manera de Hegel, hace del sacrificio una verdad *per se*, del hambre y del sufrimiento una norma de grandeza de la totalidad, de la humillación, una consigna de la institución, lo cual equivale a saludar con trompetas triunfantes y redoblantes militares que: «[...] se es Kaibil cuando se reconoce que: si se sufre fatigas no es por gusto; si se pasa hambre no es porque no se tenga necesidad de comer; si se expone a la muerte no es porque no se ame a la vida; *sino todo ello se hace por un ejército mejor y superior.*» (Ibídem). El Estado y el capital saben dictar, ordenar, encauzar, culpar, son la voz de las moiras platónicas secularizadas en el “trabajo honrado” y la sobrevivencia resignada entre la miseria.

¹⁶ Respecto al credo y mandamiento consúltese la página web:
<http://fauerzaesp.org/foro/viewtopic.php?t=6863&sid=54151a7562e08f80c284d94296d483a5>

5. ¡Compañeros, yo me voy al campo! **La oración de vida desde la muerte y el amor como revolución.**

«¿Dónde debemos redescubrir hoy la santidad y
dónde secularizar lo injustamente tenido por santo?»
(Moltmann, 2000: 65)

El Estado se sacraliza asimismo en lo dado, en la historia oficial o en el presente cosificado. Quien reproduce mecánicamente lo dado no hace más que objetivar su propia experiencia desde los conceptos realizados por el poder. De manera que una *experiencia subjetiva emancipadora* sólo se da como quiebre, nunca como continuidad. Quien vive un quiebre con lo dado ingresa a un sendero distinto, donde cada experiencia y cada mediación conceptual de la misma se realizan dialécticamente, nunca estancadas en la lógica formal que prepondera la separación de un concepto fijo frente a una realidad que subsume la experiencia en el concepto o en la falta de él. Theodor W. Adorno entiende este proceso de ruptura como la profundización en la dialéctica entre lo conceptual y lo no-conceptual, el desenmascaramiento del sujeto desde *algo* distinto en el objeto, así como la desmitificación del objeto desde el sujeto en emancipación (Adorno, 2006). El nuevo mundo que se experimenta y se piensa desde la ruptura con *las figuras del poder* – seguridad, patria, cercanía diría este mismo pensador – hacen que la lógica formal se caiga, las estatuas sean reconocidas como momias, la propiedad privada sea un robo, el jefe de Estado sea un objeto de lo que no controla, la historia sea la de los vencedores.

¿Con quién se identifica quien no puede identificarse con la podredumbre de lo dado oficialmente? ¿A dónde puede asirse quien va rompiendo con las figuras del consuelo, de la reconciliación, de la presunción? Las imágenes impresas en el dinero, en los billetes, no hacen más que recordarnos la violencia. El quiebre con estas figuras en Guatemala hace del héroe liberal Rufino Barrios un ladrón de tierras comunales indígenas y la figura del finquero, de las estampas de indígenas recogiendo bucólicamente el café se encuentra la explotación y la pobreza de los mozos colonos, de Miguel García Granados se trunca el intelectualismo ilustrado por las ansias de dominación aristócrata de quienes se afirman como criollos hoy en día. Para la mirada crítica, la historia de la dominación en Guatemala cabe en el aroma de un café de Alta Verapaz, en el feriado del 30 de junio (día del Ejército) o en las pinturas sin rostro de indígenas folklorizados para el turismo. Pero si todo se ve atravesado por el flujo de dominación, ¿acaso hay lugar emancipado o será simplemente cuestión de “punto de vista”?

Quien comienza el proceso, el camino, de romper con la figura del kaibil, del "trabajador honrado" o del ciudadano, la cuestión de encontrar donde *reposar la cabeza*, donde hallar seguridad, no es la más importante sino más bien lo es la prefiguración de un horizonte de justicia y comunidad humana universal. Este horizonte no está orientado unilateralmente hacia adelante, como si reprodujera la línea del progreso, sino busca en cada cosa el resquicio de un Reino por venir, sobre todo desde lo expurgado del pasado por su no-identidad. De nuevo Benjamin ha captado poderosamente esta experiencia única de comunidad, el horizonte no es la abstracción de los descendientes liberados sino, sobre todo, *la de los antepasados encadenados, torturados, perseguidos, violadas, asesinadas*. Nuestra experiencia de clase, entendida esta como no-identidad con lo dado y búsqueda de lo nuevo, construcción de la humanidad, parte del dolor de los esclavizados y esclavizadas, precisamente porque nuestro horizonte llama a redimirlos en la liberación del presente, del aquí y ahora. ¿Quiénes somos frente a la algarabía y la esperanza de los alzados y alzadas en Guatemala, específicamente en el momento de intensidad que representó entre 1980 y 1982? Más aún, ¿quiénes somos para los asesinados y torturados en Guatemala, en este caso para aquellos y aquellas que murieron por el exterminio del Estado, del Ejército, de los caciques, de los finqueros y grupos empresariales anticomunistas?

La pregunta por la comunidad humana universal no respeta la separación temporal, no entiende de la sacralidad innata de cualquier lugar asignada por la autoridad del poder, no hace de los cielos jerarquías ni de los demonios delincuentes¹⁷, más bien parte de un momento que le hace constatar la necesidad de un cambio revolucionario. Dicho momento abre el mundo desde la perspectiva de *la piedra angular rechazada por los constructores*, aquella misma que será el pilar de un nuevo Reino, como le gustaba llamar a la sociedad liberada a Ernst Bloch. Momento único de encuentro y Reino, el límite entre lo dado y lo nuevo pareciera ser el abismo que constituyó la muerte del inocente y del esperanzado en el cambio, el dolor que se hace *uno* frente a lo que hemos enfrentado en la historia que, no está demás decirlo, no es de progreso ni de reconciliación asegurada. El momento del encuentro es el del vaciamiento del alma humana, la experiencia de muerte no es la del destino sino la del frío que abre la roca. Meister Eckhart expresó el vaciamiento del alma humana como la dolorosa experiencia de la Nada Absoluta, ahí donde Dios Padre hace

¹⁷ Salvar la imagen del demonio como aquel que invierte el orden, esa es una tarea necesaria. Así por ejemplo en *El Banquete*, en el diálogo entre Sócrates y la extranjera Diotima, el demonio es un intermediario entre el cielo y los hombres. La tarea del demonio es «La de ser intérprete y medianero entre los dioses y los hombres, llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les han ofrecido. *Los demonios llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra, son el lazo que une al gran todo.*» (Platón, 2006: 168)

nacer en nuestro interior al Hijo, la unión lleva la agonía como punto de inicio, a la caída y a la pérdida de todo nombre afirmado como sentido. Flotamos en la Nada en el momento del encuentro sólo para saber que poco a poco parimos algo olvidado pero nuevo, algo que siempre estuvo latente en nuestro pecho y en nuestros movimientos pero que, aferrados a las seguridades, al poder, al egotismo, no podíamos más que sentir como anhelo. San Juan de la Cruz, en su experiencia mística del Monte Carmelo, nos presenta esa caída y esa muerte como paso necesario en el desgarramiento de todas las figuras de seguridad, de falso consuelo y de mediación conceptual idealista. La experiencia del momento de encuentro imprime con la fuerza del huracán un mundo nuevo que nace en nosotros, el Reino que comenzamos a respirar distinto y radiante, amante y combativo, la "chispa del alma", de la que nos habla Eckhart, ha sabido reconocer en la grandeza del Dios de la vida la oportunidad de renacer hacia *algo*, insospechado, grandioso, luminoso, inabarcable: el potencial humano de hacerse uno con Dios. Desde la escatología cristiana de Jürgen Moltmann, sólo la tenacidad en el dolor inconmensurable abre paso hacia el amor inconmensurable, más no como encierro en sí mismo del alma bella sino como inserción en la dolorosa herida de la historia, en la contradicción humana, *en la cruz del mundo*. El momento místico es para Moltmann el proceso de anuncio universal en la experiencia individual que aprende a reconocer en el hambre del estómago, en la soledad del preso, en la tortura del preso político, en la masacre, la inversión satánica del Reino de Dios. Ingresamos a la contradicción como proceso abierto que no reniega jamás la historia del dolor sino la asume como propia, como desgarramiento social que nos atraviesa y que, por amor, nos llama a la responsabilidad de despojarnos de las seguridades, de redimir y de soñar con la posibilidad divina de la resurrección de los justos, de los inocentes, de las soñadoras activas, de las solidarias. El Reino late como promesa en la experiencia de la caída total, no por ser reflejo del dolor sacralizado, sino porque ayuda a parir la relación que alienta, a cavar el pozo¹⁸ de sí mismo como sustrato común de la humanidad doliente.

Para nosotros en Guatemala, ¿a qué nos llama nuestra experiencia social de la injusticia, de la masacre y la crueldad, del hambre y de la derrota de la esperanza? Han caído las imágenes del socialismo soviético, Cuba se debate entre la fidelidad a la rebeldía y la momificación de la revolución, muchos comandantes sandinistas son empresarios y propietarios de hoteles, la figura externa de la esperanza ha caído, ¿dónde estamos nosotros y nosotras en Guatemala que sufrimos la peor debacle revolucionaria en América Central y de todo el hemisferio? Si Cuba y Nicaragua pueden alardear en banderas y

¹⁸ Cavar el pozo en uno mismo, el manantial del Espíritu, del despertar personal al compromiso social. Esa, considero, es la idea central del libro de Gustavo Gutiérrez *Beber de su propio pozo*.

calendarios oficiales su victoria hecha Estado, ¿qué hay de nosotros que nacimos en la sociedad guatemalteca, aquella que llevaba el bastión de los sueños con la Revolución de Octubre y que fue acallada por el terror del capital estadounidense, así como de esta elite reaccionaria, del anticomunismo hecho Estado? ¿Acaso de nuestra derrota puede surgir algo distinto, *algo no visto hasta ahora u olvidado*? ¿Acaso no somos parte de la historia de las luchas exterminadas, de los sueños desmembrados y de la nueva sociedad aniquilada por lo viejo, lo podrido, lo antiguo? Sí, en parte llevamos en nuestro interior sin percepción la sangre de los mártires y los gritos de la tortura, pero no somos muerte, no somos tortura, no somos Estado, no somos poder completamente. Hay algo, leve, diminuto, que no pueden arrancarnos ni el capital ni los ejércitos, la fuerza de una oración para los muertos y un camino que emprendemos nuevo, distinto, sin el olvido y que, conforme va abriéndose paso, descubre que el miedo va desapareciendo, que los días del silencio obligado están pasando, que vamos a sembrar distinto.

La oración de Mateo Ramos Paiz, sobreviviente de la masacre de San Francisco, podría constituirse algún día en la oración de un pueblo que recuerda y quiere aprender a soñar de nuevo, que se hermana con los muertos porque son *sus muertos*, que no habla de la vida positiva y realizada de una paz abstracta sino, todo lo contrario, que por ser sobreviviente del mayor exterminio social en el hemisferio lleva la denuncia en sus labios, albergando en su pecho repleto de voces la experiencia social que enseña a no bajar la mirada ante las consignas de los herederos de la barbarie. No permaneceremos en el valle de los muertos, no seremos comidos por la apatía, más bien reconoceremos que su horizonte es nuestro y, con la fuerza de una oración, no de un modelo o una teoría soberbia, iremos al campo y quién sabe, tal vez podamos pasar de un simple sobrevivir a un vivir, del hambre al banquete, del frío al calor intenso del hoy que toma consciencia de sí mismo en su liberación.

El Estado sabe responder positivamente, la humanidad más bien pregunta. No por eso deja de buscar la verdad e intenta darle respuesta, siempre consciente de que no es definitiva ya que su experiencia histórica le devela posibilidades insospechadas. Como decíamos anteriormente, todo aquel que ignora la violencia y la tortura en el pasado tiende a reproducir el dolor de aquellos participando de la barbarie del presente, de las nuevas víctimas. Si el Estado y los herederos del cetro oficializan el olvido en la historia o reifican las rebeldías en pos una continuidad de poder, ¿cómo podemos romper con la forma aparentemente estática de las relaciones sociales desde la dominación?

Se inicia el rompimiento con una pregunta: *la pregunta humana*. Ésta sabrá situarse en *comunidad en marcha hacia lo distinto*, volteará las perspectivas acostumbradas del poder: a la soberbia teoría la hará humilde, al líder lo hará servidor de su comunidad, al héroe lo hará anónimo, al adelante le llamará un atrás reencontrado y rescatado, al niño lo escuchará como si fuese un docto, al docto lo oirá como a un niño. La pregunta humana hará de lo más importante lo más obvio: amaré porque amaré, reirá porque reirá. Al teórico le enseñará la importancia de saber escuchar, al que escucha le dará las armas de la teoría crítica. En consonancia con todo, la pregunta humana hará lo más importante: rescatar de la derrota *el coraje y la esperanza*, del miedo la algarabía de aquellos días cuando rebelarse era justo y necesario. La tarea que nace en Guatemala será la de derrocar la historia oficial del aniquilamiento y la danza salvaje, la de los triunfadores y militares, la que hizo del pasado horrendo un pretendido presente inevitable. Nuestros ojos serán aquellos que miraron la revolución en el pasado, ahí cuando el ayer tenía siete nombres y siete alternativas. De nueva forma podremos detenernos en ese momento culminante del encuentro y darnos cuenta, con gran alegría y responsabilidad, que nuestras manos de carne y hueso, con lunares y vellos, *se parecen a las de nuestros muertos*. Estas manos que hoy vemos y dirigimos con nuestra consciencia y nuestra voluntad, tienen el poder de la resurrección, podremos decir que cambiando el mundo con nuestras manos los muertos tiene la última burla frente al poder: siguen vivos. De manera que *comenzamos por el comienzo*, con la vida que vuelve a soñar consigo misma en la construcción de la comunidad humana universal. Mientras tanto, por el momento, traeremos el horizonte de la esperanza en los actos tangibles de la denuncia, la lucha y la crítica, el mundo sigue siendo un calabozo, la luz no es regla sino excepción, por lo que deberemos hacernos, como diría Adorno, *buenos mineros en la oscuridad*.

Puebla – San Cristobal de las Casas – Ciudad de Guatemala.
Febrero 2011.

Bibliografía

- Adorno. (2006), *Métaphysique. Concepts et problèmes*, Payot & Rivages, Paris.
- Arias, Arturo. (1985). «El movimiento indígena en Guatemala, 1970-1983» en: Camacho, Daniel y Menjivar, Rafael. *Movimientos populares en Centroamérica*. San José, C.R. EDUCA. 524pp.
- Arzobispado de Guatemala. Oficina de Derechos Humanos. *Guatemala: Nunca Más: El Entorno Histórico / Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala*. Guatemala: ODHAG, 1998. P. 408. Volumen 3.
- Bajtín, Mijail. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial. 430 pp.
- Benjamin, Walter. (2003). *Écrits Français*. France: Éditions Gallimard. Poche – Folio Essais.
- Figueroa Ibarra, Carlos. (1999). *Los que siempre estarán en ninguna parte – La desaparición forzada en Guatemala (1999)*. México: Grupo de apoyo mutuo / Centro Internacional para las investigaciones en Derechos Humanos. 228 pp.
- Falla, Ricardo. (1993). *Historia de un gran amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las comunidades de Población en Resistencia. Ixcán*. Guatemala: sin editorial. 89 pp.
- Foucault, Michel. 2006. *Surveiller et punir*. Gallimard. France. 360 pp.
- Grandin, Greg. (2007). *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Guatemala: AVANCSO. 321 pp.
- Kobrak, Paul. (2003). *Huehuetenango: historia de una guerra*. Guatemala: Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala. 172 pp.
- Marx, Karl. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial. 249pp.
- _____. (2005). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Longseller. 221pp.
- Moltmann, Jürgen. (2000). «La santificación de la vida». (59-72) en: *El Espíritu Santo y la teología de la vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 174pp.
- Palencia, Sergio. (2010). «¿Puede la lucha contra el racismo constituirse como una lucha contra el capital? Hacia un análisis del racismo desde la teoría crítica.» en: *Revista Bajo el Volcán* No. 15. Posgrado en Sociología – BUAP. Puebla, México.

_____. (2009). «La ambivalencia conceptual de Charles Hale. Crítica del libro "Más que un indio". Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala» en: Revista electrónica Albedrio: <http://www.albedrio.org/htm/articulos/s/spf-014.htm>

_____. (2008). «La imagen dialéctica de Walter Benjamin en tanto que crítica al pensamiento hegeliano del progreso inmanente». Ensayo no publicado.

Platón. (2006). «Simposio (Banquete) o de la Erótica.» (137-190) en: *Diálogos*. México: Grupo editorial Éxodo. 262 pp.

Porras Castejón, Gustavo. (2009). *Las huellas de Guatemala*. Guatemala: F&G editores. 459 pp.

San Agustín. (2010). *Confesiones*. México: Editorial Porrúa. Decimo octava edición. 335 pp.

Tischler, Sergio. (2001). *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. 2da. ed. Guatemala: F&G editores. 353 págs.

Vela, Manolo. (2008). *Masas, armas y élites. Guatemala, 1820-1980. Análisis sociológico de eventos históricos*. Guatemala: FLACSO. 165pp.

_____. (2009). *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. Tesis de doctorado por el Colegio de México.

Fuentes electrónicas.

Comisión de Esclarecimiento Histórico. (1999)

Guatemala: Memoria del Silencio. Caso Ilustrativo No. 18

Masacre en la Finca San Francisco Nentón, Huehuetenango.

<http://shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no18.html>

Fecha de consulta: 4 de diciembre 2010.

Fuerzas Especiales

Mandamiento y credo del kaibil.

<http://fuerzaesp.org/foro/viewtopic.php?t=6863&sid=54151a7562e08f80c284d94296d483a5>

Fecha de consulta: 7 de diciembre 2010.

Fuerzas Militares – Guatemala

http://www.fuerzasmilitares.org/phase_two/index.php?topic=1178.0

Fecha de consulta: 7 de diciembre 2010.