



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Letras Hispánicas

Las batallas por la palabra: ¿cómo recuperar la experiencia de los movimientos sociales? El caso de Las mil y un historias de Radio Venceremos, de José Ignacio López Vigil

Tesis que para optar por el título de
Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas

presenta

DENISSE GOTLIB GUTIÉRREZ

Asesor: Dr. José Rafael Mondragón Velázquez

México, D. F.
2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Las batallas por la palabra: ¿cómo recuperar
la experiencia de los movimientos sociales?
El caso de *Las mil y un historias de Radio
Venceremos*, de José Ignacio López Vigil

Denisse Gotlib Gutiérrez

Ninguna orilla queda a las orillas
Todo infinito tiembla en su infinito
Y no sólo los cálices
del viento, en las agujas
de la rosa del mar,
sino los cálices
de la inasible curva de los tiempos
en las agujas del reloj, alzados
adustamente en lápidas eternas.
Así, pues, el mar es nuestro,
éste que separaba las distancias,
une los días,
ata los confines
y otorga la unidad de las imágenes.

[...]

Ciertamente, no puedes evitarlo.
Germinarán los versos
aun entre los rigores de los páramos,
y en un ritmo oculto,
aun ignorado,
irá naciendo de la turbulencia.

HUGO LINDO

Esta tesis fue escrita en el marco del proyecto PAPIME PE401512 “La representación del crimen en la ficción del crimen en la ficción literaria y audiovisual de los siglos XIX y XX”, dirigido por la Dra. Mónica Quijano.

AGRADECIMIENTOS

Porque nunca estamos solos en el pensar y porque todo proyecto se alimenta del afecto de los que nos rodean, agradezco mucho a las personas que han formado parte de mi vida en los últimos años.

A mis padres, por su apoyo y amor incondicionales. También a mis hermanos, a mis cuñadas y a mis pequeños sobrinos. A Sebastián, por su amor, su temple y su bondad. Por ser fuente de esperanza y por lo que hemos construido. A Miguel, por su apoyo y cariño. A Sebastián y a Miguel, juntos, por permitirme atestiguar su pasión por la memoria y la palabra. A mis amigas, por sus oídos y sus consejos, por la complicidad y por la felicidad. Especialmente a Grecia, por la conversación cotidiana, por compartir pasiones, por la telepatía, a Ronit, por nuestras vidas juntas, por la charla inagotable y por tanto cariño, y a Rocío, porque nuestra amistad no tiene comienzo ni fin, por su lealtad y por su amor. A Alegría, por su ejemplo, su guía y su amistad.

Al Seminario de Tesis, que también es de amor, porque me ha ayudado a constatar mi fe en el trabajo colectivo. Al Seminario de Crimen y Ficción, por todo el trabajo ahí hecho y por los buenos tiempos.

A Rafa, por iluminar tantas veces el camino, por sus palabras siempre sabias, por su cariño, por su amistad y por ser mi gran maestro. Agradezco también a María del Rayo, a Jezreel y a Mónica, por sus enseñanzas dentro y fuera del aula, por sus gestos de rigor, que son también de cariño, y por ser, junto con Alexandra, mis lectores. Sus sugerencias y comentarios enriquecieron mucho mi tesis.

Índice

PRESENTACIÓN	1
INTRODUCCIÓN	7
1. Las batallas por la palabra	11
2. Consideraciones sobre <i>Las mil y un historias de Radio Venceremos</i> y breve historia editorial	27
3. Estudios sobre <i>Las mil y un historias de Radio Venceremos</i>	30
CAPÍTULO I. LITERATURA Y RESISTENCIA	34
I.1. Tres movimientos populares en El Salvador	39
I.2. El genocidio como proceso	44
I.2.A. La normalidad y la patología	45
I.2.B. El genocidio como proceso en El Salvador	49
I.3. La imposición religiosa y la teología de la liberación	52
I.4. El secuestro de la palabra y la comunicación popular	61
I.5. Destrucción del tejido social y poder popular	66
I.6. El proceso de homogeneización cultural en El Salvador y algunos ejemplos de resistencia	69
CAPÍTULO II. LATINOAMÉRICA ES HETEROGÉNEA	78
II.1. Literatura salvadoreña y heterogeneidad	78
II.2. La heterogeneidad como herramienta teórica de análisis	84
II.3. Los “otros” discursos en Centroamérica	102
II.3.A. Sobre la noción de autor	104
II.3.B. ¿Qué entiende usted por oralidad?	110
II.4. Heterogeneidad y <i>Las mil y un historias de Radio Venceremos</i>	115
II.4.A. Las presentaciones que no sólo presentan libros	115
II.4.B. Polifonía narrativa y fragmentariedad: la ética, la verdad y el otro en el discurso	118
II.4.C. El uso del lenguaje coloquial	132
II.4.D. Teoría popular e intención lúdico-pedagógica	140
CAPÍTULO III. UTOPÍA Y REVOLUCIÓN	151
III.1. La utopía como herramienta de análisis	152
III.2. Punto de partida: utopía como género literario	155
III.2.A. La utopía más allá del género literario	156
III.3. Análisis de fragmentos	162
III.3.A. El pueblo	171
III.3.B. La fraternidad y la amistad	185
III.3.C. Inclusión y exclusión de actores	191
CONCLUSIONES	202
BIBLIOGRAFÍA	206
ANEXO	214

PRESENTACIÓN

Hace más de tres años Rafael Mondragón, mi maestro desde el inicio de la licenciatura, me compartió un pasaje de un libro increíble que había encontrado de forma, creo, casual en una librería de la Ciudad de México. Las líneas que escuché me hicieron reír tanto que al día siguiente ya hojeaba mi propio ejemplar.

El libro se llamaba *Las mil y un historias de Radio Venceremos* y era una especie de compilado de testimonios de guerrilleros que habían participado en la guerra civil salvadoreña (1980-1992). Una de las particularidades de los guerrilleros que daban sus testimonios era que todos, de alguna u otra manera, habían participado en Radio Venceremos, la radio guerrillera más importante de Latinoamérica.

En ese momento yo no sabía que haría mi tesis de licenciatura de ese libro; sin embargo, pronto me di cuenta de que cada vez que abría el libro un huracán de palabras tomaba forma para hablarme de temas que, curiosamente, habían comenzado a interesarme recientemente.

En 2012, el “Yo soy 132” despertó un movimiento estudiantil interuniversitario que pronto se puso en relación con otros movimientos sociales del país. Algunas acampadas permanentes, en su mayoría conformadas por jóvenes, se estaban plantando en diferentes puntos de la Ciudad de México con la idea de convertirse en espacios desde los cuales organizar acciones de resistencia civil. Las protestas contra las “reformas estructurales” se hacían presentes de forma casi cotidiana; la represión y las detenciones arbitrarias también. Los maestros de la CNTE acampaban en el Monumento a la Revolución y la cobertura de los

grandes medios de comunicación se encargaba de estigmatizarlos. Las políticas de la guerra contra el narcotráfico continuaban su curso sin titubeos y sin que importasen las decenas de miles de desplazados, desaparecidos y asesinados: como si la estrategia del gobierno fuera generar esa situación desesperada y desesperante.

Mi participación en algunos de los espacios mencionados me ayudó a formular algunas preguntas relacionadas con la organización y gestión de movimientos sociales. Tenía la sensación de que buena parte de las discusiones que se llevaban a cabo en las asambleas, en las acampadas y en los salones de clase ya habían ocurrido muchas veces antes, en otros movimientos y, aunque era importante vivirlas, me parecía un problema estratégico que cualquier organización tuviera que comenzar “desde cero” cada vez. Tal vez de forma ingenua me preguntaba si en verdad era cierto que generación tras generación no habíamos sido capaces de inventar una metodología para sistematizar las experiencias, los conocimientos y saberes que se construyen colectivamente en este tipo de espacios. De existir dicha metodología de sistematización, sería fundamental retomarla: para aprender qué habían descubierto otros grupos antes, a qué problemas se habían enfrentado, en qué discusiones ya se había avanzado. Además, me preguntaba de qué manera la literatura y la filología intervenían en estas discusiones.

Cuando finalmente decidí hacer mi tesis de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, pasaría muchos de los siguientes meses de mi vida investigando una constelación de temas que me resultaban tan fascinantes como novedosos: la literatura testimonial, los movimientos de organización y las luchas populares centroamericanas, el proceso de conformación de la guerrilla salvadoreña, los grandes escritores salvadoreños y su participación en la guerra civil. Un tema siempre llevaba a otro. Parecía que para poder hablar de “lo literario” en la obra debía saber muchas otras cosas antes. Rafael, a quien elegí

como asesor, me orientó hacia lugares que me sumergían más en lo desconocido: ¿por qué leer sobre la teología de la liberación, sobre la vida de Monseñor Romero, sobre la historia de la comunicación popular en Latinoamérica, sobre las técnicas de pedagogía popular y los grandes proyectos culturales latinoamericanos de los años 70 para hacer mi tesis de literatura?

Por supuesto, la lectura de *Las mil y un historias de Radio Venceremos* me arrojó también a muchas de las preguntas de investigación que resultarían ser clave más adelante: ¿por qué un libro de testimonios de una guerra civil hace reír a los lectores? ¿Por qué en el texto no hay un solo narrador sino muchos? ¿Por qué es difícil definir cuál o cuáles son los géneros del libro? ¿Es un texto histórico, literario o teórico? ¿Son relatos de aventuras a la vez que la sistematización de una serie de experiencias y aprendizajes colectivos?

Este largo camino en el que me encontré con lecturas, fotografías y documentales se fue entremezclando con las generosas conversaciones con mi asesor, con Lauri García Dueñas, periodista y poeta salvadoreña especialista en Centroamérica, y con otras tantas personas con las que compartí muchas de mis dudas cotidianas-vitales durante estos años. Así, los relatos de Jon Sobrino sobre la vida de Monseñor Oscar Arnulfo Romero me llegaban al mismo tiempo que Rafael me contaba lo querido y recordado que es Monseñor Romero en toda Latinoamérica; por esos días también veía que, en un concierto de Calle 13, “Residente” aparecía con una playera que tenía impresos el rostro de Romero y la leyenda “San Romero de América”; por otro lado, Lauri me relataba que a Monseñor lo asesinaron a unos cuantos metros de la casa de sus padres en San Salvador; hasta El Vaticano me pedía que volteara la mirada hacia él cuando anunció su beatificación, el 23 de mayo de 2015. Mientras me adentraba en la historia de la comunicación popular, pude escuchar de viva voz relatos de jóvenes salvadoreños, que habían sido niños durante la guerra, en los que contaban sus recuerdos de las transmisiones de Radio Venceremos: su relación con esa radio, aún años

después, parecía ser de profundo afecto, pues había sido un espacio que les hablaba a los niños y a los jóvenes, quienes, frágiles, vivían la guerra entre la luz y la oscuridad. Pronto me enteraría de que uno de los fundadores de la Venceremos, “Santiago”, había fundado también, tras el fin de la guerra, el primer museo de historia de El Salvador, el Museo de la Palabra y la Imagen (MUPI), y que ahí se encontraban miles de piezas y archivos sobre la guerra civil y sobre otros momentos importantes de la historia política y cultural de “el paisito”. Por esos meses, mi amiga Ronit Guttman se encontraba en el Albergue Decanal Guadalupano para migrantes en tránsito en Tierra Blanca, Veracruz. Al mismo tiempo que conocía un poco más del exilio, de la migración y de los migrantes a través de Ronit, la “Presentación” de *Las mil y un historias de Radio Venceremos* me proponía que si no entendía alguna de las “expresiones guanacas” que se utilizan en el libro le preguntara “a cualquiera de los miles de exiliados salvadoreños dispersos por el mundo. Ellos le dirán qué significa *cachimbón* y por dónde sale la Ciguanaba. Ellos le contarán otras historias tan sorprendentes como las que aquí se recogen.”¹ La tesis, las lecturas, las personas a mi alrededor, la vida: todo se entremezclaba.

Para el 2013, la llamada guerra contra el narcotráfico llevaba al menos seis años ocurriendo de forma explícita en México. Las noticias y las historias sobre enfrentamientos, secuestros, asesinatos y desapariciones parecían compartir una forma de narrar que resultaba aterradora y paralizante para cualquiera que escuchara. De fondo, como en *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, se estaba (se está) jugando en nuestro país el tema de *cómo narrar una guerra*.

¹ JOSÉ IGNACIO LÓPEZ VIGIL, *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, San Salvador, UCA Editores, 1991, p. 12.

Después de un tiempo comencé a entender que todas estas conversaciones, lecturas y preguntas no eran sólo circunstanciales, sino que me estaban guiando para establecer relaciones fundamentales que de otro modo no hubiera podido ver. Así, se aclararon puntos que serían pilares de mi proyecto, como que la noción de *experiencia* de la teología de la liberación es un nodo central para comprender el auge del testimonio en América Latina; que los trabajos de educación popular y de arte popular desarrollados por Paulo Freire, Augusto Boal, Orlando Fals Borda y por los sandinistas en Nicaragua permitieron que se generara una metodología para la transformación de las comunidades oprimidas de Latinoamérica; metodología que tiene como base de trabajo técnicas de *filología popular*, como Rafael Mondragón ha llamado a la serie de prácticas en las que una comunidad estudia e interpreta colectivamente materiales lingüísticos y literarios para recuperar, recordar o construir sentidos y significaciones clave de su cultura; que en la forma de narrar y construir la historia sobre ciertos acontecimientos, como la guerra, está implícita una propuesta ética y estética que puede contribuir a replicar el horror o, por el contrario, a construir una narrativa de la resistencia, de la dignidad y de la esperanza.

A pesar de que la literatura testimonial parecía haber quedado muy lejos de las discusiones literarias recientes, un libro de testimonios publicado hace casi veinticinco años me estaba ayudando a reflexionar sobre las narrativas de la guerra en México, sobre las formas de resistencia y de empoderamiento popular y sobre la necesidad de traer al centro de nuestras acciones una filosofía de la esperanza.

Para 2014, “María Centroamérica”, como alguna vez la ha llamado la historiadora salvadoreña Elena Salamanca, ocupaba un lugar afectivo en mi vida. El interés que tenía hacia ese lugar, hasta ese entonces sólo imaginado, me llevaría a participar más activamente en nuevos proyectos “centroamericanistas”. Así conseguimos, gracias al apoyo de Javier

Cuéstara y de Israel Ramírez en la Coordinación de Letras Hispánicas, que Lauri García Dueñas impartiera un curso breve de literatura centroamericana para el colegio. Después del curso, Lauri y yo comenzamos a soñar con un coloquio sobre Centroamérica. Casi un año más tarde, de nuevo con el apoyo de la Coordinación de Letras Hispánicas, el proyecto se volvió realidad: diversos estudiosos y especialistas de México y Centroamérica se dieron cita en el *Primer Coloquio de Cultura Centroamericana "Lilian Serpas": historia, filosofía, literatura y ciencias sociales*, el cual se llevó a cabo el 17, 18 y 19 de marzo de 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras. Nuestro invitado especial, Carlos Henríquez Consalvi, "Santiago", dio una emotiva conferencia sobre su experiencia en Radio Venceremos y su trabajo el Museo de la Palabra y la Imagen. Tan sólo unos meses después, pude visitar El Salvador, con motivo del 55 Congreso Internacional de Americanistas, el cual se celebró del 12 al 17 de julio en San Salvador.

Todas estas experiencias sin duda ayudaron a fortalecer mi proyecto, a interpretarlo desde perspectivas críticas y a relacionarme con otras personas que se estaban haciendo preguntas similares a las mías o que llevaban muchos años investigando los temas que me interesan.

A resumidas cuentas, esta es la historia de este proyecto de investigación, el cual, como tantos otros, ha sido posible gracias al apoyo y a la reflexión compartida por muchas personas, algunas contemporáneas mías; otras, presencias y voluntades que laten en textos de otros tiempos.

INTRODUCCIÓN

El lenguaje es quizás una de las fuerzas más fascinantes que habita en los seres humanos. Parte de su encanto radica en que, como diría Arturo Andrés Roig, puede fungir tanto de lugar de confluencia respecto de la totalidad de las formas de objetivación que integran la cultura, como de mediación hasta de sí mismo.² Si bien hay muchas formas de interactuar en el mundo, de objetivarlo para comprenderlo, el lenguaje, en cualquiera de sus expresiones, es la que nos es común a todos, al menos como punto de inicio.

A partir de la palabra damos forma a discursos que ordenan los acontecimientos y experiencias que vivimos, incluso las que vivieron otros y las que creemos que viviremos en un futuro. Gran parte de lo que sabemos sobre el pasado o de lo que imaginamos sobre el futuro está influido por una intrincada red de discursos con los que convivimos todos los días. Éstos, al estar mediados por tiempo, espacio, materialidad y sujetos, tienen una serie de perspectivas, contextos y motivos que dicen tanto del discurso como el discurso mismo. Cuando recordamos, pensamos o hablamos de hechos ocurridos, ya sea personales o colectivos, todas estas mediaciones actúan en nosotros y una serie de procesos corporales, cognitivos y afectivos comienzan.

Así, cada una de las veces que construimos nuestras versiones de lo ocurrido en el pasado somos influidos por fuerzas, a veces invisibilizadas, que tienen efecto en nuestro momento de enunciación. Dado que “el tiempo no transcurre, sino que dura, subsiste”,³ el

² ARTURO ANDRÉS ROIG, “Un escribir y un pensar desde la emergencia”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008, p. 142.

³ MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 36. trad. De Inés Sancho-Arroyo, p. 127.

pasado nunca se clausura por completo, sino que, de alguna manera, *siempre está siendo* a través de los cuerpos, los objetos, las ideas y la memoria.

En 1950, se publicó póstumamente el libro *La memoria colectiva*, del sociólogo francés Maurice Halbwachs, fallecido en 1945, en el campo de concentración de Buchenwald. Antes de ser llevado al campo, Halbwachs se había dedicado a estudiar, desde una perspectiva social, cómo experimentamos y sentimos el paso del tiempo, los espacios en los que vivimos y cómo pervive la memoria dentro de los grupos. Sus reflexiones fueron fundamentales para dar forma a una nueva manera de entender la relación entre los tres conceptos: para el sociólogo, las conciencias humanas no están aisladas unas de otras, encerradas en sí mismas, como habían considerado varias corrientes de las ciencias sociales, sino que cada una de ellas es un punto de encuentro de tiempos colectivos. En este tenor, el francés propuso que existe un tipo de memoria, la memoria colectiva, que *permanece* entre los grupos humanos. Es decir, una forma de mirar al pasado en la que el grupo se reconoce a sí mismo y toma conciencia de su propia identidad. Este tipo de memoria cumple una función regulatoria, casi de supervivencia: “¿cómo podría subsistir, tomar conciencia de sí misma una sociedad cualquiera [...] si no tuviese la facultad para remontarse en el tiempo, y de volver a pasar sin cesar sobre las huellas que ella misma dejó?”⁴ Sin embargo, dicha memoria no tiene garantizada su continuidad, sino que sólo “es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”⁵ o que la reconstruye.

Por eso mismo, es difícil saber cuándo un recuerdo colectivo desaparece por completo, “porque precisamente basta con que se conserve en una parte limitada del cuerpo

⁴ *Ibidem*, p. 128.

⁵ *Ibidem*, p. 81.

social para que podamos volver a encontrarlo en cualquier momento.”⁶ Al respecto, podemos decir dos cosas: que ciertos recuerdos de un grupo, aunque parezcan perdidos, pueden permanecer silenciados pero latentes y, con un trabajo previo, volver a formar parte de la memoria colectiva del grupo. Por otro lado, que la memoria colectiva, aunque sea una facultad de los grupos humanos, es también, en alguna medida, una decisión colectiva: sólo puede subsistir si el grupo *hace algo* por conservarla. En tal caso, el grupo elige, para esa experiencia, la memoria sobre el olvido.

Pero, cuando decimos que un grupo elige la memoria, que elige recordar, aún faltan muchas preguntas por responder: ¿cómo se seleccionan las memorias que un grupo recuerda? ¿Bajo qué formas narrativas y, en general, materiales se conservan los recuerdos? ¿Qué dicen del grupo la elección de dichas formas? ¿Cómo se utilizan los recuerdos? ¿Es posible censurar recuerdos? ¿Qué ocurre cuando ciertos recuerdos de un grupo desaparecen o permanecen ocultos?

Como puede deducirse, no todos los procesos de rememoración cumplen la misma función ni los mismos objetivos y no todos contribuyen a que una comunidad conserve su identidad y sus vínculos afectivos.

Ahora bien, aunque las preguntas sobre el pasado pueden formar parte de una reflexión cotidiana, los momentos de grandes crisis sociales son espacios de quiebre que ponen en primer plano las preguntas sobre cómo ordenar y entender la vorágine de información, archivos, recuerdos y emociones que se generan en determinado momento histórico y cómo convertirlos en objetos tangibles que puedan consultarse, leerse, tocarse, sentirse, escucharse; que puedan, pues, ser útiles para movilizar la reflexión sobre el pasado.

⁶ *Ibidem*, p. 84.

Así, en las últimas décadas, ha surgido con fuerza la necesidad de pensar qué procesos de sistematización de las experiencias humanas pueden realmente contribuir a que los grupos generen formas dignas de relación con el pasado.

El documental chileno *Nostalgia de la luz*⁷ de Patricio Guzmán es un ensayo sobre la memoria. En él, un astrónomo y un arqueólogo reflexionan sobre el tiempo pasado desde el gran desierto de Atacama. El lugar más seco de la Tierra tiene características únicas: la luz que las estrellas emitieron hace millones de años, y que apenas está llegando a la Tierra, se observa como en ninguna otra zona del globo; el ambiente es tan seco que casi nada altera las huellas del pasado, por lo que quedan atrapadas en el gran mar de arena. Todo queda registrado como si fuera “un gran libro abierto de la memoria”. Lo que los une a ambos estudiosos en sus preocupaciones terrestres y siderales es el deseo de, como versa un poema de Juan Gelman, estar “juntos en el pensar”, tratando de encontrar “pedazos de tiempo, pedazos de infinito, pedazos de nosotros”.⁸

En un momento del documental, Guzmán dice lo siguiente: “yo creo que la memoria tiene fuerza de gravedad, siempre nos atrae”. Coincido con él porque recuerdo haber sentido *la fuerza de gravedad de la memoria* como aquella súbita intensidad que nos atrae hacia ciertos lugares, historias o personajes. Una fuerza secreta que nos pide detenernos más de la cuenta a mirar la fachada de algún edificio viejo o por la cual nos desencajamos al percatarnos de un rasguño, de una mancha, de un agujero en alguna calle de la ciudad. La fuerza de la memoria nos convoca como un mar que ruge a lo lejos, se arrastra y deja marcas en el mundo para que nos reconozcamos en ellas.

⁷ PATRICIO GUZMÁN, Chile, Francia, Alemania, Blinker Fimproduktion/WDR/Cronomedia/Atacama Productions, 2010.

⁸ JUAN GELMAN, “XXV”, *Dibaxu*, Buenos Aires, Seix Barral, 1994, p. 30.

Aprovecho las palabras de Guzmán para decir que la fuerza de gravedad de la memoria puede estar también latente en los libros, ya que éstos permiten algo aparentemente imposible: el diálogo entre los muertos y los vivos o entre vivos que están muy lejos; entre seres apartados cuyo plano cartesiano se intersecta gracias a la materialidad del libro.

Ésta es una tesis sobre literatura y podría parecer que estoy hablando de cualquier otra cosa, pero no es así: entiendo que, como en el caso de los astrónomos o el de los arqueólogos, en la literatura también se pueden buscar claves fundamentales para entender mejor cómo hemos sido y cómo podríamos ser.

1. Las batallas por la palabra

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.

Popol Vuh

Los seres humanos no *se hacen* en el silencio. Su amanecer es el diálogo, puesto que sólo a partir de él pueden convertirse en sujetos capaces de pensar y de transformar su realidad.

Para el pedagogo brasileño Paulo Freire, la palabra que es capaz de transformar al mundo debe forzosamente tener una dimensión práxica indivisible del acto mismo de *decir*,⁹ pues “no hay palabra verdadera que no sea unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis”.¹⁰ Por el contrario, la palabra inauténtica es aquella “con la que

⁹ Véase PAULO FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1970, p. 103 y ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 103.

no se puede transformar la realidad”,¹¹ pues es despojada de su dimensión activa, con lo que “se sacrifica también, automáticamente, la reflexión, transformándose en palabrería, en mero verbalismo.”¹² Como la palabra inauténtica no es capaz de transformar al mundo y el hablante o la comunidad no pueden reconocerse en dichas palabras, Freire la califica de alienada y alienante: “una palabra hueca de la cual no se puede esperar la denuncia del mundo, dado que no hay denuncia verdadera sin compromiso de transformación, ni compromiso sin acción.”¹³

Paradójicamente, los espacios “del decir” no están dados para todos de la misma manera, sino que el campo de la comunicación forma parte de una serie de “territorios” en disputa constante. Incluso, dada la importancia del diálogo verdadero como método de reflexión, organización y transformación de los seres humanos, éste continuamente ha buscado ser restringido y administrado.

A lo anterior, Latinoamérica no sólo no es la excepción, sino que en muchos de nuestros países las formas de represión sistemática hacia la población civil han sido brutales, lo que ha servido como estrategia para implantar una “cultura del silencio” que busca impedir cualquier intento de organización popular. Si bien este sistema cultural opresivo ha prevalecido con distintas particularidades en cada geografía de Latinoamérica, hay ciertos

¹¹ *Ibidem*, p. 104. El lector habrá notado que, para describir los modos *de decir* la palabra, Freire utiliza la oposición palabra verdadera-palabra inauténtica. A nuestro juicio, el brasileño no pretende con esta oposición ser tajante o totalizante y categorizar a los seres humanos según si dicen la “palabra verdadera” o la “palabra inauténtica”, sino enseñar, de forma ejemplar, a través de estas dos categorías opuestas, a deconstruir las prácticas comunicativas de una comunidad y descifrar lo ideológico que hay oculto en ellas para poder ser crítico de las formas de decir-actuar. En sus palabras: “Lo que se pretende investigar, realmente, no son los hombres, como si fuesen piezas anatómicas, sino su pensamiento-lenguaje referido a la realidad, y su visión del mundo”. *Ibidem*, p. 117.

¹² *Ibidem*, p. 104. Rafael Mondragón, en su artículo “La escuela como espacio de utopía: algunas escenas mexicanas”, rastrea que el pedagogo anarquista mexicano José de la Luz Mena ya había utilizado el concepto de “verbalismo” muchas décadas antes de que lo hiciera Freire. Para de la Luz Mena, el verbalismo era “una tecnología de «domesticación», pues impedía que los niños se hicieran cargo de sí mismos”. En *Horizontal*, disponible en: <<http://horizontal.mx/la-escuela-como-espacio-de-utopia-algunas-escenas-mexicanas/>>.

¹³ *Idem*.

rasgos y métodos que parecen repetirse una y otra vez, que parecen tener una cierta continuidad histórica. Para pensar el problema de la violencia en la región latinoamericana es preciso estudiar cómo ha sido y cómo se ha implantado dicha “cultura del silencio” entre los *oprimidos*. Por eso mismo, es importante prestar atención a cuáles son las prácticas comunicativas, los modos de conversación y de escucha, así como de qué manera se desarrollan y utilizan determinadas herramientas tecnológicas para la comunicación en una comunidad.

Para profundizar en lo anterior, retomaremos lo planteado por Paulo Freire sobre las teorías de acción cultural.¹⁴ El brasileño toma como punto de partida para su análisis dos matrices: la antialogicidad, que sirve para la opresión, y la dialogicidad, que sirve para la liberación. Dichas matrices ayudan a poner en perspectiva las tensiones que se articulan entre los diferentes actores sociales de una sociedad, especialmente en sociedades tan desiguales como las latinoamericanas.

La antialogicidad actúa desde el deseo de imponer y de dominar, desde la negación de la condición de posibilidad de los oprimidos: “para dominar, el dominador no tiene otro camino sino negar a las masas populares la praxis verdadera. Negarles el derecho de decir su palabra [...]”.¹⁵ Esta forma de negación es, de fondo, una manera de organizar al mundo desde una base ideológica excluyente, autoritaria y racista en la que hay seres humanos inherentemente más aptos para decidir por los demás y otros menos aptos que deben ocupar

¹⁴ Para Paulo Freire, hay muchas formas en las que podemos percibir la realidad, actuar sobre ella, “estar siendo” en ella y cada una de estas formas desarrolla “una manera de pensar y de visualizar el mundo de acuerdo a pautas culturales que, constituidas en una estructura determinada, no sólo contribuye a su manutención, sino que desarrolla mitos que al ser introyectados permiten la constitución de su «yo» social en los marcos correspondientes a esta cultura.” (“Acción cultural y cambio”, en *Sobre la acción cultural*, Santiago de Chile, ICIRA, 1972, p. 82). Así, Freire plantea que hay dos tipos de acción cultural: la que actúa para que los seres humanos reafirmen la realidad y perpetren las estructuras dadas y la que actúa para que los hombres interpreten, cuestionen la realidad y la transformen en pos de la liberación de los seres humanos.

¹⁵ FREIRE, *op. cit.*, p. 163.

el lugar que supuestamente “les corresponde”: el de la pobreza, el de la ignorancia, el de la desorganización. El esquema antidialógico entiende a los oprimidos como meros objetos, incapaces de saber, de actuar, de incidir en el mundo. De esta forma es imposible el diálogo verdadero. La cultura del antidialogismo para las masas no permite que se desarrollen relaciones sociales plenas, sino que, por el contrario, promueve la división y la ruptura de lazos sociales y afectivos a través del ejercicio de la violencia, la manipulación, la reificación y la imposición.

El antidialogismo y la cultura del silencio y el miedo han formado parte de una estrategia de control que busca que a los oprimidos les sea negado sistemáticamente su derecho a organizarse, a recordar y construir su propia historia y a cuestionar el lugar que ocupan en la sociedad. Al formar parte de dicha estrategia de control, esta negación, a todas luces violenta e injusta, suele pasar desapercibida por estar naturalizada.

En oposición al antidialogismo, el punto de partida del dialogismo es la esperanza — no ingenua, sino crítica— y la confianza en los seres humanos y en su vocación de “ser más”, de transformarse mientras transforman su realidad. El proyecto base del dialogismo es la liberación de los oprimidos a partir del diálogo, la investigación y el análisis constante y agudo de la realidad. Desde esta perspectiva, para que ocurra cualquier proceso social debe articularse una metodología que se convierta en una alternativa real para la organización y reflexión entre los miembros del grupo. El oprimido no es “una cosa que se rescata sino sujeto que se debe auto-configurar responsablemente”.¹⁶ En este sentido, la comunidad no puede

¹⁶ ERNANI MARIA FIORI, “Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del Profesor Paulo Freire”, en FREIRE, *op. cit.*, p. 9.

ser “producida”, sino que “se le experimenta: aparece en el límite mismo de su ser que es el estar-con-otros”.¹⁷

Cuando Freire habla de la importancia de la organización popular explica que, para que ésta sea posible, *debe estar implicado el testimonio*, pues es una de las actividades indispensables para la construcción de sujetos en cualquier comunidad: “Así como en la acción antidialógica la manipulación sirve sólo para conquistar, en la acción dialógica el testimonio osado y amoroso sirve a la organización.”¹⁸ En este punto nos detendremos puesto que, a lo largo de *Pedagogía del oprimido* y específicamente en su cuarto capítulo, el brasileño establece una relación directa entre acción cultural dialógica, organización y testimonio. Para Freire, hay al menos cuatro ejes que hacen del testimonio *un elemento necesario* para cualquier proceso de liberación o revolucionario.

Primero, porque demuestra que el esfuerzo de liberación es una tarea común: “dicho testimonio, constante, humilde y valeroso en el ejercicio de una tarea común —la de la liberación de los hombres—, evita el riesgo de los «dirigismos antidialógicos»”,¹⁹ ya que un conjunto de testimonios puede ayudar a revelar la conflictividad presente en todo grupo y las contradicciones que lo atraviesan e impedir conductas autoritarias, pues, el grupo, al construir “discursos contrahegemónicos que polemizan y enfrentan las totalizaciones ideológicas dominantes”, recurre, “en el ejercicio del cuestionamiento a la racionalidad vigente, a un esfuerzo de interpelación alternativa y de definición de nuevas identidades políticas y

¹⁷ CRISTINA RIVERA GARZA, *Los muertos indóciles, Necroescrituras y desapropiación*, México, Tusquets Editores, 2013, p. 276.

¹⁸ FREIRE, *op. cit.*, p. 233.

¹⁹ FREIRE, *op. cit.*, p. 231.

sociales.”²⁰ Por lo tanto, decir y pensar la realidad debe ser práctica constante y compartida por todos.

Segundo, porque es fundamental la reflexión constante sobre el propio movimiento: “se impone la necesidad de un conocimiento claro y cada vez más crítico del momento histórico en que se da la acción de la visión del mundo que tengan o estén teniendo las masas populares, de una clara percepción sobre lo que sea la contradicción y el principal aspecto de la contradicción que vive la sociedad”.²¹ Estas condiciones históricas específicas son las que influirán la forma y el contenido que toma el testimonio.

Tercero, porque el testimonio no es una herramienta accesoria del proceso revolucionario, sino que lo conforma en sí mismo: “el testimonio, en la teoría dialógica de la acción, es una de las connotaciones principales del carácter cultural y pedagógico de la revolución.”²²

Y, cuarto, por las características constitutivas del testimonio, las cuales son inherentes a él y no cambian, aunque las condiciones históricas sí lo hagan:

la *coherencia* entre la palabra y el acto de quien testifica, la *osadía*, que lo lleva a enfrentar la existencia como un riesgo permanente, la *radicalización*, y nunca la sectarización, de la opción realizada, que conduce a la acción no sólo a quien testifica sino a aquellos a quienes da su testimonio, la *valentía de amar* que [...] no significa la acomodación a un mundo injusto, sino la transformación de este mundo para una creciente liberación de los hombres, la creencia en las masas populares, en tanto el testimonio se dirige hacia ellas.²³

Como puede verse, para Freire el testimonio es un *método* para hablar, pensar y construir un lenguaje y una memoria colectiva desde la cual criticar la realidad, nombrar lo que ocurre en

²⁰ ESTELA FERNÁNDEZ NADAL, “Utopía y discurso político” (2009), *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 2010, p. 159.

²¹ FREIRE, *op. cit.*, p. 232.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

ella y estudiarla de la forma que el grupo lo necesite. El testimonio permite resistir y hacerle frente a la acción antidialógica y a la cultura del silencio que buscan, por el contrario, que los miembros de las comunidades oprimidas no se constituyan como sujetos, no digan su palabra, no construyan discursos propios que desafíen el estado de las cosas y no encuentren formas de comunicación efectivas.

Siguiendo a Estela Fernández, algunas narraciones o discursos, a los que llama utópicos, intentan “decodificar y desarticular, con la finalidad de producir una lectura alternativa de la realidad que permita pensar lo otro y romper con la clausura —también construida discursivamente— del proceso histórico.”²⁴ El testimonio cumple una función similar a la que señala Fernández, pues también pretende “destotalizar” la realidad a la vez que construir sujetos: pretende romper “las totalizaciones históricas del poder al proponer nuevas formas de pensar, de organizar, de regular y de actuar en un tiempo y en un lugar determinados.”²⁵

En el mismo sentido, la noción de alfabetización es sumamente abarcadora desde la propuesta freiriana. Para él, alfabetizar es aprender a descifrar el mundo para que el sujeto pueda hacerse consciente de su lugar de enunciación, de su papel histórico e incida en su realidad. Desde esta perspectiva, el sujeto aprende a construir y a desdoblar un lenguaje que sea capaz de *decir* su realidad:

Al inventar sus técnicas pedagógicas, redescubre a través de ellas el proceso histórico en que y por medio del cual se constituye la conciencia humana. El proceso a través del cual la vida se hace historia. O, aprovechando una sugerencia de Ortega, el proceso en que la vida como biología pasa a ser vida como biografía.

²⁴ FERNÁNDEZ NADAL, *op. cit.*, p. 158. A partir de aquí, evidenciaremos las relaciones que existen entre lo que Estela Fernández Nadal, continuando el trabajo de Arturo Andrés Roig, llamó “función constitutiva de formas de subjetividad”, una cuarta modalidad de la utopía como función discursiva, y la teoría de acción cultural freiriana.

²⁵ MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830)”, en EDUARDO E. PARRILLA SOTOMAYOR (comp.) *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II*, Nuevo León, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2013, p. 447.

Tal vez sea ése el sentido más exacto de la alfabetización: aprender a escribir su vida, como autor y como testigo de su historia —biografiarse, existenciarse, historizarse.²⁶

La función de la alfabetización reside en que “permite construir, en la trama simbólica, un espacio de autorreconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad frente a otro sujeto a partir de un modo peculiar de pensar las contradicciones existentes y de articularlas discursivamente.”²⁷ Precisamente, las condiciones específicas de algunas comunidades latinoamericanas, como la necesidad *urgente* de organización ante la violencia ejercida hacia los oprimidos, propiciaron el ejercicio de ciertas formas de alfabetización, de lectura y de escritura que permitieron/permiten pensar la realidad e incidir en ella al mismo tiempo. La naturaleza explícitamente experiencial del testimonio no ha pretendido, en estos proyectos, ser totalizadora o hegemónica, sino más bien formar parte de un proceso de lucha, de descubrimiento y de empoderamiento comunitario que pasa por interpelar y escuchar a los sujetos de otros modos.

El lugar central que Freire confiere al testimonio dentro de la teoría de acción cultural dialógica aporta un enfoque distinto de los que adoptó la crítica literaria en la amplia discusión sobre el género que se suscitó desde los años 70 y hasta mediados de la década de los 90.

Para Freire, el testimonio cumple una función epistemológica, porque es a través de su realización, necesaria y urgente, que se construye un espacio narrativo de organización del saber, el cual retoma las experiencias de los participantes del grupo en cuestión. La

²⁶ FIORI, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ FERNÁNDEZ NADAL, *op. cit.*, p. 159. Si bien Fernández Nadal se refiere a la función utópica en general, creemos que el trabajo de alfabetización de Freire cumple de forma clara la función utópica de la que, tanto ella, como Arturo Andrés Roig, han hablado.

articulación discursiva de estas experiencias suele poner a la vista, explicitar, aspectos que son fundamentales para el grupo, pero que, paradójicamente, son difíciles de identificar para el mismo:

el acto de contar y discutir lo que se cuenta es fundamental en el proceso de descubrimiento de lo que Freire llamaba “temas generadores”, por medio de los cuales el grupo que lucha logra visibilizar sus experiencias, saberes y problemas comunes, elabora un lenguaje que le permite hablar de esos problemas y avanza en la construcción de una identidad propia que no reproduzca pasivamente los estereotipos impuestos por la cultura del opresor.²⁸

El testimonio ha sido estudiado desde distintas instituciones (especialmente por la academia norteamericana) e incluso, en algunos casos, quedó incluido en la agenda hegemónica institucional (como en el caso de la inclusión en los programas de literatura de Stanford del famoso testimonio de Rigoberta Menchú titulado *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*).²⁹ Sin embargo, como Rafael Mondragón ha señalado, estos trabajos olvidaron recuperar “[...] el sustrato integrado por la revolución sandinista y la pedagogía popular”,³⁰ lo que ha llevado a

la mayoría de los filólogos que aún se preocupan por el fenómeno del testimonio a privilegiar una visión excesivamente formalista del mismo, como si lo más importante fuera señalar con precisión cuántas instancias autorales intervienen en el proceso de elaboración de textos que a primera vista parecen auténticos, llevando algunas veces a una cierta reificación del papel del editor como conciencia autoral de un texto, desactivando así la fuerza ética que dio vida desde los años 70 a esta práctica de producción textual.³¹

²⁸ RAFAEL MONDRAGÓN, “Literatura, derechos humanos y organizaciones populares: un recuento del debate sobre la hermenéutica del testimonio”, ponencia inédita presentada en el marco de las Jornadas Filológicas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 7.

²⁹ Para la historia de cómo se insertaron el testimonio de Menchú y otros en la agenda académica de Stanford y de otras universidades estadounidenses y la polémica que se desató en este país, véase: MARY LOUISE PRATT, “Lucha-libros: *Me llamo Rigoberta Menchú* y sus críticos en el contexto norteamericano”, en *Debate feminista*, vol. 20, año 10, octubre, 1999, México, pp. 177-197. Disponible en: <<http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/luchal388.pdf>>.

³⁰ MONDRAGÓN, *op. cit.*, p. 6.

³¹ *Idem.*

La genealogía de los estudios sobre el testimonio ha olvidado incluir y problematizar estas reflexiones. Aún en el caso de los trabajos más reconocidos sobre el testimonio, como los de John Beverley, parece haber un eslabón perdido que explique con mayor claridad las influencias fundamentales en el pensamiento del norteamericano:

los planteamientos de Beverley en realidad se nutrían de una rica reflexión colectiva iniciada en el movimiento sandinista a partir de los planteamientos de Paulo Freire sobre la función de la narración en los procesos de organización social, planteamientos que luego adquirirían un cariz más profundo gracias a las reflexiones teóricas y propuestas metodológicas del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y el teórico del arte Augusto Boal.³²

Es de llamar la atención que el tema de la función de la narración en los procesos de organización social haya sido tan poco estudiado desde la literatura cuando tiene tanto que decirnos sobre cómo opera lo literario y sobre la dimensión práctica y ética de la literatura. Aún más: los testimonios de estas décadas no sólo forman parte de un “momento fundamental en la transformación de la noción de literatura, sino también uno en la transformación de las prácticas que podríamos llamar, con plena justicia, «filológicas»”,³³ o filológicas populares como en otro momento de su ensayo refiere Mondragón. Dichas prácticas son filológicas porque, por medio de procedimientos análogos a los que se utilizan en la filología tradicional, como buscar, ordenar y reconstruir una serie de sentidos lingüísticos y literarios, la comunidad en cuestión consigue recuperar y apropiarse (o re-apropiarse) de algunos aspectos clave de su cultura y de su historia como comunidad. Estos procedimientos filológicos se ensayan de forma colectiva y a partir de las herramientas que la propia comunidad tiene o construye, por lo que son populares. Asimismo, permiten desarrollar ciertas formas narrativas y de escucha que cumplen una función estratégica para hacer visible y deconstruir la cultura

³² *Idem.*

³³ *Ibidem*, p. 7.

del silencio aplastante que, durante siglos, ha buscado, sin conseguirlo del todo, que a los más oprimidos les sea difícil comunicarse, relacionarse, ponerse de acuerdo, organizarse, actuar.

Ahora bien, no quiero restar importancia a los estudios que las academias, especialmente las norteamericanas, hicieron sobre el testimonio. Sin duda, estos trabajos supusieron un desplazamiento no sólo metodológico y temático sino también ético al interior de las instituciones literarias. Los estudios sobre el testimonio introdujeron en la agenda problemática de la teoría literaria preguntas fundamentales sobre el canon literario, sobre quiénes pueden ser autores y lectores y sobre la necesidad de repensar la idea de literatura desde la que trabajan los académicos y los estudiantes que se dedican a la literatura. También contribuyeron a que la academia volteara la mirada hacia otros campos literarios alejados del típico circuito literario de producción y distribución, lo que permitió reflexiones importantes sobre cuál es el papel de la literatura en nuestros tiempos. Además, retomaron viejas discusiones sobre la representación, la ficción, la verdad y la historia que, en algunos casos, ayudaron a estrechar lazos interdisciplinarios. A finales de los ochenta y durante la década de los noventa, contribuyeron a una discusión a nivel nacional en Estados Unidos sobre el derecho de las minorías que viven en aquel país para formar parte de la agenda cultural y académica. Además, pusieron sobre la mira las acciones intervencionistas, militares y violentas que el gobierno y el ejército estadounidense habían llevado a cabo durante décadas en Centroamérica y en Latinoamérica en general.

Una vez dicho lo anterior, es preciso también hacerle notar al lector cómo muchas de estas discusiones no atendieron cuestiones que resultaban centrales para la agenda latinoamericana. Habría que partir de que la academia norteamericana, aún en su versión más crítica, estaba condicionada por un lugar de enunciación muchas veces paternalista y otras

tantas condescendiente o, en el mejor de los casos, por una brecha cultural e histórica que le impedía identificar el “meollo” de la cuestión. Por lo tanto, pasó por alto o ignoró algunos aspectos clave del pensamiento latinoamericano y de las reflexiones que se estaban llevando a cabo ahí durante los años anteriores a las guerras civiles y durante las guerras civiles. Preguntas sobre las formas de resistencia y lucha, sobre la heterogeneidad estructural de Latinoamérica, sobre la siempre urgente necesidad de organizarse para transformar la realidad.

A partir del fin de la guerra civil en El Salvador, en 1992, en las academias de América disminuyó el número de trabajos publicados relacionados con el testimonio. Además, al haberse pensado al género testimonial como una contraparte de los “géneros burgueses” y asociarlo directamente con la lucha revolucionaria, el fin de los movimientos armados y la nueva configuración mundial tras la guerra fría pusieron sobre la mesa otras inquietudes académicas. Así, salvo en algunas excepciones, la discusión parecería de alguna forma haberse “cerrado”.

¿Por qué hoy, a más de veinticinco años del fin de la guerra civil salvadoreña, hacer una tesis que vuelve a un tipo de discurso sobre el que al parecer ya se ha dicho todo, o casi todo? ¿Qué relación existe entre el género testimonial y otras formas de escritura más actuales?

Habría que empezar hablando por un momento de México, en donde desde hace al menos diez años una violencia desgarradora ha cimbrado a la sociedad tras la puesta en práctica de absurdas políticas englobadas en la llamada “guerra contra el narcotráfico”. A veces parece que la cultura del silencio gana las batallas, a pesar de los esfuerzos de muchos ciudadanos por organizarse contra el despojo, la violencia y la impunidad.

Distintos colectivos, artistas, periodistas y escritores han elaborado reflexiones importantes que tratan de deconstruir las estrategias de control, estigmatización y normalización de la violencia. Ese trabajo es uno de los tantos pasos obligatorios para salir del remolino en el que estamos sumidos. Bien ha dicho Cristina Rivera Garza que, “en circunstancias de violencia extrema, como por ejemplo en contextos de tortura, las argucias del necropoder logran transformar la natural vulnerabilidad del sujeto en un estado inerme que limita dramáticamente su quehacer y su agencia, es decir, su humanidad misma.”³⁴ La fragilidad endémica de los seres humanos se potencia en situaciones de extrema violencia, de extrema incertidumbre, de extremo terror. Nuestro potencial de acción se ve disminuido o paralizado.

En este sentido, se vuelve fundamental pensar qué tipo de conocimientos y de escritura necesitamos en este momento, cómo la academia y la escritura pueden contribuir a romper con esa sensación de parálisis impuesta: “¿Qué tipo de retos enfrenta el ejercicio de la escritura en un medio donde la precariedad del trabajo y la muerte horripalante constituyen la materia de todos los días? ¿Cuáles son los diálogos estéticos y éticos a los que nos avienta el hecho de escribir, literalmente, rodeados de muertos?”³⁵ Y no sólo en la literatura escrita, sino en todos los tipos de textos con los que convivimos, en “las conversaciones cotidianas y, también, en los agujeros de la pronunciación.”³⁶

Como bien ha señalado Rafael Mondragón, una de las reflexiones más importantes sobre la escritura que desde el periodismo han surgido en los últimos años es el libro *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*,³⁷ editado por Marcela Turati y Daniela

³⁴ RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 35.

³⁵ *Ibidem*, p. 37.

³⁶ *Idem*.

³⁷ MARCELA TURATI y DANIELA REA (comps.), *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*, México, sur + ediciones, 2012.

Rea. Para ellas y el grupo que lo elaboró, las formas en que se suele narrar la guerra y la violencia en nuestro país contribuyen, precisamente, a reafirmar la violencia:

entre periodistas nos cuestionábamos si podíamos escribir sobre la violencia sin abonar a la parálisis, a la desesperanza de la gente. Y cuáles son las historias de vida ocultas entre la muerte, cuáles las que más urge contar. Ante estas incertidumbres se abrió paso una respuesta: las que dan aliento.³⁸

Dichos periodistas se habían percatado de que muchas veces las formas de relatar y denunciar el horror, paradójicamente, reproducen el efecto de terror que se quiere combatir a través de la narración.³⁹ Pero, “si la escritura pretende ser crítica del estado de las cosas, ¿cómo es posible, desde y con la escritura, desarticular la gramática del poder depredador del neoliberalismo y sus mortales máquinas de guerra?”.⁴⁰ La pregunta de fondo tiene que ver con cómo construir discursos que atiendan con urgencia nuestra dolorosa realidad pero sin replicar los discursos opresivos que hemos interiorizado, aquellos que banalizan la vida, revictimizan a las víctimas, cosifican y se olvidan de hacer un análisis que contribuya a comprender mejor la realidad:

Nuestro punto de partida fue que esta guerra no merece ser contada sólo desde la sangre, desde la brutalidad, desde el sinsentido de los asesinos uniformados y no uniformados. Merece ser contada desde la dignidad de los sobrevivientes, desde las costuras invisibles del amor que se asoman entre las ruinas, desde las personas sanadoras de almas, desde quienes se hicieron escuchar cuando salieron a las calles a gritar su verdad en público, desde las que se organizan con la inquietud de *hacer algo*.⁴¹

Marcela Turati y Daniela Rea caracterizan a este periodismo como *periodismo de esperanza*.

Para Rafael Mondragón, las reflexiones que desde el periodismo se están haciendo forman parte de una discusión más amplia, la cual

³⁸ *Ibidem*, p. 8.

³⁹ MONDRAGÓN, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰ RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ REA, *op. cit.*, p. 9.

interroga por el funcionamiento del miedo y el terror en cuanto herramientas políticas de de-subjetivación de los grupos en lucha, y que también pregunta por la recuperación de la experiencia de esa lucha en cuanto condición de posibilidad ineludible para la creación de una cierta capacidad colectiva para actuar en la historia, así como por la organización de un arte de contar con compasión que logre enfrentar el terror por medio de la visibilización de lo que el terror ha invisibilizado.⁴²

Como ya explicamos, la cultura del silencio ha buscado en Latinoamérica, por medio del ejercicio del poder y de la violencia, la ruptura de los lazos sociales y la falta de organización entre los oprimidos. El miedo y el terror, dice Mondragón, es una herramienta política que busca sepultar a los sujetos para hacerles creer que son incapaces de transformar su realidad. En ese sentido, la pregunta sobre cómo poner en palabras la violencia que viven los oprimidos se vuelve fundamental porque una escritura que reproduce el miedo contribuye al silencio y a la reafirmación de esa realidad terrible.

Veinticinco años antes, al menos un texto, llamado *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, estaba narrando la guerra civil salvadoreña desde otro lugar de enunciación: no reproducía el horror de la guerra y, sin embargo, contaba las experiencias de los que la habían vivido. ¿Es posible que exista una conexión entre este texto y las nuevas formas periodísticas del siglo XXI?

Hasta ahora, he explicado algunos de los temas que han alimentado nuestra investigación y he enunciado una serie de preguntas que dan pie para iniciar la reflexión de los siguientes tres capítulos que a continuación se presentan.

En nuestro primer capítulo haremos una revisión no exhaustiva que trata de rastrear algunas de las principales “batallas por la palabra” en El Salvador, es decir, momentos específicos en los que se han enfrentado proyectos que pretenden imponer la cultura

⁴² MONDRAGÓN, *op. cit.*, p. 2.

antidualógica con otros que defienden la cultura dialógica. Así, veremos que ante procesos genocidas, violentos, destructivos, totalizantes y homogeneizantes siempre ha habido resistencia y lucha por parte de movimientos populares que han procurado transformar algo de la estructura antidualógica del país. Además, daremos algunas claves que permiten comprender a la literatura desde un plano conceptual más amplio que toma como punto de partida la idea de que las formas literarias en Latinoamérica no se limitan a las que han sido legitimadas por la academia institucional, sino que las prácticas de resistencia literarias han estado presentes cuando distintos los grupos oprimidos elaboran formas de organización y narrativas para sí mismos, confrontando así el lugar que las élites tenían pensado para ellos. Asimismo, haremos explícitas algunas conexiones entre algunos movimientos sociales y el género testimonial, puesto que, a través del trabajo popular de éstos, se construyó un cierto “estado de la cuestión” común desde el cual las experiencias de las personas, sus problemas y sus sentires se volvieron fundamentales para la lucha contra la opresión, lo cual influyó en la ebullición del género testimonial en los años 70 y 80 en Centroamérica. Este capítulo contribuirá a entender mejor los antecedentes, condiciones históricas y filiaciones que permitieron la escritura de un libro como *Las mil y un historias de Radio Venceremos*.

En el segundo capítulo, veremos cómo, a pesar del proyecto de homogeneización cultural del estado nacional, muchos sustratos han nutrido la cultura latinoamericana. Para lo anterior, abordaremos el concepto de heterogeneidad acuñado por el teórico de la literatura peruano Antonio Cornejo Polar y el concepto de totalidad conflictiva acuñado por el historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig. Lo anterior permitirá enmarcar *Las mil y un historias de Radio Venceremos* dentro de una tradición de textos híbridos en los que varios sustratos conviven, así como comprender que el desarrollo de formas discursivas particulares ha contribuido a que las comunidades en resistencia se organicen, se expresen

y se apropien de un lugar de enunciación históricamente negado. Además, reflexionaremos sobre algunos cambios importantes en las nociones de literatura y de autor a partir de la entrada de la literatura testimonial en los años 70 en Latinoamérica. En la segunda parte del capítulo analizaremos fragmentos del texto para mostrar algunos de los elementos clave que conforman sus propuestas narrativa y ética, las cuales se distinguen, por razones que explicaremos, de otros libros que tratan de historiar la guerra civil salvadoreña.

En el tercer capítulo de la tesis mostraremos, a partir del concepto teórico-filosófico utopía, la relación que existe entre el libro *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, la realidad concreta de la guerrilla y el proyecto de liberación popular de la guerrilla. Después, analizaremos fragmentos del texto a partir de cuatro categorías (el pueblo, la fraternidad, la amistad y la inclusión y exclusión de actores) en las que se pone de manifiesto dicha relación. Además, trataremos de mostrar cómo *Las mil y un historias de Radio Venceremos* es un libro que, a pesar del horror, o precisamente por él, trata de construir un discurso esperanzador, que habla de las experiencias de los que testimonian y de cómo las vidas de los que pelearon en la guerra civil salvadoreña significan algo más que violencia y destrucción: significan deseos, amor, solidaridad, esperanza, sueños. Sin embargo, trabajaremos también los problemas y los riesgos que se corren al escribir un texto de las características de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, como pueden ser el encubrimiento de prácticas violentas o la idealización de ciertos discursos.

2. Consideraciones sobre *Las mil y un historias de Radio Venceremos* y breve historia editorial

Hace treinta y cinco años comenzó en El Salvador una revolución popular en cuyo seno parecen haberse albergado un puñado de utopías. Dicha revolución buscaba, entre otras

cosas, dar lucha en las batallas por la palabra. Una emisora de radio clandestina llamada Radio Venceremos encarna uno de los proyectos de comunicación alternativa más importantes e interesantes que han existido en América Latina y probablemente en el mundo. La radio no sólo sirvió para modificar los hábitos de diálogo entre las comunidades involucradas, sino que contribuyó a modificar sus relaciones sociales: la radio se convirtió en un lugar para pensarse y transformarse a sí mismos.

Algunos de los testimonios de los guerrilleros que trabajaron directamente en Radio Venceremos durante los años que duró la guerra han quedado registrados en *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. El libro colecciona un amplio número de narraciones a lo largo de sus 546 páginas distribuidas en 86 capítulos, los cuales se presentan ordenados de forma cronológica según las etapas de la guerra. Aunque cada capítulo es, en mayor o en menor medida, independiente de los demás, el libro tiene un hilo de continuidad y un ritmo que le dan cohesión.

Como analizaremos más adelante, los testimonios están contruidos con ciertos recursos formales y sustratos discursivos heterogéneos que los distinguen dentro del *corpus* de literatura testimonial producida durante los años de la guerra civil.

El libro fue publicado por primera vez por la editorial de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en 1991, bajo la Colección Testigos de la Historia.⁴³ El libro ha sido reimpresso en al menos dieciséis ocasiones,⁴⁴ con tirajes de entre 1,000 y 2,000 ejemplares en cada ocasión, lo que supondría la existencia de alrededor de 24, 000 ejemplares. Además, en

⁴³ Forman parte de dicha colección: *No me agarran viva*, *La mujer salvadoreña en la lucha* y *Fuga de canto grande* de Claribel Alegría y D.J. Flakoll; *Nunca estuve sola*, de Nidia Díaz; *Por los caminos de Chalatenango*, *Con la salud en la mochila* de Francisco Metzi; *Las cárceles clandestinas de El Salvador 1978*, de Ana Guadalupe Martínez; *Miguel Mármol*, de Roque Dalton; y *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*, elaborado por el Lawyers Committee for Human Rights.

⁴⁴ La última edición de la que tengo noticia es la que se realizó en los talleres de la UCA en noviembre de 2013, con un tiraje de 1,000 ejemplares.

1995 se tradujo y editó, paralelamente, en Estados Unidos (Willimantic, Ct Curstone Press) y en el Reino Unido (Latin American Bureau de Londres).

Dimensionar estos números en cuanto al “impacto” que ha tenido en los países donde ha sido distribuido y leído es difícil, sobre todo porque no he podido reconstruir en su totalidad el número de ediciones, tirajes y su distribución a lo largo de los años, ni tampoco la historia de su recepción. Sin embargo, el hecho de que en el periodo de 1991 a 2013 haya habido 16 reimpressiones, es decir, una cada 16 meses, supone que en cada ocasión ha agotado su tiraje, y que cada una ha respondido al interés específico de algunos sectores de la población.⁴⁵

No se puede pasar por alto que el libro fue publicado por UCA editores, la editorial de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, de filiación jesuita, la cual fue fundada en 1975, en un periodo convulso en la historia del país, caracterizado por el reforzamiento de la vigilancia y el acoso por parte del Estado, en el que producir o poseer cualquier material considerado “subversivo” podía ser motivo de represión. En este contexto, la editorial se convierte en un bastión central para la impresión y difusión de libros que pudieran ayudar a pensar la realidad nacional en tiempos de urgencia. De hecho, la creación de la imprenta responde precisamente a que otras imprentas temían publicar los materiales de la UCA. Incluso, el taller de imprenta de la editorial sufrió de hostigamiento y atentados dinamiteros que tenían el objetivo de desaparecerla. Los ataques

⁴⁵ Por mero ejercicio comparativo doy cuenta de que *Las historias prohibidas del pulgarcito*, de Roque Dalton, publicada por primera vez por la UCA en 1988, ha sido reimpresa en, al menos, 14 ocasiones, con un tiraje similar al de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, de entre 1, 000 y 2, 000 ejemplares.

a la universidad llegarían a su mayor grado de brutalidad con el asesinato de los llamados “mártires de la UCA” en 1989, el cual fue perpetrado por el ejército.⁴⁶

En este sentido, la editorial y la universidad en general, mantuvieron un compromiso moral y político con la sociedad salvadoreña. El hecho de que *Las mil y un historias de Radio Venceremos* haya sido publicado en UCA editores, lo vincula con una serie de publicaciones que comparten *la urgencia* por materializarse, en tiempos donde publicar lo urgente ponía en riesgo la vida.

3. Estudios sobre *Las mil y un historias de Radio Venceremos*

Como hemos explicado ya, la publicación de *Las mil y un historias de Radio Venceremos* se enmarca dentro de una serie de condiciones históricas que dan a la publicación una importancia y valía excepcional. A pesar de ello, no he podido encontrar ningún trabajo de investigación académica sobre el libro. Esto puede deberse a la fecha de publicación del libro, 1991, y al gradual decremento de interés por parte de la academia institucional en libros de tipo testimonial tras comenzar la década de los 90.

Sin embargo, sobre la Radio Venceremos existen algunos estudios trabajados desde el enfoque de la comunicación popular o alternativa, como la tesis de Periodismo y Comunicación Colectiva *Radio Venceremos, un medio de comunicación alternativa en Latinoamérica* (México, 1993), de María Luisa Morales Martínez, que da cuenta de la importancia específica de Radio Venceremos dentro del proceso cultural en El Salvador; la tesis de Estudios Latinoamericanos “Radio Venceremos: ejemplo de la historificación de una

⁴⁶ El 16 de noviembre de 1989 el batallón Atlacatl (batallón de la muerte) de la Fuerza Armada de El Salvador asesinó a 8 personas en las instalaciones del Centro Monseñor Romero de la UCA: los sacerdotes jesuitas Ignacio Ellacuría, Amando López, Joaquín López y López, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes y Juan Ramón Moreno y dos mujeres, la empleada doméstica Elba Ramos y su hija Celina Ramos.

práctica social” (México, 2009) de Heriberto Paredes Coronel, que nos interesa pues contextualiza el surgimiento de Radio Venceremos y estudia su importancia en el desarrollo de prácticas sociales; así como la tesis de Estudios Latinoamericanos, convertida en libro, “Radio educativa popular y comunitaria en América Latina” (México, 1999) de Ana María Peppino Barale, la cual hace una historia de la comunicación alternativa en América Latina.

Asimismo, existe una gran variedad de libros testimoniales sobre la guerra civil salvadoreña. Estos libros se diferencian de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, entre otras características que analizaremos en el capítulo dos de esta tesis, en que una buena parte de los textos son contados por una sola persona que relata únicamente su propia experiencia. En el caso de los libros elaborados a partir de múltiples testimonios, la característica que parece diferenciar a *Las mil y un historias de Radio Venceremos* es el tono y la forma de narrar los hechos, como también analizaremos en el segundo capítulo. Algunos de estos libros circularon de “mano en mano” antes de ser recuperados y editados por la UCA y el Museo de la Palabra y la Imagen.

Aunque son muchos los testimonios sobre la guerra civil, recuperamos aquellos especialmente cercanos a la *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, ya que presentan una visión complementaria que da luz a algunos de los episodios relatados en nuestro libro: *La terquedad del izote: La historia de Radio Venceremos* (México, 1992) de Carlos Henríquez Consalvi, mejor conocido como “Santiago”, locutor de la Radio Venceremos, quien publicó también *Luciérnagas en el Mozote* (San Salvador, 1998) en colaboración con Rufina Amaya y Mark Danner. En caso de que el lector quiera ver las diferencias que existen entre el libro que aquí analizamos y otros testimonios de la guerra civil, véanse los libros de *Las cárceles clandestinas* de Ana Guadalupe Martínez; *Nunca estuve sola*, de Nidia Díaz; o la serie de testimonios *El Salvador, testimonios de guerra*, de Ariel Romero.

Sobre la teología de la liberación y la transformación de la iglesia, la bibliografía es extensa, por lo que tan sólo quisiéramos recuperar algunos textos que dan luz, por su claridad, al complejo entramado histórico que representa dicha teología y, de esta forma, contribuyen a comprender mejor el caso salvadoreño y *Las mil y un historias de Radio Venceremos*: los textos “¿Qué Iglesia queremos?”, de Leonardo Boff e “Historia breve de la Teología de la liberación (1962-1990)”, de Roberto Oliveros Maqueo, permiten comprender, a gran escala, la conformación de la teología de la liberación en Latinoamérica. De la misma forma, para comprender específicamente cómo se desarrolló la teología de la liberación en El Salvador, serán útiles los libros de Jon Sobrino: *La resurrección de la verdadera Iglesia* (1981), y *Monseñor Romero* (1990), así como el que publicó junto con Ignacio Ellacuría,⁴⁷ *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1994).

En cuanto a libros históricos del conflicto, dos libros clásicos son de gran utilidad para comprender los procesos políticos en la región: *Guerras y paz en América Central* (México, 1994) de Alain Rouquié, el cual hace su análisis vinculando los movimientos de Guatemala, Nicaragua y El Salvador; y *Crisis política y guerra en El Salvador* (México, 1989) de Sara Gordon, ya que hace una revisión de los problemas previos que provocaron la crisis política que, finalmente, desembocó en la guerra civil.

Por último, en San Salvador existe el Museo de la Palabra y la Imagen, una iniciativa ciudadana impulsada por Carlos Henríquez Consalvi “Santiago”, en el cual se encuentran resguardados archivos de algunas de las luchas sociales más importantes de El Salvador. Una de las colecciones del museo está compuesta por documentos impresos, fotografías y audios

⁴⁷ Este libro fue publicado después del asesinato de Ignacio Ellacuría en 1989.

de la guerra civil y de la Radio Venceremos.⁴⁸ También se encuentran algunos materiales audiovisuales y documentales sobre momentos clave de la historia del país, los cuales han sido recuperados y editados por el mismo museo.⁴⁹

⁴⁸ En el museo también se encuentran los archivos de escritores e intelectuales como Salarrué, Roque Dalton, Monseñor Romero y Pedro Geoffroy Rivas.

⁴⁹ Todos pueden consultarse en la página del museo: <<http://museo.com.sv/documentales-historicos/>>.

CAPÍTULO I. LITERATURA Y RESISTENCIA

En un apartado de *Memoria y escrituras de Nicaragua, cultura y discurso testimonial en la Revolución Sandinista*, titulado “Los orígenes del género: filiaciones y propuestas”, Gema Palazón reconstruye la filiación que la crítica literaria ha hecho del testimonio, esto es, “cuáles podían ser sus antecedentes directos o remotos y de qué manera podía inscribirse en la tradición literaria,”⁵⁰ identificando principalmente “las crónicas de la conquista, la novela picaresca, la autobiografía y los diarios de campaña”.⁵¹ Otras posibilidades o “pasados posibles” serían “la épica clásica, la picaresca, las memorias o la literatura de campaña”.⁵² La revisión de Palazón es interesante porque se encarga de mostrar cómo, a partir de la vinculación de estos textos con el testimonio y de las *funciones que a dichos textos se le ha dado*, se amoldó una definición de testimonio.

Así, por ejemplo, al vincular las crónicas de la conquista⁵³ con el testimonio, éste se “constituyó como espacio de análisis por parte de la crítica por su particular relación con la historia y la verdad”,⁵⁴ en el caso de la autobiografía, a partir del análisis de “la proliferación

⁵⁰ GEMA PALAZÓN, *Memoria y escrituras de Nicaragua. Cultura y discurso testimonial en la Revolución Sandinista*, tesis de maestría, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, p. 33.

⁵¹ *Ibidem*, p. 33.

⁵² A partir de la propuesta de CARMEN OCHANDO, *La memoria en el espejo. Aproximación a la escritura testimonial*, Barcelona, Anthropos, 1998. *Idem*.

⁵³ Recuperamos la aportación de Palazón a sabiendas de que no existe un bloque homogéneo de crónicas de la conquista, sino que las hubo de distintos tipos, con objetivos diversos y elaboradas por sujetos que escribían desde posiciones diferentes; basta pensar en el caso de los cronistas mestizos, como el Inca Garcilaso de la Vega o los indios aculturados, como Guamán Poma de Ayala. Sin embargo, nos parece importante mostrar cómo se ha constituido una idea general de lo que es el testimonio a partir de la creación de una historia del mismo que considera que los orígenes del género testimonial están en géneros letrados.

⁵⁴ PALAZÓN, *op. cit.*, p. 34.

del género [autobiográfico] en el movimiento obrero y burgués [...]”,⁵⁵ se establecen “las diferencias estructurales entre la autobiografía y el testimonio”⁵⁶ que darán lugar a “la definición del mismo en tanto *género* literario”.⁵⁷ En el caso de la literatura de campaña, “en ella se encuentra la caracterización específica de un determinado tipo de testimonio que tendría una enorme repercusión en la literatura latinoamericana y, en concreto, en aquellas zonas con movimientos de liberación nacional o guerrillas activas”.⁵⁸ O investigaciones que “señalarán su carácter oral como rasgo constitutivo (referido a un pasado más remoto, vinculado con la tradición indígena no letrada) desde el que reivindicar la condición de subalternidad de los sujetos testimoniales, en tanto no letrados.”⁵⁹

A pesar de que se puedan identificar relaciones entre estos géneros o entre estos rasgos, en la genealogía del testimonio parece haber un deseo implícito de reconocer cierta continuidad histórica que pasa por algunos de los géneros clásicos del viejo mundo o de los géneros asociados a los sectores letrados de América. Pero, ¿realmente son estas las únicas posibles filiaciones del testimonio? ¿Y si algunas de ellas provienen de otras formas de hacer literatura menos estudiadas o no estudiadas?

A diferencia de la mayoría de los análisis que se han hecho desde la teoría literaria, para el pedagogo brasileño Paulo Freire el testimonio es un elemento constitutivo de los movimientos revolucionarios y no únicamente un discurso que se genera para “movilizar a las masas” o para narrar las experiencias revolucionarias.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ PALAZÓN, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

Lo anterior no significa que debamos reducir el espacio del testimonio sólo a contextos históricos muy específicos, sino que, por el contrario, se trata de pensar que el testimonio, por su carácter epistemológico, puede ser retomado por cualquier movimiento que busque incidir y transformar la realidad, porque a través de él se puede construir “un conocimiento claro y cada vez más crítico del momento histórico en que se da la acción”,⁶⁰ porque es “una de las connotaciones principales del carácter cultural y pedagógico de la revolución”⁶¹ y porque construye una memoria colectiva como respuesta a la violencia que invisibiliza las prácticas populares.

Además, contrario a lo que podría pensarse, el giro que Freire da al testimonio no lo aleja de “lo literario”, sino que amplía las nociones de lo que es literario y de lo que puede hacer la literatura. Incluso, como mencionamos brevemente en la introducción, siguiendo a Rafael Mondragón, las reflexiones de Freire refieren a una tradición filológica popular de la que no se ha hablado o se ha hablado muy poco en la academia institucional. Las técnicas de filología popular, por medio de procedimientos análogos a los que se utilizan en la filología académica, como encontrar, ordenar y reconstruir una serie de sentidos lingüísticos y literarios, contribuyen a que la comunidad recupere o recuerde algunos aspectos clave de su cultura y de su historia como comunidad. Dichos procedimientos filológicos se practican de forma colectiva y a partir de las herramientas que la propia comunidad tiene o construye, por lo que es popular. Así, la práctica de dicha filología popular y de ciertas formas narrativas y de escucha han cumplido una función estratégica para hacer visible y deconstruir la cultura del silencio aplastante que, durante siglos, ha buscado, sin conseguirlo del todo, que a los

⁶⁰ FREIRE, *op. cit.*, p. 162.

⁶¹ *Idem.*

más oprimidos les sea difícil comunicarse, relacionarse, ponerse de acuerdo, organizarse, actuar.

En 1978, el teórico literario Carlos Rincón, en la serie de ensayos *El cambio en la noción de literatura*, recuperó y formuló algunas preguntas sobre la noción de literatura que daban nuevas perspectivas para incluir formas de literatura no consideradas anteriormente. Para el colombiano, la noción de literatura y sus variaciones “no sólo se deben a la historia de los espacios institucionales desde donde se crea el campo literario, sino también a la variación histórica de las relaciones entre realidad y ficción, entre historia y discurso, y entre lectura y escritura”.⁶² Sus propuestas se habían nutrido del análisis de lo que él denomina “una nueva producción literaria, constitutiva de un proceso social específico, [que] vino a poner en cuestión las concepciones dominantes hasta ese momento acerca de la autonomía de la literatura y su independencia frente a los intereses de diversas clases.”⁶³

Cuando el colombiano explica a qué se refiere con las “nuevas producciones textuales”, uno de los ejemplos que da es la literatura documental o testimonial, género con el que trabajará a lo largo de todo el libro. Dichas nuevas producciones habían puesto en entredicho las ideas de los críticos y teóricos literarios que durante las últimas décadas habían visto a la obra literaria como una “totalidad encerrada en sí misma” cuya “esencia eterna” había existido en todas las épocas.⁶⁴ Por el contrario, para Rincón sólo podían comprenderse las nuevas producciones y descubrirse sus filiaciones con producciones anteriores si se consideraba “su cambiante proceso de producción y recepción como una forma estética de

⁶² RAFAEL MONDRAGÓN, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, tesis inédita para optar por el grado de Doctor en Letras, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2012, p. 21.

⁶³ CARLOS RINCÓN, *El cambio en la noción de literatura*, [Bogotá], Instituto Colombiano de Cultura, 1978, p. 49.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 15 y 16.

praxis social.”⁶⁵ Ese proceso cambiante resultaba fundamental para explicar también “el funcionamiento de las formas sociales, históricamente diversas, de recepción de la literatura.”⁶⁶

Rincón pensaba que la transformación que había estado operando en las producciones literarias y el posible cambio de la noción de la literatura se relacionaba con “la presión del proceso social en el continente”.⁶⁷ Por lo tanto, se había convertido prioritario estudiar “el problema de la transformación de las funciones de los productos literarios, al tomar las luchas y los conflictos sociales, nuevos contenidos y darse nuevas precondiciones técnicas, con lo que surgen otras mediaciones entre los procesos sociales y la producción y recepción literarias.”⁶⁸ Dicha transformación había pasado también por “la mutación de las técnicas de reproductibilidad y el recurso a los medios de comunicación de masas”,⁶⁹ pues habían “contribuido a ese cambio de función y de puesto de la literatura dentro de la práctica social.”⁷⁰

Si bien nuestra intención no es hacer una historia del testimonio o de sus posibles filiaciones, a lo largo de este capítulo trataremos de identificar algunos episodios específicos que contribuyen a entender cómo se ha configurado y transformado la relación conflictiva entre la palabra, la memoria, el poder y la violencia a lo largo de la historia de El Salvador, y cómo en estas tensiones se ha articulado *una tradición literaria marcada por la urgencia* de resistir a ciertos procesos violentos o genocidas, como veremos a continuación.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 16 y 17.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 17 y 18.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

I.1. Tres movimientos populares en El Salvador

Al explorar la historia salvadoreña de los últimos dos siglos encontraremos una coincidencia interesante: los dos movimientos populares más conocidos, además de la guerra civil de 1980, se gestaron con cien años de diferencia (1833-1932). Como ha ocurrido en otros países de Latinoamérica, estas dos revueltas han sido estudiadas, generalmente, como dos momentos de explosión con un carácter de “excepcionalidad”.

Con el levantamiento de 1833, nos referimos a cuando los pueblos nonualcos (pipiles del centro del país), con la figura de Anastasio Aquino a la cabeza, se opusieron a la recluta forzosa de hombres impuesta para el gobierno para formar el ejército de El Salvador y al aumento del impuesto sobre el añil.⁷¹ El gobierno respondió enviando tropas para aniquilar a la oposición, las cuales fueron derrotadas por el frente de Aquino. Dicho frente tomó las ciudades de Zacatecoluca y San Vicente. Tras el triunfo indígena, Aquino se proclamó Comandante General de las Armas Libertadoras de Santiago Nonualca y emitió un decreto en el pueblo de Tepetitán.⁷² En abril de 1833, Anastasio Aquino es capturado, fusilado, decapitado y expuesto públicamente como “ejemplo de revoltosos”.⁷³

Por su parte, con los sucesos de 1932, hacemos referencia a la revuelta en la que miles de indígenas y campesinos exigieron mejores condiciones laborales, especialmente en los campos de café. La revuelta fue protagonizada por los líderes del Partido Comunista, Agustín Farabundo Martí, y los también estudiantes Alfonso Luna y Mario Zapata. La respuesta del

⁷¹ ROQUE DALTON, *El Salvador (monografía)*, La Habana, Enciclopedia Popular, 1965, p. 76.

⁷² En *Las historias prohibidas del pulgarcito* (San Salvador, UCA, 1998, pp. 30-31), Roque Dalton dedica un apartado llamado “Sobre Anastasio Aquino, padre de la patria (documentos)”, en donde recupera, entre otros documentos, “Los decretos de Tepetitán”, dados el 16 de febrero de 1833, los cuales, en su primera parte, señalan castigos ejemplares para diferentes crímenes (asesinato, robo, violación), para la producción y el consumo de aguardiente, y para la ruptura del toque de queda; en su segunda parte, anula todas las deudas previas que los indígenas pudieran tener con los españoles.

⁷³ DALTON, *El Salvador...*, p. 77.

Estado no fue muy distinta a la de la revuelta de los nonualcos: se fusiló a los tres líderes y, posteriormente, se agudizó la represión a una escala sin precedentes: el ejército asesinó alrededor de 30, 000 indígenas y campesinos en tan sólo unos días.

Si revisamos cómo han sido estudiados estos dos momentos importantes de la historia de El Salvador (la revuelta de 1833 y la revuelta de 1932) y la guerra civil de 1980, encontraremos que hay al menos un discurso que parece caracterizar a los movimientos y a sus participantes.

Siguiendo a Carlos Gregorio López Bernal, la mayoría de los movimientos indígenas populares no han sido estudiados, con excepción del levantamiento de los indios nonualcos de 1833:

El movimiento de Aquino fue retomado incluso en la historiografía liberal, más proclive a la historia de la elite. Sin embargo, ninguna de esas obras profundiza en los hechos. En general se asume que los rebeldes eran manipulados por el partido conservador, a la vez que magnifican los “abusos” cometidos en contra de los blancos y ladinos.⁷⁴

En el caso de 1932, Ricardo Martínez Martínez,⁷⁵ recupera al menos tres teorías principales que supuestamente han identificado los motivos del levantamiento: la primera reconoce al Partido Comunista como la causa de la rebelión y le adjudica la responsabilidad total del alzamiento,⁷⁶ la segunda ve el debilitamiento de las instituciones como la causa que permitió

⁷⁴ CARLOS GREGORIO LÓPEZ BERNAL, “El levantamiento indígena de 1846 en Santiago Nonualco. Conflictos locales, etnicidad y lucha de facciones en El Salvador”, en *Revista de Historia de la Universidad Nacional de Costa Rica*, 2000, julio-diciembre, pp. 9 y 10.

⁷⁵ RICARDO MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *El genocidio cultural de 1932, narrativas y memorias de la represión*, tesis inédita para optar al grado de Maestro en Filosofía Latinoamericana, Facultad de Posgrado-UCA, 2011. Disponible en: <<http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1382114048.pdf>>.

⁷⁶ Como bien documenta Ricardo Martínez (pp. 15-19), el Estado salvadoreño en los años 30 y en los años subsecuentes identificó al comunismo como el principal causante de la rebelión y, por lo tanto, su principal enemigo. Años después, en los 60 y 70, algunos intelectuales de izquierda como Roque Dalton o el historiador Thomas Anderson también pensarían que los militantes del Partido Comunista Salvadoreño fueron el motor de la rebelión (véase DALTON, *El Salvador...*, *op. cit.*; ROQUE DALTON, *Miguel Mármol, Los sucesos de 1932 en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, 2007; THOMAS ANDERSON, *El Salvador 1932, los sucesos políticos de 1932*, San José, EDUCA, 1979).

la proliferación de la violencia social⁷⁷ y la tercera hace énfasis en que las condiciones de pobreza y marginación y la falta de libertades democráticas fueron las causas estructurales de la insurrección.⁷⁸

Son de destacarse las similitudes que existen entre las explicaciones que los diferentes enfoques han dado de las causas de la revuelta de 1932 y las que se han dado de las causas de la guerra civil de 1980, sobre la cual hay dos teorías principales: la estadounidense difundida durante la presidencia de Reagan (1981-1989) que identifica a un agente externo, el comunismo, como el agresor que había anidado peligrosamente en Centroamérica. Incluso, el informe Kissinger de 1984 sostiene que, si bien las condiciones de vida en esos países eran miserables, estas “fueron explotadas por fuerzas foráneas hostiles’ y, por consiguiente, no se trataba de ‘revoluciones autóctonas’”;⁷⁹ la segunda teoría sostiene que las revoluciones fueron una consecuencia del subdesarrollo.⁸⁰

Todas estas aproximaciones, tanto las de los orígenes del levantamiento de 1833, las de la revuelta de 1932, como las de los orígenes de la guerra civil de 1980, son muestra de un problema que Alain Rouquié caracteriza como la prolongación de ciertas tradiciones de pensamiento y de retórica política que, añadido, descartan o no contemplan la posibilidad de que esos procesos sociales hayan surgido desde el propio seno centroamericano y desde una tradición propia de organización y lucha.

⁷⁷ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁹ ALAIN ROUQUIÉ, *Guerras y paz en América Central* (trad. De Daniel Zadunaisky), México, FCE, 1994, p. 16.

⁸⁰ Los partidarios de la primera teoría respondieron que “la miseria siempre ha existido en esos países, sin que por ello se produjeran revoluciones y que, por el contrario, esas naciones conocieron entre 1960 y 1978 un desarrollo y una modernización acelerados, y que se encontraban en un periodo de progreso innegable cuando todo comenzó. Hay que buscar ‘la mano foránea’, dicen, porque los datos internos contradicen la explicación ‘tercermundista’”, en *Ibidem*, pp. 16 y 17.

Si esta discusión historiográfica nos suena conocida es porque es inseparable de otras —por ejemplo, en los planos de la literatura, de la teoría literaria o de la filosofía—, las cuales comparten la pregunta de fondo sobre las capacidades de reflexión, creación, organización y acción de algunos grupos de Latinoamérica.

No olvidemos, pues, que en realidad dos insurrecciones confluyeron en 1932: la organizada por el Partido Comunista y la que desde meses antes ya preparaban los indígenas del occidente de El Salvador, lo que evidencia la existencia de movimientos de liberación de distintos orígenes, aunque compartieran ideas y/o acciones políticas. Ricardo Martínez Martínez plantea que es necesario incluir, como causas determinantes de la rebelión de 1932,

las formas propias de organización comunitaria que practicaron los pueblos originarios. [...] Si bien en los sucesos del 32 estuvieron presentes elementos *que otros autores llaman causas*, como las conspiraciones comunistas, la violencia exacerbada, la pobreza y la marginación, [éstos] no fueron determinantes para anidar la explosión social de gran envergadura [...].

Si acaso [en los estudios sobre la revuelta de 1932] se hacen algunas referencias generales sobre lo étnico, no se llega a desarrollar el término ni se logran identificar los usos y las costumbres, las formas de organización política comunitaria como las cofradías y la tradición de lucha en la defensa de su propiedad colectiva de tierras, aguas, así como saberes y conocimientos locales como las causas directas y sobresalientes del levantamiento [...].⁸¹

La propuesta citada es importante porque pone en el centro al proyecto de liberación indígena. De forma análoga, el investigador Alain Rouquié no considera “que las guerras [civiles] centroamericanas sean meras manifestaciones del expansionismo soviético ni expresiones del carácter secular de la opresión y la miseria.”⁸²

Por su parte, el siguiente comentario de Carlos Gregorio López Bernal sobre la revuelta de 1833 y otros levantamientos a lo largo del siglo XIX dan cuenta de cómo se ha

⁸¹ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 21.

⁸² ROUQUIÉ, *op. cit.*, p. 17.

despreciado la participación y la organización de comunidades enteras, si acaso recordando a los héroes de las revueltas, como en el caso de Anastasio Aquino y Farabundo Martí:

la importancia que se le ha dado a Aquino ha dejado de lado el estudio de las comunidades indígenas que lo apoyaron, cuyo protagonismo no desapareció con la muerte de su jefe. Por ejemplo, el 10 de diciembre de 1840 hubo otra revuelta en Santiago Nonualco [...].⁸³

De hecho, López Bernal señala cómo una nueva corriente de estudios historiográficos,⁸⁴ surgida a partir de los años 80, ha cuestionado las viejas interpretaciones y propuesto nuevos enfoques que humanizan a los grupos en cuestión:

demuestran que estos sectores no se sometieron fácilmente al Estado, ni aceptaron dócilmente las interpretaciones de las elites, pero tampoco fueron ajenos a su influencia y poder.⁸⁵

Como podemos ver, ciertas formas de narrar la historia social y política de El Salvador han perpetuado una visión específica tanto de los movimientos sociales como de los actores involucrados en dichos movimientos, a quienes se ha caracterizado como manipulables, bárbaros, desorganizados, incapaces, como una especie de enfermedad que causa los problemas de una región o un país. Esta caracterización a su vez ha permitido la perpetuación de la violencia hacia dichos grupos.

Pero, ¿cómo es posible que se construya un discurso que estigmatiza y atenta contra uno o varios grupos sociales, el cual, además, parece tener una cierta latencia o continuidad histórica? ¿En qué medida este ejercicio del poder y de la violencia pasa por el acaparamiento de los medios de producción y recepción de los discursos y las literaturas que ayudan a moldear las ideas sobre lo que hemos sido, sobre lo que somos y sobre lo que queremos ser

⁸³ LÓPEZ BERNAL, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴ Dicha corriente estaría representada por los trabajos de Héctor Lindo, Aldo Lauria-Santiago, Patricia Alvarenga y Eric Ching. López. *Ibidem*, p. 11 y ss.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 12.

como sociedades? ¿Cómo las prácticas de exclusión literarias, historiográficas y periodísticas han configurado unas escrituras que refuerzan a la vez que construyen discursivamente el proceso genocida?

I.2 El genocidio como proceso

Hacia los últimos años del siglo XX, el sociólogo argentino Daniel Feierstein comenzó a trabajar en sus estudios sobre el genocidio, en los cuales se aleja de las perspectivas que lo habían estudiado como un suceso excepcional, inexplicable e irracional de la historia que corresponde más bien “al ámbito de la locura, de la maldad o de la enfermedad”.⁸⁶

Por el contrario, la propuesta del argentino se centra en analizar el genocidio como “una práctica social, con sus formas de adiestramiento, con su tecnología particular y sus técnicas específicas”⁸⁷ que, en tanto práctica social, se reproduce sistemáticamente, aunque no sea obvio para los miembros de esa comunidad: “un gran número de los miembros de nuestras sociedades fueron conformados con cierta potencialidad genocida, potencialidad que sólo requiere de determinados mecanismos para salir de su latencia.”⁸⁸

Una de las grandes aportaciones de Feierstein es que, a partir de su conceptualización del genocidio nazi, estudió otros fenómenos violentos ocurridos en Latinoamérica, como la última dictadura militar en Argentina (1974-1983) y estableció conexiones no explicitadas anteriormente que amplían la definición de genocidio. La ventana que abre Feierstein invita

⁸⁶ DANIEL FEIERSTEIN, *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008. Las reflexiones de Feierstein se nutrieron de estudios previos, como explica Marcello Raffin en el prólogo del libro al identificar, con mayor detenimiento, las influencias de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Enzo Traverso.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁸⁸ *Idem*.

a pensar si lo que ha ocurrido en otros países de Latinoamérica también puede caracterizarse como genocidio y cuáles podrían ser sus implicaciones.

I.2.A La normalidad y la patología

¿Qué hace que ciertas vidas puedan ser lloradas y otras no?
¿Por qué ciertas vidas son *lamentables* y otras no?
Cristina Rivera Garza

Hay una racionalidad que permite y legitima que una sociedad asesine, sistemáticamente, a una parte de sí misma, dice Daniel Feierstein. Para explicar esto recurre a los planteamientos de Michel Foucault sobre “la sociedad de normalización”, es decir, aquella sociedad en la que “los sujetos normalizados”,⁸⁹ o “la mayoría”, se contraponen con “los sujetos que escapan la «normalización»”, o “la minoría”, la cual generalmente tiende a estar conformada por “discapacitados, enfermos, dementes, ladrones, holgazanes, grupos que por razones productivas, políticas o culturales, no logran ser aprehendidos por los conceptos de nación, ciudadanía o propiedad.”⁹⁰

Es a partir de esta oposición, “normalidad”-“patología”, que puede llegar a justificarse “la necesidad de «provocar la muerte»”, es decir, cuando “el asesinato, el genocidio, el exterminio, comienzan a explicarse como necesidad para la preservación de la vida del conjunto, de la especie humana”.⁹¹

Como el genocidio es un proceso, éste no concluye cuando finaliza la etapa de mayor violencia y control, por ejemplo, en el caso de la dictadura argentina, cuando en 1983

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 12 y 13.

⁹⁰ *Idem*. Recordemos que, para Foucault, “los sujetos normalizados” serán aquellos que se han insertado dentro del cuerpo productivo que asegura la producción de una sociedad y que puede incluirse dentro de la construcción “de un cuerpo sano”, con una cierta “media” de vida, de fuerzas, de higiene que permita su existencia como cuerpo productivo.

⁹¹ *Ibidem*, p. 13.

comienza la denominada “transición” o en el caso del genocidio nazi cuando termina la II Guerra Mundial en 1945 y se liberan los campos. Los años subsecuentes son determinantes para la caracterización de víctimas y victimarios. Así, a los perpetradores se les hace pasar por “locos” que cometieron atrocidades fuera de todo entendimiento humano, mientras que a las víctimas se les tacha de ingenuas y estúpidas.⁹² De esta forma, “la imagen de los millones de seres humanos que fueron exterminados es tan denigrante como falaz. Y lo sorprendente es que muchas fracciones pertenecientes a los sectores victimizados asuman esta conceptualización y la difunden. Es un testimonio duro y evidente de la derrota de una serie de pueblos, fracciones sociales o grupos políticos.”⁹³

La gravedad de esta caracterización radica en que, con la tergiversación de la memoria, “al asesinato material [...] se agrega un segundo asesinato: el sociocultural”,⁹⁴ puesto que “no se sabe quiénes fueron las víctimas, por qué y cómo se las mataba ni cómo se defendieron. Toda esta problemática se borra de un plumazo de la memoria colectiva: eran simples «ovejas que marchaban al matadero». En el ámbito de la conceptualización, se rescata a los «obedientes» y se sepulta para siempre a los que lucharon.”⁹⁵

Es por esto que el genocidio no es un hecho histórico con un principio y un fin bien definidos, sino que:

una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea permite concebir al genocidio como un *proceso* el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización.⁹⁶

⁹² *Ibidem*, p. 15.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ DANIEL FEIERSTEIN, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2011, p. 36. Las cursivas son del original.

Por lo tanto, el genocidio no termina con la mutilación o destrucción material de los cuerpos, sino que se re-legitima cuando los propios familiares de las víctimas, o fracciones pertenecientes a los sectores victimizados asumen el punto de vista de los opresores, lo integran a su propio discurso y lo difunden. Así, la interiorización de la mentalidad genocida consigue moldear una serie de memorias que invisibilizan la violencia y la actualiza.

En sintonía con lo anterior, trabajos como el de Idelber Alvelar en *Alegorías de la derrota* muestran que muchos de estos procesos genocidas no sólo no han sido irracionales, sino que muchas veces han formado parte de un proyecto de las élites para facilitar y asegurar su posición en la sociedad. Para Alvelar, las dictaduras militares de las últimas décadas del siglo XX latinoamericano no fueron un periodo que interrumpió la democracia ni un periodo de autoritarismo contrapuesto a las democracias que se instaurarían después, tras las llamadas “transiciones a la democracia”. El brasileño explica cómo un sector de las ciencias sociales, al dar por sentado la oposición tajante entre dictadura y democracia, regaló una base ideológica a la hegemonía conservadora para encubrir el proceso que preparó todos los terrenos para que Latinoamérica cediera ante los intereses del capital multinacional y entrara, “por fin”, a la posmodernidad neoliberal.

De esta forma se enmascaró sistemáticamente “la estrecha complicidad entre la dictadura y el capital multinacional”⁹⁷ y se encubrió el hecho de que “fue el régimen militar el que hizo posible una inédita extracción de plusvalía y concentración de riqueza (por medios de incontables y siempre generosos subsidios, exenciones, etc., además, obviamente, de la violenta represión)”⁹⁸. Lo anterior demuestra que los periodos de transición, en realidad,

⁹⁷ IDELBER ALVELAR, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000, p. 82.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 82.

fueron las dictaduras, puesto que “el regreso a la democracia no implica en sí un *tránsito* a ningún otro lugar más que aquel en que la dictadura nos dejó. «Transición a la democracia» significó, en este sentido, nada más que la legitimación jurídico-electoral de la exitosa transición llevada a cabo por los militares.”⁹⁹

Lo anterior evidencia algo que Carlos Rincón había previsto en 1978: que el problema de la literatura no se trata únicamente a problemas relativos a la “organización de la vida literaria, la redacción del libro, la industria editorial, la enseñanza de la literatura, la crítica literaria, y de las otras muchas instituciones que constituyen en su conjunto las relaciones literarias de nuestras sociedades nacionales como elemento de su estructura total”,¹⁰⁰ sino que al problema

están ligados fenómenos como la imposición de los Estados militares y el ingreso del desarrollo capitalista dependiente de algunos países a una fase no previsible hasta hace muy poco y que se ha intentado denominar “subimperialista”.¹⁰¹

Algo en la noción de literatura se estaba transformando en consonancia con las transformaciones sociales violentas que se estaban llevando a cabo y que se había estado llevando a cabo durante siglos. Había conexiones importantes entre varios procesos aparentemente separados o independientes que estaban ocurriendo en Latinoamérica.

Tanto los aportes de Feierstein como los de Alvelar muestran que las dictaduras militares no fueron un episodio inexplicable dentro de la historia de los países latinoamericanos. Más bien, las dictaduras fueron *el* periodo fundamental para la consolidación del sistema neoliberal de los últimos treinta años.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰⁰ RINCÓN, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰¹ *Idem*.

La cultura antidialógica-genocida que se implantó durante las dictaduras y guerras civiles en Latinoamérica, y que desde luego tiene raíces anteriores al siglo XX, no inició con las dictaduras y las guerras, ni terminó con los procesos de “transición a la democracia”. Además, tal como dice Alvelar, esta cultura del silencio ha encontrado la forma de legitimarse de forma jurídica.

I.2.B El genocidio como proceso en El Salvador

Al denunciar la idea de degeneración o de impureza biológica del otro “no normalizado” en el genocidio nazi, Feierstein se pregunta: “pero, ¿acaso no operaba y opera con la misma lógica la matanza de los chicos de la calle en Brasil, de los grupos políticos opositores en América del Sur, de los inmigrantes africanos en Francia o Alemania?”¹⁰²

Un apunte reciente que hace la teórica literaria salvadoreña Beatriz Cortez parece tener cierta conexión con las reflexiones de Feierstein, pues dice que el genocidio indígena de 1932 en El Salvador ocurre como respuesta a la organización popular y a la demanda de derechos sociales por parte de los indígenas, pero, agrega, la matanza no es un hecho aislado, sino que forma parte de toda una serie de acciones que buscaban el “despojo de la identidad de la víctima para reelaborar la identidad nacional”.¹⁰³

Es importante aclarar que para Daniel Feierstein el genocidio se inserta dentro de un proceso complejo que se da en la modernidad:

el genocidio [...] constituye una práctica social característica de la modernidad (de una modernidad temprana, que podría tener sus antecedentes hacia fines del siglo XV, pero cuya aparición definitivamente moderna se centra en los siglos

¹⁰² FEIERSTEIN, *Seis estudios...*, p. 15.

¹⁰³ BEATRIZ CORTEZ, “Mapas de melancolía: la literatura como medio para la homogeneización del sujeto nacional”, en WERNER MACKENBACH (ed.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*. Vol. 1. Guatemala, F&G, p. 141.

XIX y XX), cuyo eje no gira tan sólo en el hecho del “aniquilamiento de poblaciones” sino en el modo peculiar en que se lleva a cabo, en los tipos de legitimación a partir de los cuales logra consenso y obediencia y en las consecuencias que produce no sólo en los grupos victimizados —la muerte o la supervivencia— sino también en los mismos perpetradores y testigos, que ven modificadas sus relaciones sociales a partir de la emergencia de esta práctica. Y es en esto en lo que difiere de procesos de aniquilamiento de población más antiguos, así como de otros procesos de muerte contemporáneos.¹⁰⁴

Las prácticas genocidas no sólo atentan contra la identidad y los cuerpos de un grupo en específico, sino que modifica las relaciones de toda la sociedad a tal grado que se legitimen y normalizan la violencia y el autoritarismo.

La investigación de Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria-Santiago, *1932: Rebelión en la oscuridad*, cuyo objetivo principal fue hacer una historia oral del genocidio, documenta cómo han prevalecido introyectados en los sobrevivientes muchos de los discursos, tensiones, miedos y conflictos que atravesaban a la sociedad salvadoreña en aquellas décadas de principios del siglo XX y que siguieron cristalizándose durante las décadas siguientes. Por ejemplo, Reynaldo Patriz cuenta cómo su padre le dijo antes de la guerra civil de 1980: “Mirá, nunca te vayás a meter en ninguna organización. Lo digo en serio. ¡Nunca! ¡Acordate lo que pasó con *el comunismo* [en 1932]!”¹⁰⁵ a pesar de que el propio padre de Patriz había sobrevivido a la masacre y sufrido el asesinato de dos de sus hermanos.

El estudio de Gould y de Lauria-Santiago tuvo la fortuna de encontrarse con personas como Reynaldo Patriz, quien había trabajado varios años con la Pastoral Indígena y conocía buena parte de las comunidades indígenas del suroeste de El Salvador, además de haber

¹⁰⁴ FEIERSTEIN, *El genocidio...*, pp. 34 y 35.

¹⁰⁵ JEFFREY L. GOULD y ALDO LAURIA-SANTIAGO, *1932: Rebelión en la oscuridad*, San Salvador, Museo de la Palabra y la Imagen, 2008, p. 9.

formado parte de la campaña electoral municipal del FMLN. De hecho, Patriz ya tenía su propia agenda y sus propios intereses:

Tenía [...] una fuerte creencia de que los sobrevivientes de 1932 y de 1980 necesitaban hablar públicamente, tanto por razones terapéuticas como políticas, acerca de las masacres que habían ocurrido en su pueblo y en su región. Su creencia en el valor terapéutico de hacer esto se originó de su propia experiencia como sobreviviente de la masacre de 1980 y de sus observaciones de los vecinos mayores y sus cargas de recuerdos espeluznantes y tóxicos. También vio un valor político en el hecho de construir una narrativa realista de los eventos de 1932 —la movilización de los trabajadores rurales precedente, la insurrección en contra del régimen militar, y las subsecuentes masacres— a la luz e unos recuerdos en extremo fragmentados del período, y del poder del discurso derechista con referencia a los años 1930's y 1980's (tipificado por la práctica del gobernante partido ARENA de inaugurar cada campaña presidencial en Izalco, con el eslogan: «¡Aquí enterramos a los comunistas!»).¹⁰⁶

Es fundamental señalar que los autores y Patriz se dieron cuenta a lo largo de la investigación de que la mayoría de las familias de sobrevivientes se negaban a reconocer la participación de sus familiares en la revuelta o buscaban justificar lo que les ocurrió calificándolos de “revoltosos”, tal como describe Daniel Feierstein que ocurre en los procesos genocidas. Para Gould, Lauria-Santiago y Patriz, lo anterior tenía que ver con que “en los recuerdos de la población indígena salvadoreña, su influencia en la insurrección había sido minuciosamente suprimida. Era en las entrevistas individuales que esta supresión de la participación indígena se hacía mordaz, indicando el poderoso papel del ejército en el moldeo de los recuerdos.”¹⁰⁷

Lo anterior sirve para mostrar cómo ha operado y sigue operando uno de los procesos genocidas más aplastantes de la historia de El Salvador y, también, para evidenciar la importancia de los testimonios para la constitución de una narrativa y una memoria histórica que haga justicia al pueblo salvadoreño y que ayude a sanar sus heridas. Además, este proceso dialógico puede ayudar a reforzar relaciones comunitarias y a recuperar valiosos recuerdos

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14.

que guarda la comunidad aún sin saberlo; recuerdos que tal vez traigan al presente viejos sueños, viejos deseos, viejas luchas y las preguntas sobre porqué son pertinentes hoy.

En las siguientes páginas trataremos de encontrar algunos aspectos clave para comprender los antecedentes y la continuación del genocidio, pero lo haremos de forma dialógica, es decir, también considerando los procesos “anti-genocidas”: aquellos momentos de resistencia que se opusieron al olvido y a la perpetuación del genocidio.

I.3 La imposición religiosa y la teología de la liberación

El descubrimiento de América, en el siglo XVI, se convirtió en la “época de oro” de las evangelizaciones masivas. La conversión de los indígenas no sólo intentó implantar la fe cristiana, sino el modelo de un mundo en el que Europa era el centro y América la periferia, en una América que previamente ya vivía sus propias fragmentaciones, divisiones y conflictos.

En la mayoría de los casos, ni la experiencia vital ni la historia de los habitantes de las distintas civilizaciones que pre-existían a la llegada de los españoles serían tomadas en cuenta para la conformación de la Iglesia latinoamericana y de la nueva sociedad colonial. Además, la llegada de los españoles a América también significó que a los indígenas americanos les fue robado el derecho a la palabra pública. Aunque las políticas lingüísticas y de uso del espacio público fueron cambiando, todas coinciden al menos en un aspecto: el deseo de la Corona española y de la Iglesia hegemónica de controlar a las poblaciones americanas.¹⁰⁸ Así, una noción de literatura excluyente comenzó a dibujarse: sólo algunos

¹⁰⁸ Mientras que durante los primeros años de la invasión española la política misionera procuró que los indígenas dejaran de utilizar sus lenguas y que aprendieran castellano, a partir de mediados y finales del siglo XVI, la Iglesia se dio cuenta de que era difícil evangelizar a los indígenas a partir del castellano y no de sus propias lenguas, por lo que las políticas a partir de entonces tendieron a que los sacerdotes aprendieran las

sectores de la población podían producir textos y leerlos. Asimismo, una serie de prácticas vinculadas a lo literario que se asociaba al poder se estaban fraguando. Los indígenas quedaron excluidos, oficialmente, del circuito cultural, aunque estos sectores desarrollaron sus propias prácticas y métodos literarios que generalmente funcionaban también como formas de resistencia y de construcción de memoria.

A la imposición religiosa se le sumó la pretensión de anular la especificidad y la importancia histórica, cultural, experiencial y vital de aquellas comunidades. La Iglesia católica, al mantener la hegemonía del pensamiento religioso siempre desde Europa, se comprometió con una praxis de dominación e incluso intentó impedir —sin conseguirlo— que cada cultura desarrollara sus propias formas de cristiandad, pues la periferia americana debía, según el imaginario de dicha institución, servir y alimentar al “viejo” continente, a la vez que imitarlo. Este tipo de prácticas propiciaron una división en grupos definidos que determinaba quiénes podían jugar qué papel dentro de la institución eclesiástica, por lo que la teología fue cultivada oficialmente sólo por una élite intelectual, mientras que el resto de los fieles fueron excluidos de la reflexión sobre el significado de la vida cristiana y la experimentación de Dios.

lenguas indígenas para supuestamente poder adoctrinarlos más fácilmente. Esto puede corroborarse si se confrontan los concilios limenses (Primer Concilio Limense, 1551; Segundo Concilio Limense, 1567; Tercer Concilio Limense, 1582. Claro está que el interés de la Corona y de la Iglesia en aprender algunas de las lenguas indígenas estaba centrado en poder controlar mejor a estas poblaciones; además, se ha documentado que, cuando los sacerdotes tenían dificultad para encontrar correspondencias “directas” entre un vocablo castellano y un vocablo en alguna lengua indígena, se tendía a desplazar el vocablo en lengua indígena para imponer el vocablo en castellano. En este sentido, a pesar de que las lenguas indígenas siguieron hablándose en parte por iniciativa española, esta manera de hablar las lenguas indígenas no es más que otra cara de la opresión y del intento de aculturación. Véanse: ANTONIO M. GARCÍA ESPAÑOL, “Aculturación y comunicación en Hispanoamérica”, en *Cuadernos del CEMyR*, núm. 10, 2002, pp. 123-146; FRANCESCO LEONARDO LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990; ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el cercado de Lima colonial (1568-1606)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

Las prácticas eclesíásticas de invisibilización de los indígenas se dieron en todos los campos de la cultura. Un ejemplo de ello puede rastrearse hasta nuestros días en el siguiente ejemplo: la historia literaria salvadoreña de Juan Felipe Toruño, titulada *Desarrollo literario de El Salvador*, publicada en 1957, señala que la primera gran etapa de la literatura salvadoreña es el “antecedente precolombino o aborígen”, la cual es un mero “antecedente [...] [que] podría eliminarse”.¹⁰⁹ De la misma forma, el libro *Panorama de la literatura salvadoreña. Del periodo precolombino a 1980*, de Luis Gallegos Valdés, publicado en 1981, excluye toda mención a la literatura indígena.¹¹⁰ Es común que las historiografías literarias reduzcan la importancia de la literatura indígena a un antecedente de la “verdadera literatura”, a una serie de textos olvidados o perdidos que no tuvieron continuidad, sino que existieron únicamente antes de la llegada de los españoles y no siguieron produciéndose.

Es importante reconocer que la división jerarquizada y el autoritarismo en la iglesia católica no siempre formó parte de sus principios: los primeros siglos del cristianismo se caracterizaron por “la práctica mesiánica de Jesús, de los Apóstoles y de la comunidad primitiva (hasta el siglo IV), de carácter comunal, comunitario y fraternal.”¹¹¹ Como señala Leonardo Boff, a finales del siglo IV, con el edicto de Teodosio el Grande, la fe católica se impuso como obligatoria en el imperio romano so pena capital o de exclusión. Este hecho, aunado a las posteriores políticas antipaganas de Honorio y Teodosio II, marcaron el comienzo de la transformación del cristianismo: de uno inclusivo y horizontal a

¹⁰⁹ Citado en RICARDO ROQUE BOLDOVINOS, “Problemas de la periodización literaria: el caso de El Salvador”, en MACKENBACH, *op. cit.*, p. 211.

¹¹⁰ TANIA PLEITEZ VELA, *Literatura, Análisis de la situación de la expresión artística en El Salvador*, San Salvador, Fundación AccesArte, 2012, p. 32.

¹¹¹ LEONARDO BOFF, “¿Qué Iglesia queremos?”, en *Servicio Koinonía*. Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/291.htm>>. También publicado en LEONARDO BOFF, “¿Qué Igreja queremos?” (trad. de Ma. José Gavito) en *A voz do Arco-íris*, Brasilia, Letraviva, 2000.

uno dominante e impositivo; con el correr de los siglos se sumarán el totalitarismo del Papa¹¹² y el desarrollo de bases ideológicas para justificar la marcada división entre clérigos y laicos, así como entre los diferentes católicos alrededor del mundo:

[...] el miedo marcará la pedagogía misionera de la Iglesia, como claramente se puede constatar en los diferentes catecismos de la primera evangelización-imposición de América Latina. La fe deja de ser semilla para transformarse en trasplante forzado de un árbol crecido en suelo europeo.¹¹³

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, este sistema se replicará al interior de América, con lo que se conformarán sus propios centros y periferias: sus propias jerarquizaciones. Es desde entonces que se pactó el duradero maridaje entre Iglesia católica hegemónica y las élites gobernantes:

Luego de conquistar lo que hoy es Guatemala y El Salvador, Pedro de Alvarado dijo: “Vámonos, no hay oro”, y se fue a buscar fortuna en Perú. A falta de metales preciosos, los indígenas, numerosos en el norte del istmo, fueron la mina centroamericana. Para los españoles y sus descendientes criollos, la riqueza fundamental son en efecto los indios, mano de obra casi gratuita e inagotable, mercado cautivo e incluso contribuyente forzado al tesoro real. El repartimiento o la desviación de la responsabilidad administrativa y religiosa de la encomienda permiten a los blancos someter los pueblos de indios salvajes al vasallaje y vivir como nobles.¹¹⁴

La Iglesia hegemónica contribuyó a consolidar el sistema colonial que se implantó en América Central, el cual se sostenía a partir de la explotación indígena y que sentaría las bases para la formación de las clases y grupos sociales que existen hasta nuestros días.

¹¹² Al respecto, señala Leonardo Boff: “con Gregorio VII y su *Dictatus Papæ* (una lista con 25 proposiciones del año 1075), que bien traducido significa la dictadura del Papa, se consolida una eclesiología jurídicista fundada en la institución papal. [...] Esta concepción fue adquiriendo a lo largo del tiempo una base ideológica, especialmente con Graciano (el primer codificador del derecho canónico en el siglo XII) y con la teología de la Antirreforma. Según esto, Cristo instituyó la división entre clérigos y laicos, por lo tanto es divina y nunca podrá ser modificada. El Papa es la cabeza visible de Cristo que, a su vez, es la cabeza invisible de la Iglesia. El poder es total; tiene definida su práctica y la teoría que lo justifica. No se trata de autoritarismo sino de puro y simple despotismo.” *Idem*.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ ROUQUIÉ, *op. cit.*, p. 35.

El maridaje entre la Iglesia hegemónica y el Estado se mantuvo de forma estable hasta mediados del siglo XX, cuando algunos sectores comenzaron a organizarse y a buscar “hacer iglesia” de otras formas.

Uno de los grandes parteaguas que permitirá la transformación de la iglesia ocurrió durante la década de los sesenta, en Europa, cuando el Papa Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II, espacio en el que, por primera vez en siglos, se tratarían algunos de los problemas de autoritarismo, marginación y violencia por parte de la institución eclesiástica de los que hablamos arriba. El Concilio de 1962 cobra específica importancia para nuestra América porque representa el principio de otras formas de enfrentarse a los problemas propios del espacio latinoamericano; aunque las propuestas vertidas en dicho concilio no trastocaron la estructura autoritaria del orden eclesiástico.

Fue a partir de estos años que ciertos sectores de la Iglesia latinoamericana identificaron la necesidad de comprometerse con los oprimidos. Con el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, el endurecimiento de las dictaduras militares en la mayoría de los países latinoamericanos y la gestación de nuevos movimientos revolucionarios, los sectores en pro de una transformación de la Iglesia no podían permitir que se mantuviera la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado que protegía las estructuras represivas, llamando al orden y haciendo oídos sordos a los reclamos de una mayoría pobre y violentada.

Los nuevos teólogos comprometidos con la realidad latinoamericana buscaban reformular aspectos estructurales de la teología tradicional: el sentido de la evangelización ya no era posible “sino por mediación del compromiso histórico de la comunidad en el proceso o paso de la liberación (en hebreo *pesah* significa también «paso», «marcha»),

«huida»”¹¹⁵ o, dicho de otro modo, la única que podía hacerse *capaz para la liberación* era la propia comunidad.

En 1968, se lleva a cabo en Medellín la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹¹⁶ que, como explica Enrique Dussel, será el momento en el que se aplique lo determinado en el Concilio Vaticano II y “el paso a un decidido compromiso de «liberación», asumido desde hace años por muy pocos pero en número cada vez más creciente.”¹¹⁷ De hecho, en el CELAM de Medellín finalmente se reconoce que la violencia en Latinoamérica está institucionalizada.

La década de los 60 y 70 significó un período sumamente activo para la Iglesia latinoamericana, pues la emergencia de nuevos sujetos sociales comenzó a sacudir la homogeneidad relativa que había mantenido durante siglos:

[...] los pobres organizados irrumpieron en la sociedad latinoamericana y también en la Iglesia institucional y clerical. Se verificó un doble proceso: en los medios populares se fueron insertando cada vez más miembros activos de la Iglesia-clero: obispos, sacerdotes, teólogos, religiosos y religiosas, cristianos, indignados con la miseria y comprometidos con la transformación social, fueron asumiendo la causa, las luchas, el destino y la cultura del empobrecido social. Por otro parte, los cristianos fueron asumiéndose como sujetos eclesiales y sociales. Comenzaron, junto con el apoyo del agente externo, a crear su forma característica de ser cristianos. Así surgió la pastoral popular (CEBs, PO, CPT, CIMI, CDDH, los círculos bíblicos y otras), que tienen como punta de lanza a las comunidades eclesiales de base.¹¹⁸

De esta manera se dibujó el boceto de una nueva Iglesia Popular para América Latina, la cual estaría nutrida por experiencias previas de organización popular y de ejercicio del poder social.

¹¹⁵ ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid, Mundo Negro-Esquila Misiona, 1992, pp. 29 y 30.

¹¹⁶ Es importante tener en cuenta como antecedentes el Concilio Vaticano II y la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM en 1955, pues estas instancias permitieron reflexionar, desde y para América Latina, la situación específica del cristianismo en la zona.

¹¹⁷ DUSSEL, *op. cit.*, p. 229.

¹¹⁸ BOFF, *op. cit.*, s/p.

Sin embargo, la conformación de la Iglesia Popular despertó reacciones de todo tipo entre los miembros de la Iglesia tradicional. Dentro de los sectores que no aceptaban a la teología de la liberación, hubo distintas formas y grados de distanciamiento: desde la no aceptación hasta la más cruda campaña de descalificación y enfrentamiento; asimismo, entre los teólogos de la liberación y entre las distintas formas de la pastoral popular se desarrollaron líneas de pensamiento, de radicalidad y grados de ruptura con la Iglesia tradicional.

Con la campaña de desprestigio, los teólogos de la liberación y otros miembros de la Iglesia Popular perdieron voz dentro de la Iglesia institucionalizada; sin embargo, esta pérdida no significó su debilitamiento, sino lo contrario: el distanciamiento sirvió para pensar cómo construir redes de ayuda y estudio en los barrios pobres y en las zonas rurales del país, las cuales contribuirían a consolidar y a darle cauce al deseo de liberación popular. El interés de los teólogos de la liberación en volver la mirada al pobre y “renacer desde él”, permitió la relectura de la Escritura desde los oprimidos y el regreso a una pregunta fundamental: ¿qué significaba, desde las exigencias del momento histórico que vivía El Salvador, amar al prójimo?

El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales.¹¹⁹

El regreso al proyecto del cristianismo primitivo es evidente, pues se promulga el amor al pueblo y la fraternidad comprometida y solidaria. Los principios de la teología de la liberación se alejan del asistencialismo para abrazar la solidaridad: para ellos, la diferencia

¹¹⁹ Documento de Puebla 327. Citado en ROBERTO OLIVEROS MAQUEO, “Historia breve de la Teología de la liberación (1962-1999), en *Servicio Koinonia*. Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>>.

entre uno y otra se centra en que el asistencialismo desconoce la capacidad del oprimido de liberarse y de transformar su entorno, mientras que, por el contrario, las acciones solidarias reconocen estas capacidades, por lo que no pretenden imponer sino construir en conjunto. El reconocimiento de la capacidad de los oprimidos para intervenir y transformar la realidad da lugar a otro de los puntos fundamentales de la teología de la liberación: la reflexión sobre el significado de la experiencia de Dios y del mundo y sobre quiénes son capaces de vivir y contar esas experiencias.

Como se dijo al principio de este apartado, tradicionalmente el saber teológico estaba reservado sólo para las élites eclesiásticas, apartando al resto de los fieles, quienes debían escuchar y acatarse a “las verdades” que otros habían “descubierto” por ellos. La teología de la liberación regresa a la idea fundadora de que la Iglesia *es* el Pueblo de Dios y, por lo tanto, “[...] tiene como una de sus funciones hacer teología”.¹²⁰ De esta forma, la teología de la liberación supera la división entre “lo material” y “lo espiritual”, es decir, lo terrestre y lo divino, como espacios radicalmente opuestos. Al respecto, en un artículo de 1971, Jesús Hortal dirá:

El teólogo actual percibe cada vez con mayor intensidad que no puede presentarse delante de sus hermanos como “el técnico”, el científico que tiene la única palabra a decir sobre Dios. Si experiencia teológica y vida no pueden separarse, entonces el teólogo no puede reivindicar para sí el monopolio de esa experiencia, pues no es él el único que “vive” en este mundo. De tal forma se entrelazan en el hombre vida y Dios que muy pocos consiguen permanecer indiferentes ante el problema teológico.¹²¹

No se trata de pensar la experiencia de Dios como puramente sensible, sino vital, es decir, de ver cómo se inserta en la vida. Además, para la teología de la liberación la felicidad y la plenitud no deben esperar al “reino de los cielos”, sino que la tierra es el lugar que se tiene

¹²⁰ OLIVEROS, *op. cit.*, s/p.

¹²¹ JESÚS HORTAL, “Experiencia de Dios. Su lugar en la teología actual” en *Panorama de la Teología Latinoamericana* I, Equipo Seladoc, Salamanca, 1975, p. 14.

que labrar para que los seres humanos vivan dignamente. La posibilidad de que el “hombre común” experimente la divinidad en su cotidianidad reaparece: la vida del Pueblo es valiosa y su palabra, su capacidad para sentir, interpretar, contar se vuelve fundamental para transformar al mundo.

¿Cómo pueden comunicarse las experiencias si no es a través de la narración? La teología de la liberación estaba construyendo con el pueblo la capacidad para decir su palabra, para narrar sus propias historias y para construir espacios en los que se compartieran los saberes y los proyectos. Las reflexiones de la teología sobre la experiencia y el poder de las palabras del pueblo fueron fundamentales para el repunte del género testimonial, porque en países como El Salvador la gente se estaba organizando en grupos, ya fuera en la pastoral popular, las comunidades eclesiósticas de base o grupos comunitarios. Libros testimoniales como *Las mil y un historias de Radio Venceremos* son ejemplos claros de que el ejercicio de la palabra era una práctica ya cotidiana entre los salvadoreños que se habían convencido de la necesidad urgente de dar testimonio constante de lo que les estaba ocurriendo individualmente y como grupo o comunidad, así como de resguardar dichos testimonios en algún sitio, por ejemplo, un libro.

Es importante destacar que la teología de la liberación no surgió en los centros de estudio institucionalizados, sino en los barrios, *con* los obreros y campesinos, desde la praxis de liberación de los oprimidos, por lo que representó un parteaguas para la teología eurocéntrica. Muchos jóvenes salvadoreños encontraron espacios fundamentales para su formación en los años anteriores a la guerra civil: las comunidades eclesiósticas de base y los círculos de lectura bíblicos. En estos espacios los jóvenes podían estudiar y comprometerse con la realidad latinoamericana. Uno de sus objetivos se centraba en preparar a los miembros del grupo para sistematizar prácticas para la recuperación de saberes y el empoderamiento de

las comunidades. Así, en estos espacios se desarrollaron técnicas de creación de textos, muchas veces elaborados de forma colectiva.

Además, como decíamos, la teología de la liberación, en las comunidades eclesiales de base y los círculos de estudio bíblicos configuró toda una serie de códigos de habla y de escucha que les permitieron a las comunidades consolidar lazos y entrenarse en el arte de su propia organización.

I.4 El secuestro de la palabra y la comunicación popular

Si extendemos la mirada por un momento a toda Latinoamérica, veremos que, en la mayoría de los países, los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX se caracterizaron por movimientos que fueron reprimidos una vez tras otra y por golpes de Estado, con los cuales las élites se arrebataban el poder entre ellas.

Como hemos visto, la situación de opresión que buena parte de la población en Latinoamérica vive ha encontrado formas de resistencia específicas. Sin duda, una de ellas ha sido la creación de medios alternativos de comunicación y de socialización de información: radios educativas, populares y comunitarias interesadas en producir programas educativos en sintonía con las necesidades particulares de la comunidad,¹²² en buscar mejores opciones de organización política y cultural¹²³ o en abrir el diálogo en las comunidades sobre problemas comunes y sus posibles soluciones.

En 1947, en un pequeño pueblo colombiano llamado Sutatenza, el Padre José Joaquín Salcedo funda Radio Sutatenza, la cual busca sacar a dicha población del analfabetismo.

¹²² ANA MARÍA PEPPINO BARALE, *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. Origen, evolución y perspectivas*, UAM, México, 1999, p. 37.

¹²³ *Ibidem*, p. 38.

Posteriormente, Salcedo impulsa la creación de las Escuelas Radiofónicas y Acción Cultural Popular-ACPO. Por otro lado, con el antecedente de la creación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia en 1944, se crea La Voz del Minero en 1947, una radio financiada con el salario de los trabajadores que contribuye a que los mineros bolivianos encontraran una voz con la cual reclamar mejores condiciones de trabajo (un par de años después de su creación sería dinamitada por el ejército). En 1958, el Che Guevara funda, en Cuba, Radio Rebelde, la primera radio guerrillera de Latinoamérica. Casi veinte años después, en 1977, nace Radio Sandino en Nicaragua.

Antes de su primera transmisión oficial, en 1981, Radio Venceremos ya había comenzado como proyecto con el nombre de Radio Revolucionaria del Pueblo, tras la iniciativa en 1975 de Jorge Meléndez (alias Jonás), miembro de la Comandancia General del Ejército Revolucionario del Pueblo, quien consiguió que se trajera a El Salvador de forma clandestina un transmisor con el objetivo de formar una radio con la que se pudieran difundir las ideas de los grupos guerrilleros en formación.

La radio era ideal porque permitía transmitir mensajes a amplios sectores de la población de forma segura: la fugacidad y la capacidad de irradiación de las ondas eran dos de sus grandes ventajas. Para 1981, Radio Venceremos se anunciaba a sí misma en las transmisiones como “la voz oficial del FMLN” y transmitía en la zona de Morazán, en el oriente del país. Un año después, nace Radio Farabundo Martí, que transmitió en la zona norte de El Salvador.

En una primera etapa, Radio Venceremos cumplía funciones limitadas pero importantes para el movimiento guerrillero dada la situación de represión y de desinformación en el país, como explicar las condiciones de injusticia en las que vivían la mayoría de los salvadoreños, hablar de los ideales revolucionarios y principios morales que

seguía el FMLN, invitar a la gente a que se uniera a los contingentes guerrilleros, informar sobre los lugares y el desenvolvimiento de las batallas, o cualquier otra información que pudiera serle útil a la población. Sin duda, y como veremos en los siguientes apartados de esta tesis, el proyecto de Radio Venceremos se fue transformando conforme se consolidaban las redes revolucionarias en el país; así, además de cumplir las funciones “convencionales” de las radios guerrilleras, Radio Venceremos se convirtió en radio educativa y comunitaria. En sus grabaciones¹²⁴ está presente parte importante de la memoria histórica de la guerra: mucho de lo que ahí pasó hubiese pasado al olvido si no hubiera sido por la voluntad de transmitir diariamente.

Por ejemplo, en los primeros meses de la guerra, en diciembre de 1981, el Batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador realizó una matanza en la zona de Morazán, conocida como la masacre del Mozote: alrededor de 1000 personas, entre ellos mujeres, niños, hombres y ancianos fueron asesinados por los soldados. Radio Venceremos fue el único medio que informó sobre el crimen a la población, evitando así su olvido absoluto, lo cual está narrado en los capítulos 27 y 28 de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. Cuando la radio publicó la información y la comunidad internacional increpó al gobierno salvadoreño, éste negó que la matanza hubiera sucedido. Las evidencias y las memorias de la masacre han quedado resguardadas en El Museo de la Palabra y la Imagen.

Tanto el Concilio Vaticano II (1959) como la II Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano (1968) contribuyeron también a transformar la forma de hacer comunicación alternativa en la región. Las primeras experiencias de radios populares latinoamericanas, surgidas a mediados de los años 40 (Radio Sutatenza y La Voz del Minero),

¹²⁴ Disponibles en la página del Museo de la Palabra y la Imagen: <<http://museo.com.sv/es/>>.

fueron retomadas y fortalecidas en los años sesenta con los postulados de la naciente teología de la liberación. Ana María Peppino Barale, quien ha investigado sobre la historia de las radios educativas, populares y comunitarias en América Latina, señala que hay una

relación estrecha entre las realizaciones radiofónicas y la creciente emergencia de sectores sociales [...] De ahí nace la comunicación popular, la radio comunitaria, impulsadas por la corriente comprometida con la Iglesia de los pobres (teólogos de la liberación, religiosos, seculares, agentes de pastoral), y de donde surgen también las Comunidades Eclesiales de Base. Asimismo, la concretización de los proyectos de este quehacer radiofónico transformador no habría podido lograrse sin el apoyo económico de asociaciones internacionales de inspiración cristiana [...]¹²⁵

En 1960 se crean tres secretariados latinoamericanos: la Organización Católica Internacional de Cine para América Latina (OCIC-AL), la Unión Católica Latinoamericana de Prensa (UCLAP) y la Asociación Católica Internacional para la Radio, Televisión y Medios Afines en América Latina (UNDA-AL), y en 1970 se organiza el Departamento de Comunicación Social (DECOS). La Iglesia comienza a aprovechar la posibilidad de emplear distintos medios de comunicación para fortalecer y favorecer la cooperación entre los ciudadanos con la intención del “perfeccionamiento moral del hombre” a través de información, enseñanza, espectáculo y educación de los receptores.¹²⁶

Este llamado de la Iglesia a organizarse y a transmitir principios de fe según las posibilidades locales favorece e impulsa la creación de movimientos para la apropiación de los instrumentos comunicativos.

En la década de los setenta, con el repunte de la violencia y la represión en Latinoamérica no se cancelaron o suspendieron las radios educativas y populares —en la mayoría de los casos—, sino que, por el contrario, ante la urgencia de comunicación y

¹²⁵ PEPPINO BARALE, *op. cit.*, p. 54.

¹²⁶ *Miranda Prosus* de Pío XII (8 de septiembre de 1957), pp. 10-18. Citado en *idem*.

comunidad, se crearon organismos como la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), la Asociación Católica Internacional para la Radio y Televisión en América Latina (UNDA-AL), y posteriormente, en 1983, la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), las cuales han fungido como puentes, conectores y aglutinadores de espacios radiofónicos a lo largo del continente.¹²⁷

A partir de la creación de estas asociaciones comenzó la formación, con un carácter más profesional, de radialistas, guionistas, técnicos y productores que se iniciaron en la experimentación de nuevas formas de hacer radio.

Como en el caso de la teología de la liberación, la comunicación popular surge, no como propaganda o no solamente como propaganda, sino como una forma de responder a la realidad conflictiva de Latinoamérica, pero lo más interesante de su propuesta es que, para que pudiera llevarse a cabo el proyecto, las comunidades debían *capacitarse mientras hacían*, aprender a organizarse mientras se organizaban, interpretar la realidad mientras ocurría. Indudablemente las prácticas de la comunicación popular ponen énfasis en dar voz a las experiencias de los miembros de la comunidad y crean narrativas audibles desde las cuales se perfeccionan tanto las técnicas narrativas como la escucha atenta.

¹²⁷ Para finales de siglo, estaba consolidada una red de comunicación popular a lo largo del continente latinoamericano: “[...] en octubre del 94, CIESPAL y AMARC habían planeado un curso de metodologías para la enseñanza radiofónica [...] al cabo de diez días nos desafiamos a inventar una plataforma de acción para compartir no solamente criterios y metodologías, sino algo mucho más ambicioso: el sueño de democratizar las comunicaciones en nuestro continente. De ahí surgió el *Grupo de los Ocho*: [...] 8 redes de comunicación: CIESPAL, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina; AMARC, Asociación Mundial de Radios Comunitarias; SCC, Servicio Conjunto de Comunicación (UNDA-AL, OCIC-AL y UCLAP); FIP, Federación Internacional de Periodistas; ALER, Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica; FELAFACS, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social; RNTC, Radio Nederland Training Center; y PROA, Asociación Latinoamericana de Medios Grupales. Al poco tiempo, se sumó VIDEAZIMUT (Coalición Internacional Audiovisual para el Desarrollo y la Democracia) y WACC (Asociación Mundial para los Comunicadores Cristianos).” JOSÉ IGNACIO LÓPEZ VIGIL, *Manual urgente para radialistas apasionados*, Quito, s/e, s/a, p. 2. Disponible en: <<http://www.radialistas.net/article/manual-urgente-para-radialistas-apasionadas-y-apas/>>.

I.5 Destrucción del tejido social y poder popular

La violencia que hemos descrito anteriormente, enmarcada dentro de prácticas genocidas, ha vuelto difícil para los miembros de las comunidades víctimas de dicha violencia crear o mantener relaciones y métodos desde los cuales transformar su realidad.

Ante esto y de la mano de otros procesos de los cuales ya hablamos, como la teología de la liberación y la comunicación popular, el método de Investigación Acción Participativa (IAP) comenzó a practicarse en América Latina. Sus ingredientes formativos

provienen del impacto causado por las teorías de la dependencia (Cardoso, Furtado) y de la explotación (González Casanova); la contrateoría de la subversión (Camilo Torres) y la teología de la liberación (Gutiérrez); las técnicas dialógicas (Freire) y la reinterpretación de las tesis del compromiso y neutralidad de los científicos, tomadas de Marx y Gramsci, entre otros.¹²⁸

Las aportaciones del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda son fundamentales para la formación de la IAP en América Latina. Dicho método de investigación podría distinguirse de otros por su carácter dialógico: de investigación y de acción al mismo tiempo.

Para Fals Borda, un estudio sobre el poder popular y sobre cómo se construye el conocimiento en una comunidad podía efectuarse desde la academia, pero sería cuestionable si los “resultados” o “productos” que arrojará dicha investigación serían útiles para la comunidad con la que se hiciera el estudio, además de que probablemente “la retroalimentación” no sería devuelta a la comunidad, sino más bien quedaría en manos de la comunidad académica. En cambio, lo que le interesaba era

ensayar, de manera crítica y comparada, la idea de que se puede culminar un trabajo analítico y serio con base en conocimientos prácticos sobre la realidad [...]. El objetivo era tomar la sabiduría de los grupos de base como punto de partida; sistematizarla y ampliarla con la acción [...], y todo con miras a reforzar el poder de los organismos formales e informales del pueblo trabajador.¹²⁹

¹²⁸ ORLANDO FALS BORDA, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua*, Bogotá, Siglo XXI, 1985, p. 14.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 19.

De fondo, el sociólogo está hablando de un método que contribuya a crear *poder popular*, término análogo a la noción de *pueblo* en la teología de la liberación. Este poder se forma a partir del trabajo colectivo de la comunidad en el que, por medio del diálogo, la anécdota, el testimonio, la narración, se reconstruyen partes de la historia de la comunidad que hacen visibles la opresión, ayudan a identificar a los opresores y les recuerda que no les corresponde el lugar de los oprimidos, como da cuenta el siguiente ejemplo.

En un pueblo de Colombia, llamado El Castillo, la comunidad decide promover que los miembros más viejos cuenten la vida que llevaban antes de la invasión de los ingenios de azúcar, cuando la gente era dueña de sus tierras. Las anécdotas dan lugar a que una investigación sobre el pasado comience: una brigada de jóvenes enriquece el acervo popular histórico del pueblo, algunos vecinos “enseñaron las formas de defensa de la tierra aprendidas en la organización campesina departamental, mientras los jóvenes cerriteros hacían teatros y canciones”.¹³⁰ Posteriormente, recopilaron datos, hechos, leyes, informaciones, tabulaciones y grabaciones para tomar acciones de manera informada que finalmente permitieron la recuperación de treinta fanegas o plazas.

A partir de la revelación que permite el diálogo, la comunidad se hacía consciente de su propia historia y de su derecho a decidir sobre sus vidas y sobre sus tierras: “revivimos una historia del pueblo que nos llenó de razones para defendernos y actuar”,¹³¹ lo que a su vez les dio “la capacidad ética y legal para proceder colectivamente contra los ingenios de azúcar”.¹³²

¹³⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Ibidem*, p. 32.

El método AIP permitía, a diferencia de una investigación académica sobre la usurpación de tierras a comunidades indígenas, que la investigación en sí misma formara parte de la acción de recuperación. Para Fals Borda, los miembros de esa comunidad adquirieron un poder que nadie sería capaz de arrebatárles:

el poder del conocimiento válido, apoyado en la razón, la moral y la justicia, que se plasmó a poco en un movimiento cívico-político regional contra las grandes plantaciones de caña que se habían apropiado de tierra y estaban oprimiendo a la población. Y lo habían hecho en sus propias condiciones y con sus propios recursos humanos, sin apelar a técnicas complicadas de investigación.¹³³

El caso de El Cerrito es sólo uno de muchos en los que el método AIP sirvió para que la comunidad volteara a ver sus propias experiencias de forma crítica y descubriera en ellas todo lo que necesitaban para actuar. Una palabra clave es sistematización. Como es evidente, lo que les faltaba a esos campesinos no era experiencia o conocimiento, sino un método de visibilización y sistematización que les ayudara a recordar sus objetivos y valía como comunidad:

Estamos descubriendo también que así pobres y analfabetos como somos, podemos defendernos de muchos peligros con la tradición que pasamos de boca en boca y de familia en familia. No teníamos conciencia de esta fuerza propia hasta cuando hace poco hicimos recuerdo de la vida del pueblo cuando la gente no dependía de nadie de afuera. Ahora, por ese conocimiento que no se olvidó y que hemos aprendido a retomar, estamos reviviendo la alfarería, la costura y la comida de nuestros abuelos, lo que nos sirve contra la mala situación económica. Y estamos construyendo un centro de capacitación cultural para la juventud porque la historia no termina y nos sirve. Así, vamos otra vez adquiriendo el dominio sobre nuestras vidas que habíamos perdido en parte.¹³⁴

El énfasis que los campesinos ponen en el testimonio y la narración de sus experiencias y recuerdos pone en evidencia lo que Paulo Freire había señalado sobre el valor epistemológico del testimonio y su carácter central para la revolución. Asimismo, las reflexiones de Rafael

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ *Ibidem*, p. 34.

Mondragón sobre la filología popular se refuerzan con ejemplos como el de El Cerrito en donde los miembros de la comunidad se dieron a la tarea de recuperar sus propios textos (ya fueran orales o no) , confrontarlos, ordenarlos, reflexionar sobre ellos, ponerlos a debatir con otros discursos de su contexto, como los discursos de los corporativos que ocuparon sus tierras, crear materiales con códigos y categorías que les permitieran sociabilizar la información dentro de la comunidad y, además, a partir de este proceso, lograr el objetivo mayor que se habían planteado: recuperar sus tierras.

I.6 El proceso de homogeneización cultural en El Salvador y algunos ejemplos de resistencia

Como dejamos sugerido en el apartado sobre la iglesia hegemónica y la teología de la liberación, la colonización no sólo modificó las relaciones geográfico-económicas en América, sino también los sistemas culturales previos, tanto en América como en Europa, pues es “un acontecimiento que reordena los conocimientos existentes”¹³⁵ y que provoca rupturas, confrontaciones y transformaciones culturales, dentro de las que se inscriben las diversas expresiones escriturales y orales.¹³⁶ Ligia María Bolaños Varela pone un ejemplo claro de lo anterior retomando *La ciudad letrada* de Ángel Rama: el establecimiento de conventos, misiones e iglesias permite la articulación de una red por la cual transitarán escritos que van y vienen entre los considerados centros estratégicos y otros poblados cercanos a estos, por lo cual serán espacios privilegiados en la producción colonial.¹³⁷ Estos

¹³⁵ FERNANDO AÍNSA, “El viaje como transgresión y descubrimiento. De la Edad de Oro a la vivencia de América”, JULIO PEÑATE RIVERO (ed.), *Relato de viajes y literaturas hispánicas.*, Madrid, Visor, 2004, p. 58. Citado en LIGIA MARÍA BOLAÑOS VARELA, “Narraciones y temporalidades en la producción colonial centroamericana, en MACKENBACH, *op. cit.*, p. 58.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 155.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 156.

circuitos textuales crecerán y se multiplicarán gracias a “la introducción de nuevos saberes y nuevas posibilidades de producción-reproducción [...] tales como la introducción de la imprenta, [y] el establecimiento de las expediciones científicas.”¹³⁸

A pesar de que con el establecimiento del sistema colonial la cultura occidental tenía ventajas económicas, materiales y políticas sobre las culturas americanas, esto no significó la desaparición de sus producciones culturales, sino que, aún dentro del sistema colonial, encontraron la forma de producir “imaginarios alternativos a él, introducir variedades, matices; procurando explicar y traducir, para una cosmovisión europea, los mundos prehispánicos. Guamán Poma, Garcilaso o Santacruz Pachacuti son buenos ejemplos de ello”.¹³⁹

Las crónicas de la conquista y colonización de América producidas en Latinoamérica durante los siglos XVI y XVII ya dan cuenta de la especificidad de las nuevas literaturas que están fraguándose. En ellas, puede rastrearse el entrecruzamiento de varias disciplinas (historia, antropología, teología, geografía, literatura), así como diversas intenciones discursivas: “en el desarrollo formal y expresivo de estos textos y en la dinámica extraordinaria de sus diversos modos de presentación, transformación y ficcionalización del material que narran se concreta todo el proceso de emergencia de una literatura incipiente.”¹⁴⁰

Sin embargo, no debemos olvidar que las crónicas son tan sólo un ejemplo de la literatura producida en Centroamérica durante los siglos XV y XVI. Como he dicho, con la llegada de los españoles se institucionalizó la escritura como la técnica hegemónica de la

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹⁴⁰ BEATRIZ PASTOR, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte, 1988, p. iii. Citado en VALERIA GRINBERG PLA, “Los géneros literarios como espejos distorsionantes”, en MACKENBACH, *op. cit.*, pp. 104 y 105.

práctica literaria, lo que separó tajantemente y dejó de lado la literatura de tradición oral, de la cual prácticamente ninguna historia de la literatura en Centroamérica (y en Latinoamérica) da cuenta.¹⁴¹ Si bien la ausencia de respaldo material dificulta la tarea de estudiar e historiar la literatura oral, existe un patrón de exclusión específica hacia las producciones literarias indígenas,¹⁴² muchas veces consideradas parte del folclore nacional y no literatura:

La oralidad de gran parte de la literatura indígena ha sido un obstáculo para su “incorporación” a las literaturas nacionales (como literatura y no como fenómeno folclórico popular), ya que ésta no entra en los moldes tradicionales europeos con que ha operado hasta ahora la historia literaria, entre los que se encuentran la inscripción del fenómeno literario en cuestión en un movimiento o corriente estética dado y la pertenencia a un género literario establecido. Además, y como lo señala Walter Mignolo, el concepto dominante de *literacy* en América Latina (introducido por los colonizadores españoles) implica la idea de que la escritura alfabética occidental es superior a otros tipos de escritura (como la jeroglífica maya) y —de más está decirlo— a todo tipo de expresión oral. De ello se deduce por tanto el carácter inferior, o bárbaro, de todas las expresiones artísticas y literarias no articuladas.¹⁴³

El partaguas que marca la llegada de los españoles a América ha desdibujado casi por completo no sólo las literaturas indígenas preexistentes a la colonia, sino las producciones literarias que se dieron durante ésta y después, tras las independencias nacionales.

No está de más decir que queda por hacer un exhaustivo trabajo historiográfico y de crítica de las literaturas indígenas en Centroamérica y Latinoamérica, cuyo punto de inicio probablemente sería la recuperación y conformación de un *corpus* y la elaboración de una

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 105-108. Vale la pena referir al Taller de Historia Oral Andina (THOA), dirigido por Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia y al libro LUIS MELGAR BRIZUELA (coord.), *Oraltura de El Salvador. Antología de narrativa oral popular*, San Salvador, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, 2007.

¹⁴² Valeria Grinberg Pla pone un ejemplo claro que muestra que la exclusión es hacia la literatura indígena y no sólo hacia la literatura oral, pues “las historias literarias que sitúan los comienzos de la literatura en Centroamérica en la colonia con las crónicas de la conquista [...] ignoran completamente un texto clave de y sobre América Central: el *Popol Vuh*. Escrito en maya quiché, pero por medio de la escritura alfabética a mediados del siglo XVI, este texto «cumpliría con los requisitos» para ser considerado literario en tanto que comparte el código (es decir la escritura alfabética) con los textos literarios de origen hispánico. Sin embargo éste no es el caso.” GRINBERG, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴³ *Idem*.

metodología de trabajo que atienda sus necesidades específicas. Este trabajo tendría que tener cuidado, como dice Beatriz Cortez, de no “seguir desacreditando las culturas y las experiencias, pero sobre todo, la producción literaria del otro sujeto nacional. De una historia de las literaturas centroamericanas podría pasarse a una historia de exclusiones”, puesto que escribir una historia de las literaturas centroamericanas “se complica cuando abordamos la labor de definir el inasible sujeto nacional centroamericano a la luz de la diversidad cultural y étnica que caracteriza la región del istmo.”¹⁴⁴

Cabe aclarar que, aunque las categorías de “ciudad letrada”, “literatura indígena” y “literatura marginal” son útiles para englobar las generalidades de una serie de procesos culturales complejos, no debemos olvidar que éstas no pueden ser aplicadas de forma tajante o dogmática, puesto que en la realidad no suelen presentarse de forma, digamos, químicamente pura, sino que existen quiebres y vasos comunicantes que complejizan aún más el panorama y las relaciones literarias de las que he hablado.

Como decíamos, la llegada de los europeos a América modificó los sistemas culturales. Uno de los ejemplos paradigmáticos es el de la representación de la diversidad cultural y étnica centroamericana, lo que después se conjugaría en la noción de lo nacional.

Con el paso de las décadas, la colonización española consiguió homogeneizar, en los planos del imaginario geográfico, étnico y lingüístico, una vasta región territorial: recordemos que, durante la colonia, el territorio llamado Nueva España formaba uno de los virreinos de la corona española y comprendía desde lo que actualmente es el sur de Estados Unidos hasta Costa Rica. El territorio de El Salvador estaba administrado por la Capitanía General de Guatemala.¹⁴⁵

¹⁴⁴ CORTEZ, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴⁵ DALTON, *op. cit.*, *El Salvador...*, p. 43.

Sin embargo, algunos ejemplos de estudios recientes dan cuenta de que, esta aparente “homogeneidad” puede matizarse. El estudio de Pablo Benítez sobre los ejidos y específicamente sobre las cofradías, dos tipos de corporaciones o estructuras coloniales que “fueron útiles para alimentar los mecanismos de resistencia cultural y de integración entre las comunidades indígenas”,¹⁴⁶ cuestiona la idea de que no hubo formas de resistencia por parte de los oprimidos. Benítez devela que las cofradías “tuvieron capacidad de compra-venta de tierras”¹⁴⁷ y que “esas tierras se adquirirían de acuerdo con los intereses de la colectividad. El titular de la propiedad pasaba a ser la cofradía toda [...]”.¹⁴⁸ Además, las cofradías permitieron a los indígenas formar parte en la pugna por el poder político local:

los indígenas, ya inmersos en la dinámica política que la conquista les había impuesto, luchaban por conservar el poder de las localidades. Por medio de las cofradías favorecían la cohesión social e impulsaban sus prácticas culturales, hasta donde fuera posible. Esas prácticas se mezclaban con la ritualidad católica, y esa mezcla producía finalmente un híbrido que no gustaba nada a las autoridades eclesiales.¹⁴⁹

Estas formas de resistencia cotidiana posibilitaron y facilitaron la organización de los actores políticos indígenas y de los distintos levantamientos indígenas ocurridos durante los siglos XVIII, XIX y XX.¹⁵⁰ “Virginia Tilley registra 43 rebeliones indígenas entre 1771 y 1918 en diferentes localidades, especialmente en las zonas occidental y central del país. [...] Erik Ching analiza el caso de un municipio en el cual las comunidades indígenas llegaron a poseer

¹⁴⁶ PABLO BENÍTEZ, “El Salvador, 1932: Los cofrades insurrectos. Herencia corporativa en la sociedad salvadoreña”, en *Cultura*, San Salvador, núm. 105, enero-marzo, 2011, p. 2.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 9.

el control del gobierno municipal gracias a las elecciones en varias oportunidades:

Nahuizalco.”¹⁵¹

Lo anterior demuestra que siempre, o por lo menos de forma intermitente, ha habido organización y rebelión en Latinoamérica. La recuperación e investigación de estas historias, además de tener un valor fundamental para repensar la historia de El Salvador y de sus actores políticos, transforma por completo la visión sobre estos grupos sociales y permite articular discursos que deconstruyan o desarmen poco a poco la cultura genocida.

Además, estos ejemplos muestran que para que pudiera consolidarse la idea de nación salvadoreña, debía consolidarse una “comunidad imaginada” salvadoreña, concepto acuñado por Benedict Anderson en su estudio sobre las raíces del nacionalismo: esta comunidad “es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.” En tanto lo anterior, se puede afirmar que “el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: *inventa* naciones donde no existen.”¹⁵² Anderson propone también que estas comunidades serán impulsadas gracias al uso de la imprenta y a la creación de campos de intercambio y comunicación, lo que a su vez permite la expansión de una determinada lengua, tal cual ocurrió en el caso salvadoreño, en donde se implantó el español, en una región donde existían diversas lenguas, aunque “en los años inmediatamente anteriores a la conquista el náhua de los pipiles estuviese absorbiendo —o nucleando— a las otras lenguas.”¹⁵³

¹⁵¹ *Idem.* Véase también: VIRGINIA TILLEY, *Seeing Indians. A study of Race, Nation and Power in El Salvador*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005; y ERIK CHING, *et al.*, *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*, San Salvador, UCA Editores, 2007.

¹⁵² BENEDICT ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 23 y 24.

¹⁵³ DALTON, *op. cit.*, *El Salvador...*, p. 43.

La implantación del español y el proyecto de homogeneización cultural, siguiendo a Anderson, fue facilitada por la escritura, pues “a través de escritos contractuales literarios, accesibles y diseminados más ampliamente a través de la prensa, definen monolíticamente los parámetros ideológicos, políticos y económicos de esa nación imaginada.”¹⁵⁴

De esta forma, a pesar de que el espacio salvadoreño estuviese habitado por múltiples grupos étnicos lingüísticos y culturales, el discurso nacional tendería a homogeneizar y excluir a la mayoría de estos grupos para consolidar el proyecto nacional que unos cuantos imaginaban para El Salvador.

Ricardo Roque Baldovinos propone que a principios del siglo XX se da un giro en el discurso étnico salvadoreño, puesto que antes

éste había sido formulado por intelectuales criollos liberales que eran, no sólo indiferentes a la integración de grupos subalternos a la nación, sino abiertamente racistas [...] De hecho, desde esta perspectiva, claramente eurocéntrica, las peculiaridades étnicas y culturales del país son síntomas de barbarie, de aquello que se quiere dejar atrás en la senda del progreso.¹⁵⁵

El intelectual Francisco Gavidia es uno de los primeros en proclamar la “urgencia” de crear un discurso que incluyera de alguna forma la multirracialidad y multiculturalidad de la sociedad salvadoreña. Así, en la literatura de Gavidia aparecerán personajes que representan a los oprimidos (los negros, los indígenas) caracterizados como una especie de “calibanes locales”,¹⁵⁶ incapaces de vivir en el nuevo mundo que la modernidad supuestamente estaba trayendo a El Salvador.

¹⁵⁴ SHEILA CANDELARIO, “Patología de una Insurrección: La prensa y la Matanza de 1932”, New York University, en *Istmo, Revista virtual de estudios literarios culturales centroamericanos*. Disponible en: <http://istmo.denison.edu/n03/articulos/patologia.html>

¹⁵⁵ RICARDO ROQUE BALDOVINOS, “Poéticas del despojo, mestizaje y memoria en la invención de la nación” en *Cultura (Revista del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte)*, número 94, septiembre-diciembre 2006, p. 12.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 13. Roque Baldovinos destaca específicamente el caso del drama histórico *Júpiter*, publicado en 1895, en el cual “Gavidia ficcionaliza los primeros levantamientos independentistas teniendo por protagonistas a los próceres José Matías Delgado y Santiago José Celis, pero agregando un personaje de su

En la recuperación de estos personajes y de algunos géneros históricamente asociados a la literatura indígena, como la leyenda, Gavidia y otros autores parecen dar apertura a la voz a estos sujetos que no la habían tenido antes en esos espacios cultos. Ahora bien, como señala Roque Baldovinos “este ejercicio hermenéutico ejecuta una doble violencia sobre los titulares de la memoria que quiere rescatar del olvido”,¹⁵⁷ pues se apropia de los relatos orales y de lo que supuestamente constituye oprimido para construir un discurso fantasioso, distorsionado y, sobre todo, que no incluye verdaderamente *al otro*. Por lo tanto, “lo indígena se vacía de contenido y se convierte, por obra del ejercicio hermenéutico literario, en una suerte de significativo comodín donde las futuras generaciones se pueden reconocer a sí mismas en lo que no son, con mirada nostálgica de un pasado falseado.”¹⁵⁸

Para Beatriz Cortez, aunque contradictorio, no es casual que muchos intelectuales abogaran por “la erradicación cultural del indígena y por la modernización de la nación, por medio del surgimiento de un sujeto nacional homogéneo”, puesto que se enfrentaban al dilema de “cómo defender sus privilegios sociales, culturales y de clase”;¹⁵⁹ es decir que el racismo funge como una herramienta para garantizar la perpetuación del poder de quiénes lo ejercen. Cortez pone un ejemplo puntual en el que un historiador guatemalteco busca salvaguardar sus privilegios, al grado que parece que “el dilema de Guatemala es encontrar

invención, el esclavo negro de Delgado cuyo nombre da título a drama. *Júpiter* tematiza la exclusión de los sectores subalternos de la patria nueva, pero también su incapacidad de vivir en libertad. Júpiter, especie de Calibán local, puede asimilar las formas de la civilización pero el rencor acumulado por su pasado de opresión lo inhabilita radicalmente para ser libre.” Al decir “Calibán local”, Roque Baldovinos hace referencia al concepto-metáfora acuñada por Roberto Fernández Retamar, quien retoma dicho nombre de *La tempestad* de William Shakespeare.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵⁹ BEATRIZ CORTEZ, “Racismo, intelectualidad y la crisis de la modernidad en Centroamérica”, en VALERIA GRINBERG PLA y RICARDO ROQUE BOLDOVINOS (eds.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Tensiones de la modernidad: del modernismo al realismo*, Vol. 2, F&G editores, Guatemala, 2009, p. 417.

una forma de mantener el sistema colonial a la vez que se proclama la construcción del estado moderno.”¹⁶⁰

El problema de la homogeneización social y cultural, el cual está relacionado con el liberalismo en boga en Latinoamérica a principios del siglo XX, puede identificarse en distintas políticas de las clases empoderadas: “desde la promoción de la migración y el mestizaje con miras de blanqueamiento eugenésico hasta los proyectos abiertamente racistas de eliminación del indígena [...], los intelectuales promueven un concepto de sujeto nacional racial y culturalmente homogéneo para que pueda darse plenamente el surgimiento de la nación moderna.”¹⁶¹

Mucha de la literatura producida desde los espacios de elite forma parte de este proyecto de nación moderna y, por lo tanto, “no surgió para ser un proyecto inclusivo a través del cual pudieran expresarse los diferentes grupos étnicos y culturales que la habitaban, [...] [sino] como parte de un proyecto de la nación imaginada por los criollos a partir de una perspectiva eurocéntrica, la cual se extendió para incluir a los *mestizos/ladinos*.”¹⁶²

La construcción del imaginario de “lo nacional”, acompañado de una visión paternalista de los pueblos indígenas y de los campesinos, así como las políticas de despojo de las tierras indígenas, perpetuaron el orden racista y clasista que se constituyó desde la llegada de los españoles a América, pero ahora este orden estaría acompañado de una nueva ornamentación, el Estado moderno, que dificultará develar y deconstruir la injusticia, la violencia y la opresión.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 420. Véase la nota al pie en esta misma página en la que se señala que, en el caso de Costa Rica, los intelectuales rechazaron las prácticas de mestizaje.

¹⁶² *Idem.* Las cursivas son del original.

CAPÍTULO II. LATINOAMÉRICA ES HETEROGÉNEA

II. 1 Literatura salvadoreña y heterogeneidad

Después de una década del siglo XXI, ha quedado en evidencia que la idea de estado-nación que tardó más de dos siglos en formarse presenta fisuras importantes, pero aún no es del todo obsoleta. Muchas de nuestras ideas sobre lo que somos y sobre lo que son los demás en el mundo parten de nuestra idea de lo nacional y lo extranjero.

En los últimos treinta años, de forma más generalizada,¹⁶³ “se ha producido en América Latina una diversidad de discursos —políticos, sociales y culturales— que postulan la disolución del orden nacional unificado y homogéneo, o por lo menos su debilitamiento”,¹⁶⁴ lo que ha dado lugar a pensar de qué otras formas se pueden pensar teóricamente las relaciones literarias en una región. Sin embargo, la crisis de la idea de “lo nacional” no significa “que se hayan superado algunas de sus bases”, ni en el imaginario general ni en el campo de la academia,¹⁶⁵ puesto que muchos de sus proyectos siguen

¹⁶³ Hago esta aclaración porque siempre han existido discursos que han cuestionado la idea del orden nacional.

¹⁶⁴ MÓNICA QUIJANO, “Literatura nacional e identidad: del paso de una memoria unificada a la proliferación de memorias plurales”, en *La tradición teórico-crítica en América Latina: mapas y perspectivas*, Rodrigo García de la Sienra, *et al.* (coords.), Bonilla Artigas, 2013, p. 167.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 169. Quijano ejemplifica dichas bases aludiendo a “los límites territoriales marcados por las fronteras, los documentos de nacionalidad y las políticas públicas, entre las cuales, si nos situamos en el campo cultural, se encuentran algunas becas, premios o apoyos, que siguen siendo encuadrados por el orden de la nacionalidad o del territorio nacional”. En el caso de la academia literaria, explica que “se siguen escribiendo sobre el estado actual de las literaturas mexicana, argentina, peruana, etcétera y sigue habiendo programas universitarios que se articulan en términos de la literatura nacional”.

partiendo de que existe una nación que comparte una serie de símbolos identitarios, los cuales la diferencian de otras naciones.

Como sabemos, la lengua y la literatura han sido dos de los ejes rectores y aglutinadores de los proyectos nacionales. Asimismo, la forma en que se ha hecho crítica literaria en América Latina ha sido influida por ciertos prejuicios creados a partir del imaginario del estado-nación para, por ejemplo, construir el corpus de las literaturas nacionales, visibilizar o invisibilizar a ciertos autores o grupos y sus respectivas prácticas discursivas, organizar estéticamente los textos y ampliar o reducir el concepto de literatura.

En el caso específico de Centroamérica, si analizamos las historiografías literarias centroamericanas elaboradas en los siglos XIX y XX a partir de investigaciones recientes,¹⁶⁶ encontraremos los siguientes problemas: “el de la periodización y el de la organización de las formas estéticas [...]”,¹⁶⁷ según Francisco Rodríguez Cascante; “la exacerbación de los nacionalismos”, “la laxitud o por el contrario el reduccionismo del concepto de literatura”, “la visibilización o invisibilización de autores y prácticas discursivas”, según Magda Zavala y Seidy Araya,¹⁶⁸ todo lo cual se traduce en que “las categorías historiográficas tradicionales de géneros, generaciones y períodos resultan a todas luces incapaces de dar cuenta hoy de las múltiples relaciones que establecen las redes textuales complejas [...]”.¹⁶⁹

Estas periodizaciones y categorías, que llamaré tradicionales,¹⁷⁰ han sido problemáticas, entre otros motivos, porque crean conceptos normativos de literatura, así

¹⁶⁶ Véanse los volúmenes 1, 2 y 3 de *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas*, Guatemala, F&G editores, 2008.

¹⁶⁷ FRANCISCO RODRÍGUEZ CASCANTE, “Del archivo al hipertexto: para una historia literaria centroamericana”, en MACKENBACH, *op. cit.*, p. 1.

¹⁶⁸ HÉCTOR M. LEYVA, “Elementos conceptuales para una historia de las literaturas centroamericanas”, en MACKENBACH, *op. cit.*, pp. 67 y 68.

¹⁶⁹ RODRÍGUEZ CASCANTE, *op. cit.*, p. 1.

¹⁷⁰ Al respecto, Werner Mackenbach explica que “[la] historiografía literaria en Centroamérica tradicionalmente y hasta hace poco ha trabajado con un concepto de literatura o de lo literario muy restringido y obsoleto y con

como cánones vagos, subjetivos y generalmente excluyentes de lo que la literatura *es*; además, estos cánones dan la ilusión de que son “los representativos” o “los verdaderos” de cada una de las épocas que se pretende ordenar. Ya sea intencionadamente o no, detrás de estos problemas se esconde un fondo de tipo ideológico. Es indispensable que reconozcamos que la historia literaria, al ser un discurso, es una *construcción* y no una *reconstrucción*,¹⁷¹ y que toda construcción es problemática, lo cual debería hacerse explícito en el discurso mismo.

Ahora bien, para este trabajo no se pretende desechar de forma terminante la noción de género literario, sino repensarla. Como propone Valeria Grinberg Pla, plantear: “una lectura de la producción literaria centroamericana que adopte frente a la categorización por género (frente a las inclusiones y exclusiones que ésta produce) una perspectiva crítica.”¹⁷²

Para comprender mejor el estado de la cuestión de la literatura centroamericana, especialmente de la literatura salvadoreña, es necesario recordarle al lector los peligros implícitos que existen al decir “región centroamericana”, “literatura centroamericana” y “literatura salvadoreña”, pues “en los estudios literario-científicos sobre Centroamérica, al igual que en las literaturas centroamericanas mismas, existe una relación conflictiva entre la región [centroamericana] en su totalidad y las literaturas nacionales particulares.”¹⁷³ De hecho, durante el siglo XIX, proyectos como el de la Federación Centroamericana clamaban por la unidad de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

un método archivístico [...] que ha privilegiado el biografismo, la paráfrasis de los contenidos y el nacionalismo literario [...]” en “Introducción”, en MACKENBACH *op. cit.*, p. xxv.

¹⁷¹ Véase BEATRIZ SARLO, “Literatura e historia”. Ponencia presentada en Birkbeck College, University of London, 1991. Recuperada en HERMANN HERLINGHAUS y MONIKA WALTER (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural.*, Berlín, Langer Verlag, 1994, p. 34.

¹⁷² GRINBERG PLA, *op. cit.*, pp. 104 y 105.

¹⁷³ MACKENBACH, “Introducción”, *op. cit.*, p. xvii.

Pero más allá de la prevalencia de ideas unionistas en la región o de las nuevas posturas teóricas respecto a lo nacional, no puede negarse que en Latinoamérica el intercambio cultural y las redes de relaciones intelectuales han prevalecido, a pesar de las fronteras y de las historias de migración y exilio. Basta pensar en las biografías de José Martí o de Pedro Henríquez Ureña para notar que en el centro del pensamiento de muchos de nuestros intelectuales están atravesadas sus experiencias de exilio y de viaje.

El siglo XX salvadoreño repite la misma historia: ¿cuántos de sus intelectuales estuvieron en el exilio? Alberto Masferrer, como cónsul, vivió en Argentina, Chile, Costa Rica y Bélgica. Además, fue profesor en Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Chile y Argentina; Lilián Serpas vivió en Estados Unidos y en México; Roque Dalton estudió en Chile y en México, y vivió en la disuelta Checoslovaquia y en Cuba; Roberto Armijo vivió en París, de donde no pudo volver a El Salvador tras el golpe militar de 1972; Horacio Castellanos Moya, quien por cierto nació en Honduras, ha vivido en Canadá, Costa Rica, México, Alemania y Estados Unidos. No por nada Cristina Rivera Garza se hace preguntas similares a las nuestras a partir de la biografía de Roberto Bolaño:

Habría que pensar en Bolaño no como una excepción exótica (y concéntrica), claro, sino como uno entre la saga de escritores que andan por ahí, pasando por sitios y lenguas de América Latina de manera esporádica, desarrollando, mientras tanto, en el mismo trance de pasar por ahí, una relación de dinámica resistencia más que de agradable acomodo con ese cúmulo de cosas a las que, por falta de mejor término, acabamos nombrando no pocas veces como «el entorno».¹⁷⁴

Asimismo, los grandes proyectos revolucionarios en nuestra América se han nutrido siempre de las experiencias de otros. El movimiento revolucionario de los años 80 en El Salvador estuvo ampliamente influido por las experiencias de la revolución sandinista, la cual a su vez

¹⁷⁴ RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 141.

se nutrió de la revolución cubana y de proyectos pedagógicos, comunicacionales y artísticos estuvieron ligados a movimientos previos ocurridos en Brasil, Perú, Colombia, entre otros. Además, cientos de personas de Latinoamérica y del mundo llegaron al país con la esperanza de contribuir con la revolución.

Algo de lo anterior puede verse en el libro que estudiamos en esta tesis, *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. El libro fue “editado”¹⁷⁵ por José Ignacio López Vigil, un sacerdote jesuita nacido en Cuba, pero que vive su infancia y juventud en España, en donde se une a la Compañía de Jesús, lo que le permite estudiar en diversos países de Latinoamérica. Uno de estos países es República Dominicana, donde finalmente abandona la Compañía para dedicarse de tiempo completo a la comunicación popular, que en ese momento tenía el apoyo de la Iglesia Popular. Además de haber dado cursos por prácticamente todos los países latinoamericanos, López Vigil formó parte del proyecto de radios sandinistas en Nicaragua y, por supuesto, como él mismo narra en la “Presentación” de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, también dio algunos talleres a los guerrilleros de Radio Venceremos. En los últimos años, el cubano vivió una larga temporada en Perú y otra en Ecuador, donde reside actualmente. No sobra decir que López Vigil tuvo por maestro a Mario Kaplún, uno de los más importantes teóricos de la comunicación popular en América Latina, quien nació en Argentina, pero se formó en Uruguay en el Centro Pedro Fabro, fundado por el sacerdote jesuita y teólogo de la liberación José Luis Segundo.

Los testimonios que dan luz al libro fueron grabados en los campamentos guerrilleros del FMLN en El Salvador. Sin embargo, desconocemos en qué país José Ignacio López Vigil trabajó con ellos, cuál fue exactamente su metodología de trabajo o si fue ayudado por

¹⁷⁵ Más adelante problematizaremos la noción de editor.

alguien. Como ya mencionamos antes, la primera edición del libro fue publicada por la editorial de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador, en 1992.

Además, algunos de los testimonios que se cuentan en *Las mil y un historias de Radio Venceremos* son dados por personas que llegaron a El Salvador para hacer la revolución, como los venezolanos Hernán Vera, “Maravilla” y Carlos Henríquez Consalvi, “Santiago” (nacido en México).

Si bien los párrafos anteriores pueden parecer una mera enumeración de países, están ahí para mostrar cómo muchos de los proyectos que se han gestado en nuestra América no pueden comprenderse sin pensar en las grandes historias de viajes, desplazamientos, exilios, encuentros y rupturas que formaron parte de ellos.

De cualquier modo, estas reflexiones no pretenden responder “de dónde” es *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, sino justamente evidenciar que hay textos en los que conviven muchos sustratos, textos particularmente heterogéneos que responden a una realidad igualmente heterogénea.

Durante la guerra y después de su término, se produjeron cientos de documentos que desde alguna particular perspectiva tratan de mostrar algunas piezas del complejo mapa de acontecimientos. Si algo pudiera distinguir a ese amplio *corpus* de documentos tal vez sería su carácter diverso: se escribieron textos historiográficos, jurídicos, filosóficos, literarios, teóricos. Pero los documentos sobre los que más nos interesa reflexionar son aquellos discursos híbridos en los que varios sustratos conviven y articulan textos que no pueden ser categorizados fácilmente. Una de las razones para estudiar este tipo de textos es que, al estar formados por distintos sustratos discursivos, responden a la realidad conflictiva de la que

surgen y porque son capaces de poner en relación temas y formas que “regularmente” sólo existirían por separado.

En el segundo capítulo trataremos de reflexionar sobre la especificidad de la forma discursiva de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, la red de personas que han intervenido en su configuración y su relación con el momento de su escritura. También cuestionaremos si la literatura en Latinoamérica ha existido como un discurso puro, es decir, separado de otros tipos de discursos, específicamente el histórico, así como cuáles pueden ser los usos del discurso literario en un país como El Salvador, marcado por las problemáticas descritas en el primer capítulo. Para ello, retomaremos algunos de los planteamientos teóricos sobre heterogeneidad de Antonio Cornejo Polar y sobre totalidad conflictiva de Arturo Andrés Roig.

II.2 La heterogeneidad como herramienta teórica de análisis

Como hemos visto en la introducción, pensar qué significa ‘literatura centroamericana’ o ‘literatura salvadoreña’ plantea ya un primer problema de varios órdenes (teórico, político, filosófico, ético, historiográfico) tal vez imposible de resolver, pero que aun así es necesario retomar.

La noción de literatura es frágil y cambiante: existen mezclas y apropiaciones en muchos textos latinoamericanos que son difíciles de clasificar según los géneros tradicionales. Posiblemente más de un estudioso de la literatura latinoamericana se ha preguntado si lo que lee es un ensayo, un cuento, una crónica, un relato, una anécdota, un texto teórico, filosófico o acaso un poco de todos.

Las formas discursivas peculiares que los latinoamericanos han elegido para expresarse parecen estar íntima y especialmente relacionadas con la realidad concreta de los espacios

que han habitado. Es decir, los procesos políticos, sociales y económicos propios de las distintas regiones del subcontinente han sido determinantes para la creación de formas discursivas únicas que fueran capaces de dar cuenta de esos procesos. Por lo tanto, en nuestra América existe un amplio *corpus* de textos raros, inclasificables, fragmentados y dispares. Un conjunto de textos confuso y deforme que para las tradiciones más conservadoras no *debería ser*.¹⁷⁶

Leer, ordenar, comprender y significar esos textos desde una perspectiva crítica que responda al universo de la realidad textual latinoamericana ha significado un proceso complejo —sin duda no terminado— que, al menos, para este trabajo, remontaremos al siglo XIX, cuando las preguntas sobre cómo lograr una genuina *emancipación* política y económica se pusieron sobre la mesa desde algunos círculos de intelectuales.

En los decimonónicos Andrés Bello, Simón Rodríguez y José Martí encontramos manifiesta esta preocupación. Décadas después, a principios del siglo XX, Pedro Henríquez Ureña se constituye como uno de los fundadores de la crítica latinoamericana. A pesar de que las preocupaciones de Bello, Rodríguez y Martí y las de Henríquez Ureña tienen conexiones importantes, debemos tener en cuenta que la gran diferencia entre ellos es que, en el contexto político y social del siglo XIX, los primeros cumplían una función pública desde el estatuto de ciudadanos, la cual buscaba cooperar en la reflexión para la conformación de las nuevas naciones; mientras que, para el siglo XX, el intelectual se ha profesionalizado y trabaja en una rama específica de la cultura (en el caso de Henríquez Ureña, la literatura y la teoría literaria).

¹⁷⁶ Véase RAFAEL MONDRAGÓN, “Problemas para la lectura de la prosa de ideas en nuestra América”, en *Francisco Bilbao y la caracterización...*, pp. 18-89, porque en este apartado el autor hace un rastreo crítico de las nociones de belleza y pureza en la literatura latinoamericana.

Los trabajos de Ángel Rama, Roberto Fernández Retamar, Antonio Cornejo Polar, Antonio Cándido, Arturo Andrés Roig, entre muchos otros, han continuado aquellos esfuerzos iniciados décadas atrás. En ellos, la preocupación por la emancipación y por crear formas autónomas de clasificación y análisis del universo latinoamericano siguen presentes. La discusión de fondo fue —es— la de *repensar la noción misma de literatura* para poder ponerla por fin “en relación directa con las cuestiones surgidas en la fase histórica por la que atravesaron nuestros países” y permitir “la constitución definitiva de una crítica y una historiografía no sometidas a ningún colonialismo cultural”¹⁷⁷ pues, una noción de lo literario en la que “las relaciones socio-económicas y políticas de la sociedad y su transformación son consideradas como «extraliterarias», continúa hasta hoy sirviendo entonces inconscientemente de base a quienes buscan la ilusoria «integración de los métodos» entre una supuesta sociología de la literatura y una visión inmanentista o estructural.”¹⁷⁸

Si bien el cambio en la noción de literatura es un proceso que sigue vigente, ha habido un cambio importante de perspectiva para hacer teoría, crítica e historiografía literaria en Latinoamérica.

En este marco de reflexión, en el último siglo se destapó con más fuerza una discusión fundamental: la de cómo explicar aquello que hace particular a nuestra literatura, sobre todo a los sectores de nuestra literatura que históricamente se habían mantenido en la oscuridad.

Como recoge Antonio Cornejo Polar en su ensayo *Escribir en el aire*:

Fue —es— el momento de la revalorización de las literaturas étnicas y marginales y del afinamiento de categorías críticas que intentan dar razón de ese enredado corpus: “literatura transcultural” (Rama), “literatura otra” (Bendezú), “literatura diglósica” (Ballón), “literatura alternativa” (Lienhard), “literatura heterogénea” (que es como yo prefiero llamarla), opciones que en parte podrían subsumirse en los macro-conceptos de “cultura híbrida” (García Canclini) o de “sociedad abigarrada” (Zavaleta), y que —

¹⁷⁷ CARLOS RINCÓN, “Hacia una teoría de la literatura latinoamericana”, *Texto Crítico*, 1978, p. 3.

¹⁷⁸ RINCÓN, *El cambio...*, p. 83.

de otro lado— explican la discusión no sólo del “cambio de noción de literatura” (Rincón) sino del cuestionamiento radical, al menos para ciertos periodos, del concepto mismo de “literatura” (Mignolo, Adorno, Lienhard).¹⁷⁹

Esta cita de Cornejo es útil porque permite vislumbrar el alcance que dicho problema ha tenido en las reflexiones de los distintos pensadores latinoamericanistas y, a su vez, cómo estas reflexiones han permitido hacerlo visible y ponerlo en una discusión más amplia.

Para este trabajo retomaremos principalmente algunos de los planteamientos realizados por la línea crítica del teórico literario peruano ya mencionado, Antonio Cornejo Polar, y la del historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig, ya que ambos se preocuparon por pensar el lenguaje como hecho histórico que, en tanto tal, debe ser analizado siempre a partir de la explicitación de su *universo discursivo*, término acuñado por Roig que propone que no hay validez ni suficiencia propias o autónomas del discurso, sino que éste es una manifestación que depende de niveles de sustentación no únicamente discursivos, sino también reales o materiales, es decir, enraizados en las dinámicas sociales y políticas de un contexto determinado. Desde la perspectiva del *universo discursivo*, los discursos adquieren su pleno sentido dentro de la totalidad en la que están insertos. Al mismo tiempo, su forma (no sólo sus contenidos temáticos) integra las contradicciones de dicha totalidad y da cuenta de los discursos con los que está en interacción. Es por ello que el *universo discursivo* repite el sistema de contradicciones de dicha totalidad (desfases) y su estructura depende de él. Así, cuando hablamos de “el discurso” de un determinado momento de la historia, deberíamos de hablar más bien de “los discursos”; de esta forma, a partir de la reconstrucción del *universo discursivo*, el investigador puede explorar las grandes líneas de los discursos de la época.

¹⁷⁹ ANTONIO CORNEJO POLAR, *Escribir en el Aire* (pról. de Mabel Moraña), CELACP-Latinoamericana Editores, Lima-Berkeley, 2013, p. 7.

Para Roig, la *totalidad discursiva* actual o posible de una comunidad humana concreta, es decir, el *universo discursivo*, no es consciente para dicha comunidad —como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, es decir, las complejas relaciones sociales tácitas y, a veces, invisibles que ya existen cuando uno llega al mundo—, pero el investigador debe tratar de alcanzarla.

Por su parte, Cornejo Polar busca enfrentar, desde la perspectiva de la crítica literaria y la teoría narrativa, la problemática de la cultura latinoamericana (en específico la andina), como explica Mabel Moraña en el prólogo a la segunda edición de *Escribir en el aire*:

[...] *Escribir en el aire* sugiere estrategias más vastas y frontales de análisis y de interpretación de la historia cultural, más allá de las conciliadoras fórmulas del mestizaje, el consenso liberal, o la democratización por el consumo, para aludir tan sólo a algunas de las alternativas más presentes en el discurso nacionalista o continentalista, desarrollista y globalizador.¹⁸⁰

Nadando en contra de una fuerte corriente de darwinismo social de la academia institucional, para la cual hay sujetos y textos “atrasados” y “adelantados”, Cornejo Polar entiende aquello que Antonio Gramsci había explicado varias décadas antes: que las situaciones históricas se heredan y se mantienen, y que más bien lo que ocurre es que en la realidad operan conflictivamente distintas formas de “peruanidad”, o, si extrapolamos, de “latinoamericanidad” y responden a otros posicionamientos. Las reflexiones de Cornejo Polar dan bases para comprender la construcción social del racismo, lo cual está íntimamente ligado con la construcción social del genocidio del que hablamos en el primer capítulo.

Como un telón de fondo inquieto, la búsqueda de la identidad siempre está presente en nuestras literaturas y ha dado lugar

al desasosegado lamento o a la inquieta celebración de nuestra configuración diversa y múltiplemente conflictiva [...] [la búsqueda de identidad] fue un proceso

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. IX y X.

tan imprevisible como inevitable, especialmente porque mientras más penetrábamos en el examen de nuestra identidad tanto más se hacían evidentes las disparidades e inclusive las contradicciones de las imágenes y de las realidades — aluvionales y desgalgadas— que identificamos como América Latina.¹⁸¹

Esa “búsqueda constante” de la que habla Cornejo incluye al corpus de la literatura latinoamericana, cuya existencia ha estado subordinada a las búsquedas y encuentros, pero también a los olvidos y censuras de las élites culturales. La recuperación de ciertas tradiciones que antes se consideraron inexistentes o truncadas ha recreado nuestra historia literaria.

Sin embargo, el crítico peruano también entiende que los sujetos y los textos, típicamente señalados como “marginales”, también son capaces de tomar la palabra, es decir, son capaces de configurar una escritura que pueda mostrar los muchos mundos existentes dentro de las sociedades latinoamericanas y la heterogeneidad estructural que otros han sido incapaces de ver.

Además, para Cornejo, uno de los grandes problemas de la crítica literaria ha sido la deshistorización de las obras, la cual aleja del centro de la discusión los aspectos vitales de la literatura para dar lugar a una crítica meramente inmanentista, por lo que propone, en cambio, un estudio que ponga en discusión los conflictos de las relaciones sociales que son representados en la literatura. Teniendo en cuenta esto, una posibilidad de acercamiento consistiría en pensar y trabajar los objetos literarios teniendo en cuenta su *totalidad conflictiva*, propuesta que puede leerse en diálogo con la categoría de *universo discursivo* de Roig:

aque aquellos movimientos literarios que se instalan en el cruce de dos o más formaciones sociales y de dos o más sistemas de cultura [...] En cada uno de estos casos, aunque de manera siempre distinta, un solo proceso productivo pone en relación componentes de diverso signo sociocultural, a través de procedimientos muy cambiantes, que no sólo indican el sesgo ideológico de las perspectivas de

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 7.

origen, sino, sobre todo, reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades, la heterogeneidad de su producción simbólica y —al mismo tiempo— su configuración inestable y fluida dentro de lo que se ha denominado totalidades conflictivas.¹⁸²

La noción de *totalidad conflictiva* está relacionada directamente con la complejidad misma de lo que quiere ser escrito —tanto a nivel formal como de contenidos—, lo que lleva a las preguntas sobre cómo lograr articular verbalmente dicha complejidad, ¿cómo contar la historia dolorosa: la de la imposición, la de los genocidios, la de las dictaduras, la de las torturas, la de las guerras civiles, dándole la dimensión humana que merecen? ¿Cómo acercarse si no es con configuraciones inéditas a las experiencias vividas por los sujetos que han participado en esa historia? Para Roig, lo real que se experimenta y se referencia en la literatura obliga a la transformación de las formas discursivas, es decir que las tensiones de lo real pueden hacerse visibles en la escritura. Es por esto lógico que, si las formas discursivas cambian, nuestras formas de lectura también lo deben hacer.

Ahora bien, además de lo que trabaja por extenso en *Escribir en el aire*, los artículos de Cornejo Polar reunidos en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas* tratan de dar cuenta de las razones de la peculiaridad de la literatura latinoamericana y su específica inserción en un proceso histórico-social único e irrepetible;¹⁸³ éste es un tipo de crítica que, como hemos mencionado, hasta el momento no ha logrado establecer una metodología clara, sino que aún está en proceso de construcción.

¹⁸² ANTONIO CORNEJO POLAR, “Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar”, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, UCV, 1982, p. 40.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 5.

Para pensar el porqué de la extrañeza de nuestra literatura, Cornejo Polar, a mediados de los años 70, acuñó el concepto de *heterogeneidad*. Este concepto amplió sus horizontes con el paso de los años:

[...] esta categoría me fue inicialmente útil [...] para dar razón de los *procesos de producción* de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales, de manera especial el indigenismo, poniendo énfasis en la diversa y encontrada filiación de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor, por ejemplo). Entendí más tarde que la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias, haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites. [...] el examen de estos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados; o si se quiere, que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia.¹⁸⁴

Considero también que, cuando el autor habla de que “la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias”, está aludiendo al problema de la violencia estructural en América Latina:

una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclado con todo, y los contrastes más gruesos se yuxtaponen, cara a cara, cotidianamente. Visceralmente dislocada, esta intensa comarca social impone también, como materia de la representación verbal, códigos de ruptura y fragmentación. Desdichadamente lo que debería ser luminosa opción de plenitud humana y social (la capacidad de vivir en todas las patrias) es en realidad ejecución reiterada de injusticias y abusos, ocasión siempre abierta para discriminaciones, maquinaria que insume y produce miserias insoportables.¹⁸⁵

Se refiere, pues, a una violencia —la cual tiene un armazón económico— que ha sacudido, de diferentes formas, todos los aspectos de nuestras sociedades.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es noticia nueva que, en algunos sectores de América Latina, la preocupación por escribir de otra forma ha estado presente desde hace

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸⁵ CORNEJO, *Escribir en el aire...*, p. 16.

siglos —quizás no enunciada como tal, pero presente. A partir de la invasión europea y la colonización se dio un proceso complejo e intrincado en el que las clases dominantes procuraron —aunque sin lograrlo del todo— que la escritura y su administración estuviera monopolizada por determinadas instituciones y actores sociales; sin embargo, tanto el carácter heterogéneo de nuestra literatura como el complejo universo discursivo latinoamericano provocaron que, aún en los textos más conservadores o reaccionarios, quedaran marcas que aluden a la vez que eluden al resto de los discursos, por ejemplo, a los discursos subterráneos de nuestra América; en este sentido, tanto la alusión como la elusión de discursos son gestos que deben ser considerados por la crítica.

Esto es importante porque sostengo que la narración latinoamericana no hegemónica y el interés por su estudio tienen una cierta tradición. En la segunda mitad del siglo XX, tras los distintos regímenes de terror, hubo un repunte en la producción de discursos que buscaron representar desde perspectivas más amplias y menos unívocas lo ocurrido en el pasado reciente. El testimonio, la denuncia, las memorias, las crónicas y los documentales experimentaron un *boom*. Unos cuantos años después, en los años ochenta, los estudios postcoloniales pusieron en el foco de atención las literaturas marginales y se institucionalizó de manera más visible su estudio. Sin embargo, esto no significa que ahí comenzaron estas producciones ni las reflexiones en torno a ellas, tal como explica Cornejo Polar:

[...] en un determinado momento la muy densa reflexión latinoamericana sobre la poliforme pluralidad de su literatura se cruzó, y en varios puntos decisivos, con la difusión de categorías propias de la crítica postestructuralista o —en general— del pensamiento postmoderno. Temas definidamente post, como los de la crítica del sujeto, el replanteamiento escéptico sobre el orden y el sentido de la representación, la celebración de la espesa heterogeneidad del discurso o el radical descreimiento del valor y la legitimidad de los cánones, para mencionar sólo asuntos obvios, se encabalgaban inevitablemente con la agenda que ya teníamos entre manos.¹⁸⁶

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 7.

En realidad, Cornejo Polar ya había reflexionado sobre el principio organizador de la experiencia, sobre cómo se construye el valor de lo que se vive, y sobre la historia de los estilos de cómo se narra la experiencia. También, con base en esas reflexiones, sobre la necesidad de ampliar el *corpus* de lo que es literario y lo que no.¹⁸⁷

Pensar a América Latina como “un conjunto homogéneo” da lugar a un choque frontal con las categorías de “heterogeneidad” de Antonio Cornejo Polar y de “totalidad conflictiva” de Arturo Andrés Roig, las cuales piensan a América Latina como un espacio heterogéneo y lleno de contradicciones, pero también de conflicto y de lucha.

Como afirma Hugo Achúgar, el problema de los estudios poscoloniales sigue teniendo que ver con el problema “de la localización y el posicionamiento de la enunciación”,¹⁸⁸ que resulta paradójico si recordamos (o reconocemos) que el

programa de revisión de la historiografía desde el lugar de la otredad tiene, en América Latina, una larguísima tradición, que se remonta al siglo xix y alcanza en el xx momentos culminantes, como es el caso de José Martí. Por tal motivo, la conciencia latinoamericana ha sido desde hace más de un siglo un espacio heterogéneo en constante transformación, donde ninguna formación de la identidad es permanente o aceptada de modo general. Nuestro pasado intelectual, lejos de ser homogéneo, es más bien un campo de batalla donde combaten distintos sujetos y proyectos, con memorias también particulares. [...] Los lineamientos poscolonialistas, trasladados desde su origen en ex colonias británicas hacia América Latina, operan desconociendo la heterogeneidad del pensamiento latinoamericano.¹⁸⁹

Considerando lo anterior, resulta indispensable estudiar las relaciones que existen entre nuestras literaturas y también reconocer que desde hace, al menos, un siglo ha habido

¹⁸⁷ Véase "La crítica literaria, hoy", *Texto crítico*, III, No. 6 (1977), pp. 9-12 (pp. 6-36). En esta “encuesta” sobre el estado de la crítica latinoamericana responden: Enrique Anderson Imbert, Antonio Cornejo Polar, José Pedro Díaz, Roberto Fernández Retamar, Margo Glantz, Domingo Miliani, José Miguel Oviedo y Saúl Sosnowski.

¹⁸⁸ ESTELA FERNÁNDEZ NADAL, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, en *Herramienta, debate y crítica marxista*, no. 24. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu>

¹⁸⁹ *Idem.*

pensadores latinoamericanistas interesados en el trabajo de *descolonización* de América y en estudiar desde otras perspectivas nuestras producciones literarias.

Ahora, regresando de lleno a nuestro *corpus*, es preciso señalar que, como muchos de los textos latinoamericanos, *Las mil y un historias de Radio Venceremos* es difícil de clasificar en cuanto a género e, incluso, en cuanto a tipo de discurso, pues, aunque nos encontremos ante narraciones que contribuyen a constituir la gran Historia de la guerra civil, no es un texto “puramente” histórico, en la misma medida que no es únicamente literario. Esta “extraña” mezcla de discursos históricos y de discursos literarios llama la atención porque es común que se considere que los textos históricos y los textos literarios son opuestos o, en el mejor de los casos, complementarios.

Para ahondar un poco más en lo anterior, retomemos algunos puntos sobre cómo ha sido la tradición historiográfica en Occidente. Arturo Andrés Roig explica en su ensayo “El método del pensar desde nuestra América” que la mayoría de los historiadores, a partir del s. XIX, han sido influidos por la idea hegeliana de historia: “la muy usada metáfora según la cual la Historia de la humanidad es representada por un gigante que va dando zancadas a lo largo de un camino [...].”¹⁹⁰ El camino incluye, como las carreteras, “marcas” o “letreros” que indican el camino que se va cruzando: la periodización histórica. Esta metáfora dibuja una idea de historia continua, no fragmentaria, que encadena un hecho histórico tras otro. Roig, entonces, se pregunta:

La “continuidad”, con sus etapas y salvo excepciones, ¿no ha sido desde el siglo XVIII y comienzos del XIX más bien una expresión de deseo de continuidad por parte de una clase social que ha detentado el poder ideológico? Desde este punto de vista, la “continuidad” —de cualquier modo que se la establezca— sería más bien la expresión de un “proyecto de continuidad” y hasta de una “desesperación por una continuidad” a la que se la reviste de “necesidad

¹⁹⁰ ARTURO ANDRÉS ROIG, “El método del pensar desde nuestra América”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008, pp. 133 y 134.

racional”. [...] Mas ¿quién nos garantiza acerca de la “objetividad” de tales líneas de continuidad?¹⁹¹

Desde luego, el problema que se plantea apunta directamente a la pregunta sobre quiénes y con qué criterios han escrito la historia que queda resguardada desde las instituciones y la oficialidad. Para Roig, la idea de historia hegeliana le ha permitido a ciertos grupos de poder “crear su propia imagen histórica continua” con lo que “aseguran su permanencia [en el poder]”.¹⁹² Su argumentación pone en duda la idea misma de historia como categoría “pura”, y expresa que la supuesta continuidad histórica es más bien el resultado de un *proyecto de continuidad histórica* que permite a esos grupos de poder aislar ciertos sucesos y clasificarlos como históricos: Roig revela, pues, lo ideológico presente en la elaboración de todo discurso histórico. Dicho de otro modo, este tipo de narrativas tienden “a reproducir una idea lineal, es decir, secuencial, es decir visual, de lo narrado” lo que “tiene como consecuencia la ocultación del sentido de impermanencia y de simultaneidad tan asociadas a las labores del oído y la presencia”.¹⁹³

Además de pensar cómo se seleccionan y representan los fragmentos de la realidad, Roig se pregunta, quizás con mayor preocupación:

[...] ¿qué pasa con aquellos “hechos” que por no ingresar en las líneas de significado sobre las que se monta la “continuidad” resultan no ser “hechos históricos”? La respuesta es obvia. Se los ignora y, si en algún caso son de tal peso que no se los pueda desconocer, se los deforma, se los disminuye. Como consecuencia de esto hay en todos nuestros países [latinoamericanos] una Historia a la que tal vez podríamos llamar “historia subterránea” o “historia secreta”, o simplemente la historia no historiada.¹⁹⁴

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 136.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 137.

¹⁹³ RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁴ ROIG, “El método...”, *op. cit.*, p. 126.

Pero, entonces, ¿lo anterior significa que las “otras historias” se encuentran completamente excluidas de la gran Historia? Si, como investigadores, pretendemos reconstruir el *universo discursivo* de un determinado momento, la “historia subterránea” a veces puede rastrearse ya sea porque está aludida o porque no lo está en los documentos que conforman la “historia oficial”. Si en esos documentos existen menciones explícitas, la historia de las clases oprimidas estará presente de forma “necesariamente disgregada y episódica”,¹⁹⁵ lo *episódico* entendido como la acción secundaria que no forma parte de la acción principal. Esto conduce a que estos sucesos tengan sentido únicamente si se explican como

momentos puntuales que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de “irracionalidad” que no encajan dentro de una “racionalidad” que podría justificarlos. [...] Ciertamente que el “sujeto” de esta historia “episódica” no es el que asegura la continuidad. [...] Simplemente se trata de hechos que para más de un historiador carecen de sentido.¹⁹⁶

Bajo estas premisas se explica que acontecimientos de la magnitud de la aparición del EZLN en México o del levantamiento campesino de 1932 en El Salvador hayan sido tratados por los historiadores —mientras sucedían y aún años después de sucedidos— como “hechos aislados”, “incomprensibles” o, incluso, como “atentados contra la civilidad”. Sheila Candelario, en su artículo “Patología de una insurrección: La prensa y la matanza de 1932”, hace una revisión de algunas publicaciones del periódico *Diario del Salvador*, realizadas en el mes de la matanza de 1932. La caracterización que en el periódico se hace del alzamiento

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 138. Roig recupera a Antonio Gramsci cuando el italiano dice que “La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea en planos provisionales, pero ésa es la parte menos visible y que sólo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.” “Cuaderno 3”, no. 14, en *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, t.2., p. 27.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 138.

popular muestra la existencia de un discurso estigmatizador y criminalizador de la protesta y de ‘lo indígena’ o ‘lo rural’:

Los apelativos más utilizados en el Diario del Salvador para referirse a estos grupos de indígenas y campesinos, antes y después del alzamiento que se inicia el 22 de enero de 1932, son: "ociosos", "los comunistas", "grupos comunistas", "individuos comunistas", "movimiento comunista", "invasión de comunistas", "hordas", "huestes comunistas", "agitadores", "peligro rojo comunista", "asaltantes", "peligro comunista", "turbas comunistas", "facciosos".¹⁹⁷

Candelario hace énfasis en que los artículos analizados no utilizan “nombres ni apellidos de campesinos” ni profundizan “en las demandas de los grupos organizados ni en las condiciones laborales, económicas y sociales de los participantes.”¹⁹⁸ Asimismo, su estudio muestra cómo la campaña de deshumanización hacia los miembros de la revuelta los estigmatiza, pues utiliza un campo semántico que caracteriza a la rebelión como una enfermedad que debe ser extirpada del “cuerpo salvadoreño” para que “recobre” su salud.¹⁹⁹ Desde luego, los comentarios de Candelario nos recuerdan de nuevo cómo opera la caracterización de las víctimas del genocidio por parte de los victimarios y cómo la metáfora de la patologización elude o naturaliza las contradicciones estructurales.

Desde luego, lo anterior alude también a lo que trabajamos en nuestro primer capítulo sobre el genocidio y la patologización y el papel que ha jugado la escritura periodística e histórica en la configuración discursiva y simbólica de ciertos actores sociales, configuración que respalda, reafirma y anima acciones violentas, marginalizadoras y destructivas.

Así, la falta de conexión entre la realidad que experimentan los sujetos que historian los hechos sociales de forma oficial y la que experimentan los que no pueden hacerlo

¹⁹⁷ CANDELARIO, *op. cit.*, s/p.

¹⁹⁸ CANDELARIO, *op. cit.*, s/p.

¹⁹⁹ Ésta forma de construir discursos ha sido estudiada por SUSAN SONTAG en su estudio *La enfermedad y sus metáforas*, Buenos Aires, Taurus, 2003.

ocasiona que toda una serie de “sentidos”, según la terminología de Roig, queden excluidos en la expresión final que toman los objetos que representan la historia humana. Esta forma de hacer historia, además de seleccionar injustamente los acontecimientos sociales, provoca que, por ejemplo, la historia de ciertos movimientos (obreros, populares, estudiantiles...) se vuelva incomprensible y fracturada:

Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes ni mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas.²⁰⁰

Si la historiografía omite la historia de las clases oprimidas, la organización de movimientos se vuelve más complicada para sus integrantes.

Volvamos a la discusión sobre las diferencias entre los textos históricos y los textos literarios. Como hemos dicho, las tradiciones más conservadoras han marcado una distancia, aparentemente definitiva, entre la narración histórica y la narración literaria, convirtiendo a la primera en el lugar de lo objetivo y verdadero, y a la segunda en el de lo subjetivo y ficcional. La discusión sobre si esta división es tan clara y tajante atañe a nuestro proyecto porque regresa a nuestras dos primeras preguntas: ¿quiénes pueden narrar y cómo puede narrarse la historia de nuestros acontecimientos sociales sin que esta recaiga sobre la voz de una persona? Sobre todo si pensamos en la posibilidad de una narración histórica no unívoca que permita trasladar al plano de lo comunicable la *experiencia* subjetiva. Pretender distinguir entre la narración histórica y la narración ficcional implicaría partir de la falsa

²⁰⁰ RODOLFO WALSH, *Madres de Plaza de Mayo, Ayer y hoy en las luchas populares*, Buenos Aires, Lecturas de El Mate, Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano, noviembre, 1997.

premisa de que están separadas: la ficción surge en el mismo momento en que se pretende reconstruir el hecho histórico. Al respecto de esta separación, Hayden White explica que:

antes del siglo diecinueve, la relación entre la escritura histórica y la escritura literaria no era problemática. Desde Aristóteles, se pensaba que, aunque tanto la historia como la escritura imaginativa eran artes retóricas, lidiaban con diferentes cosas: la escritura histórica era acerca del mundo real mientras que la “poesía” era acerca de lo posible. Durante el siglo diecinueve, sin embargo, el concepto de historia fue reformulado, la conciencia histórica fue por primera vez teorizada, y el moderno método científico de investigación histórica fue inaugurado [...] Durante la misma época, lo que anteriormente había sido llamado discurso o *belles lettres* fue sometido a reconceptualización. Ahora la escritura literaria — tal como era practicada por Balzac y Flaubert, Dickens y Scott, Manzoni, etc. —, fue disociada de la tarea de reunir las dimensiones inconscientes o latentes de la realidad humana. Ahora, la literatura se volvió lo otro de la historia en un doble sentido: pretendió haber descubierto una dimensión de la realidad que los historiadores nunca reconocerían y desarrolló técnicas de escritura que socavaron la autoridad del estilo de escritura realista o simple favorecido por la historia.²⁰¹

La cita de White nos sirve para mostrar, primero, que estas escrituras no siempre estuvieron disociadas; después, para dejar en claro que la escritura histórica también es *imaginativa*; por último, en las líneas subrayadas, para reflexionar sobre cómo esta separación tajante no contribuyó al mejoramiento de cada campo por separado, sino que, en el caso de la escritura histórica, la alejó de esas otras “dimensiones de la realidad humana”, las dimensiones de lo sensible y de lo experimentable.

White, asimismo, explica cómo la experiencia de las personas comunes, de los testigos de los hechos, era valorada para la constitución de documentos de carácter histórico:

Para una historiografía antigua, el documento histórico debía ser leído por lo que ofrecía en la forma de información fáctica respecto del mundo del cual hablaba o del cual era una huella. El paradigma del documento histórico era la consideración del testigo ocular de un conjunto de acontecimientos que, cuando eran correlacionadas con otras consideraciones y otras clases de documentos relacionados con estos acontecimientos, permitían una caracterización de “qué sucedió” en algún dominio finito de ocurrencias pasadas.

²⁰¹ HAYDEN WHITE, “Discurso histórico y escritura literaria” en Kuisma Korhonen (ed.), *Tropes of the past. Hayden White and the History/Literature Debate*, Amsterdam-Nueva York, Rodopi, 2006, pp. 25 a 33. Traducido por María Inés La Greca. Disponible en: <<http://blogcronico.wordpress.com/2011/04/14/hayden-white-discurso-historico-y-escritura-literaria/>>.

La operación involucrada en este proceso de determinar qué pasó en alguna parte del pasado presupone que el objeto de estudio permanece virtualmente perceptible por medio del registro documental (que atestigua tanto su existencia como su naturaleza o sustancia). El objetivo era extraer un número de hechos de la lectura del registro documental que pudiera ser medido o correlacionado con hechos extraídos de otros registros. Esto significaba leer a través o alrededor de cualquier cosa que un testimonio dado pudiera contener en la forma de habla figurativa, contradicción lógica, o alegorización. Nada de esto sería admitido como testimonio en una corte judicial y consecuentemente no se permitía que permanezcan, por así decirlo, no traducidos a los equivalentes literales en la lectura de un documento histórico.²⁰²

La gran mayoría de los textos historiográficos oficiales²⁰³ se han caracterizado por mantener una única voz narrativa que, con variaciones mínimas, suele cuestionarse poco a sí misma como portadora de verdad. Sin embargo, el problema del lugar de enunciación no es sólo un problema narrativo, sino que, si pensamos que la narración histórica debe recuperar las conflictividades existentes entre los grupos humanos de un momento determinado y ponerlas en relación, nos daremos cuenta de que en el fondo es un problema ético. Entonces, ¿es posible lograr una escritura de la Historia que permita hacer visibles dichas conflictividades?

Para Carlos Rincón, la escritura documentalista o testimonial da una vuelta de tuerca a la separación tajante entre literatura e historia y a la noción misma de literatura, por lo que representa un parteaguas en las formas de escritura que se desarrollarían en las siguientes décadas:

[la escritura documentalista] tiene elementos que implican al mismo tiempo una estrategia política-estética, al nivel de la escritura, en rompimiento con la praxis literaria tradicional. La obra de ficción ha estado obligada siempre, dada la exigencia de referencias a la realidad vivida que plantea toda lectura de un texto narrativo, a elaborar e incluir elementos de la realidad fáctica. Esta tomaba tradicionalmente el carácter de lo que el positivismo denominó una «fuente», al establecer sus esquemas casuales. [...] Al convertirse ahora la relación entre la

²⁰² *Idem.*

²⁰³ Pensemos, por ejemplo, en los libros de historia para el sistema escolarizado. Desde luego, no se trata de negar que estos textos cumplen funciones útiles, sino de pensar cuáles son las implicaciones de que estén escritos de la forma en la que lo están, cómo podrían escribirse los textos históricos de otras formas y qué se ganaría con dichas modificaciones.

narración no ficticia y la narración ficticia, en un momento de la práctica y en un problema para la teoría y la investigación literarias en Latinoamérica, el cambio de terreno que tiene así lugar obliga a partir de la anulación de cualquier separación tajante entre el campo de la ficción y la no ficción, entre la realidad producida y la realidad relatada, concomitantes con una transformación en la noción de literatura.²⁰⁴

Es entonces interesante lo que ha dicho Cristina Rivera Garza, recuperando a Josefina Ludmer, cuando explica que “una de las características de la producción textual más reciente en América Latina no respeta la división estricta entre lo literario y lo no literario que distinguió tanto el quehacer de los escritores durante gran parte del siglo XX.”²⁰⁵ Por el contrario, las nuevas escrituras parten de nuevas nociones de literatura que, por lo tanto, también modifican las formas de producción, distribución y lectura de textos:

gran parte de la escritura documental que se practica hoy en día, tanto en verso como en prosa, corresponde a esta dimensión de la desposesión sobre el dominio de lo propio que subvierte los usos convencionales del material de archivo y, luego entonces, las interpretaciones también convencionales de lo que son o podrían ser las novelas históricas y lo que es, en suma, la escritura de la historia. Aquí también pueden incluirse los tantos libros que, por su carácter híbrido y su estructura fragmentaria, insisten en ser llamados inclasificables cuando son ya más que reconocibles y reconocidos entre los lectores.²⁰⁶

Como puede intuirse, Cristina Rivera Garza no está pensando específicamente en textos como *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, pero la cita da cuenta de un proceso de cambio en la forma de entender la escritura que se gestó a mediados y finales del siglo XX.

De ahí que algunas escrituras periodísticas recientes como crónicas y reportajes que tratan de abordar el problema del narcotráfico en México guardan resonancias importantes con las escrituras testimoniales de las guerras civiles centroamericanas.

²⁰⁴ RINCÓN, *El cambio...*, p. 34.

²⁰⁵ RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁶ *Idem.*

II.3 Los “otros” discursos en Centroamérica

Si bien, como hemos visto, las literaturas que hablan desde el *yo* tienen una historia aún incompleta, en el caso de Centroamérica, y específicamente de Guatemala, Nicaragua y El Salvador, podemos decir que las escrituras testimoniales tuvieron un repunte a partir las guerras civiles de medio siglo XX en adelante.

Como sabemos, algunos intelectuales (Miguel Barnet y Roque Dalton; John Beverley y Marc Zimmerman) e instituciones (por un lado, la Casa de las Américas y, por otro, la academia estadounidense) jugaron un papel importante para que el testimonio cobrara importancia en el plano académico y editorial. El interés por este tipo de escrituras llevó la reflexión hacia cuestiones como “la función del intelectual como escritor, periodista y testigo de la realidad social, reavivando viejos debates sobre la mimesis literaria y surgiendo la osadía de imaginar el fin de la literatura como institución burguesa y el principio de una nueva forma textual para una época revolucionaria.”²⁰⁷ Esta forma de entender las “nuevas” formas textuales, impulsada por John Beverley (para quien la novela es el género burgués por excelencia) fue matizada prontamente por el propio autor cuando advierte que,

si bien esta nueva forma narrativa está infundida a la vez de un contenido popular-democrático, como por ejemplo la vida de los pobres y los oprimidos, y de rasgos popular-democráticos de carácter formal, como la narrativa en primera persona que aspira a describir la vida colectiva mediante el uso de una multiplicidad de voces y el traspasamiento de los límites de géneros literarios en su configuración textual, esto no significa que dicha forma narrativa sea en sí misma una forma popular-democrática.²⁰⁸

²⁰⁷ Citado en: SILVIA L. LÓPEZ, “Un día en la vida del «testimonio», sobre la acústica de la historia”, en BEATRIZ CORTEZ *et al*, (*Per*)*Versiones de la modernidad. Literaturas, identidades y desplazamientos. Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas*, Vol. III, Guatemala, F&G Editores, 2012, p. 4. Véanse: JOHN BEVERLEY, “Introducción” en JOHN BEVERLEY y HUGO ACHÚGAR (eds.), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Latinoamericana Editores. Lima-Berkeley, 1992; y JOHN BEVERLEY, *Subalternity and representation: arguments in cultural theory*, Durham, Duke University Press, 1999.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 5.

Para Beverley, sólo hasta que la concepción hegemónica de la triada *literatura, escritor y crítico* se superara y reformulara (lo que marcaría el fin de la cultura literaria burguesa), se lograría establecer una cultura popular-democrática “verdadera”.

Por el contrario, lo que ocurrió fue que desde las instituciones se generaron una serie de estrategias que aseguraron el sometimiento del testimonio al orden de la crítica literaria. Para Silvia L. López, “en primer lugar, hubo una clasificación disciplinaria de los tipos de textos que abarcaba esta categoría [...] Esta clasificación tenía por objeto la distinción formal entre textos de ficción y de no ficción dentro de las convenciones de lo que constituye una voz de autor de ficción.”²⁰⁹ Esta separación no tuvo en cuenta que el problema no era estrictamente de clasificación textual, “sino un fenómeno cultural en el que una agrupación de diferentes tipos de textos aparecía como un espacio discursivo que excedía las convenciones aplicables a cada texto por separado”, por lo tanto, las limitaciones teóricas de los propios críticos abordaron el problema “desde una perspectiva fenomenológica y ensayaron una definición [...] enfocada en el pacto establecido entre el lector y el texto, el llamado pacto testimonial.”²¹⁰ Este “impulso institucional” por hacer del testimonio un texto comprensible e interpretable para la academia puso en evidencia sus propios límites. Ya en la introducción y en el primer capítulo hemos hablado también de la omisión de ciertas influencias fundamentales del testimonio, especialmente en el caso de los planteamientos de Paulo Freire sobre el testimonio como parte central de la revolución y de otros teóricos como Augusto Boal y Orlando Fals Borda.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 6.

²¹⁰ *Idem*.

A pesar de las dificultades de la academia, la inclusión de estas formas textuales en la agenda letrada da cuenta de cierta voluntad de apertura hacia *lo popular*, lo cual marca también una transición entre estudios literarios y estudios culturales.

II.2.A Sobre la noción de autor

Pierre Bourdieu, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, hace énfasis en la importancia de que la crítica reflexione sobre las condiciones sociales de producción de cada texto. Para ello, utiliza un ejemplo sugerente: el libro *Conversaciones con Foucault* y las citas que de él se hacen. Bourdieu repara en que, la mayor parte de las veces que se cita el libro, los académicos tienen por sujeto un “se” o un “nos”, sin embargo, “Foucault no hablaba en nombre de un grupo, como su portavoz, sino que hablaba en un grupo, expresando las ideas de un grupo del que habría tomado cosas y en el que él había enseñado cosas”.²¹¹ Esta observación abre espacio para preguntarnos si no es extraño que, aunque existen diversas formas de construir textos, la idea de autor solitario y de la escritura como acto individual y privado parecen haberse mantenido estables en el último siglo. ¿Existen marcas en los textos que dan cuenta de su propio proceso de imaginación, construcción, escritura? ¿Desde qué noción de autor y de escritura partimos para estudiar libros como *Las mil y un historias de Radio Venceremos*?

Cristina Rivera Garza da luz al respecto cuando propone su “poética de la desapropiación”, la cual busca “desposeerse del dominio de lo propio, configurando comunalidades de escritura que, al develar el trabajo colectivo de los muchos [...], atienden

²¹¹ PIERRE BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 13 y 14.

a lógicas del cuidado mutuo y a las prácticas del bien común que retan la naturalidad y la aparente inmanencia de los lenguajes del capitalismo globalizado”.²¹²

Digamos entonces que, la heterogeneidad de la que he hablado a lo largo de este capítulo, no es sólo un resultado —un producto terminado con determinada forma textual—, sino también un proceso, una forma de *hacer* textos, una serie de *prácticas* y de *relaciones* que dicen tanto del texto como el texto mismo.

En el caso de *Las mil y un historias de Radio*, la “Presentación” de López Vigil dice que el proceso de producción fue de la siguiente manera: Tras varios años de guerra, los guerrilleros tenían muchas experiencias y anécdotas que *se contaban entre ellos*. Dichas narraciones fueron grabadas por el cubano, quien transcribió las narraciones y las ordenó según las etapas de la guerra.

Lo primero que llama la atención es que, siguiendo lo dicho en la “Presentación”, no fue López Vigil quien, a modo de etnólogo o de antropólogo, pidió a los guerrilleros que le relataran sus testimonios para estudiarlos y/o analizarlos (en realidad, la palabra testimonio no es utilizada para referirse a *eso* que ellos cuentan) o para hacerla de “traductor de sentido”, transformando aquella información dada por los guerrilleros en un texto comunicable para un público lector. Más bien, López Vigil parece haber tenido la iniciativa de recuperar las historias que *ya* eran contadas y que, además, como en el ejemplo de Foucault, no eran dichas en nombre del grupo, sino *en el grupo*. Así, lejos del “paternalista «dar voz» de ciertas subjetividades imperiales o del ingenuo colocarse en los zapatos de otros, se trata aquí de prácticas de escritura que traen a esos zapatos y esos otros a la materialidad de un texto que es, en este sentido, siempre un texto fraguado relacionamente, es decir, en *comunidad*”,²¹³

²¹² RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 23.

²¹³ *Ibid.*

pero comunidad no referida “al entramado físico que constituyen el autor, el lector y el texto”, sino también “a esa experiencia de pertenencia mutua con el lenguaje y de trabajo colectivo con otros, que es constitutiva del texto.”²¹⁴

Los narradores conservan algunas marcas que dan cuenta de la conversación o de algún hilo de preguntas hecho por López Vigil, como en el siguiente ejemplo: “¿Se puede amar en la guerrilla? Yo te diría que volteés la pregunta: ¿se puede estar aquí sin amar?”²¹⁵

También han quedado algunas marcas deícticas:

Aquí en los frentes no hay bachilleres ni periodistas ni nada por el estilo.²¹⁶

Un buen día el frente amaneció mudo. Me imagino a sus radistas de inteligencia [...].²¹⁷

Lo que pasa es que García es bien gordo, con un lunar aquí parece puro chanchito.²¹⁸

Todas con unas tetas de este tamaño y unas camisas ajustadas, ajustadísimas [...].²¹⁹

De cualquier modo, parece improbable que López Vigil "únicamente" haya transcrito y ordenado el material, puesto que, a pesar de que persisten marcas propias del discurso oral, el cubano parece haber eliminado otras marcas comunes de dicho discurso, como las repeticiones o las interrupciones. Además, puede rastrearse un estilo narrativo característico que recorre la mayoría de los pasajes del libro y que hilvana emocional, estética y temporalmente las historias entre sí, lo que hace que el texto funcione como un todo, a pesar de estar compuesto por muchas partes con características propias. Asimismo, López Vigil

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 479.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 304.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 422.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 430.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 434. Los subrayados son míos.

toma fragmentos de otros libros u otros documentos para constituir el texto final, como veremos a continuación.

En el caso de Carlos Henríquez Consalvi, Santiago, López Vigil no cita *La terquedad del izote*, texto al cual parece aludir en varios momentos, pero sí cita un documento suyo titulado “Apuntes de viaje”.²²⁰ También recupera el discurso que Santiago da el 19 de noviembre de 1989, día del entierro de los sacerdotes jesuitas de la UCA asesinados.

Por otro lado, el cubano cita en varias ocasiones mensajes transmitidos por medio de la Radio Venceremos. Así, hace hablar a Joaquín Villalobos y al Padre Rogelio Poncele.²²¹

Hay también fragmentos que parecen haber sido tomados de diarios o de notas de alguno de los guerrilleros pero que, sin embargo, no tienen referencia, como los que aparecen en las páginas 125 a 127 y 295 a 296. Además, aparece una mención explícita a un diario: “Así lo escribí en mi diario: «*Enero del 83: derrota estratégica del miedo a los aviones*»”.²²²

En la página 161 se refiere a un texto de Joaquín Villalobos, titulado “¿Por qué lucha el FMLN?”, de septiembre de 1983, y en la página 545 a otro titulado “Perspectivas de victoria y proyecto revolucionario”, de marzo de 1989, los cuales parecen haber sido publicado por primera vez por Ediciones Sistema Radio Venceremos.

López Vigil también cita en la página 340 un fragmento de una entrevista de 1989 hecha a Leonel González titulada “La guerra revolucionaria: un largo camino a la victoria”,²²³ pero que en el libro se cita únicamente como “Un largo camino a la victoria”. De esta misma

²²⁰ *Ibidem*, p. 46. Hasta donde he podido rastrear, no se publicó.

²²¹ *Ibidem*, p. 57, 351, y 438-439.

²²² *Ibidem*, p. 210.

²²³ La entrevista a Leonel González fue realizada por la socióloga marxista chilena Marta Harnecker entre junio de 1989 y julio de 1990, y parece haber sido publicada por primera vez en *Ideas nuevas para tiempos nuevos*, Ediciones Biblioteca Popular, 1991, Chile (sin ciudad), pp. 88-133. Dicho texto recopila entrevistas a los cinco miembros de la Comandancia General del FMLN: Shafick Jorge Handal, Fermán Cienfuegos, Roberto Roca, Leonel González y Joaquín Villalobos. Disponible en: <<http://www.rebellion.org/docs/92376.pdf>>.

serie de entrevistas, el cubano parece extraer un fragmento de Joaquín Villalobos, el cual únicamente cita con el nombre del dirigente y con fecha de julio de 1989.²²⁴ Cita después un artículo de Fermán Cienfuegos (Eduardo Sancho), titulado “Propaganda, democracia y revolución”, con fecha de julio de 1989, el cual parece haber aparecido por primera vez en la revista Estudios Centroamericanos de la UCA.²²⁵ Asimismo, transcribe un fragmento de texto sin título, de julio de 1989, que aparece en la página 70, firmado como Cmdte. Joaquín Villalobos, el cual no he podido rastrear en alguna publicación.

Entonces, ¿cuál es el rol de López Vigil en el libro? Podría decirse que es el de editor, sin embargo, el libro lleva su nombre en la portada, sin señalarlo como editor o compilador, lo que convencionalmente lo señalaría como autor. Además, las funciones que señalamos en el párrafo anterior exceden las que tiene un editor o un compilador. ¿Este gesto habla de que López Vigil reconoce su propia autoría —no exclusiva— del libro o, más bien, habla de que la industria bibliográfica precisa de un autor para poder funcionar dentro de los circuitos culturales?

Ahora bien, si reflexionamos a partir de las condiciones de producción del libro, pronto nos quedará claro que éste no responde a la noción autoral tradicional y que, por lo tanto, no debe analizarse desde estas categorías. La génesis del libro está inscrita dentro de un momento histórico excepcional y dentro de una sociedad en estado de excepción. Lo dicho por los guerrilleros —después escrito— ocurre en un ámbito público, o, al menos, no en un ámbito privado: el espacio del campamento guerrillero. Las historias que se cuentan hablan

²²⁴ El fragmento aparece en “Enfrentar la guerra ideológica”, en *Ibidem*, pp. 161.

²²⁵ EDUARDO SANCHO, “Propaganda, democracia y revolución”, artículo de julio de 1989, en la revista Estudios Centroamericanos (ECA) de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, pp.562-563.

desde una subjetividad diferente a otras, una subjetividad colectivizada por la experiencia de vivir en grupo.

En 1969 Michel Foucault se preguntaba en conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía “¿Qué es un autor?”. El francés estaba poniendo sobre la mesa la complicada relación que existe entre un texto y su autor. En dicha conferencia, “Foucault problematiza las certezas vigentes sobre el autor” y lanza algunas preguntas sobre “las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas.”²²⁶

El francés deja sugeridas algunas preguntas importantes que tienen que ver con la historia de la idea de autor: ¿cómo el autor se ha individualizado? ¿Cuándo se empezaron a hacer investigaciones de autenticidad y de atribución? ¿En qué momento se empezó a contar la vida de los autores? ¿Cómo se instauró esa categoría fundamental de la crítica “el-hombre-y-la-obra”?²²⁷

El marco de esta discusión nos permite pensar que la noción de autor, así como la noción de literatura, es cambiante y frágil y está en siempre en tensión con las relaciones sociales, económicas y políticas de un momento y lugar determinados.

En el caso del testimonio, uno de sus rasgos característicos es que se narra desde la propia voz de los que vivieron los sucesos en cuestión. Sin embargo, *Las mil y un historias de Radio Venceremos* tiene también otra característica: las historias se cuentan en grupo y desde una sensibilidad especial, afectada por la experiencia colectiva de la guerrilla. Esto

²²⁶ MARÍA STOOPEN y FRANCISCO BARRÓN, “Nota introductoria de «¿Qué es un autor?» de Michel Foucault”, en María Stoopan Galán (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, p. 109.

²²⁷ MICHEL FOUCAULT, “¿Qué es un autor?” en *Litoral*, Córdoba, no. 9, abril 1998, p. 39. Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de febrero de 1969, publicada originalmente en el *Bulletin de la S.F.P.*, julio-septiembre de 1969.

puede notarse en algunos fragmentos en los que los guerrilleros explicitan deseos de trascendencia grupal:

[...] *Apolonio y otros compas se dedicaron a eso y consiguieron en el 84 una innovación genial. Algún día se va a conocer.*²²⁸

Creo que ni aún hoy saben que aquel lunes 16 de septiembre chocaron con nosotros.

Leyendo esto se van a enterar.²²⁹

En el caso de la segunda cita también se explicita la conciencia autoral del narrador, lo que también apunta a que, si bien las grabaciones de López Vigil se dieron en el contexto de las charlas grupales, las historias que deciden narrar tienen también una cierta premeditación u intención, ya fuera dar a conocer algunos momentos importantes para ellos o proyectar una imagen determinada de su quehacer y de sus relaciones al interior del movimiento.

Además, en algunos fragmentos los que narran dejan ver que saben que serán leídos por otros y que lo que están contando puede ser útil para otro imaginario proyecto de liberación como el suyo: “por cierto, estos hijueputas goniómetros consiguen esa precisión con la FM. Con las ondas cortas —¡para los que piensen meterse en el mismo rollo que nosotros!— no hay que inquietarse”.²³⁰

II.3.B ¿Qué entiende usted por oralidad?

Las breves reflexiones de los párrafos anteriores parecen llevarnos a preguntar sobre dos nociones fundamentales que están relacionadas entre sí: la noción de autor y la noción de oralidad. Henri Meschonnic, en su ensayo “¿Qué entiende usted por oralidad?” reflexiona sobre dichos conceptos partiendo de que los métodos tradicionales de análisis lingüístico (tanto de la lengua como del discurso) deben transformarse, puesto que suelen trabajar desde

²²⁸ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 375.

²²⁹ *Ibidem*, p. 413.

²³⁰ *Ibidem*, p. 415.

dualismos o binarismos (verso y prosa; creatividad lingüística y creatividad artística; sentido y forma; sentido y valor; sentido y significancia; sentido y ritmo; alma y cuerpo; espíritu y letra; voz viva y “lo-escrito-que-está-muerto”; general abstracto y particular concreto; lenguaje y vida), al grado que “dentro de este esquema cada vez más binario, la poesía ha pasado a oponerse al lenguaje [...] la poesía y la literatura han llegado a presentarse como radicalmente separadas del lenguaje, al que mientras tanto se califica de *ordinario*”.²³¹ Pero estas separaciones que se han hecho pasar por “naturaleza del lenguaje”, agrega Meschonnic, no son sólo una teoría del lenguaje, sino que “la teoría del signo es también una política del signo, y de la lengua, una teoría del lenguaje desde el poder y para el poder, una razón de otra definición del lenguaje, distinta a la del signo lingüístico tradicional, es igualmente posible y necesaria.

En este contexto, ¿son textos como *Las mil y un historias de Radio Venceremos* espacios que, por su particular hibridez, reconcilian estas categorías alejadas, o incluso demuestran su no existencia operativa en la realidad? Para Meschonnic, el “retorno” a la oralidad que se ha vivido en las últimas décadas, “relativiza la antropología dualista y su lingüística, junto con la filosofía espontánea de los lingüistas (y de los literatos) que convierte los tecnicismos en coartada para el olvido de lo político. Y de lo ético.”²³²

La lógica binaria de la que habla Meschonnic separa significante de significado, además de que reduce *el ritmo* de los textos a un aspecto complementario y no fundamental. Pero recordemos que Meschonnic no entiende el ritmo de los textos simplemente como, digamos, su métrica, sino como “una alternancia entre tiempo fuerte y tiempo débil, pleno y

²³¹ HENRI MESCHONNIC, “¿Qué entiende usted por oralidad?”, en FRANÇOISE PERUS (comp.), *La historia en la ficción, y la ficción en la historia*, UNAM, México, 2009, p. 288.

²³² *Ibidem*, p. 289.

vacío, simetría y asimetría, regularidad e irregularidad, una alternancia de lo idéntico y lo diferente, que mezcla indistintamente, como se había observado en la psicología del ritmo, estructura y periodicidad”.²³³

El teórico francés, para hablar de ritmo, se remonta a la *historicidad del pensamiento*, una historicidad entendida no solamente como “el momento histórico, sentido puramente historiador y débil, de situación de un pensamiento”, sino en su sentido fuerte, poético, según el cual “además de esta situación pasada pasiva, resultante pura de los saberes de un lugar y un momento, hay una actividad-*energeia* [...] de un pensamiento tal que continúa actuando, aun a través de los siglos, incluso a través de las lenguas, mientras que de acuerdo con el sentido historiador, el pensamiento no es más que un *ergon*, un producto.”²³⁴

La exclusión del ritmo, como un concepto clave, que ocurre en la teoría tradicional contribuye a “volver la literatura incomprensible y a echarla al olvido. Según esta concepción, *la literatura no forma parte de la vida*. De tal suerte que esta concepción del discurso participa (sabiéndolo o no, poco importa) de una deculturación orientada, que agrava la diferencia entre cultos o incultos. Por significar a estos últimos que la literatura no es para ellos.”²³⁵

Ahora bien, para Meschonnic el problema del ritmo está ligado con el de la oralidad, otra noción que suele entenderse a partir de la oposición entre lo hablado y lo escrito, o de la voz —viva— y la letra —muerta; es decir, como si en el “traslado” a la escritura ocurriera “la pérdida de la voz, del gesto, de la mímica, de todo el acompañamiento del enunciado

²³³ *Ibidem*, p. 285.

²³⁴ HENRI MESCHONNIC, “Continuar Humboldt”, en *La poética como crítica del sentido*, HUGO SAVINO (trad.), Mármol/Izquierdo Editores, Buenos Aires, 2007, p. 29. El lector podrá notar la relación que existe entre el pensamiento del teórico francés y el argentino Arturo Andrés Roig, de quien ya hemos hablado previamente.

²³⁵ MESCHONNIC, “¿Qué entiende usted...?”, p. 293.

proferido por el cuerpo”.²³⁶ En este paradigma, la oralidad es identificada con lo hablado y es, precisamente, la ausencia de escritura lo que caracteriza a las literaturas orales: “la escritura pertenecía al paradigma de lo civilizado, de lo lógico. La oralidad se encontraba del lado de lo arcaico, de lo exótico, de la mentalidad prelógica. La ausencia de escritura era una invalidez.”²³⁷

Esta partición binaria opone la literatura oral con la “literatura de autor”; lo oral es presencia, diálogo, grupo, el desorden del tiempo; lo escrito es ausencia de cuerpo, monólogo, individuo, autonomía espacial. Lo oral es la “fuente” y lo escrito su coagulación.

El paradigma parte de

la confusión entre la poética del texto y sus condiciones de producción. Poéticamente hablando, lo oral también puede coagular. Lo escrito se confunde con su materialidad impresa. Si de la fijeza del texto se trata, los textos bíblicos, los textos sagrados, orales durante largo tiempo, ya han mostrado su fijeza. Porque lo sagrado fija. [...] En cuanto a la oposición entre lo escrito monológico y lo oral dialógico, no se sostiene mejor que la oposición de Bajtín entre la novela dialógica y el poema monológico. No cabe duda de que quien está contando se halla acompañado, y que quien escribe se encuentra solo, aunque esté acompañado. Pero el discurso de un enunciador solitario, escrito u oral, implica siempre el cara a cara, el otro o los otros: simplemente están presentes de otro modo, e inscritos, en el espacio y en el tiempo, de acuerdo con el modo de significar del discurso y la inscripción del enunciador en su discurso. El yo es siempre dialógico.²³⁸

Para Meshonnic, lo oral en la escritura no sería “lo hablado pasado al papel”, sino “el movimiento de hablar dentro de la escritura”, “la primacía del ritmo y la prosodia dentro de lo semántico, dentro de ciertos modos de significar, escritos o hablados. La integración del discurso en el cuerpo y en la voz, y del cuerpo y de la voz en el discurso.”²³⁹ Pero la reflexión no concluye ahí, sino que aclara que no sólo la lingüística de la frase y el enunciado han

²³⁶ *Ibidem*, p. 295.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 295 y 296.

²³⁸ *Ibidem*, p. 297.

²³⁹ *Ibidem*, p. 298.

contribuido a “volvemos sordos a la voz, al cuerpo en el lenguaje”, sino que la separación tajante “entre la literatura (o la poesía) culta de la literatura (o la poesía) popular, también contribuye a esta sordera”.²⁴⁰ Además, aclara que aunque hay diferencias en las formas de producción de los textos, ambas literaturas —la literatura asociada al grupo y la literatura asociada al individuo— son dialógicas, puesto que inevitablemente se mantienen en relación con múltiples personas, discursos, conversaciones, recuerdos, sensaciones, intuiciones y un largo etcétera.

Las reflexiones de Meschonnic obligan a repensar la noción de subjetividad y su función: una subjetividad que trasciende al individuo, el cual “surge como la función socio-histórica del lenguaje”;²⁴¹ que cambia las relaciones de escritura y de lectura y “obliga a ambos [escritor y lector] a convertirse en sujetos mediante la obra misma”.²⁴² Además, ponen en cuestión nuestro propio método de trabajo y nos hacen preguntarnos cómo romper con el pensamiento dicotómico desde el cual solemos pensar muchos de los grandes problemas teóricos.

Textos como *Las mil y un historias de Radio Venceremos* y otros textos producidos mediante las técnicas de Investigación Acción Participativa de las que hablamos hace algunas páginas cuando recuperamos el trabajo de Orlando Fals Borda²⁴³ parecen tener mucho que decirnos sobre la posibilidad de incidir en el mundo de formas más integrales.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 299.

²⁴¹ SILVIA L. LÓPEZ, *op. cit.*, p 13.

²⁴² *Idem*.

²⁴³ Véase p. 66.

II.4 Heterogeneidad y *Las mil y un historias de Radio Venceremos*

La primera parte de este capítulo ha servido para que podamos afiliar *Las mil y un historias de Radio Venceremos* con la tradición de literatura heterogénea de América Latina y para entender que nuestro texto está nutrido tanto por la narrativa histórica como por la narrativa literaria. Aunque la explicación fue breve, puede ayudarle al lector a comprender mejor cómo se entrelazan la totalidad de discursos y las formas concretas en que las palabras “hablan dentro de la escritura”.

II.4.A Las presentaciones que no sólo presentan libros

La presentación al libro funge como “mito fundacional” del propio libro. José Ignacio López Vigil cuenta que éste nació de una experiencia concreta: él mismo fue buscado por los miembros de Radio Venceremos para que los preparara en materia de producción radiofónica. En las noches, después de las prácticas, cuando las conversaciones de vida abundan, el cubano comprende que lo que sus oídos escuchaban tenía gran valor, por lo que comienza a grabar los testimonios y a ordenarlos según las etapas de la guerra. De ahí nace el libro. Más detalles sobre fechas y tiempos no se dan. Vigil, sin enunciarlo, deja al lector entender que su rol en el libro consistió únicamente en la transcripción fiel de las anécdotas de los guerrilleros, planteamiento que, como hemos visto, puede ser descartado fácilmente.

La presentación advierte al lector que el texto que leerá posee características peculiares y, por lo tanto, probablemente requiere una lectura distinta. López Vigil, aunque de forma escueta, hace explícitos algunos aspectos de la metodología que utilizó para crear el libro.

De entrada, hay una advertencia que indica que "a veces, se cruzan las voces. Un mismo hecho es contado por dos o tres testigos que lo vivieron."²⁴⁴ Este fragmento revela la intención de López Vigil de hilvanar un relato intertextual. Pero, ¿por qué narrar a partir de voces cruzadas? ¿Por qué incluir varias versiones de un mismo hecho? Más adelante veremos las funciones pedagógica y epistemológica que dicha construcción parece cumplir.

Inmediatamente después, se lee: "la verdad es que no me ha preocupado mucho quién contaba, sino lo que contaba. Porque el protagonista de esta historia es colectivo. Los hacedores de la Venceremos tienen nombre propio, pero responsabilidad compartida."²⁴⁵ El énfasis que López Vigil pone en que el único protagonista es colectivo y en que la responsabilidad es compartida pone en duda la idea hegemónica de autor, pero, ¿en qué medida se transforma dicha noción? ¿Cabría siquiera esta categoría dentro del sistema de relaciones que se establece en *Las mil y un historias de Radio Venceremos*?

Asimismo, López Vigil decide respetar el lenguaje salvadoreño, pues "ni los guerrilleros ni los soldados suelen hablar con diccionario,"²⁴⁶ lo cual refuerza el gesto de explicitación del lugar (o lugares) de enunciación desde los que se habla.

Además, López Vigil declara que no sabe si *Las mil y un historias de Radio Venceremos* es un libro de radio, de comunicación, pero asegura que en todos los relatos "[...] hay elementos básicos de lo que en América Latina entendemos por comunicación popular y alternativa. Naturalmente, una comunicación hecha en condiciones límites, en condiciones poco imaginables [...]"²⁴⁷ El fragmento anterior establece un vínculo entre la teoría comunicacional presente en el libro y la forma histórica en la que se ha filosofado en

²⁴⁴ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 12.

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ *Idem.*

²⁴⁷ *Idem.*

América Latina: a partir de una relación dialéctica entre *hacer* y *pensar*. A continuación, el cubano dice que las historias "no pretenden [...] probar ninguna teoría comunicacional. La narración muestra, no demuestra. Queda al ingenio del lector descubrir la moraleja de cada relato",²⁴⁸ lo que muestra una intención lúdico-pedagógica en el libro.

La breve presentación termina diciendo que, si el lector tiene dudas sobre las "expresiones guanacas", puede preguntarle "a cualquiera de los miles de exiliados salvadoreños dispersos por el mundo. Ellos le dirán qué significa *cachimbón* y por dónde sale la Ciguanaba. Ellos le contarán otras historias tan sorprendentes como las que aquí se recogen. Si se escribieran todas, creo que no alcanzaría la tinta para tantos libros",²⁴⁹ lo que muestra la intención de López Vigil de vincular la lectura del libro con la realidad de cada lector.

Sin haber avanzado más que un par de páginas del libro, podemos decir que existen tres grandes categorías o pautas de lectura que muestran algunos aspectos fundamentales del libro. Podríamos resumir dichas categorías de la siguiente manera:

- Polifonía narrativa y fragmentariedad: la ética, la verdad y el otro en el discurso.
- El uso de lenguaje coloquial.
- Teoría popular e intención lúdico-pedagógica.

A continuación, analizaremos dichas categorías a partir de fragmentos de texto del libro. En dicho análisis se busca hacer explícita la naturaleza conflictiva de la realidad social que se

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ *Idem.*

puede leer en el texto y buscar aquellos elementos que puedan esclarecer aspectos de nuestra propia condición humana, por lo que

no se trata de averiguar el grado de fidelidad de la representación verbal con respecto a sus referentes de realidad, pues de ser así la última palabra debería esperarse de las ciencias sociales, o emerger de una disputa impresionista acerca de “cómo es realmente la realidad”, sino –fundamentalmente– de iluminar la índole, filiación y significado de esa imagen hermenéutica del mundo que todo texto formula, incluso al margen de la intencionalidad de su autor. Esa imagen no es nunca ni individualmente gratuita ni socialmente arbitraria.²⁵⁰

Por lo tanto, no nos detendremos en tratar de probar la fidelidad de los relatos. El trabajo se centra, más bien, en el señalamiento y el análisis de los elementos que lo afilian con una cierta tradición de pensamiento, de escribir historia y literatura, y de las posibilidades prácticas de ellos.

II.4.B. Polifonía narrativa y fragmentariedad: la ética, la verdad y el otro en el discurso

López Vigil dice: “presentía que el curso lo iba a recibir yo y no ellos. Yo podía enseñarles unas técnicas, ejercitar unos determinados formatos. Ellos tenían una experiencia inédita, acumulada durante estos diez años de guerra, haciendo radio con el micrófono en una mano y el fusil en la otra, transmitiendo bajo tierra y en medio de grandes balaceras”.²⁵¹ La admiración del cubano a los integrantes de la guerrilla y a los hacedores de la Venceremos es explícita, lo que supone, en primer lugar, un distanciamiento de la figura de autoridad que opera de forma vertical entre "entrevistador" y "entrevistados".

El cubano elige, además, no incluir, en la mayoría de los fragmentos, ningún paratexto antes o después de cada testimonio con información sobre el que narra. Los nombres sólo

²⁵⁰ CORNEJO POLAR, *Sobre literatura...*, pp. 10 y 11.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 11.

son mencionados en algunas ocasiones por otro personaje de la historia que se cuenta. Tal vez a algunos lectores la falta de nombres les provoque una sensación de ausencia o de incompletud, pero esa ausencia individual gana en fuerza colectiva: "la verdad es que no me ha preocupado mucho quién contaba, sino lo que contaba."²⁵² Este gesto formal/metodológico parece relacionarse con la necesidad de mostrar la correspondencia entre forma de organización (al interior de la guerrilla) y forma de narrar en la escritura: "los hacedores de la Venceremos tienen nombre propio, pero responsabilidad compartida".²⁵³ En la manera de dar voz, López Vigil está poniendo de manifiesto una forma de trabajar, según él mismo dice, en los proyectos de vida.

Existen al menos dos momentos explícitos en el libro en los que algún narrador reflexiona sobre la noción de autor y su relación con el trabajo al interior de la guerrilla, los cuales comparten elementos:

Testimonio 1:

También me jodía el anonimato [...] En San Salvador éramos un grupo de poetas, de pintores, intelectualidad. Y en esos círculos se le rinde mucho culto al nombre. Vos firmás un artículo, un cuadro que pintás. Y aquí, entre los compas, todo es *fuateovejuna*, todos a una. Nadie anda con la babosada de mío o tuyo. Lo que importa no es quien haga las cosas, sino que las cosas se hagan. Eso me costó, sí.²⁵⁴

Testimonio 2:

Somos gente de carne y hueso. A la guerrilla vas y en la guerrilla estás con tu mochila de conflictos existenciales, tu soledad, tus vainas. Para mí, acostumbrarme al invierno o a dormir bajo el ruido de los aviones, ya no le hace. Todavía cuesta más lo del anonimato. Cuando yo llegué a la Venceremos tenía veinticuatro años. Venía de un mundo de artistas donde hasta un pedo lleva firma. Venía de un ambiente medio caníbal, donde todos tratan de trepar a mordiscos, pisándole la cabeza a quien sea. Y de repente, acostumbrarse a la dimensión colectiva, a trabajar sin nombre y sin competencia. Pleitos como éste: ¿qué trabajo es más

²⁵² LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 12.

²⁵³ *Idem*.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 206. Las cursivas son del original.

*importante en la radio, hacer el editorial o hacer la cuña agitativa para que el soldado deserte? ¿Cuál es el trabajo de fondo y cuál de relleno?*²⁵⁵

Sin duda, para ambos narradores la noción de autoría y de propiedad está implícitamente ligada a la del nombre. Es la inscripción o la mención del nombre, ya sea en algún objeto o en el reconocimiento de los otros, lo que garantiza de algún modo la propiedad, aunque sea metafórica, de algún objeto o idea. Asimismo, dicha idea de autor, individual y competitivo, es asociada con la ciudad, mientras que el autor colectivo con el campo o el espacio guerrillero.

Estas reflexiones sobre la autoría al interior de la guerrilla parecen trasladarse a la forma discursiva de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. El primer capítulo del libro, “La llegada del Vikingo”, comienza con un *yo*, muy lejos de la tercera persona que, en los textos históricos clásicos, suele fungir como un impersonal que se distancia para adquirir autoridad (“La guerra civil salvadoreña fue...”, “el ejército salvadoreño hizo”, “la guerrilla se caracterizó por”). Pero ese *yo* utilizado en *Las mil*, como veremos unas cuantas páginas después, en el capítulo 2, “Tomas, bombas y mantas”, no mantendrá su enunciador de forma fija, sino que, alternando el *yo* y el *nosotros*, irán hablando decenas de personajes. Una polifonía de primeras personas:

A nuestro comando le tocaba la YSR, una radio muy escuchada en San Salvador porque transmitía novelas.

[...]

— Esto es una toma.

Los locutores, como no era la primera vez que nos habíamos tomado esa radio, reaccionaron muy bien. Ya conocían.

—Somos del Ejército Revolucionario del Pueblo —seguíamos nosotros—. Y queremos pasar un mensaje. ¿Nos van a hacer el capulín?

[...]

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 391 y 392. Las cursivas son del original. El libro alterna las cursivas y las redondas para denotar un cambio de voz.

*Las tomas de las radios se convirtieron en el gran deseo. Para nosotros, era lo máximo. Yo misma estuve en una de esas acciones, la del 2 de noviembre del 75, que ocupamos diecinueve radios simultáneas y pusimos 200 bombas de propaganda en todo el país.*²⁵⁶

[...]

Las tomas de emisoras las combinábamos con bombas de propaganda.

[...]

Aparecer en una noticia, en un periódico, ser mencionados en los medios de comunicación, lo considerábamos algo estratégico. [...] Hace poco alguien en San Salvador nos tiró una buena crítica:

—Escuchame, Luisa, como ustedes ya se transformaron en un gran ejército, a la hora de dar los partes de guerra se preocupan más que todo por describir las operaciones militares.

[...]

Y todo eso también se combinaba con las pintas en las calles. Pintas, pero grandes.

[...]

*La obsesión por una emisora propia fue directamente de Joaquín.*²⁵⁷

El lector podrá notar que a lo largo del capítulo 2, apenas anunciado por un rasgo formal — las itálicas—, el narrador ha cambiado en seis ocasiones. Esta forma de narrar seguirá empleándose en prácticamente todos los capítulos.

El gesto de los cambios de voz, transforma la experiencia de lectura de forma radical: la historia deja de ser unívoca en el momento en el que aparecen otros narradores para contar desde su lugar de enunciación. Además, se hace visible que hay muchos lugares de enunciación posibles y se evidencia lo absurdo de que una única voz impersonal adquiera el carácter de única portadora de verdad. En este desplazamiento, la verdad histórica se convierte en un lugar fragmentado y complejo que deberá ser reconstruido por el lector, sin pretensiones de totalidad. La historia se descubre como un fenómeno abierto y lleno de preguntas sin responder que el lector puede trasladar al presente, y no como un lugar pasado y cerrado.

²⁵⁶ La guerrilla solía hacer bombas de propaganda, es decir, paquetes llenos de propaganda que se hacían explotar a la distancia para que las hojas volaran por las calles sin que nadie pueda ser acusado de portar la propaganda.

²⁵⁷ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 18-24.

Es difícil creer que modificaciones aparentemente tan mínimas puedan hacer tantas diferencias en la experiencia de lectura, pero ocurre que estas modificaciones son una postura teórica y ética sobre cómo debe ser el proceso de reconstrucción histórica, la memoria, los mecanismos de recuerdo, y la enseñanza y el aprendizaje de la historia.

El deslumbramiento que produce pensar en la posibilidad de transformar la experiencia de lectura no debe hacernos olvidar que, aunque utilice un método mucho más inclusivo, este tipo de textos también son discursos que no deben asumirse como verdaderos en automático. Sin embargo, el hecho de que sean varias voces las que enuncian, dificulta que lo anterior suceda, pues las contradicciones propias de los discursos en juego, ponen en tensión la idea misma de verdad histórica.

Las mil y un historias de Radio Venceremos pone en perspectiva algunos sectores de la lucha guerrillera, pero no la totalidad del universo discursivo de la época: ni todas las perspectivas de la lucha guerrillera están vertidas, ni mucho menos las perspectivas de otros actores. Si no ponemos atención a esto, corremos el riesgo de caer en una contradicción peligrosa: pensar que, porque el libro es más inclusivo, puede ser real. Es justamente lo contrario: como es más inclusivo, es capaz de mostrar lo complejo que es reconstruir lo sucedido.

Analicemos un segundo rasgo. Como vimos en la cita anterior, los narradores introducen diálogos directos cuando recuerdan cómo fueron ciertos acontecimientos. En esos diálogos, muchas veces aparecen los nombres de los narradores dichos por los otros, es decir, la identidad de éstos es develada por los otros:

*Hace poco alguien en San Salvador nos tiró una buena crítica:
—Escuchame, Luisa, como ustedes ya se transformaron [...].*²⁵⁸
[...]

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 22.

¿Vos Hernán? —me habla dulcito la Ana Guadalupe.

—Yo soy cineasta —le digo.²⁵⁹

[...]

Cada quien se coloca su mochila y Manlio se despide con un abrazo.

Bueno, Santiago, nos vemos después del triunfo [...].²⁶⁰

[...]

¿Sabés cómo te andan diciendo en el campamento?

¿Cómo? —le pregunto al borde del trueno.

Maravilla. Porque te enseñan la cocina y de maravilla. Te enseñan el río y es la gran maravilla. Te dan una sopa y te sabe a maravilla. Vos solo maravilla decís.²⁶¹

La revelación del nombre del que nos narra es un momento agradable para el lector, pues hasta entonces sólo podíamos ver lo que éste miraba. El gesto de que el narrador no se presente a sí mismo, sino que sea presentado por otros y a su vez esos otros sean presentados por otros, configura un micro universo que contribuye a mostrar formalmente que los sucesos históricos son interpretables, así como la construcción de los discursos históricos. Además, simula un diálogo colectivo en el que unos van interpelando a otros para compartir la conversación.

El lector constantemente se encontrará ante un rompecabezas de historias y se preguntará quién está hablando, pero sólo en algunas piezas se revelará el nombre del narrador. Este juego de luces y sombras, de revelación y secreto, termina convirtiéndose en una poderosa arma narrativa.

En unos cuantos capítulos, el ojo del lector, tal vez sin saberlo, ya ha captado algunas frases o palabras que repite un narrador; pasadas más hojas, el lector probablemente ya identifica los distintos estilos narrativos. Al terminar el libro, nunca se tiene certeza de quién es el autor de cada historia, pero se han construido en el cuerpo del lector personajes imaginados, intuitivos.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 49.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 66.

La narración se vuelve una especie de *collage* abierto, inesperado, simultáneo, que tendría por función “sostener tantas versiones como sea posible, colocándolas tan cerca una de la otra como para provocar el contraste, el asombro, el gozo; ese conocimiento producido por la epifanía no enunciada sino compuesta o fabricada por el mero tendido del texto, por su arquitectura”.²⁶²

Dentro de los diferentes tipos de personajes que circulan a lo largo de la narración están incluidas algunas historias sobre sujetos que bien podrían haber quedado fuera del mismo, por ser implícitamente conflictivos. Por ejemplo, en varios momentos se habla de la relación y de la función que los sacerdotes tuvieron al interior del movimiento:

¿Nuestra relación con los sacerdotes, con la Iglesia popular? Desde el comienzo se estableció, desde antes del comienzo. Porque Carmelo, el Chele César, Rafael Arce Zablah, el pensador más brillante que ha tenido la organización... todos ellos pasaron por las manos del padre Miguel Ventura. Yo creo que no hay un cuadro político de dirección en Morazán que no haya entrado a esta lucha por la puerta de las comunidades cristianas. No lo hay. Quizás Joaquín Villalobos, que se organizó junto con Rafael Arce y pertenecía a un grupo de jóvenes con convicciones demócrata-cristianas.

¿Que si a Rogelio lo aceptamos? La palabra “aceptar” no se ajusta porque la figura del cura nunca fue extraña a esta revolución. Nadie se hizo bolas con lo de la misa, ni en asistir ni en que saliera por la Venceremos. Fijate, el 10 de enero habló Joaquín y habló Rogelio en el primer programa que transmitió la radio. Santiago y Rogelio viajaron juntos, llegaron el mismo día a La Guacamaya. Y hasta hoy están los dos y son amigos del alma.

A nadie se le ha molestado por ser creyente. Cuando comenzamos a desarrollar escuelas políticas, se planteó el asunto. Recuerdo una fuerte discusión en la comandancia sobre el materialismo y el idealismo.

—Córtenla, pues. Aquí cada cual tiene su filosofía, los padres la suya, nosotros la nuestra. Y toditos tenemos el mismo derecho de dar a conocer nuestros puntos de vista.

*Nadie le ha puesto la mano en la boca a Rogelio, ni por la cabeza se le pasa eso a alguien. Rogelio tampoco le ha puesto la mano en la boca a un marxista. Lo que hemos hecho es dormir, morir, combatir juntos. Eso es lo vivido, lo real. Lo demás es lo de menos.*²⁶³

²⁶² RIVERA GARZA, *op. cit.*, p. 127.

²⁶³ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 91-92.

La mención a los sacerdotes —que podría chocar con la idea de una guerrilla comunista— pretende mostrar una supuesta heterogeneidad o inclusión existente en las fuerzas revolucionarias. El relato del debate sobre el materialismo y el idealismo y la resolución del mismo proyecta la idea de que al interior del movimiento había discrepancias y disputas, pero que eso no automáticamente significaba caos o fracaso.

Como en el ejemplo anterior, parece haber una intención en varios relatos de mostrar las grandes discusiones al interior de la guerrilla y de replicarlas al interior del libro, en lugar de desecharlas. Esta intención reivindicativa de las formas de la guerrilla podría ser peligrosa si no se problematiza: ¿realmente habrán sido así todas las discusiones? ¿No existió la jerarquización y el autoritarismo en ninguna medida al interior de la guerrilla? ¿Todas las voces eran escuchadas de la misma forma? Sin duda, esta es una revisión crítica que debe hacerse de forma urgente en El Salvador, ya que pocos trabajos se han concentrado en hablar de los fracasos o conflictos al interior de la guerrilla. Aun así, estas narraciones muestran la intención de construir relatos de una guerrilla soñada, la cual concrete la utopía discursiva que no pudo consumarse, al menos no del todo, en la realidad, pero que, sin duda, funciona en relación dialéctica con la realidad. En ese sentido, el discurso del libro y las ideas del libro funcionan como un ideal regulatorio porque tuvieron consecuencias en la realidad (tal como otros discursos utópicos las han tenido), pero no son ideas que se implantaron de tajo, sino que se mantuvieron en tensión con la compleja realidad. Aún así, la sola existencia de las narraciones es valiosa por el valor prospectivo, de proyecto inconcluso pero que ve al futuro, al que remiten.

Además del relato citado, también se narran las capturas de dos personajes enemigos, el soldado Pedro y el coronel Castillo, Subsecretario de Defensa de El Salvador.

Según otros relatos, los prisioneros de guerra eran normalmente encerrados en alguna cabaña improvisada y custodiados día y noche. Los narradores suelen ser enfáticos en que siempre se respetaron los derechos humanos de los capturados.

A continuación, transcribo un fragmento de la narración sobre el soldado Pedro:

Al soldado Pedrito lo habíamos capturado en un combate días antes del cerco. Era nuestro primer prisionero de guerra y, como no había donde meterlo, se lo encasquetaron a la Venceremos. En nuestro campamento se dispuso la cárcel. Consistía en una casita con un posta que cuidaba a Pedrito, y los dos se la pasaban ahí platicando. Un día, durante el cerco, nos vimos en apuros.

—¿Quién lleva hoy la comida a los de la línea de fuego?

A las compañeras de la cocina les habían prohibido hacerlo por lo peligroso de ir arrastrándose hasta las trincheras bajo aquel gran mortero.

—Yo voy —se ofreció Pedrito.

Walter estaba incómodo. ¿Se nos irá a escapar el hombre? Pero los modos de Pedrito eran humildes.

—No te me salgás de la bacinica, ¿oíste? —le advirtió Walter. Si te corrés, te mato.

—No compa, no se preocupe. Yo lo que quiero es ayudar.

Así fue que Pedrito comenzó a ser comidero. Y como resultó cumplidor, lo llamaron ahora para la guinda, a él y a Isra, los dos hombres más fornidos del campamento, los mejores lomos.

[...]

Comenzó la disparazón. Pedrito, el ex soldado, fue de los primeros en pasar. Con el transmisor de la Venceremos a cuestas, agarró enviación y se lanzó al otro lado. Desde ese día Pedrito ganó su militancia, nadie más tuvo que custodiarlo.²⁶⁴

La historia del soldado Pedrito es poderosa porque muestra el poder redentor de la guerrilla. Incluso un soldado del ejército salvadoreño tenía cabida en las filas del FMLN siempre y cuando demostrara "su militancia". Muchas veces se habla a lo largo del texto de la situación de los soldados: muchachos pobres que fueron reclutados por el ejército. De hecho, continuamente la Radio Venceremos transmitía mensajes dirigidos hacia los militares de más

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 96-99.

bajo rango para tratar de convencerlos de que estaban luchando "en el bando contrario", favoreciendo a las élites salvadoreñas y asesinando a sus propios compañeros de clase social:

Y en este mensaje va nuestro llamado a los soldados y tropas que combaten al lado del enemigo: ¿tiene sentido sacrificarse y morir por una causa que no es la de ustedes, sino a de un puñado de ricos? La nueva sociedad tiene un lugar firme para ustedes. Abandonen sus puestos. No maten a sus propios hermanos. Únanse a la lucha del pueblo. No luchen contra la historia. La nuestra no es una lucha de venganza ni de represalia. Es la lucha por la conquista de la verdadera paz, la justicia y la libertad. Nuestras fuerzas combaten para construir y no para destruir.²⁶⁵

El mensaje de Villalobos es contundente: los soldados deben cambiar de bando para luchar por "la verdadera paz, la justicia y la libertad". Las narraciones del libro constantemente se detienen para explicar la necesidad de construir un nuevo orden social en el que esos nuevos valores reinarían. En el tercer capítulo de esta tesis ahondaremos en este tema y sobre la idealización de la guerrilla.

Sobre la captura del coronel Castillo se narra lo siguiente:

-Coronel Castillo –le dice Chico- usted es prisionero de guerra del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. Sus derechos serán respetados de acuerdo a los convenios internacionales de Ginebra.

Chico dio media vuelta y se fue. Castillo quedó temblando. Meses más tarde nos contaba, riéndose, que en ese momento él pensó que ya se lo soplaban los guerrilleros.

-Creí que me iban a descharralar la pija.

[...]

A Castillo lo llevaron cuanto antes a nuestro hospital para curarle la herida que tenía en la cabeza. Luego se le ubicó en una casita aparte, se le dio de comer bien. Cuando Castillo vio los modos, se serenó y volvió a portarse, aunque preso, de acuerdo a su rango. Coronel es coronel. Nosotros hicimos también un esfuerzo sincero –y político, claro- por tratarlo correctamente. Y hasta más. Recuerdo que averiguamos el día de su cumpleaños y con ese motivo le fuimos a hacer una entrevista para la Venceremos. Maravilla le llevaba una laja de dulce como regalo.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 56 y 57. Mensaje enunciado por Joaquín Villalobos en 1981.

—¡Maravilla, hombre, qué alegría verte por aquí! —lo saludó efusivamente el coronel Castillo—. Sentémonos y platiemos. A vos no te conozco.

[...]

Lo cierto es que pasaban semanas y meses y Castillo se iba defraudando cada vez más de su institución militar que no se interesaba en su paradero. Él nunca se pasó al lado nuestro, desde luego. Pero sí se volvió más campechano. [...] Empezó a hacer trabajos manuales, vasitos de madera y chunchitas así. Alfabetizó a muchos compañeros que no sabían leer. Se cambió el nombre. Dijo que quería que lo llamaran “el compañero Pepe”.²⁶⁶

La historia del coronel es aún más poderosa que la de soldado Pedro porque su rango militar parece implicar una asimilación mucho mayor con la ideología militar. Esta historia es particularmente interesante porque construye el discurso del "otro" que no es el guerrillero.

Con el correr de las páginas, la narración se encargará de destruir el discurso del coronel Castillo, ya que los guerrilleros no se comportan de la forma que el coronel esperaba. ¿Qué puede legitimar más a la guerrilla que el enemigo cambiando de opinión al conocer a los guerrilleros?

Siguiendo lo anterior, la inclusión de las historias de estos personajes llama la atención porque no se habla de ellos desde el desprecio; los narradores procuran hablar sobre la humanidad de aquellos enemigos, ya fuese un soldado raso o uno de las máximas cabezas militares del país.

El tono en el que se habla de estos personajes “otros” deja ver, de nuevo, el esfuerzo narrativo por construir a los guerrilleros como personajes que comprenden la complejidad del conflicto social que están viviendo, contrario a la crueldad de los militares. Si bien en algunos momentos sí se habla con resentimiento, coraje o incluso con odio de algunos actores de la guerra, por ejemplo, de Domingo Monterrosa, la mayoría de los testimonios tratan de

²⁶⁶ *Ibidem*, 178-181.

comprender más que juzgar tajantemente los hechos. Esto parece construir una especie de narración dulcificada o benévola de los enemigos, lo cual también rompe con otros estilos y formas de narrar la guerra. Quizás, sin afán de exculpar los actos de violencia, esta forma de narrar evoca la posibilidad de articular otras formas de relaciones sociales. Narrar con compasión es rescatar la humanidad de “los otros”, de hacer visible que somos capaces de los actos más atroces y de los más bondadosos. Sin duda, lo anterior tiene un riesgo: construir un discurso maniqueo que encubra las contradicciones en la guerrilla, como el autoritarismo militar o el patriarcalismo. Volveremos a esto más adelante.²⁶⁷

Otro rasgo importante a tener en cuenta son dos elementos paratextuales: los títulos de los capítulos y las notas a pie de página. Los títulos de los capítulos, los cuales están agrupados en orden cronológico según las etapas de la guerra²⁶⁸ toman su nombre de alguna anécdota o aventura relatada a lo largo del capítulo.²⁶⁹ Así, los nombres de los capítulos cumplen la función de recuperar o sintetizar la anécdota que se cuenta, más que los nombres y años de las batallas; los títulos no generalizan o estandarizan los sucesos de la guerra, sino que vuelven a lo más íntimo: la experiencia de transmitir los programas de radio de forma clandestina, los tamales que un guerrillero comió en un pueblo, la bienvenida a la locutora Mariposa, la Navidad en la que ocurrió matanza del Mozote, la “muerte” de Jonás... Esta

²⁶⁷ En el apartado “Inclusión y exclusión de actores”, en la página 192.

²⁶⁸ “1. La ofensiva general” narra de finales de los años 70 a los primeros meses de 1981; “2. La retaguardia estratégica” comienza en los primeros meses de 1981 y termina con la masacre del Mozote, en diciembre de 1981; “3. Las grandes batallas” narra de principios de 1982 hasta la muerte de Domingo Monterrosa, en 1984; “4. La disolución de las fuerzas” de principios de 1984 a finales del 87; y “5. El salto a las ciudades” narra de principios del 88 a finales del 89.

²⁶⁹ Por ejemplo, el relato de cómo la guerrilla consigue su primer transmisor de radio, llamado Vikingo, se titula “1. La llegada del Vikingo”; la anécdota de cómo se hacía propaganda para la guerrilla se llama “2. Tomas, bombas y mantas”; “3. Locutando bajo cobijas” da nombre al capítulo en el que se explica cómo los locutores debían esconderse en lugares impensables para no ser descubiertos durante la transmisión.

forma de intitular parece responder a una lógica temporal que marca sus acontecimientos a partir de afectos y anécdotas, y no solamente a partir de fechas o días:

[L]a radio no sólo era la boca por donde todos hablan, sino los ojos que todo ven. Y a tal punto se da esta relación entre emisora y combatientes, que si vos platicás con un compañero, él no te va a decir “esto ocurrió en febrero del 85” o “en marzo del 86”. Él dirá: “fue cuando el idiota uno”. Porque Santiago, a un operativo que se llamaba “victoria uno”, se le ocurrió llamarle “idiota uno”. Y al siguiente, “idiota dos”. Así que, incluso las referencias de tiempo van de acuerdo a como la radio ha bautizado tal operativo o tal período de la coyuntura política o militar que se está viviendo.²⁷⁰

El ordenamiento temporal de los sucesos de la guerra que relata el testimonio no responde a la noción del calendario gregoriano o del tiempo físico, abstracto y aparentemente neutro, sino a una serie de relaciones afectivas marcadas por las transmisiones de Radio Venceremos. Esta forma de ordenar las historias ayuda a la memoria de los sucesos ocurridos, puesto que es más fácil asociar hechos con recuerdos entrañables, colectivos y afectivos, que con fechas o con nombres de batallas.

Si bajamos la mirada al fondo de la página, donde se encuentran las notas a pie de página, veremos que éstas son una de las intervenciones más notables del autor (o del editor) en un texto literario: estas aclaraciones son el momento más franco en el que aparece la voz que “lo ordena todo” en el libro, al margen de las voces que guían la narración. En *Las mil y una historias de Radio Venceremos*, las notas al pie suelen ser glosas que aparecen después de un nombre o unas siglas con el fin de aclarar a quién hace referencia:

Ahí estaba toda la mara del partido comprometida en esto. Joaquín¹ en primera línea.

¹ Comandante Joaquín Villalobos, secretario general del Partido de la Revolución Salvadoreña (PRS).²⁷¹

²⁷⁰ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 424.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 17. Cabe señalar que el libro tiene una serie de erratas en las notas a pie de página, pues el número que da la llamada a la nota se mantiene en “1” las primeras diez notas, hasta la página 44.

Y a las seis de la tarde en punto —amarga sorpresa para el general García,¹ quien estaba anunciando nuestro aniquilamiento— la voz de Santiago resonaba en Morazán.

¹ General José Guillermo García, Ministro de Defensa y de Seguridad Pública, el “hombre fuerte” del régimen de Duarte.²⁷²

Otras notas al pie se encargan de contextualizar las narraciones de forma más extensa con un tono sensible que da cuenta de los momentos más dolorosos de la historia salvadoreña:

La muerte de Monseñor sirvió para que me definiera. Y no sólo yo. Creo que a muchos les pasó lo mismo.¹

¹ El 18 de febrero de 1980, la Unión Guerrera Blanca (UGB) del entonces capitán Roberto D'Aubuisson había dinamitado la emisora de Monseñor Romero. El 23 de marzo, la YSAX estaba de nuevo en el aire gracias a una colecta popular. Fue el domingo en que Monseñor llamó a los soldados a desobedecer las órdenes de represión. Al día siguiente, el 24 de marzo, el alto mando militar declaró que el arzobispo se había colocado fuera de la ley. Por la tarde, mientras celebraba misa en la capilla de un hospital de cancerosos, donde tenía su habitación, Óscar Arnulfo Romero fue asesinado con una bala en el corazón.²⁷³

Las aclaraciones de las notas a pie de página funcionan como un golpe de realidad puesto que nos recuerdan que aquellas anécdotas, a veces inverosímiles, así hayan ocurrido de la forma en la que las relatan o no, son parte de la serie de discursos de una guerra que ocurrió.

Shafick Handal también madrugó. Había pasado unos días con nosotros y ahora andaba con prisas negociando a la hija de Duarte.⁴

⁴ A los pocos días, Inés Guadalupe, hija del presidente Duarte, fue canjeada por la comandante Nidia Díaz, el comandante Américo Araujo y la salida de un grupo de combatientes lisiados hacia el extranjero.²⁷⁴

Asimismo, en algunas ocasiones, se refiere a bibliografía clave para comprender mejor la Guerra Civil desde la perspectiva de los guerrilleros, como en este caso, el famoso libro de

²⁷² *Ibidem*, p. 100.

²⁷³ *Ibidem*, p. 30.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 401.

la dirigente Ana Guadalupe Martínez, quien narra desde su propia voz este fragmento y que es glosada por López Vigil:

Viene un día Richard, el venezolano, con mi libro Las cárceles clandestinas¹ y me dice [...]

¹ En *Las cárceles clandestinas*, la comandante Ana Guadalupe Martínez narra su experiencia de torturas y humillaciones como prisionera de la Guardia Nacional, en San Salvador, en 1976.²⁷⁵

II.4.C. El uso del lenguaje coloquial

El uso del lenguaje coloquial no es un recurso secundario, una mera afiliación a los relatos realistas o costumbristas, ni mucho menos una estética pasajera o de transición, sino que puede corresponder a la necesidad de configurar un *ritmo* específico, el cual sea capaz de hacer visibles en la escritura los gestos, las respiraciones, los acentos, las intenciones y los movimientos corporales de los que narran, como revisamos hace algunas páginas con la ayuda del teórico Henri Meschonnic; hay en el lenguaje una fuerza que lo excede: “todo lo que se hace con el lenguaje, y que las palabras se hacen unas a otras, [es] infinitamente más de lo que dicen.”²⁷⁶

Desde luego, hay también una función estructural que se cumple al comprometerse con el habla de los guerrilleros, de la cual ya hemos hablado: la importancia de que los sujetos se hagan capaces de contar sus historias y tengan la posibilidad de ser escuchados-leídos desde su lugar de enunciación, lo que habla de un proceso de autonomía y de inclusión. La utilización de otros registros lingüísticos ayuda a demostrar que no existen hablantes que hablen bien y otros que hablen mal, porque el lenguaje, más que una serie de palabras que

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 30.

²⁷⁶ MESCHONNIC, “Continuar Humboldt”, p. 32.

pueden decirse correcta o incorrectamente, es una relación que da cuenta de la totalidad conflictiva con la que conviven los hablantes de una región.

Asimismo, en el texto pueden rastrearse algunos guiños lingüísticos a algunos de los intelectuales más queridos por los salvadoreños, como Salvador Salazar Arrué, “Salarrué” y Roque Dalton.

Uno de los cuentos más famosos de Salarrué, publicado en 1933, dentro de *Cuentos de barro*, es “Semos malos”, el cual relata cómo cuatro hombres asaltan y asesinan a un campesino y a su hijo, robándoles un fonógrafo que llevaban hacia Honduras. Después de escuchar uno de los discos con el fonógrafo, uno de los asaltantes termina el cuento diciendo “semos malos”. Nacido en el ambiente rural, el escritor introduce el habla popular en su literatura, por ejemplo, con la inclusión del vocablo “semos”. *Las mil y un historias de Radio Venceremos* parece recuperar la famosa frase de Salarrué y transformarla en el siguiente fragmento:

La señora fue a la cocina, agarró una sola tortilla, le echó un cutuquito de queso y se la ofreció al que de los tres había hablado.

-Van a perdonar, pero solo unita tengo. Semos pobres, pues.²⁷⁷

La explicación “moral” que Salarrué parece darle a la violencia, o que quiere develar de forma irónica con la frase “semos malos”, es retomada y transformada con otra explicación que da un trasfondo político: “semos pobres”.

Roque Dalton aparece también aludido en el siguiente fragmento: “El aguardiente de Morazán es una patada de mula en la trompa. Yo creo que es, como dijo Roque Dalton, el único récord mundial que hemos alcanzado los salvadoreños: el guaro más fuerte que nadie

²⁷⁷ LÓPEZ VIGIL, *Las mil*, p. 396. El subrayado es mío.

haya probado, con un sabor a aguarrás mezclado con gasolina y raspado de TNT [...]”.²⁷⁸

Dicha frase puede encontrarse en la novela *Pobrecito poeta que era yo*.²⁷⁹

Además, hay nociones culturales históricas, parte del imaginario popular, que son aludidas probablemente para crear empatía en el lector y para mostrarle que *ya sabe algo* sobre la historia de su país, aún si no se había dado cuenta:

Los resultados de la nueva táctica guerrillera fueron convenciendo a los compas dudosos. Comprobaban que cinco pelones con un puchito de tiros y una mina podían hacerle destrozos al enemigo. Alguna gente, cuando oye estas cosas, se lleva las manos a la cabeza... ¡eso es terrorismo! Sí, es horrible, es cruel. No quisiéramos tener que recurrir a ello ni nos alegra ver a nadie mutilado. Pero fue el mismo ejército quien le impuso esta lógica a la guerra, a una guerra que sin el apoyo norteamericano hace rato la habríamos ganado. ¿Qué íbamos a hacer? ¿Rendirnos? ¿Dejar que catorce familias cafetaleras siguieran, impunemente, disponiendo de este país como si fuera su hacienda?²⁸⁰

Según Carlos Velásquez Carrillo, “las 14 familias” es un término histórico que ha sido utilizado “para denotar a la oligarquía cafetalera que se cimentó en las reformas liberales del último cuarto del siglo diecinueve [...]”. Dicho término ha sido retomado en el ideario popular con la noción de “la oligarquía”, pero, “las 14 familias” “se sigue utilizando hasta el día de hoy para identificar a las contadas familias que siguen controlando el nuevo poder económico en la era neoliberal”.²⁸¹ De hecho, en el estudio histórico *El Salvador, monografía*, Roque Dalton da cuenta de cómo “las 14 familias” se consolidaron en el poder, y hace evidente la injusta distribución de la riqueza en el país y la forma en la que los explotados trabajan para la oligarquía.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 378.

²⁷⁹ ROQUE DALTON, *Pobrecito poeta que era yo*, San Salvador, UCA Editores, 1981, p. 394.

²⁸⁰ LÓPEZ VIGIL, *Las mil*, p. 356.

²⁸¹ “La consolidación oligárquica neoliberal en El Salvador y los retos para el gobierno del FMLN”, en *Revista América Latina*, Universidad ARCIS, CHILE, 10, 2011, 151-202, p. 1. Disponible en: <https://www.academia.edu/827980/_La_Consolidaci%C3%B3n_Olig%C3%A1rquica_Neoliberal_en_El_Salvador_y_los_Retos_para_el_Gobierno_del_FMLN_>.

En otro momento del texto, se compara la sensación de espanto que debieron sentir los indígenas cuando los españoles llegaron con caballos y armaduras con la que ellos viven en ese momento por los helicópteros:

[Los helicópteros] produce[n] algo así como el espanto que debieron sufrir los indios cuando aparecieron los caballos y las armaduras de los conquistadores. Y es verdad, al ver venir sobre vos tamaños animalones y con el ruido que te caen encima, comenzás a sentir pánico, una canillera que te paraliza.²⁸²

El fragmento equipara el sufrimiento de los “primeros oprimidos” con el suyo y la violencia de los “primeros opresores” con la del ejército salvadoreño, y teje una relación de legado histórico aún anterior a las rebeliones de 1832 o la de 1932. Siguiendo a Maurice Halbwachs, la memoria colectiva reactiva ciertos momentos clave de la historia de los oprimidos y los trae al presente pues, cualitativamente hablando, se trata de la misma opresión.

Además de dichas filiaciones, a partir del uso del lenguaje cotidiano los lectores pueden entrar en un tipo de narración que deja ver no sólo qué hacían los guerrilleros, sino cómo lo vivían. El tiempo narrativo se trastoca con la inclusión de largos diálogos ágiles que, gracias a la imitación del habla cotidiana, que en este caso podría ser la transcripción del habla cotidiana, nos hacen imaginar que estamos ahí, escuchando la conversación. Por ejemplo, en esta historia sobre los primeros entrenamientos del FMLN:

—Cincuenta culucas²⁸³ todos.
Y comenzábamos todos en cuclillas y arriba, en cuclillas y arriba... tres, cuatro... diez, doce... treinta y tres, treinta y cuatro... cuarenta y ocho, cuarenta y nueve... y cincuenta.
—¡Alto! —gritaba Jonás-. ¿Están cansados?
—¡¡Nooo!! —jadeaban todos.
—Perfecto. Entonces, sigamos. Vamos a dar veinte vueltas al campo. ¡En marcha, trotando!... Un, dos, tres, cuatro... Un, dos, tres, cuatro... Un, dos, tres, cuatro...
[...]
—¡Alto! —otra vez Jonás. ¿Están cansados?

²⁸² LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 381.

²⁸³ ‘Culuca’ es un vocablo común en la jerga militar hondureña y salvadoreña para referirse a la flexión de piernas en México conocida como sentadilla.

—¡¡Nooo!! —nuevamente todos.
 —¿Cuántas vueltas más aguantan?
 —¡Veinte! —gritaba Santiago a pleno pulmón.
 —No, hombre, cómo que veinte... —yo estaba al borde del desmayo, empapado, sudando hasta la rabadilla.
 —¡Alto!... ¿Quién dijo no?
 —Yo, comandante —me declaraba.
 —¿Cuántas vueltas puede dar?
 —¿Vueltas?... Una más... y con costo.
 —¿Una, verdad? —Jonás me encaraba, parecía una fiera. ¡Cincuenta culucas más!
 —¿Todos? —preguntaba Santiago.
 —¡Todos! —rugía Jonás.
 Y todos me miraban con aquella gran cólera.
 [...]
 —Y ahora... ¿están cansados?
 —¡¡Nooo!!
 —Entonces... ¿cuántas vueltas más?
 —¡Veinte! —resollaba Santiago.
 —¡Demagogo! —le decía yo por lo bajo.²⁸⁴

Es tanta la fuerza que cobra al texto a partir de las anécdotas que cuentan los guerrilleros, que, a veces el libro, más que un libro de historia o testimonial, parece una recopilación de aventuras, llenas de incertidumbres, emociones, alegrías y tristezas.

El género de aventuras suele tener como argumento un gran viaje, a lo largo del cual el lector se identifica con el héroe protagonista a tal grado que sufre y goza con él, y se vuelve un acompañante del héroe o se vuelve el héroe mismo. *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, cuyo nombre está formado a modo de *Las mil y una noches*, reconstruye los hechos ocurridos como si fueran aventuras, lo cual contribuye a que el lector empatice e imagine cómo “se siente” vivir las situaciones que se describen. Asimismo, el humor es un elemento que está presente en la mayoría de las narraciones del libro.

La anterior es una diferencia importante respecto de otros testimonios de la guerra civil salvadoreña que centran sus relatos en la reconstrucción y descripción de los momentos de horror que sufrieron. Si bien estos testimonios han sido fundamentales para comprender

²⁸⁴ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 72 y 73.

mejor los mecanismos de violencia efectuados hacia la población civil y la guerrilla, así como para hacer memoria de lo que no debe volver a ocurrir, otras formas de narrar la guerra y de elegir los episodios que se relatan ponen énfasis en otros aspectos importantes que tienen que ver con la capacidad humana para amar, ser solidario, compasivo, tener esperanza, en épocas difíciles. Además, contrario a la mayoría de los testimonios de guerra, *Las mil y un historias de Radio Venceremos* busca generar un efecto cómico y no uno trágico.

Para Umberto Eco, en los textos clásicos se consiguen el efecto trágico y el efecto cómico de dos diferentes maneras. El trágico ocurre cuando uno de los personajes rompe una regla social, pero dicho personaje es alguien “con quien podemos simpatizar, dado que es un personaje de noble condición, no tan malo para ser repulsivo, no tan bueno para escapar de la identificación”;²⁸⁵ además, los espectadores (lectores) “reconocemos que la regla ha sido transgredida porque o bien la consideramos aún válida [...] o, por lo menos, suficientemente justificada por el contexto”.²⁸⁶ En este sentido, sufrimos con el héroe porque “compartimos su remordimiento y participamos en su propia expectativa del castigo posible o necesario”.²⁸⁷ Este sufrimiento funciona, en buena parte, porque sabemos que el héroe recibirá su castigo, dado que ha violado una norma. En ese sentido, “nos sentimos tranquilos cuando nos damos cuenta de que el pecador ha sido adecuadamente castigado y que de alguna manera ha aceptado su castigo”, es decir, “disfrutamos en el acto de la reafirmación del poder de la regla”.²⁸⁸ Por otro lado, el efecto cómico se realiza cuando hay la violación de una regla, pero, lo importante es que dicha regla no esté explicitada, digamos que “la ley debe estar tan

²⁸⁵ UMBERTO ECO, “Los marcos de la libertad cómica”, en UMBERTO ECO, *et al.*, *¡Carnaval!*, México, FCE, 1989, p. 10.

²⁸⁶ *Idem.*

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Idem.*

penetrante y profundamente introyectada que esté abrumadoramente presente en el momento de su violación”.²⁸⁹ Es por lo anterior que, por ejemplo, el carnaval requiere que se parodien las reglas y los rituales por todos conocidos: “se debe sentir el dominio de la norma prohibitiva para apreciar su transgresión.”²⁹⁰

Hasta ahora coincidimos con Eco, sin embargo, el filósofo más adelante dirá que en este sentido el humor nunca es transgresor, pues aún los espacios de transgresión como el carnaval están estipulados dentro de un lugar y un espacio determinado y cumplen con ciertas reglas o códigos, además de que se sabe que tienen un lapso determinado y después concluirán. Visto así, el acto transgresor no puede cumplir una función liberadora porque hay reglas que estipulan cuándo y cómo debemos comportarnos, o reírnos.

Para este análisis, consideramos que el efecto cómico sí puede ser transgresor y se construye a partir de la tensión entre las reglas de comportamiento que están profundamente introyectadas en muchas de las sociedades latinoamericanas y su alusión no explícita.

Por ejemplo, en el quinto capítulo, “En canastilla de recién nacido”, una mujer que tiene por apodo “tía Inter”, cuenta cómo la guerrilla le asignó trasladarse a una casa en una de las zonas ricas de San Salvador para que dicha casa sirviera de base de operaciones sin que el ejército sospechara de ella por su ubicación. Al llegar a la colonia, la tía Inti debía ajustar su comportamiento para parecer una señora de esa colonia, es decir, cambiar su forma de vestir, de hablar y relacionarse con las personas a su alrededor. Para reforzar lo anterior, asignaron a Esperanza el papel de sirvienta de la casa.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 16.

²⁹⁰ *Idem*.

Mi tarea era vigilar la cuadra. Salir a vigilar. Y también me dieron el papel de burguesa. Porque en la casa estaba Esperanza, que era otra compañera. Y yo debía hablarle fuerte como que fuera mi sirvienta.

[...]

—Mire, compañera, aquí dentro somos compañeras. Pero a mí me exigen que cuando usted esté afuera, como decir en el jardín, que yo le hable golpeado. Y yo no puedo. Este papel que los compas me han dado yo no lo puedo hacer, porque yo todo lo pido de favor.

—No —me decía ella—, usted tiene que hablarme golpeado, tía. Como buena señora burguesa.

Entonces, cuando la compañera andaba regando afuera, yo gritaba:

—¡Apúrese, venga a hacer la limpieza aquí adentro!

Pero me salía la risa. Y Esperanza me daba lecciones sobre eso.

—Más fuerte, como con más burguesía en la voz.

—¿Y cómo hago, pues? —yo estaba afilegada—. Si es que no puedo. Yo no me he criado así.

—Dígame: “Trabajá, cholera! ¡Andá a lavar, hijaelagran...!”²⁹¹

El efecto cómico se consigue en el pasaje anterior cuando las dos mujeres, que sabemos forman parte de la guerrilla y probablemente pertenecen a algún barrio pobre de la ciudad, tratan de poner en práctica algunos rasgos de comportamiento clave que para ellas denotan la pertenencia a esa colonia adinerada. Pero estas formas de posicionarse en el mundo sólo pueden comprenderse si se analizan a partir de su relación con otros actores sociales, en tanto que la tía Inti no puede mostrar su pretendida superioridad si no es a partir de la humillación constante y pública de Esperanza. Para que el pasaje sea cómico, la conversación citada entre la tía Inti y Esperanza debe retomar lo absurdo de una regla social completamente naturalizada en nuestras sociedades: la explotación de unos hacia otros. ¿Por qué es cómico que una mujer pobre finja ser rica y trate a su compañera como su sirvienta? Porque al invertir los roles sociales se pone a la vista el absurdo.

El humor es convocado también por la elección de palabras y de anécdotas. Las partes graciosas de las historias parecen querer mostrar al lector que, aun dentro del contexto

²⁹¹ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 35 y 36.

de la guerra, o quizás con mayor razón, los guerrilleros necesitaban del amor profundo de los compañeros, de la esperanza que da confianza en el proyecto, de la complicidad de una broma.

La segunda función que parece tener la risa es la de mostrarla como escudo contra el miedo y la violencia:

El cabo agarró la tortilla, la dobló en cuatro y se la comió de un solo viaje. “Este es cuilio”, dedujo enseguida la señora. “Si no reparte, es que son cuilios. Los compas no hacen ese egoísmo”.

Grabábamos muchas anécdotas como estas, y luego las pasábamos por la Venceremos. Los campesinos se reían mucho oyéndolas. Y riéndose del enemigo, le perdían el miedo.²⁹²

El sustrato teórico del texto parece hacer un juego de metareflexión: el libro también nos hace reír a los lectores, por lo que puede haber una intención de quitarle miedos al lector, quizás no el miedo a los militares, porque cada lector tiene un contexto distinto, pero sí el miedo a *hacer*, a participar. En una sociedad acostumbrada a la cultura del silencio, la risa estruendosa y la desmitificación de los símbolos de poder como el ejército, puede contribuir a romper con la espiral de miedo que cimbra sucesos históricos como el genocidio de 1932.

II.4.D. Teoría popular e intención lúdico-pedagógica

Una de las implicaciones de borrar, desplazar y retorcer los límites textuales es la inclusión de contenidos diversos y en distintos niveles. Existe en el libro un sustrato teórico no explícito importante que atraviesa toda la obra. La inclusión de este sustrato que se funde con el narrativo provoca la conjunción de dos pulsos vitales: el de contar lo sucedido en la guerra

²⁹² *Ibidem*, p. 396.

civil —*narrar para la vida*— y el de compartir las experiencias y enseñanzas de la misma —*educar para la vida*.

Si bien el libro habla desde la guerrilla y desde la experiencia guerrillera, pensamos que en compartir las experiencias y enseñanzas está incluido educar para la vida porque muchas de esas experiencias trascienden el marco específico de la guerra y sirven para entender mejor la realidad latinoamericana y la vida cotidiana de los latinoamericanos, pues temas como la violencia estructural, las formas de organización humana, la comunicación y la educación popular, por mencionar algunos, son vigentes en El Salvador y en el resto de nuestra América.

Como hemos explicado en nuestro primer capítulo, la comunicación popular tiene una larga tradición en América Latina y ha estado presente en los procesos de movilización y organización social. Por lo tanto, no es sorprendente que fuera parte del movimiento guerrillero salvadoreño. Lo que sí llama la atención es la importancia que adquirió para el FMLN y la fuerza moral que fue capaz de condensar.

Aunque la comunicación popular puede trabajar desde cualquier plataforma, la radio fue el medio principal por el cual la guerrilla se comunicó y consolidó lazos con los salvadoreños. Ese hecho tiene una explicación que se otorga en el libro desde el primer capítulo:

La verdad es que en El Salvador, en aquellos finales de los setenta, las cosas se habían ido poniendo color de hormiga. La represión era brutal. Los medios escritos se volvían ineficaces. Si vos tenías un volante en la bolsa, eso te podía costar la vida. ¿Valía la pena, entonces, darle volantes a la gente? Las posibilidades de difundir por escrito las ideas revolucionarias se volvían muy riesgosas para el que repartía y para el que recibía también. Tal vez por eso, porque la voz no se requisa, nació el proyecto de poner una radio.

No quedaba ningún espacio. Los periódicos de la izquierda habían sido cerrados. *La Crónica del Pueblo*, *El Independiente*, habían sido dinamitados. También

comenzaron a dinamitar la emisora de Monseñor Romero. Periodistas amenazados, asesinados, ley mordaza, nadie podía informar a nadie.²⁹³

La cita es una primera lección de comunicación popular porque explica cómo cada momento y circunstancia exige un determinado medio de comunicación. El medio deberá garantizar, en la medida de lo posible, que se cumpla el objetivo para el que se utiliza sin comprometer la seguridad de nadie. Esta reflexión apela a un sentido autocrítico que toma en cuenta un problema común de los movimientos sociales: el impulso por hacer, sin metodología ni planeación, resulta un enemigo de la causa.

Por otro lado, el propio José Ignacio López Vigil en su *Manual urgente para radialistas apasionados* y en la charla que dio en el marco de la *Guelaguetza radial*²⁹⁴ en Oaxaca ha señalado que los medios de comunicación populares, incluso en las situaciones más extremas —sobre todo en las situaciones más extremas—, deben impulsar el empoderamiento popular. Para él, los esfuerzos iniciales deben estar dirigidos a “la recuperación de la palabra” a partir de la ruptura del miedo. En el escenario que describe la cita, la palabra había sido secuestrada y monopolizada por el Estado, robo que, como relatamos en nuestro primer capítulo, llevaba no décadas sino siglos aconteciendo; es decir, no era un fenómeno reciente. Informar y abrir canales de comunicación alternativos se volvió una obligación de la guerrilla si es que quería ser congruente con sus objetivos de transformación y, sin ir tan lejos, conseguir simpatizantes. Podemos decir que la comunicación radiofónica buscó, en un primer momento, romper el cerco mediático al que se enfrentaban los mismos hacedores de la Venceremos:

²⁹³ *Ibidem*, pp. 13 y 14.

²⁹⁴ La Guelaguetza Radial fue un encuentro realizado del 25 al 27 de julio de 2011 en la Sierra Norte de Oaxaca en el que veinte radios comunitarias de Oaxaca, Chiapas, Puebla y Veracruz se dieron cita para discutir sobre las problemáticas a las que se enfrentan y para seguirse formando comoradiodifusoras.

Nosotros, enmontañados, no disponíamos de muchas fuentes para sacar las noticias. Pero no era tanto por eso, sino porque en El Salvador, todavía en el 82, no habían noticieros. Ni de televisión ni de nada. Con el cuento del estado de sitio, sólo tenía autorización para informar –desinformar- la Radio Nacional.²⁹⁵

En el segundo capítulo del libro se señala que al principio de la guerra civil se utilizaron otros medios además de la radio:

Las tomas de las emisoras²⁹⁶ las combinábamos con bombas de propaganda. Y esas las fabricás así, mirá: agarrás una bolsa de papel fuerte, le ponés abajo, bien asegurada, una bombita pirotécnica, de esas de a peso, de pocos gramos de pólvora negra. Le ponés un cartón encima y más encima las hojitas de propaganda, la volanteada. A la bolsa le abris un hoyito para sacar la mecha. Le fijás una cajita de fósforos con la mezcla, asegurando bien la mecha a la mezcla. A la hora que vas a ponerla, llevás una ampolla de ácido sulfúrico envuelta con papel celofán y la metés en la cajita de fósforos. El papel es comido rápido por el ácido y eso provoca una llamita. Entonces, la llamita enciende la mecha de la bomba. Cuando explota, salen todas las volantes como que fuera un árbol. Se distribuyen solitas.

Estas bombas las colocábamos en las paradas de buses o en lugares de mucha concentración. A las seis de la tarde era una hora buena para hacerlas estallar. Se veían las hojas y no lo veían a uno.²⁹⁷

Como probablemente notó el lector, la cita es, sin rodeos, un instructivo para hacer bombas de propaganda. No parece inocente o casual la inclusión de un apartado así. Sin dar por sentado que López Vigil haya decidido dejar estas instrucciones por si alguien quisiera retomar el método, funciona como una lección de creatividad en la que se demuestra la habilidad que requerían los militantes para trasladarse en el minado El Salvador de aquellos años. En este sentido, la función catalizadora de la imaginación de la literatura es fundamental.

²⁹⁵ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 303.

²⁹⁶ La primera forma de acercarse a la radio fue por medio de las llamadas “tomas de emisoras”, las cuales consistían en asaltos momentáneos a las cabinas de radiodifusión para poner al aire casetes con mensajes informativos y pro-guerrilla.

²⁹⁷ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 21.

Como la cita anterior, habrá otros momentos en los que los narradores expliquen cómo resolvieron de forma creativa un problema para comunicar (de orden técnico, material o incluso ideológico) sumamente difícil. Recalamos la importancia de la creatividad porque es un componente esencial de la comunicación popular en tanto que ésta debe ser fundada por su comunidad cada vez que sea requerida; es decir, si bien ya se ha escrito mucho sobre ‘los cómo’ de la comunicación popular, todo libro teórico o manual apelará a la especificidad de la comunidad y de las condiciones sociales y materiales como factor indispensable a tomar en cuenta. Esto es porque la comunicación popular se erige como contraposición a la comunicación hegemónica y homogeneizante que no contempla las particularidades y las necesidades de la comunidad.

Para anudar esta breve reflexión a una reflexión previa, veamos la siguiente cita:

Las tomas de las radios se convirtieron en el gran deseo. Para nosotros, era lo máximo. Yo misma estuve en una de esas acciones, la del 2 de noviembre del 75, que ocupamos diecinueve radios simultáneamente y pusimos 200 bombas de propaganda en todo el país. Y tomarse diecinueve radios, cuando no estaba tan saturado el dial como ahora, equivalía prácticamente a establecer una cadena nacional.

Creo que la primera toma de radios fue a principios del 75. Ahí participaron Rafael Arce y Ana Guadalupe, tomándose nada menos que la KL, una de las estaciones más sintonizadas. Pero la broma era que la KL quedaba a una cuadra del cuartel de la Policía Nacional de San Salvador. ¡Una cuadra apenas! No era paja. Correr tamaño riesgo a cualquiera le hubiera parecido una locura. Pero, ¿de qué otra manera podíamos nosotros proyectarnos, dar a conocer lo que pasaba, lo que pensábamos, hablarle a la gente, a toda la gente, si no era a través de esas locuras? ¿De qué te sirve tener el santo si no hay vela que lo alumbre?²⁹⁸

Además de la lección de creatividad y la inteligencia estratégica de las tomas simultáneas,²⁹⁹

quisiéramos aprovechar para hacer explícita la contradicción que existe entre este testimonio

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 20 y 21.

²⁹⁹ Más adelante se explicará que las tomas simultáneas le hacían prácticamente imposible a la policía llegar rápidamente a deshabilitar los casetes de todas las radiodifusoras tomadas, lo que les otorgaba valiosos minutos a los guerrilleros para que las cintas terminaran de reproducirse mientras ellos abandonaban las instalaciones sin ser detenidos.

que apela a la necesidad del riesgo y el anteriormente citado en donde se apela a la prudencia. Esta contradicción es una muestra de lo que mencionábamos en el apartado anterior sobre las ventajas de la fragmentación y la diversidad narrativa: el lector queda libre, *a proposición del propio texto*, para reconocer la complejidad de la acción guerrillera. La decisión en el nivel narrativo de incluir múltiples testimonios para que cuenten a la vez un mismo suceso se convierte en una ventaja también en el nivel teórico: toda teoría quiere preparar para la acción. Mostrar la complejidad de la acción a través de la contradicción puede ser sumamente útil desde el punto de vista pedagógico. Las *experiencias* testimoniadas por los actores de la guerrilla, al ser configuradas en el texto, al ser puestas en palabras y ordenadas en un libro, se revalorizan cuando *se hacen útiles para otros*.

De hecho, ésta última reflexión —la recuperación y la revalorización de la experiencia de otros—, está también incluida en el texto como otra de las bases de la comunicación popular:

La obsesión por una emisora propia fue directamente de Joaquín. Insistió, insistió, se puso más necio que una ladilla. Yo creo que él ha sido una de las personas más apasionadas con esta cuestión de la propaganda. Apasionada en todo sentido, no sólo en el político, sino en el práctico, en el más concreto. Porque resulta que él es hijo de un dueño de imprenta. Así que, en los primeros años Joaquín escribía un artículo y él mismo iba a imprimirlo. Habíamos conseguido un offset de segunda mano. Y ese hombre estaba metido ahí de noche, entintando, dándole vueltas al rodillo, metiendo papel, sacando papel, compaginando, empaquetando... Él dice que es tipógrafo. ¡Me dice que es impresor! Yo me río. Pero sí, algo aprendió del oficio con su papá. Y le gusta.

A él y a todos nos inspiró mucho la Radio Sandino. Para nosotros tuvo mucho impacto aquella emisora acompañando la lucha de liberación “desde algún lugar de Nicaragua”. Siempre habíamos tenido la visión de que la radio sería como la otra mitad de la guerra. Pero la experiencia de la Sandino acabó de decidirnos. Y para la ofensiva de enero del 81 dos volados se estaban planificando. Uno, el plan estrictamente militar. Otro, que nuestra emisora tenía que salir al aire ese mismo día, ni antes ni después.³⁰⁰

³⁰⁰

LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 23 y 24.

En la cita, la revalorización y el reconocimiento de lo hecho por otros se hace en tres ocasiones: primero, el gesto del que brinda el testimonio de recordar el entusiasmo de Joaquín por fundar la radio; segundo, el reconocimiento de los actores de la guerrilla de los talentos y habilidades propios y de los otros; y, tercero, el momento más notable, el reconocimiento al trabajo realizado por los sandinistas en Nicaragua. La comunicación popular, la no hegemonía de la palabra, la inclusión, la creación de comunidad, son posibles sólo a partir del reconocimiento del valor y la capacidad de pensamiento y de acción del otro. La incorporación de la emisora en el plan de la ofensiva, como una contraparte —igual de valiosa— de la acción militar, forma parte de un posicionamiento político y ético: la revolución armada no triunfará sin la revolución de la palabra y de las relaciones sociales.

En este sentido, una enseñanza fundamental del libro se conjuga en la siguiente cita:

[...] todo era una pasión por lograr una propaganda vistosa, que llegara a la gente. Eso lo teníamos metido siempre en la cabeza. Y no sólo lo atractivo, sino las razones. No se concebía una acción armada que no tuviera previsto su comunicado con el mensaje.

Hace poco alguien en San Salvador nos tiró una buena crítica: —Escuchame, Luisa, como ustedes ya se transformaron en un gran ejército, a la hora de dar los partes de guerra se preocupan más que todo por describir las operaciones militares. Y se les olvida —porque piensan que ya todo el mundo lo tiene claro en su conciencia— explicitar los motivos de cada acción, el contenido político que encierra este sabotaje o aquel asalto.³⁰¹

La observación que se narra está relacionada con otro principio fundamental de la comunicación popular: el sentido autocrítico para observar las formas en las que se comunica y no caer en la utilización de formas identificadas más bien con las ideologías contra las que se lucha. El sujeto que le hizo aquella observación a Luisa probablemente pensaba que en algunos momentos la guerrilla estaba optando por comunicar para convencer y movilizar

³⁰¹ *Ibidem*, p. 22.

solamente a partir de lo emocional —la descripción de las operaciones militares— y se estaban olvidando de los motivos de fondo —la base y la justificación ideológica— por los que aquellas operaciones militares eran necesarias. Al respecto, Mario Kaplún dirá:

Decimos que producimos nuestros mensajes “para que el pueblo tome conciencia de su realidad”, o “para suscitar una reflexión”, o “para generar discusión”. Concebimos, pues, los medios de comunicación que realizamos como instrumentos para una educación popular, como alimentadores de un proceso educativo transformador [...] aunque conscientemente lo critiquemos y rechacemos, el modelo de comunicación dirigista está tan presente en la comunicación masiva y en tantas otras manifestaciones de la sociedad, que acaso los comunicadores populares no siempre seamos inmunes a su influencia. La tentación de manipular reviste el atractivo de aparecer como el medio más eficaz y más rápido de lograr un resultado [...] ¿En qué medida, consciente o inconscientemente, reproducimos en nuestras producciones de comunicación el tipo de pedagogía que pone el énfasis en los efectos? La pregunta queda abierta para que todos analicemos, con honesto espíritu autocrítico, nuestra concepción y nuestro estilo de trabajo.³⁰²

La interconexión, por ejemplo, del testimonio de Luisa y de la cita de Mario Kaplún, en la que critica al activismo que replica las formas de comunicación de los poderosos, hace evidente el carácter teórico de muchos pasajes de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. La diferencia entre ambas citas —y entre ambos textos— radica en la afiliación a la tradición de heterogeneidad narrativa del primero, que provoca que el sustrato teórico pueda pasar desapercibido en tanto teórico, lo cual desde luego no significa que el lector no experimente el aprendizaje teórico si no es consciente de que los está experimentando. Podemos suponer que, al contrario, el hecho de que el texto no sea exclusivamente teórico, sino que esté atravesado por otros discursos, propicia un aprendizaje más natural y que acerca al lector a la experiencia de vida. Además, al no anunciarse la lectura como teórica, sino como un libro de aventuras e historias, facilita que el lector vaya interpretando y

³⁰² MARIO KAPLÚN, *Una pedagogía de la comunicación*, Madrid, Ediciones de la Torre, pp. 17 y 43.

construyendo sus propias claves de lectura, así como aprehendiendo los fragmentos que más le sirven según su propia situación de vida.

Otra temática recurrente en el libro es la naturaleza experimental de la comunicación popular: el que no sabía locutar termina siendo el gran locutor de *la Venceremos*; los que no entendían de electrónica terminan haciendo funcionar al Vikingo en cualquier lugar del Morazán; los problemas técnicos para darle dinamismo a las transmisiones se terminan resolviendo con los propios saberes de la pequeña comunidad: los Torogoces del Morazán (grupo de música), el descubrimiento de los efectos de sonido que se pueden hacer a partir del propio cuerpo y de la naturaleza, etc. Esta característica está relacionada con lo que Kaplún llama comunicación orientada al proceso. Para el argentino —quien retoma el modelo pedagógico que Paulo Freire llamó “educación liberadora”—, en estos casos, la comunicación no tiene como fin último emitir un mensaje, sino la transformación de la comunidad a partir del proceso propio de hacer radio; es decir, se convierte en un espacio para hacernos capaces de hacer. Bajo este presupuesto, hacer radio servirá para comprender mejor “la interacción dialéctica entre las personas y su realidad [...] busca FORMAR a las personas y llevarlas a TRANSFORMAR su realidad”.³⁰³

El nivel teórico-pedagógico del texto está enfatizado a lo largo de todo el libro. Constantemente se alude a la necesidad de identificar métodos pedagógicos que les sirvieran para formar a los compañeros:

Uno llegaba a esa escuela revolucionaria y aquello era una gritadera, una bailadera, una corredera, un teatro aquí, otros encaramándose por allá, otros jugando juegos de inteligencia, juegos de manos, juegos de volados... Pero no era alboroto por alboroto. Tenía una base pedagógica y un objetivo preciso: desinhibir al campesino. Ya se sabe que el campesino, por naturaleza, por las condiciones, es bien reservado. Y un activista político ha de ser lo contrario, ha de ser el tipo que se para en una piedra y echa un mitin, que agarra un megáfono y moviliza al caserío, que chinea

³⁰³ *Ibidem*, pp. 19 y 51. Las altas son del original.

un niño, que habla con todos, que no anda curcucho por la timidez. [...] Me acuerdo que Balta y Marisol tenían un libro de dinámicas de grupo, de juegos de todo tipo. Estudiaban los juegos, les hacían modificaciones para adaptarlos a nuestra realidad y luego era todo ese empeño en fiestas, expresión corporal, consignas, teatrillos con vestuarios, todo eso.³⁰⁴

Hay en la cita anterior, claras referencias a la pedagogía de Paulo Freire y a las dinámicas de grupo del teatrólogo brasileño Augusto Boal, estudioso de Freire, quien desarrolló una metodología pensada para su aplicación en cualquier comunidad marginada en la que el teatro y el juego pudieran preparar colectivamente los cuerpos de los oprimidos para la revolución. En su libro *Teatro del oprimido*³⁰⁵ plantea que los participantes del acto teatral deben romper la división entre “espectador” y “actor”, dejar de ser testigos y pasar a ser protagonistas — dejar de ser objetos y pasar a ser sujetos. Para hacerlo, los actores deberán comenzar por conocer su cuerpo, después lo tornarán expresivo y, por último, harán del teatro una forma de lenguaje que les permita estudiar la realidad y los capacite para transformarla.

Para la guerrilla, era importante que los campesinos u otros compañeros se hicieran conscientes de que sus miedos, por ejemplo, a los soldados, tenían, además del terror lógico de ver a hombres armados violentando su comunidad, un origen anterior: la represión sistemática y las matanzas históricas.

En esta tónica, los talleres de teatro ayudan a comprender mejor los peligros de la guerra y los enseña a defenderse de las embestidas militares:

[...]

Comenzamos, pues, a desmitificar los helicópteros por la Venceremos, a enseñar cómo tirarles con el AK o el G-3, que son armas que pueden atravesarle el fuselaje. Y combinamos estas orientaciones militares a través del medio masivo con una campaña directa en los campamentos. Había que aprender a reírse de los helicópteros. ¿Y qué mejor que personificarlos para burlarse de su omnipotente poderío? Iniciamos en el Cerro Gigante —por ahí andábamos entonces— la era de los teatrillos.

³⁰⁴ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 367.

³⁰⁵ AUGUSTO BOAL, *Teatro del oprimido*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980.

[...]

Los helicópteros los imitaban con el revoleo de un cincho en el aire. Entraba el helicóptero amenazando a los presentes y carcajeándose de todos. Entonces, otro del grupo explicaba cómo y dónde pegarle el tiro al helicóptero, las instrucciones para el fuego antiaéreo.³⁰⁶

Así, el teatro se constituyó en otra forma de arte útil para transformar la realidad: junto con el baile, la música, la comunicación, la lectura y la escritura, la guerrilla estaba haciendo una revolución cultural.

³⁰⁶ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 381 y 382.

CAPÍTULO III. UTOPIA Y REVOLUCIÓN

Fernando Aínsa comienza su libro, *Los buscadores de la utopía*, citando a William Butler Yeats: “Nada puede estar íntegro o entero/ si no ha estado roto”. Estos versos del poeta irlandés le ayudan a Aínsa a explicar un fenómeno que ocurre en América Latina: aún “rota, abrupta y desigual, antagónica y contradictoria”, aspira a un “«estar íntegro», una unidad que no cesa de proclamarse en las palabras y que tiene su desmentido diario en los hechos.”³⁰⁷ Más adelante en su ensayo, Aínsa dice algo hermoso: es necesario “comprender que «la unidad de los fragmentos» del arte americano sólo es posible a partir de la aceptación de que la búsqueda es un fin en sí mismo y que vale como tal.”³⁰⁸

Han existido, es verdad, muchos proyectos para América Latina, y todos ellos dicen algo sobre las sociedades americanas y sus intrincados intentos de transformación.

En nuestro segundo capítulo nos detuvimos en algunos ejemplos que dan cuenta de la heterogeneidad discursiva en *Las mil y un historias de Radio Venceremos* y de cómo la difuminación de fronteras genéricas le permite al texto hablar de temas que comúnmente se abordan desde géneros separados, y de una forma especial que no abona a los discursos de la violencia, sino que trata de recuperar la dignidad de los que participaron en la guerra civil. En este sentido, el texto mantiene una tensión entre diversidad y unidad, mostrando a la vez la conflictividad social.

³⁰⁷ FERNANDO AÍNSA, *Los buscadores de la utopía*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977 p. 11.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 13.

Pero esta tensión no es la única relación que se mantiene a lo largo del libro. Hemos hablado también, con ayuda de Henri Meschonnic, de las relaciones que existen entre oralidad y escritura, entre autor "individual" y autor "colectivo", entre intención discursiva y discurso, entre el proceso de escritura y los gestos o movimientos vivos que en ella se mantienen.

En este capítulo nos detendremos en analizar una tensión *ab initio*: la relación entre la realidad concreta de los guerrilleros en El Salvador y su proyecto político utópico. Esta relación parece manifestarse a través de cuatro categorías, al menos, que he identificado: *el pueblo, la fraternidad, la amistad y la esperanza*. La elección de estas categorías fue resultado de la lectura del corpus y de notar la recurrencia de estos temas —ya fuera nombrados de forma explícita o ya fuera implícitos dentro de la propia narración o dentro de la forma de la narración.

Antes de comenzar propiamente con el análisis de dichas categorías revisaré algunos aspectos fundamentales para comprender mejor a qué nos referimos cuando hablamos de utopía y lo utópico.

III.1. La utopía como herramienta de análisis

Como sabemos, en su sentido más conocido, la palabra utopía es una invención del canciller inglés Tomás Moro creada para nombrar una isla imaginaria en su libro *Utopía* (1516), y fue conformada a partir de las palabras griegas *topos* (lugar) y el prefijo *-u*, el cual transforma el sentido de *topos* en el de “no lugar” o “no hay tal lugar”.

Utopía de Moro se inspiró tanto en la narración platónica de la Atlántida, como en las narraciones de viajes sobre América, especialmente las de Américo Vesputio, lo que deja ver que, desde su nacimiento, la utopía ha expresado una relación dialéctica entre lo real y lo

imaginado —dialéctica en el sentido de que no puede pensarse un concepto si no es en relación con el otro.

Es fundamental anotar que los significados de la utopía exceden los marcos de la literatura, por lo que no sólo designa a un género, sino también una serie de reflexiones y un tipo de pensamiento particular,³⁰⁹ especialmente en América Latina, como explica María del Rayo Ramírez Fierro: “en la historia de nuestro subcontinente aparece la utopía o el pensamiento utópico en estrecha relación con la praxis política, ideológica, literaria o religiosa.”³¹⁰ Esa relación estrecha que en América ha tenido con la *práctica*, con la *acción*, ha llevado a que algunos filósofos, como Horacio Cerutti, hayan propuesto que la *utopía* es “una de las categorías críticas en la hermenéutica filosófica-política que América [debía] realizar para liberarse.”³¹¹

Pero, ¿cómo es que la utopía, aquel concepto que de entrada nos refiera a "lo inconseguible", "lo imaginado pero imposible" ha estado ligada con la praxis del quehacer americano?

Partamos por recordar los comienzos de la relación entre utopía y América. En el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* podemos identificar que el origen del pensamiento utópico latinoamericano está íntimamente ligado con la historia de la aparición de América como lugar concreto en el imaginario de los europeos; pero también podemos ver que está íntimamente vinculada con la idea —cambiante y heterogénea— de América que los propios americanos han construido:

³⁰⁹ MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2012, p. 24 y ss.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

³¹¹ N.N. RODRÍGUEZ JACOBO, Filosofía de la liberación latinoamericana: demandas de ayer, urgencias de hoy, desafíos del mañana. Entrevista con Horacio Cerutti”, en C.R. García *et al.* (coords.), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, ENEP-I/UNAM, México, 2001, p. 244. Citado en RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...*, p. 16.

“Lugar que no existe”, pero que en América halla concreción geográfica e histórica desde el descubrimiento, pasando por los procesos de independencia, hasta los proyectos sociales o sueños de soberanía, autonomía y justicia social aún pendientes en Nuestra América. Término polisémico y escurridizo que cruza por las fronteras de la literatura, la política y la filosofía. El Nuevo Mundo aparece en la tradición latinoamericanista como el *topos* en el que el Viejo Mundo viene a realizar sus sueños. América se convierte de “utopía para otros” en “utopía para sí” de la independencia a nuestros días.³¹²

Llama la atención que el diccionario aluda en su primera definición a la polisemia del término y al cruce de fronteras entre la literatura, la política y la filosofía, ya que estos entrecruzamientos inevitablemente nos recuerdan a la condición híbrida de la literatura latinoamericana, condición que, al igual que en el caso de la utopía, excede los marcos de la literatura.

Cuando el exiliado español José Gaos quiso responder a la pregunta sobre si en América Latina existía una filosofía, en palabras de Horacio Cerutti,

se puso a estudiar qué era lo que se había producido de filosofía en la región de nuestra América y llega a la conclusión de que hay que llamarle “pensamiento” y no filosofía, porque lo que predomina en la región es una filosofía práctica, lo que no quiere decir que no se ha filosofado en serio en la región, sino que el énfasis se ha puesto en las dimensiones pedagógica (entendido como la pedagogía pública, ¿cómo organizamos el saber y la educación de la ciudadanía para la participación más plena en la vida pública y privada?), estética (la estética concebida como la reflexión que acompaña una cantidad de sentimientos, pasiones, simbolismos, que tienen que ver con la vida pública) y política (participación en la vida colectiva que nos hace *ser* en plenitud); y eso es pensamiento para la acción, no es filosofar para pensar en abstracto, sino que es pensar para responder a los problemas concretos que plantea nuestra realidad.

Cuando decimos pensamiento no estamos queriendo decir una filosofía de segunda ni la aplicación de lo que se pensó en otra parte, sino el modo como se ha ejercido el filosofar desde que hay memoria.³¹³

³¹² *Diccionario de Filosofía Latinoamericana.* Disponible en: <<http://www.olimon.org/uan/diccionario/Utopia.htm>>.

³¹³ HORACIO CERUTTI, conferencia magistral dada en el Foro Internacional sobre el Papel de las Competencias Filosóficas, México, noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.sems.gob.mx/userfiles/documentos/Horacio_Cerutti.pdf>.

Estas tesis de Gaos, dan un punto de partida fundamental para entender un común denominador de muchas de las expresiones del pensamiento latinoamericano: su condición teórico-práctica indivisible.

III. 2. Punto de partida: utopía como género literario

Como otros filósofos, Horacio Cerutti ha propuesto que, aunque el pensamiento utópico no se reduce al género literario utópico, hay una relación intrínseca entre la utopía y la estructura interna de dicho género —siendo el ejemplo paradigmático *Utopía* de Tomás Moro—, pues

la estructura del género implica dos vectores; por un lado, el diagnóstico de la realidad social; por el otro, la propuesta o cura de ese mal. O de modo más sencillo, implica el ser y el deber ser; el ser como realidad social carente de salud, enferma y el “deber ser” constituido por los fines y los medios para componer ese estado de carencia o de errancia. Sin embargo, ninguno de los dos niveles tiene sentido propio sin su referencia al otro. Desarticular la estructura trae como consecuencia, nos advierte Cerutti, no sólo la incomprensión de lo valioso del género utópico sino también de la presencia y función de lo utópico en la historia humana. Lo utópico del género utópico no radica en el diagnóstico de la realidad, de su *topía*, tampoco en el mundo imaginario, en esos fines y medios considerados abstractamente, ese no-lugar (*u-topos*) imaginado, sino que radica “en la articulación entre los dos momentos”.³¹⁴

En el corazón mismo del género utópico, en su composición estructural, ya encontramos claves para entender *lo utópico* que echarán luz sobre la función misma de lo utópico históricamente operante.

Más adelante, Ramírez Fierro menciona que Alfonso Reyes en sus ensayos *No hay tal lugar...* señala que en la literatura utópica —que se dio en una época de transición brusca— “el poeta se adelanta al jurista e imagina, a lo novelesco una sociedad

³¹⁴ HORACIO CERUTTI GULDBERG, “¿Teoría de la utopía?” en Horacio Cerutti y Oscar Agüero (coords.), *Utopía y nuestra América*, Quito, Biblioteca Abya-Ayala, 1995, p. 97. Citado en RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...* p. 28.

perfeccionada, mejor que la actual [...] un ensueño revolucionario [...]”³¹⁵ El poeta se adelanta al resto de los actores sociales porque es capaz de imaginar sociedades perfectas, como un profeta de lo imposible. Por lo tanto, parte del oficio del escritor de utopías es el ejercicio de soñar.

Ramírez Fierro señala que Reyes coloca a los intelectuales que escriben utopías “en una dimensión específica como sujetos prácticos, transformadores de la realidad; no en la vigilia ni tampoco en el sueño profundo, sino en una dimensión limítrofe entre ambos, el *ensueño*, desde donde se clarifican las aspiraciones humanas de plenitud.”³¹⁶

En lo más íntimo de la utopía y de los hombres que viven ese *ensueño utópico* aparece, de nuevo, el carácter híbrido del que hemos hablado en nuestro primer capítulo. Esta hibridez esencial genera que la utopía tenga, al menos, una doble función, pues

se trata de un uso que incluye a la racionalidad que se afana por acercarse a la realidad para comprender su funcionamiento, que se puede identificar con el primer momento crítico del género utópico, pero que también rebasa esta función *descriptiva* mediante el salto al no-lugar, a la parte creativa, lúdica, *poiética*, de la propuesta.³¹⁷

III.2.A. La utopía más allá del género literario

Si bien *Utopía* de Tomás Moro marca el inicio del género literario utópico, los alcances de la categoría utopía no se limitan únicamente a este marco, sino que también ha sido entendida como proyecto de organización social. Ramírez Fierro explica que la utopía sufre “un desplazamiento del sentido de la utopía que va de su consideración primera como género literario a la utopía como modelo perfecto de la sociedad, como aspiración “universal” de la

³¹⁵ ALFONSO REYES, “No hay tal lugar” en *Obras completas*, t. XI, México, UNAM, p. 338. Citado en RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...*, p. 26.

³¹⁶ RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...*, pp. 26 y 27.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

Humanidad y hacia la cual hay que acercar la realidad social concreta, sin importar los medios requeridos.”³¹⁸

En el siglo XVI, en el contexto de la llegada de los europeos a América, ésta se convirtió en el *topos* utópico por excelencia en el imaginario europeo, el cual se alimentaba de los mitos de la antigüedad clásica griega. América, desde ese imaginario, representa un territorio nuevo (“El Nuevo Mundo”) y virginal en el que podrían construir una nueva sociedad; esas coordenadas geográficas se presentaban como una “segunda oportunidad” metafórica pero también concreta que permitiría la redención del hombre en la Tierra; ellos serían esos sujetos que, con su *acción en América*, salvarían al hombre Occidental: levantarían su utopía americana.

Si bien en un inicio podemos identificar que las utopías del siglo XVI inician desde la cosmovisión del sujeto europeo que supuestamente llevaría a la práctica su utopía en una América ignota e incapaz de “poner en obra sus propios sueños, porque, por principio carecía de ellos,”³¹⁹ el concepto de *utopía* fue apropiado y transformado *desde* nuestra América. Arturo Andrés Roig, en su ensayo “Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano (1492-1880)” apunta que, a partir del humanismo ilustrado (siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX), especialmente a partir de 1750, “surgen expresiones utópicas dentro de sectores ciudadanos que expresan una posición diferenciada dentro de aquel humanismo, ya fuertemente teñido de modernidad.”³²⁰ La “nueva” utopía pensada desde América se contrapondrá con la pensada desde el imaginario europeo en los albores de

³¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

³¹⁹ HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Presagio y tónica del descubrimiento*, CCyDEL, UNAM, México, p. 10. Citado en RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...*, p. 36.

³²⁰ ARTURO ANDRÉS ROIG, “Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008 [1994], pp. 227 y 228.

la época moderna, pues esta última estará arraigada forzosamente en el problema originario de que la concreción del sueño europeo implicaba el aplastamiento de América, su conquista o su sumisión: “la realización de esos sueños [...] esa utopía de la modernidad, ese evocar, ese anticipar, que concluyó con la conquista de América, se llevó a cabo sólo por medio de la violencia.”³²¹ Las utopías europeas, aunque muchas veces fueran proyectos “bien intencionados” que recuperaban las enseñanzas del cristianismo primitivo, estaban enraizadas en principios de hegemonía y de autoritarismo —típicos del paternalismo—, que se reforzaron con el mito de la Edad de Oro y que, en el fondo, se anticipa a la doctrina del “buen salvaje”.³²²

En cambio, la utopía americana, especialmente a partir de las luchas de Independencia, se constituyó como el sueño utópico *libertario* de nuestra América, apropiado y reelaborado por el nuevo sujeto social americano, ya fuera criollo o mestizo.³²³ Este desplazamiento significó el paso de la “utopía para otros” a la “utopía para sí”, pues la oposición inicial Europa/América, dio lugar a nuevas oposiciones al interior de América ya no regidas por las dicotomías geográfica o histórica, sino económica, es decir, la lucha de clases, con su dicotomía oprimidos/opresoras. Las experiencias prácticas de la utopía ponían, desde sus *formas de organización*, principios que ya anticipaban lo que vendría después: la utopía *se hacía* desde antes de su llegada.

Fernando Ainsa explica que, a partir de la llegada de los europeos a América, según los distintos contextos históricos, se ha transformado el horizonte utópico y se han multiplicado las experiencias prácticas de la utopía.

³²¹ HORACIO CERUTTI GULDBERG, “Utopía y América Latina”, en *La utopía en América*, UNAM, CCyDEL, México. Citado en RAMÍREZ FIERRO, *Utopología...*, p. 36.

³²² Véase, ROIG, “Etapas y desarrollo...”, p. 229.

³²³ *Ibidem*, p. 228.

En la sección de “Anexos” reproducimos íntegro el cuadro (Anexo 1) de los rasgos generales de las ideas utópicas en América según las distintas etapas históricas (desde el s. XVI hasta la época contemporánea) que María del Rayo Ramírez Fierro realizó con base en los estudios de Fernando Aínsa. El cuadro permite ver, aunque sea de manera general, las líneas de continuidad del pensamiento utópico, así como sus mutaciones y apropiaciones según los distintos momentos históricos tanto de Europa como de América. Para nuestra investigación, llaman la atención particularmente una serie de movimientos, encuadrados en rojo, que marcan la paulatina apropiación de la utopía como motor teórico y práctico de los proyectos para la liberación: la reflexión sobre el ser nacional y americano después de 1830, la creación imaginaria de “repúblicas ideales” (Juan Montalvo y José Martí) y los proyectos señalados en la columna que corresponde a la etapa contemporánea.

Alberto Flores Galindo, hablando específicamente de la zona andina de América, explica que la llegada de los europeos a América provocó una serie de efectos inesperados:

La invasión occidental, al reducir a todos los hombres andinos a la condición común de indios o colonizados, hizo posible, sin proponérselo, que emergieran algunos factores de cohesión.

[...]

La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa, entonces, la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado.

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad.”³²⁴

Si bien Flores Galindo estudia la zona andina y deja en otros momentos del texto claro que estos fenómenos fueron diferentes en otras regiones de América, la pista dada, sobre que los

³²⁴ ALBERTO FLORES GALINDO, *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1994, pp. 16 y 17.

proyectos utópicos intentaron enfrentarse a aquel quiebre brutal que implicó la colonización, resuena inmediatamente en nuestra lectura sobre la región centroamericana.

En su artículo “Mito, historia y utopía. Retos epistemológicos”, María del Rayo Ramírez Fierro recupera la discusión de los años 80 del siglo XX sobre las preguntas por la relación entre mito, historia y utopía, la cual aparece en el ya mencionado libro de Alberto Flores Galindo, así como en otros intelectuales peruanos contemporáneos a éste, como Manuel Burga y Enrique-Osvaldo Urbano. En dichos trabajos, Flores Galindo y Burga diseñaron “un nuevo proyecto de investigación: la utopía andina”,³²⁵ en el cual se sostenía que “el mesianismo y el milenarismo no eran cosa del pasado sino que estaban presentes en las sublevaciones campesinas de la segunda década del siglo XX”.³²⁶ A partir de dicho planteamiento, los dos historiadores peruanos descubren que la utopía andina “nace como una mitificación del pasado incaico”,³²⁷ pero su característica principal es que dicha idealización se dirige “hacia un orden recreado y anclado en la experiencia colectiva anterior que se piensa justa y recuperable³²⁸ y no hacia el futuro “fuera de los marcos espaciotemporales, como ocurre en las utopías literarios”.³²⁹

Parte de la importancia de las investigaciones de Flores Galindo y Burga es que demuestran que estas formas de recrear el pasado “responde[n] a la situación colonial y a la desarticulación del mundo andino construido por milenios”³³⁰ con lo que “la utopía andina nace como negación de la condición colonial a la que fueron sometidos los pueblos

³²⁵ MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “Mito, historia y utopía. Retos epistemológicos”, ponencia inédita presentada en el Congreso de Americanistas de Viena, 2012, p. 9.

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ *Ibidem*, p. 10.

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ *Idem.*

³³⁰ *Ibidem*, p. 11.

originarios del sur de América”³³¹ y “alimentará a las grandes rebeliones indias del siglo XVIII y reaparecerá intermitentemente a lo largo de los siglos republicanos XIX y XX”.³³²

Así, utopólogos como Fernando Ainsa, Arturo Andrés Roigo y Horacio Cerutti “han propuesto los ciclos del pensamiento utópico divididos en lo que han llamado las *utopías-para-otro* (América como espacio de la utopía europea), de las *utopías-para-sí* (a partir de las luchas de la independencia y los procesos emancipatorios y libertarios de nuestra América”³³³ y, María del Rayo Ramírez Fierro agrega su propuesta, la cual engloba a las luchas de resistencia indígena o populares: “incorporar un nuevo ciclo de las *utopías-desde-sí* construidas desde las cosmovivencias de los pueblos originarios”.³³⁴

Queda pendiente pensar de qué manera específica afectó la invasión europea al desarrollo de un pensamiento utópico en la zona centroamericana, particularmente en la salvadoreña, y si en este caso también provocó la emergencia de factores de cohesión de los que habla Flores Galindo para la región andina y, si existieron, de qué manera se configuró su utopía, cómo ésta respondería a los problemas de identidad, de dependencia y de fragmentación, en qué secciones del cuadro de Ramírez Fierro aparecerían los proyectos y movimientos salvadoreños, si podrían las revueltas de 1932 considerarse como proyecto utópico, si la guerra civil salvadoreña podría encajar en las líneas que refieren a la Revolución Cubana, a la Revolución Nicaragüense y al movimiento neo-Zapatista. Sin embargo, la propuesta de Ramírez Fierro permite, de entrada, incorporar estos movimientos al ciclo de *utopías-desde sí*.

³³¹ *Ibidem*, p. 9.

³³² *Idem*.

³³³ *Ibidem*, p. 23.

³³⁴ *Idem*.

Asimismo, teniendo cuidado de no anticiparme a un estudio detallado sobre el tema, se puede intuir que el proyecto revolucionario del FMLN y específicamente el de la Radio Venceremos se inserta dentro de la tradición de proyectos utópicos latinoamericanos para la transformación de su realidad y que *Las mil y un historias de Radio Venceremos* da cuenta de ello.

III.3 Análisis de fragmentos

A partir de lo que se ha dicho hasta ahora sobre la utopía, el lector probablemente ya ha podido hilar algunas conexiones con *Las mil y un historias de Radio Venceremos*. Por ejemplo, si recuperamos lo dicho sobre el género literario utópico, notamos que existe una relación entre la figura del literato de la que hablan Reyes y Cerutti y la figura del guerrillero retratada en el libro: el motor de ambos, en un primer momento es la imaginación, que les permite concebir otro mundo como posible. También, su discurso denunciatorio: mientras las primeras —páginas corren, los personajes van haciendo explícito porqué el *topos* en el que se encuentran no funciona, cuáles son sus males (la violencia económica, la pobreza, la desigualdad, el racismo, la explotación, la corrupción...); este primer momento descriptivo vendría a ser “el diagnóstico” —colectivo, porque entre todos se hace—, que poco a poco se irá contraponiendo con su respectiva propuesta de liberación, una especie de *utopos* en construcción representado por el espacio del campamento guerrillero, en el que esos grandes males se tratan de contrarrestar y se ponen en práctica los “nuevos valores” que permitirán la emergencia de nuevos hombres y de una nueva sociedad.

Entonces, el texto constituye un espacio concreto en el que ese diagnóstico colectivo o radiografía colectiva social se enuncia y queda registrado. Sin embargo, en *Las mil y un historias de Radio Venceremos* el momento de denuncia no está completamente separado de

la propuesta transformadora, pues desde ese primer momento de diagnóstico, en el que se explican las duras condiciones de los salvadoreños, se pueden leer también las palabras “inspiración”, “soñador” y “proyecto”. El Salvador se describe como el *lugar que es*, pero también, discursivamente, se prefigura como el *lugar que puede ser*:

La verdad es que en El Salvador, en aquellos finales de los setenta, las cosas se habían ido poniendo color de hormiga. La represión era brutal. Los medios escritos se volvían ineficaces. Si vos tenías un volante en la bolsa, eso te podía costar la vida. ¿Valía la pena, entonces, darle volantes a la gente? Las posibilidades de difundir por escrito las ideas revolucionarias se volvían muy riesgosas para el que repartía y para el que recibía también. Tal vez por eso, porque la voz no se requisa, nació el proyecto de poner una radio.³³⁵

[...]

No quedaba ningún espacio. Los periódicos de la izquierda habían sido cerrados. *La Crónica del Pueblo*, *El Independiente*, habían sido dinamitados. También comenzaron a dinamitar la emisora de Monseñor Romero. Periodistas amenazados, asesinados, ley mordaza, nadie podía informar a nadie. Y nosotros no podíamos seguir sólo con las tomas de radios.³³⁶

[...]

Yo tenía mis conectes en la Universidad de Guadalajara. Y por allá encontramos a Toño, un ingeniero electrónico. Un ingeniero soñador, de esa gente que no ha hecho dinero porque quijotea la vida, porque le anda buscando sentido a las cosas que hace.

[...]

Toño quedó enamorado del proyecto. No se lo habíamos terminado de contar y ya andaba buscando un mapa de El Salvador para estudiar las montañas, calcular las distancias, las aturas, las bajuras, la topografía en nuestro paisito. [...]³³⁷

[...]

A él y a todos nos inspiró mucho la Radio Sandino. Para nosotros tuvo mucho impacto aquella emisora acompañando la lucha de liberación “desde algún lugar del Nicaragua”. Siempre habíamos tenido la visión de que la radio sería como la otra mitad de la guerra. Pero la experiencia de la Sandino acabó de decidirnos. Y para la ofensiva de enero del 81 dos volados se estaban planificando. Uno, el plan

³³⁵ López Vigil, *Op. Cit.*, *Las mil...*, p. 13.

³³⁶ *Ibidem*, p. 14.

³³⁷ *Loc. Cit.*

estrictamente militar. Otro, que nuestra emisora tenía que salir al aire ese mismo día, ni antes ni después.³³⁸

Todas estas citas aparecen dentro de las primeras 30 páginas del libro, cuando narrativamente todavía no ha dado inicio el apartado dos, la retaguardia estratégica,³³⁹ pero la radio ya se configura como el espacio utópico indispensable para lograr la transformación del país. Sabemos que los mote “desde algún lugar de Nicaragua”, de la Radio Sandinista y “desde algún lugar de El Salvador”, de la Radio Venceremos se hicieron muy populares en ambos países.

Hay un personaje que cobra particular importancia como figura y voz inspiradora para el resto de los personajes: Monseñor Romero. Como ya se explicó en el capítulo introductorio sobre la historia de El Salvador, Romero fue y sigue siendo un personaje que habló con su vida y obra:

Rubén quedó impresionadísimo cuando oyó a Monseñor denunciando los atropellos, tagueando sin miedo a los cuerpos represivos, alzando la voz por los que no podían hablar. Y se animó a ayudarme.

En realidad, esa palabra valiente de Monseñor era como el motorcito que nos mantenía colaborando en su radio a pesar de los amigos y los parientes que nos decían:

-Mejor sálganse de la AX.

Porque el círculo se iba cerrando cada día más. Pero nosotros sentíamos la necesidad de continuar ahí, de alistarle a Monseñor aquel medio de comunicación que le permitía llegar cada semana a miles de hogares en la capital y en buena parte del país. ¡Cómo sería el cariño y la admiración que despertaba aquel hombre que vos podías seguirle la prédica caminando por la calle, escuchándola por las ventanas de las casas, en cadena, como si sólo existiera esa radio en San Salvador!³⁴⁰

³³⁸ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 24.

³³⁹ En dicho apartado, los capítulos se centran en contar los primeros enfrentamientos de la guerrilla y las duras pruebas que tuvieron que pasar frente al ejército salvadoreño. El primer apartado en cambio se centra en contar cómo se constituye la guerrilla y Radio Venceremos.

³⁴⁰ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 28.

En la cita anterior, la voz de Monseñor Romero funge como un espacio concreto de resistencia y lucha: en su voz viaja la esperanza. La labor radiofónica de Romero en la estación YSAX fue, como la Radio Sandinista en Nicaragua, un referente que los guerrilleros de la Venceremos recuperaron para su propia emisora. Tras la trágica y sentida muerte de Monseñor Romero, su figura, su voz³⁴¹ y su obra se convirtieron en una especie de lugar utópico que cumplió una doble función para los salvadoreños: en un primer momento, como pocas veces en siglos, alguien en una posición estratégica en la institución eclesiástica, había vuelto la mirada hacia los oprimidos, lo que significó para los creyentes de clases pobres un triunfo histórico, pues sus reclamos eran legitimados por la Iglesia como institución. En un segundo momento, tras la muerte de Romero, los salvadoreños se sintieron interpelados a la acción, a mirar hacia los posibles horizontes y a buscar las acciones que concretarían su liberación. Lejos de apagar la lucha social, lo cual era seguramente la pretensión del gobierno en turno, su asesinato se convirtió en un potente aglutinador que conmovió y movilizó a millones de latinoamericanos. Después de la muerte de Monseñor Romero, personas que no necesariamente apoyaban la lucha armada o que estaban dudosos de apoyarla, terminaron convencidos de que era la única salida. Paradójicamente, Romero siempre expresó que la lucha armada no solucionaría los conflictos de los hombres.

Regresé a El Salvador unos días después del asesinato del Monseñor Romero. La noticia me cayó en la nuca. No podía creerlo ni aceptarlo. Yo era un pacifista. Yo trabajaba en la YSAX, porque estaba convencido que Monseñor podía encontrar una salida al desastre del país. Y un montón de gente tenía esa misma esperanza. Cuando lo mataron, fue cuando yo dije sí a todo lo que los compas me proponían. Le dije sí a la lucha armada. La muerte de Monseñor sirvió para que me definiera. Y no sólo yo. Creo que a muchos les pasó lo mismo.³⁴²

³⁴¹ Las homilias de Monseñor Romero, disponibles en la siguiente página de internet de la Fundación Monseñor Romero: <<http://fundacionmonsenorromero.org.sv/homilias>>, aún son recordadas y escuchadas en Latinoamérica.

³⁴² LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 30.

Los meses siguientes fueron de apoteosis catártica. Para los militantes del FMLN, siglos de dominación estaban comenzando su fin con las “liberaciones” de los pueblos. Aquello era una fiesta:

En aquellos meses, parecíamos el ejército de Zapata, en montonera, liberando pueblos, victoria tras victoria. Adelante iba la fuerza arrasando. Más atrás, iba el puesto de mando dirigiendo. Y luego aquel contingente de cocineras, con sus grades ollas, montando cocinas de campaña para dar de comer a tanta gente. Y *Los Torogoces de Morazán*, guitarreando, armando una fiesta en cada cantón a donde llegábamos. ¡Era una bailadera! Esa Campaña Gonzalo fue la más rumbeada de toda la guerra. Nos tomábamos un pueblo y todo el vecindario salía a celebrarlo. Y el enemigo en carrera hacia abajo, hacia el sur.”³⁴³

La figura de Emiliano Zapata es retomada en el testimonio anterior. Es importante recordar que Fernando Aínsa³⁴⁴ considera al neozapatismo (representado por el EZLN en México) como uno de los proyectos utópicos del siglo XX. El EZLN apareció por primera vez, al menos de forma pública, en 1994. Por la naturaleza del libro, no podemos saber la fecha exacta en la que ese testimonio fue recuperado, pero sabemos que la primera edición de *Las mil y un historias de Radio Venceremos* fue publicada vez en 1991, por lo que resulta interesante que este personaje evocara la figura de Zapata y del zapatismo para describir a su propio movimiento. Si consideramos esta mención al zapatismo y las constantes alusiones al sandinismo, ¿podríamos hablar de que hay al menos dos discursos al interior del texto que se vinculan de forma explícita —consciente y/o inconscientemente— con la tradición utópica latinoamericana?

Sigamos con el texto. En algunos momentos los guerrilleros cuentan que organizaban fiestas en cada pueblo tomado. Pensemos en la fiesta como lugar de liberación y de esperanza, una demostración de que puede vivirse con alegría:

—¿Quíbole, Felipe?

³⁴³ *Ibidem*, p. 202.

³⁴⁴ Ver cuadro anexo número 1.

—Aquí, pues.
 —¿Y esa guitarra?
 —Es que a mí me gusta la música, ustedes. Antes que abriera el frente, nosotros teníamos una chanchona, ¿me entendés? Un grupo musical.
 [...]
 —¿Y ese alboroto? —llegó el que faltaba.
 —Música —dijo Santiago.
 —Música de cantina.
 —Alegría.
 —Alegría alienante. ¡Seamos...
 —serios...ya sé!
 [...]
 ¡Un golazo tras otro! Aplaudimos nosotros. Aplaudió Pichinte. Aplaudieron los cuadrados, olvidados de la cuadrancia. Y a partir del estreno, *Los torogoces* se treparon en el *hit parade* de los campamentos guerrilleros. ¿Quién les ganaba? Después, andaban para un lado y otro animando en las tomas de los pueblos. Y cuando la gente los oía tocar en vivo y en directo, olvídate, eso era el alucine. En una de esas fiestas populares, vi a uno de nuestros criticones, sudadito, bailando como que era una chucha cuta. ¡Seamos serios, hombre!³⁴⁵

El baile, el canto, la música estarán presentes a lo largo de todo el libro. La cita anterior se puede leer a contrapelo del concepto de *carnevalización* de Mijail Bajtín, el cual plantea que existen ciertos espacios catárticos que transforman el orden social establecido mientras la “ficción” que crea el evento dure:

Los festejos del carnaval, con todos los actos y ritos cómicos que contienen, ocupaban un lugar muy importante en la vida del hombre medieval.
 [...]
 Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o del Estado feudal. Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferentes, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, *un segundo mundo y una segunda vida* [...] ³⁴⁶

³⁴⁵ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 122-125.

³⁴⁶ MIJAIL BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, tercera reimpression, 2003, pp. 7 y 8.

El carnaval, pensado como un momento de excepción y de reestructuración de las relaciones humanas, hace resonancia con las funciones de la fiesta, de la música y del baile en los campamentos guerrilleros:

Arrancaron a tocar *Los Torogoces* y todo el mundo a bailar y a echarse su traguito para celebrar la victoria de los muchachos. Yo me quedé en una esquina comiéndome un tamal. Me acuerdo de una gorda, pero gordísima, que se aventó a bailar con uno de los compas. Y le pasa a la par otra vecina más flaquita.

-¡Qué bárbara, comadre, hasta usted bailando! ¿Cómo es eso?

-¡Ay, mijita, no todos los días se hace fiesta con guerrilleros!³⁴⁷

La cita anterior evidencia que el “paso” de la guerrilla significaba simbólica, pero también materialmente, el paso de un estado de ánimo “normal cotidiano” a otro “disruptivo”, en el cual era necesario el desfogue.

En los carnavales guerrilleros no se subvierte el orden de la misma forma que Bajtín sugiere, puesto que en ellos no están presentes todos los actores sociales de El Salvador para intercambiar roles, sino que el orden se subvierte porque “los pobres”, “los explotados”, “los marginados” se organizan y se divierten. Salen de la rutina para celebrar que la revolución está llegando.

Sin embargo, quisiéramos extrapolar este momento de excepción —el de la fiesta— a todo el acontecimiento del movimiento guerrillero, pues la guerrilla es, por definición, un estado de excepción, muchas veces caótico, que se contrapone con un cierto orden del Estado. Según Bajtín, “en el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir de acuerdo a las leyes de *la libertad*. El carnaval posee un carácter universal, es un estado peculiar del mundo: su renacimiento y su renovación en los que cada individuo participa.”³⁴⁸

³⁴⁷ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 205.

³⁴⁸ BAJTIN, *op. cit.*, p. 9.

Lo que subyace a todas las etapas del movimiento, al menos discursivamente hablando, es el deseo de renovación, el de fundar una nueva sociedad. Así, el uso del carnaval que explica Bajtín, sufre un desplazamiento, pues lo que se busca con la revolución no es que exista “la segunda vida del pueblo”,³⁴⁹ la que ocurre esporádicamente, cada carnaval, sino que el carnaval se convierta en la primera vida del pueblo; una primera vida —la vida en la Tierra, desde la teología— en la que el orden social se reconfigure en un orden más justo y digno. El cumplimiento de la utopía deseada pasa por la configuración de nuevas formas de intersubjetividades.

Desde un enfoque diferente al de Bajtín, el filósofo Armando Bartra, en su ensayo “Mito, aquelarre, carnaval. El grotesco americano”, explica que

en el marco de luchas libertarias que en primera instancia persiguen objetivos tangibles, creo descubrir la necesidad del éxtasis utópico colectivo como prefiguración pasajera pero caladora de un mundo otro, de un modo distinto de vivir que quizá nos espera en el futuro, pero que en todo caso se hace presente mientras dura la magia. Y es que si no fueran tocados de vez en cuando por el ángel de la utopía viviente, los movimientos sociales no serían más que las chatas, grises y tediosas convergencias circunstanciales de individuos movidos por el cálculo de costos y beneficios, que predica cierta sociología anglosajona.³⁵⁰

En el caso de la guerrilla, el “éxtasis utópico colectivo” del que habla Bartra parece anticipar la fiesta que vendrá cuando la revolución triunfe y, por lo tanto, el inicio de la revolución es ya una fiesta en sí misma: *la utopía ya estaba haciéndose desde antes de hacerse*.

La revolución de los oprimidos, en términos freirianos, no podía ser hecha por otros que por ellos mismos. Los registros lingüísticos, los rostros, los gustos, las ropas de la revolución debían tener como protagonistas a los oprimidos:

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 10.

³⁵⁰ ARMANDO BARTRA, “Mito, aquelarre, carnaval. El grotesco americano”, en *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, año XII, núm. 30, noviembre, pp. 179 y 180. Disponible en: <<https://unpensamientomundano.files.wordpress.com/2015/02/mito-aquelarre-carnaval.pdf>>.

[...] la gente hablaba como habla y participaban todos los chavos del campamento. Ahí salían todas las voces, las mujeres de la cocina, los correítos, los de servicios... Y se iba armando el programa con entrevistas y canciones.
—Así no sirve —decían los cuadrados —. ¿Cómo va a hablar todo el gential que ni locutores son ni saben nada?
—Mejor así —ripostaba Santiago —. Sale más natural.
—Sale más vulgar. ¡Sólo locuras hablan!
—Pues debe haber mucho loco suelto, porque a la gente le gusta.
—Les gustará, pero no va con el carácter de la radio. ¡Seamos serios, hombre! Encuestamos a los compas y comprobamos que mucho se motivaban con *La piedra* y que gozaban cuando reconocían sus voces por la Venceremos. ¿Quién dijo que había que pasarse todo el programa con el mismo tono heroico? ¿No podíamos mezclar la cal con la arena? [...].³⁵¹

La reivindicación de la locura, de la vulgaridad y del gozo que hace Santiago es muestra del espacio carnavalizado que quería ser el campamento guerrillero, consecuente con la idea de Bartra: “hagamos de Nuestra América un edén subvertido donde los débiles sean fuertes; los locos, cuerdos; los tontos, sabios; los feos, bellos; los pequeños, grandes; los viejos, jóvenes, y los hombres, mujeres. Hagamos del mundo un carnaval.”³⁵²

Es sólo a través del empoderamiento que otorga el orden subvertido que los históricamente más débiles pueden ser fuertes; los aplastados pueden levantarse; los infelices pueden brindar y bailar; los no educados pueden enseñar; los despojados pueden imaginar.

Así, a lo largo del libro, el espacio de El Salvador se presenta como una dualidad *topos* y *utopos* al mismo tiempo: es el lugar de las masacres, de las persecuciones, de los asesinatos, del autoritarismo, pero también es el lugar de la solidaridad, del asilo fraterno, de la esperanza.

³⁵¹ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 121-122.

³⁵² BARTRA, *op. cit.*, p. 187.

III.3.A. El pueblo

La figura retórica de *el pueblo* suele ser un referente ambiguo que comúnmente es enunciado desde distintos discursos con distintas intencionalidades. En *Las mil y un historias de Radio Venceremos* esta figura también está presente. Es un actor que aparece desde las primeras páginas y que, como las montañas, siempre cobija y sostiene a la fuerza guerrillera. Sin embargo, con el paso de los capítulos, se va haciendo más concreto y visible.

Las primeras páginas del libro, en donde se relata la formación de la guerrilla, son muestra clara de lo anterior. La figura de *el pueblo* toma forma concreta en el cuerpo de una joven muchacha, la cual, a modo de la figura retórica sinécdoque, representa a todo el pueblo (la parte por el todo). Así, la narración pretende mostrar con esta hermosa anécdota que la guerrilla no surgió como una lucha al margen del pueblo, sino que *era* el pueblo:

Casi amaneciendo, llegamos a Hechoandrajos, el primer campamento. Descansamos durante el día y al atardecer iniciamos el ascenso de Ocotepeque. Durante la noche caminamos sin parar y a las cuatro de la madrugada, los pies adoloridos y vencidos por el sueño, alcanzamos las riberas del río Torola. Para guarecernos del frío, entramos en una pequeña casa sin despertar a sus habitantes, tendemos el nylon junto a las brasas del fogón y dormimos profundamente. Cuando despertamos ya es de día y una joven campesina hace café. Imperturbable, pasa con cuidado por encima de esos tres desconocidos que han aparecido dormidos en el medio de la pequeña choza. Al primer compañero que se levanta, le alarga un huacal con café humeante y una tortilla con sal.

—Sólo tortillas les ofrezco, muchachos, porque se nos acabó el frijol.³⁵³

Si bien no se enuncian nombres (el protagonista es colectivo), la aparición del pueblo —que toma la forma de aquella joven campesina—, se dibuja como un salvador que cobija, alimenta y da calor —no olvidemos lo que hemos dicho en el primer capítulo respecto del pueblo como el lugar en donde renace Jesús. Esta aparición cumple una función narrativa evidente —la historia sobre cómo se conformaron los campamentos guerrilleros se cuenta—, pero

³⁵³ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 50.

también cumple con una función simbólica que aparecerá a lo largo de la obra e irá construyendo, probablemente sin que el lector lo identifique tal cual, una relación de afectividad con aquella figura retórica a la que llamamos *pueblo* y que, posiblemente, remite al lector a las historias de liberación que él mismo ha experimentado, escuchado o se ha apropiado.

Si el lector es cuidadoso, podrá identificar en la cita anterior uno de los primeros momentos en los que se aprecia la literaturización de la narración: el que narra que la joven “imperturbable, pasa con cuidado por encima de esos tres desconocidos que han aparecido dormidos en el medio de la pequeña choza”; antes ya había dicho que durmieron profundamente, así que “la imperturbabilidad” y “el cuidado” con la que la joven “pasa por encima de esos tres desconocidos que han aparecido dormidos” —palabras que ya evocan en nuestra mente la figura de aquella joven casi de puntillas haciendo maniobras para no pisar los tres cuerpos tendidos—, han salido de la imaginación del narrador, quien ha ficcionalizado su propia historia real.

La imagen de la nobleza del pueblo se va construyendo ante el lector apoyada por estos retazos imaginativos: seguramente para el narrador aquella joven fue muy noble, pero ¿cómo expresarlo con palabras escritas? ¿Cuál gesto de aquella joven podría transformarse en una idea que evocara lo vivido y sentido? Sólo la imaginación y la ficción pueden conciliar ese trecho, que al perder en el terreno de “lo real”, gana en el de la posibilidad de expresión de “verdad”.

Tan sólo unas líneas después, el lector encontrará que aquello que la figura del pueblo ha evocado, funciona como un ir y venir:

Cruzamos el Torola. De aquí en adelante comienzan propiamente los territorios guerrilleros. Al internarnos encontramos escuelas, casas y trapiches abandonados hace dos meses, en octubre, cuando el ejército lanzó un gran operativo. Miles de campesinos tuvieron que huir de sus cantones, unos buscaron protección en los campamentos guerrilleros, donde se han integrado a diferentes tareas, otros buscaron refugio en Honduras.³⁵⁴

Algunos de los campesinos en medio del éxodo encontraron refugio en los campamentos guerrilleros, pero también se integraron a ellos: este tipo de testimonios muestran que las personas y las relaciones humanas que conformaron a la guerrilla fueron más bien complejas y diversas. La fuerza guerrillera no estuvo formada únicamente por estudiantes o intelectuales de la ciudad y de otros lugares del mundo, sino que surgió y se nutrió precisamente de las necesidades y de las reflexiones sociales que los salvadoreños venían trabajando desde hace décadas, o incluso siglos.

“Todos nacimos medio muertos en 1932”, aquel doloroso verso de Roque Dalton sirve para ejemplificar el puente que existe entre aquel genocidio y la lucha que se emprendió en los años 80: puente que muestra que las viejas luchas se actualizan porque persiguen lo mismo: dignidad, justicia, libertad. En este sentido, desde las primeras transmisiones de la Radio Venceremos, se hace evidente la presencia de la memoria colectiva del genocidio y la apropiación de estos viejos discursos:

*Hermanos de El Salvador y del mundo: desde este instante comienza a transmitir desde algún lugar de El Salvador, Radio Venceremos, emisora del FMLN, para acompañar paso a paso al pueblo salvadoreño en su camino hacia la victoria final sobre siglos de opresión.*³⁵⁵

En este mensaje inaugural de la Radio Venceremos, Santiago construye discursivamente a la radio como el canal de comunicación que permitirá “acompañar paso a paso al pueblo

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 56.

salvadoreño en su camino hacia la victoria final sobre siglos de opresión”; ni la opresión — ni la lucha— han empezado en los años ochenta.

Salvadoreños, patriotas, revolucionarios, laicos o religiosos, civiles o militares: es a nosotros que nos ha tocado el deber y el privilegio de hacer realidad la liberación de nuestra patria. Los días y horas que se avecinan son decisivos. Los cincuenta años de lucha que lleva nuestro pueblo y el fruto de la semilla que han sembrado nuestros hermanos caídos nos ha tocado a nosotros cosecharlo. Tenemos sobre nuestras espaldas una gran responsabilidad. De la disciplina, de la capacidad mística, el heroísmo con que ejecutemos las acciones de la gran insurrección general y la ofensiva del pueblo depende el futuro de nuestra patria. La gran batalla que en estos momentos comienza no se detendrá hasta la conquista de la victoria total. Y en este mensaje va nuestro llamado a los soldados y tropas que combaten al lado del enemigo: ¿tiene sentido sacrificarse y morir por una causa que no es la de ustedes, sino la de un puñado de ricos? La nueva sociedad tiene un lugar firme para ustedes. Abandonen sus puestos. No maten a sus propios hermanos. Únanse a la lucha del pueblo. No luchen contra la historia. La nuestra no es una lucha de venganza ni de represalia. Es la lucha por la conquista de la verdadera paz, la justicia y la libertad. Nuestras fuerzas combaten para construir y no para destruir. ¡Todo el pueblo a cerrar filas y a combatir hasta vencer o morir!

Cmdte. Joaquín Villalobos,

Mensaje por Radio Venceremos, 10 de enero de 1981³⁵⁶

En la cita anterior, podemos identificar al menos dos discursos que parecen influir las palabras de Villalobos: el discurso marxista de toma de conciencia y del peso de la historia (deber histórico), y el discurso utópico de la creación de una nueva sociedad diferente (esperanza), discursos que, recordemos, para los años ochenta habían tenido un redescubrimiento importante desde la revolución cubana y el triunfo del sandinismo en Nicaragua.

Asimismo, al inicio de la cita anterior se interpela a distintos actores sociales: patriotas, revolucionarios, laicos o religiosos, civiles o militares. Estos actores, que suelen pensarse a partir de la oposición, son conjurados por Villalobos en una sola oración que los coloca a todos en el mismo lugar *de deber histórico*. Ya Freire había hablado de la

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 56 y 57.

importancia de la toma de conciencia de los oprimidos, pero también de los opresores: la revolución se llevará a cabo, pero deberá concretarse preferentemente a partir de la transformación dialógica de opresores y oprimidos.

Es por esto que, como hemos dicho en el primer capítulo de este trabajo, la nueva interpretación del sentido de la evangelización para los teólogos de la liberación partía de que dicha evangelización no podía realizarse “sino por mediación del compromiso histórico de la comunidad en el proceso o paso de la liberación”.³⁵⁷

Terminó de hablar Atilio y empezó Rogelio.³⁵⁸ Desde aquel 10 de enero, desde el primer programa de la Venceremos, no hubo contradicción entre cristianismo y revolución.

Un pueblo harto de sufrir tanto ha decidido levantarse en armas para conquistar su libertad. Los integrantes de este ejército popular en su mayoría son cristianos que han salido en defensa de un pueblo cuyo calvario no tiene semejante. La violencia es legítima cuando se hace uso de ella en defensa propia y mucho más aún cuando se hace uso de ella en defensa de un pueblo entero. Hermanos: la razón la tiene el pueblo.

P. Rogelio Poncele,

*Mensaje por Radio Venceremos, 10 de enero de 1981*³⁵⁹

Nos interesa especialmente el fragmento “no hubo contradicción entre cristianismo y revolución”, pues, desde la experiencia concreta del enunciador, evoca uno de los grandes problemas teológicos de la época: si el cristianismo podía y debía participar en la revolución popular y de qué manera hacerlo. El padre Poncele lo explica a continuación: “los integrantes de este ejército popular en su mayoría son cristianos que han salido en defensa de un pueblo cuyo calvario no tiene semejante”. Desde luego, la palabra *calvario* no es gratuita, sino que apela directamente al calvario de Jesús en el vía crucis: aquellos discursos que viajaban en forma de ondas emitidas por la Venceremos les recordaban a los campesinos y

³⁵⁷ DUSSEL, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

³⁵⁸ El padre Rogelio Poncele o Poncele es uno de los sacerdotes que acompañó a la guerrilla durante toda la guerra civil.

³⁵⁹ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 57. Las cursivas están en el original.

obreros salvadoreños que su dolor no era sólo suyo, sino el de muchos, y que su dolor era el mismo que el de Jesús y, por lo tanto, el calvario de Jesús no había terminado y no terminaría hasta la liberación y resurrección del pueblo salvadoreño. Para Poncele y otros religiosos, la discusión estaba resuelta: la búsqueda de la liberación se erigía como legítima y no sólo eso, sino como una obligación cristiana. El Padre Poncele no apela sólo al plano de lo sensible, sino también al de la lógica (“la razón la tiene el pueblo”), lo que legitimaba la insurrección armada desde la Iglesia Popular.

Como hemos visto, la revolución que pretendía hacer el FMLN no era a expensas del pueblo, sino *con* el pueblo. Paulo Freire ha explicado que en la causa de la liberación de los oprimidos “el verdadero compromiso con ellos, que implica la transformación de la realidad en que se hallan oprimidos, reclama una teoría de la acción transformadora que no puede dejar de reconocerles un papel fundamental en el proceso de transformación.”³⁶⁰

Es por esto que, según las etapas de la guerra y las posibilidades materiales, las funciones de la Radio Venceremos se irán transformando —de forma análoga a como ocurre en el libro: conforme se va leyendo, va diversificando sus funciones. A partir de 1983, cuando la estrategia de la guerra cambió de grandes batallas a pequeñas batallas y ataques fragmentados, algunos sectores de la guerrilla tuvieron más tiempo para los proyectos de transformación popular.

Dichos proyectos fueron mutando según las posibilidades y las necesidades principales que la guerrilla y las comunidades con las que estaban en contacto identificaban.

³⁶⁰ FREIRE, *op. cit.*, p. 111.

En primer lugar, se desarrollaron programas culturales de difusión general que tenían por objetivo vincular, si no lo estaban, o revincular, si habían dejado de estarlo, a la comunidad con su propia historia y con el movimiento popular:

La Venceremos, acabadas las grandes batallas, disponía de bastante tiempo y se metió también a educar. Eran los mismos objetivos de la escuela revolucionaria, pero dirigidos a miles de oyentes. Así nacieron unos cuantos programas formativos. Se inauguró una serie que se llamaba *Historias de amor a la patria*, donde se contaban anécdotas de unos frentes desconocidos en otros, donde se explicaba cómo había surgido este ejército al que ellos mismos pertenecían, quién fue Rafael Arce Zablah, temas así. O agarrábamos ondas más directamente culturales. Les hablábamos de Atlacatl, de Atonal, no de los batallones que usurparon estos nombres, sino de los caciques indígenas que pelearon contra los invasores españoles en los primeros años de la conquista. Explicábamos las palabras, las etimologías: qué significa Guazapa, qué significa Chaparrastique, cómo son las grutas de Corinto. Hasta un poco turísticos nos salían los libertos. Santiago se emocionaba con esto y un día lanzó un programa que se llamaba *Cachi gocoma*. Todos dudábamos que esa frase fuera realmente en potón, pero él se la compuso estudiando unos textos antiguos. Decía que quería decir *¿a dónde vas?* [...] ³⁶¹

Además, el libro da cuenta de un segundo proyecto popular: la capacitación de “responsables políticos”, llamados también “polacos”, para que fueran a incentivar que se escuchara Radio Venceremos en comunidades donde no lo hacían, ya fuera porque no tenían radio o porque no tenían la costumbre:

La organización hizo un esfuerzo económico y a los responsables políticos de cada unidad guerrillera, como parte indispensable de su dotación, les entregó su radio. [...]

—¡Buenas! —llega el polaco a una casita que nunca ha visitado.

—Buenas —le dice la señora campesina—. Pase a lo barrido.

—¿Cómo le ha ido señora? ¿Cómo están los cipotes?

Y ahí empieza la platicadera [...]

—Púchica, ¿y no ha oído hoy la Venceremos? Ya debe estar sonando.

—No, fijese que aquí no tenemos radio.

³⁶¹ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 366.

—Ah, pero en este radito que yo ando, mire qué bueno es...

Ahí le empieza a batallar en el suyo y la pone a escuchar la emisora. Y despuesito, a conversar sobre lo escuchado.

Esta imagen del polaco con el radio es la imagen del papel que jugó la Venceremos en esta etapa decisiva. Garantizar los receptores era, de alguna manera, garantizar la organización.

[...]

Además, en torno al radio del polaco estimulamos los círculos de escucha. Estos círculos, en parte, responden a una necesidad práctica en zona donde no hay muchos receptores ni muchas baterías. Pero a nosotros también nos interesaba desarrollar el hábito de oír la radio en grupo porque después de la audición venía, o podía venir, el intercambio, el debate político, la mejor asimilación de los contenidos expuestos. Por eso, propagandizamos esta metodología de los círculos de escucha no sólo entre las unidades guerrilleras, sino entre amigos de un sindicato, entre la mara de jóvenes, vecinos con vecinos, las comadres de un barrio.³⁶²

Este segundo proyecto está compuesto por tres momentos: la capacitación del “polaco”, el acercamiento del “polaco” con una comunidad no necesariamente cercana a la guerrilla y la invitación del “polaco” a realizar círculos de escucha de Radio Venceremos para iniciar después un debate político. Hemos de notar cómo el fragmento anterior es ejemplar para mostrar la presencia de múltiples discursos en una misma narración: el histórico-literario y el teórico-reflexivo: en un primer momento, el texto parece ser más histórico-literario, incluso tiene un diálogo, y el segundo, más teórico-reflexivo, pues se habla sobre las posibilidades de los círculos de escucha. Sin embargo, el diálogo en sí mismo es una forma de aprendizaje teórico, pues da pistas sobre cómo lograr la interacción “natural” con nuevas comunidades, de forma similar a las técnicas que ofrecen los antropólogos sociales para hacer etnografías.

Con el interés primario de “hacer debate político” y de formar mandos de la guerrilla, se constituyó un proyecto mucho más ambicioso: las escuelas guerrilleras.

³⁶² *Ibidem*, pp. 346-348.

En el 84 la montamos [la escuela guerrillera]. Pero la temática era tan amplia, las necesidades tan variadas, que aquello, más que una escuela, se fue pareciendo a una universidad. Una auténtica universidad guerrillera.

La escuela era móvil, según los operativos del ejército. Pero en Arambala, por ejemplo, estuvo funcionando más de tres meses seguidos. Era una alegría llegar a aquel pueblo y ver las casas que servían de aulas. Vos llegabas a una casita y estaba un grupo, otra casita y otro grupo. Y se juntaban cien y más alumnos en estos cursos. Una vez que fui a entrevistarlos tenían matriculados ciento cincuenta compas recibiendo diferentes materias. La dirección general estaba a cargo del comandante Balta y de la comandante Marisol, que se la pasaba permanentemente ahí, una estupenda pedagoga. Y luego, para cada materia, se contaba con uno o varios instructores, los más preparados del frente. Un volado bien organizado, te digo.

Los combatientes tenían que seguir tres cursos: el propiamente militar, el Combatiente Organizador del Pueblo (COP) y el de cultura general. Ahí se volaban su par de meses intensivos y sólo después se les despachaba a Santa Ana, al occidente, a Guazapa, a Usutlán, a donde el diablo perdió el tenedor, a cualquier rincón del país, para hacer trabajo político-organizativo. Es decir, había que capacitar a nuestras fuerzas antes de dispersarlas.³⁶³

Las escuelas populares de la guerrilla son un paso más en la construcción de su proyecto utópico puesto que se presentan como una alternativa a la escolarización tradicional, si es que esta existía en las comunidades en cuestión, o, en el caso de que el Estado nunca se hubiera hecho presente, como un camino formativo que de otra forma sería impensable para los pueblos olvidados por el “proyecto nacional”.

En este sentido, el valor del pensamiento utópico radica en que permite romper “las totalizaciones históricas del poder al proponer nuevas formas de pensar, de organizar, de regular y de actuar en un tiempo y lugar determinados.”³⁶⁴ Lo que implica también la pregunta de contra qué totalización se estaba oponiendo el discurso de la guerrilla.³⁶⁵

³⁶³ *Ibidem*, p. 363.

³⁶⁴ RAMÍREZ FIERRO, “El triunfo...”, p. 447.

³⁶⁵ *Idem*.

Debido a que el ser humano no es un “ser terminado o completo” tiene “la necesidad de guiar su vida, de conducirla, de plantearse fines, de elaborar estrategias”.³⁶⁶ Es precisamente debido a esta incompletud que “no está afirmado plenamente, [sino que] se abre a través de su conciencia a la temporalidad (conciencia del pasado, presente y futuro) y a la construcción de mundos reales o posibles.”³⁶⁷ Es por lo anterior que hace sentido que los guerrilleros, además de luchar una guerra armada, se propusieran intentar una revolución cultural, la cual tenía como pilar central a las escuelas populares. Estas escuelas tenían la capacidad de “traspasar lo inmediato [...] construir una posición sobre sí mismo, de sentir, imaginar o representar la realidad y, a un nivel más profundo, de configurar el mundo, *su mundo*.”³⁶⁸

Para muchos de los participantes en la guerrilla, las escuelas populares significaron la primera oportunidad para alfabetizarse en el sentido amplio de la palabra:

La cultura general, en realidad, comenzaba con la alfabetización. El FMLN lanzó una campaña de alfabetización en todo el país, en todos los frentes de guerra. En cada campamento, en todas las zonas bajo control, entre las tareas prioritarias se incluía la alfabetización. La ignorancia siempre acaba siendo contrarrevolucionaria. Si queremos hombres nuevos, imprescindiblemente necesitan saber de letras y de números. No sé, yo no conozco mucho de eso, pero me pregunto si ha existido en América Latina alguna experiencia similar, una campaña masiva de alfabetización llevada a cabo no desde el poder, sino en medio de la guerra. Porque no fueron cuatro gatos con una cartilla de "mi mamá me mima". Te hablo de cientos de compañeros y compañeras que aprendieron a leer y a escribir con un método propio desarrollado por la escuela revolucionaria, usando palabras generadoras y toda la onda de Freire, acomodado a las condiciones socioeconómicas y a la manera de ser del salvadoreño. Y te cuento que en el campamento de nosotros no quedó un solo analfabeto. Todos aprendieron.³⁶⁹

En el fragmento anterior, el proceso de alfabetización del pueblo se convierte en una metáfora de la transformación de la sociedad. Con la alfabetización se está aludiendo a la necesidad

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 150.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 153.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 154.

³⁶⁹ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 364 y 365.

de que los “hombres nuevos” estén alfabetizados para “saber de letras y números”, pero sobre todo para saber *leer* al mundo. De nuevo, aparece Paulo Freire aludido por su método de alfabetización. No resulta casual que el narrador se pregunte si en América Latina ha habido un proyecto masivo de alfabetización como el suyo, que se da en condiciones extraordinarias, puesto que, a lo largo de todo el libro, como ya hemos visto, los personajes están interesados en hacer conexiones entre su propio proyecto y otros proyectos en el continente, lo que habla del deseo de unión latinoamericanista en su discurso.

Como es lógico si pensamos en el proyecto de nueva sociedad que quiere constituir la guerrilla, la escuela guerrillera no terminó en la alfabetización, sino que muchos otros proyectos se echaron a andar:

Pero ya en el curso de cultura general se nadaba en aguas más profundas [...] [...]

Luego venía la geografía, el océano Pacífico, la biología, las mariposas son simétricas, la anatomía de los huesos, el agua es H₂O, por qué anochece, por qué es de día. De todo había que aprender porque con todos nos íbamos a relacionar. Los burros no cambian la sociedad.

En la escuela había muchas más cosas. Vos veías allá al fondo una humazón y era el curso de cocina. Habían invitado a unas compañeras de San Salvador que le hacían a todos los platos y platillos y ellas explicaban cómo aprovechar mejor los recursos y balancear las dietas. El con qué no podía ser sólo frijoles. Hay que meter verduras, hay que aprender a guisar la carne de muchas maneras, el maíz tiene infinidad de recetas. Si la guerra va para largo, la barriga debe estar entretenida.

Había también cursos de costura. Ahí veías a un lote de compañeras con sus máquinas de coser cortando uniformes militares y aprendiendo a hacer gorritas Castillo. Había curso para radistas. Curso para brigadistas de salud. Eduardo, el médico, impartía un curso nivel superior para los mejores enfermeros: cirugía menor, cirugía mayor, anestesia. Como te digo, una universidad con todo y sus facultades.³⁷⁰

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 364-366.

Conforme avanza la descripción del proyecto, se deja cada vez más clara la intención de explicarle al lector que la guerrilla no sólo quería transformar, sino que estaba transformando las relaciones sociales al interior de sus campamentos.

El último proyecto de empoderamiento que comentaremos en este apartado, alude a un actor casi invisibilizado a lo largo del libro. Cuando los guerrilleros de la radio ya no se daban a abasto con el trabajo ocurre lo siguiente:

La guerra se fue enredando. En el 84, ahí por junio, se reactivó el movimiento popular, las masas fueron agarrando envión y, forzados por esa lucha, el gobierno de Duarte se vio obligado a una apertura en los medios de difusión. Se permitieron los informativos privados, los canales de televisión reabrieron los suyos, los radios otro tanto. Entonces, nos vimos en la necesidad de procesar más materiales: ya no era solamente el bloque militar, el editorial y los “Trabajadores en pie de lucha”. Medio mundo empezó a hablar del país. Ni Ceci ni los cuatro gatos del colectivo que llamamos de producción dábamos abasto para monitorear y hacerlo todo.³⁷¹

En plena guerra y en medio del campo, ¿quiénes podrían cumplir las funciones de reporteros, analistas, redactores?

Aquí en los frentes no hay bachilleres ni periodistas ni nada por el estilo. Así que había que agarrar a los compas que un poco estuvieran disponibles y que, por lo menos, supieran leer y escribir. Todos campesinos. Todas mujeres.

[...]

No recuerdo exacto, pero eran alrededor de nueve mujeres en el colectivo de monitoreo. El nivel político de todas, muy bueno. Pero había que rellenar unos enormes vacíos culturales. ¿Te imaginás a Chila, que no había pasado de San Miguel, y de repente le tocaba resumir las declaraciones de Larry Speakers, vocero de la Casa Blanca? Yo les di un curso las primeras semanas: ortografía, caligrafía, radiofonía, todo lo que acabara en “ía”, hasta poesía (que era lo que más me gustaba). Porque la mayor parte de ellas no sabía lo elemental que uno aprende en la escuela.

[...]

El trabajo se convertía, de esta manera, en un espacio de autoformación, en escuela política. Sumale también todo el otro aspecto humano de la información que para nosotros es de gran importancia: el tono de la declaración, el aspecto del declarante (si se trata de una imagen televisiva). Atilio llega y no te pregunta qué dijo Vargas, sino cómo lo viste, qué impresión te dio, si tuvo algún desliz, si tartamudeó alguna vez. Lo que dijo, ya él puede suponerlo. En asuntos de información y de

³⁷¹ *Ibidem*, p. 303.

inteligencia, tan fundamental es el contenido del discurso como la forma en que se discursó.³⁷²

Esta y otras anécdotas, como la del niño Misael,³⁷³ dan cuenta de cómo integrantes del pueblo fueron encontrando espacios de formación y empoderamiento. No es que antes no fueran actores políticos, sino que el *estado provisional* del que hemos hablado, que terminó convirtiéndose en 12 años de guerra, trastocaba el orden conocido y otorgaba condiciones de posibilidad para que dichos actores políticos pudieran socializar saberes y participar de formas que antes no lo habían hecho.

El abandono, descuido y violencia que el Estado había ejercido en las comunidades indígenas y campesinas de El Salvador parece querer contrarrestarse en el texto cuando se narran las otras historias que no son las de muerte y las de dolor, y que también deben ser contadas: las nuevas formas de trabajo y socialización que contribuirán a la "liberación del pueblo".

El discurso guerrillero que se lee en *Las mil y un historias de Radio Venceremos* es poderoso porque convoca al lector a su utopía de transformación. Es por esto que el libro no muestra la guerra civil como un acontecimiento atroz, aunque rememore las atrocidades, sino como un sueño colectivo esperanzado y esperanzador.

En este sentido, López Vigil y los narradores parecen haber sido especialmente cuidadosos de que, sin dejar de contar los tragos más amargos de la guerra y de dignificar a los muertos, nunca se clausure en el discurso la posibilidad de transformación y la esperanza utópica.

³⁷² *Ibidem*, pp. 303-306.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 307 a 310. En el capítulo "52. Una agencia móvil de noticias", se cuenta la historia del niño Misael, quien aprende rápidamente a escuchar, interpretar y reportar noticias para la Radio Venceremos.

Sin embargo, lo que sí ocurre muchas veces a lo largo del libro es que no todo sale como lo planeado o imaginado:

Fíjate lo que me pasó una vez. Nosotros, desde la Venceremos, siempre cacareando con los círculos de escucha, que háganlos, que reúnanse. Pero yo mismo nunca había tenido la oportunidad de participar en un círculo de esos. De participar desde adentro. Entonces, esta oportunidad me vino con una hepatitis que me llevó al Tancredo. Este es como un lugar de reposo para los enfermos y anémicos de nuestro frente guerrillero. Descansar y comer. Dormir y comer. Por supuesto, en el horario se incluía el círculo de escucha de la Venceremos. Así que, a las seis de la tarde, estuviera o no amarillo, ahí me tenías coordinando la discusión y llevándome cada día la misma sorpresa.

—¿Qué fue lo principal del programa de hoy? —comenzaba yo.

—Bueno, que hicieron una emboscada en...

—No, la información militar no. El mensaje político principal.

—Bueno...

—¿Cuál fue el tema de actualidad que se desarrolló?

—Fíjese que no me acuerdo.

—¡Putita! Entonces, usted no estaba poniendo atención.

—No, pues sí, yo estaba poniendo atención... pero ya no me acuerdo.

—¿No recuerda nada?

—Cómo no. La emboscada que hicieron en el Semillero.

—Deje la emboscada. ¿De qué habló el editorial?

—Disculpe, compa, es que... yo tengo una enfermedad que me olvido de lo que oigo.

—¿Todos tienen la misma "enfermedad"?

Aquello me resultó una cura de hígado y de vocabulario. Porque ahí yo me di cuenta de la necesidad de adaptar la forma de nuestros editoriales. La gente no los entendía. Si a la hora del editorial yo les decía "¡espabilense, que el de hoy es importante!", entonces sí, vos los veías concentrados, escuchando con extremada atención, sobrepasando los problemas técnicos, las interferencias, pero sobre todo, intentando superar la mayor interferencia de todas que es, tantas veces, la del lenguaje.³⁷⁴

Como en toda utopía, la confrontación o el diagnóstico requiere ser probado y confrontado con la realidad. La filosofía latinoamericana, como vimos en los primeros apartados de este capítulo, se ha caracterizado por tener una relación dialéctica entre pensamiento y acción. En este sentido, la anécdota evoca un ejemplo de lo anterior.

A estas alturas de la narración, el pueblo se ha configurado como una figura central:

³⁷⁴ *Ibidem*, pp. 348-350.

¿Cuál radio, si la Venceremos está en manos del enemigo?, me quedo pensando. Cuando cuelgo, Balta me informa que allí en Juacarán tenían embutido un transmisor de reserva.

-La Venceremos es la gente —me dice—. Los equipos se reponen.³⁷⁵

La elección del verbo copulativo *ser* y no *estar* (“la Venceremos *es* la gente” y no “la Venceremos *está* en la gente”) traslada el centro del libro, la Radio Venceremos, a la gente.

Si José Ignacio López Vigil ha advertido desde la presentación del libro que el eje que lo guía todo es la Radio Venceremos, la equiparación de la Venceremos con la gente, aunque sea un pasaje fugaz en el libro, da cuenta de un sentimiento que el lector ya venía sintiendo, que la Venceremos es más que una emisora:

La unidad móvil de la radio iba con toda aquella mara, acompañando las victorias, transmitiéndolas. También la televisión, nuestro equipo de video, porque desde muy pronto comenzamos a darnos cuenta que la Venceremos era más que una emisora. Tenía que concebirse como un sistema de comunicación, un paquete completo. Había que darle imagen a la guerra. Había que cantarla, había que escribirla, fotografíarla, dársela a otros pueblos para que se solidarizaran con nuestra lucha y para que se animaran a emprender la suya. Sobre todo, devolvérsela a los mismos protagonistas de la guerra, a los campesinos, a los guerrilleros.³⁷⁶

III.3.B La fraternidad y la amistad

La pregunta sobre cómo sustentar la lucha guerrillera implicó un debate ideológico sobre las formas de organización, la división de las tareas y las formas de producción al interior de la misma. Asuntos que podrían parecer simples requerían de un trabajo logístico y de una reflexión sobre los *cómos*, porque para la revolución que se estaba proponiendo el fin no justifica los medios, sino que los medios tenían que ser congruentes con el fin. Esto está representado en el libro en varios momentos; por ejemplo, cuando Joaquín Villalobos, en citas anteriores, habla de “la nueva sociedad”, está manifestando el deseo por un nuevo

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 152.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 202.

proyecto social: la transformación no sólo debe ser política sino también social y económica.

Una de las primeras apuestas económicas de la guerrilla aparece en *Las mil...* en la siguiente cita:

¡Hay que producir nuestra propia azúcar! Si no nos abastecemos, ¿cómo llevaremos adelante esta guerra?

Esa era su onda, y tanto dio y jodió hasta que consiguieron la pieza de metal, la grandotota, que gira y muele. Fabricaron los cutucos de madera, las estacas grandes, trajeron bueyes y se montó toda la escritura. Don Arquímedes quedó como encargado de la empresita. Y Jonás pidió que la Venceremos transmitiera en vivo y en directo la inauguración de aquel primer trapiche guerrillero.

[...]

Cuando luego ese guarapo se hirviera en los calderos, cuando comenzáramos a producir atados y alfondoque, iríamos siendo económicamente autosuficientes [...] Pero, además, toda vuelta de ese trapiche era base social trabajando, quebrando el desempleo de tanto campesino sin tierra.

[...]

Y como el que hace uno hace un ciento, esta experiencia se multiplicó. En muchos cantones, en muchos frentes agarraron aviada y empezaron a aparecer docenas de trapiches por todo Morazán.³⁷⁷

El deseo de autosuficiencia de la guerrilla es también el deseo de autosuficiencia del pueblo salvadoreño. En esta anécdota de trabajo y de esfuerzo comunitario subyace una base teórica: la importancia de la creación de bases materiales que permitan el desarrollo de una economía autónoma y alternativa a la propuesta económica clasista y racista del Estado. Freire, en consonancia con la teoría del trabajo alienante desarrollada por Marx, habló de la educación y del trabajo liberador, aquel que comprometiera cada vez más a los hombres con la transformación de su realidad concreta. Parece que cuando una de las voces dice que “toda vuelta de ese trapiche era base social trabajando, quebrando el desempleo de tanto campesino sin tierra”, se está apelando al trabajo liberador en un sentido tanto literal como metafórico: el movimiento de sus cuerpos los libera porque los alimenta y porque los compromete aún

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 68-70.

más con el movimiento popular; las vueltas al trapiche los acercan un poco más al objetivo de autonomía, pero no sólo por el fruto de ese trabajo (la caña de azúcar), sino por lo que pasa mientras se hace:

La inauguración se marcó para el 27 de febrero. ¡Aquello fue un alboroto, una jodarría, nadie diría que andábamos en guerra! Para la primera colada no queríamos emplear a las bestias. Daríamos vueltas nosotros mismos, prensando las primeras cañas de azúcar en nuestro trapiche. Comenzó el acto con aplausos, rafagazos al aire, las palabras de compromiso de don Arquímedes y el discurso entusiasta de Jonás.

—¡De aquí van a salir las calorías de nuestros guerrilleros!³⁷⁸

El trabajo colectivo genera vínculos que no estaban presentes antes de realizarlo, pues las relaciones emocionales y afectivas sólo pueden desarrollarse desde el hacer. Las primeras cuatro fotografías anexas del libro aparecen en esta sección y todas muestran a los guerrilleros en su quehacer cotidiano: “Apolonio en el taller de reparaciones de la Radio Venceremos.”, “Leoncio Pichinte, Mariposa, Santiago y Maravilla en el campamento de Ojo de Agua.”, “El P. Rogelio Poncele le da la primera vuelta al trapiche guerrillero, (1981)” y “Santiago entrevista al comandante William Pascasio (Memo). Detrás de ellos, Joaquín Villalobos (Atilio). Enero de 1981.” Las fotografías, además de cumplir la función más explícita de mostrarnos los rostros de los guerrilleros y los espacios que habitaron, generan empatía al lector porque los muestran riendo, mirándose unos a otros; los capturan en plena acción, haciendo.

Si el primer apartado se concentró en mostrar las generalidades de la formación de la guerrilla, el segundo se encarga de adentrarnos en los campamentos guerrilleros, las estrategias seguidas por estos y las dificultades a las que se enfrentaron. El capítulo que abre

³⁷⁸ *Ibidem*, pp. 68 y 69.

el apartado dos del libro es “13. Cincuenta culucas más”, el cual muestra los entrenamientos que debían seguir los integrantes de la guerrilla, independientemente de la labor que realizaran al interior del campamento:

Jonás dirigía el entrenamiento. Jonás es un hombre de guerra. Su objetivo consistía en endurecernos, consolidar nuestro equipo que, casi en su totalidad, estaba formado por gente joven y gente de ciudad. Quería integrarnos, amasarnos como quien amasa harina, convertirnos en un solo cuerpo. La consigna de toda la marcha era: “somos un solo hombre, somos un solo brazo, una sola cabeza, una sola pierna...” Decía, por ejemplo:

—Vamos a correr hasta aquella cerca.

Si corríamos todos y llegaba uno primero y los demás después, el que se equivocó, el torpe, fue quien corrió de más. Porque el asunto era llegar todos a un tiempo. Si todos corríamos y alguno se retrasaba por cualquier razón, el equivocado, el que no había cumplido con la misión era el grupo entero que se había adelantado. Porque nadie se puede quedar atrás. Esa era la mística.³⁷⁹

Imposible pasar por alto el mensaje de unidad y solidaridad que implica pensar y actuar desde lo colectivo y no desde lo individual. Contraponiéndose a la idea de fortaleza individual, sobresale la idea de fortaleza grupal. Además de los testimonios, aparece —como antes ya había sucedido— el diálogo directo, recurso narrativo que permite al lector imaginar lo sucedido de manera más cercana

Así, el libro se asegura de mostrarnos que el verdadero trabajo colectivo no sucede espontáneamente, sino que es un proceso dentro del cual las discrepancias y las calamidades del cuerpo, como el cansancio, ocurren.

Los gestos de fraternidad exceden a las preocupaciones de los campamentos en sí mismos, ya que reconocen la necesidad de recordar a los sujetos y a los hechos históricos importantes para comprender su propio movimiento y echar raíces con el pasado reciente y con otros hechos más lejanos (como la masacre de 1932), aún en las situaciones más límite:

³⁷⁹ *Ibidem*, pp. 70 y 71.

Veinte y cuatro de marzo de 1981. En medio de aquel cerco de aniquilamiento, se cumplió el primer aniversario el asesinato de Monseñor Romero. El padre Rogelio tenía planificada la gran misa en el cantón El Mozote, que queda como a unos treinta minutos a pie de nuestra Guacamaya.

-Esa misa la miro en un hilo de araña –le dice Jonás a Rogelio.

-¿Qué pasa, comandante? –reacciona Rogelio-. ¿Está aflojando? Además, la gente ya está avisada.

-Vaya, pues. Estos culeros no nos van a impedir la celebración de Monseñor.

La misa se había marcado para la media tarde. Bien temprano, Jonás organizó la gente para la caminata desde La Guacamaya hasta El Mozote. Yo tenía como tarea grabar la misa y después regresar volando para transmitirla por la Venceremos a las seis. Como el enemigo también conocía del acto, ese día se cebaron con los morteros. ¿Querrían matar así el recuerdo de Monseñor? También bombardearon. Fue la primera vez que un avión *Fuga Magister* nos atacaba el campamento.

Uno de los momentos más fuertes del libro ocurre en los episodios en los que se relata la matanza del Mozote, en la que más de 1000 campesinos —niños, hombres, mujeres y ancianos— fueron torturados y asesinados por militares salvadoreños. La matanza fue negada por el gobierno salvadoreño, por lo que el hecho es conocido en gran medida gracias a las acciones que emprendieron los guerrilleros:

¿Cómo mil campesinos? ¿No sería un error en la cifra claveada? Nosotros veníamos con la tristeza de tres compañeros muertos, y nos esperaban mil tristezas más. Pero no tuvimos tiempo de digerir la información. La tarea inmediata era acomodar los equipos nuevos para salir al aire esa misma tarde. Suerte que Mauricio, que se había quedado con la fuerza militar, se nos había adelantando y estaba preparando todas las condiciones. Sólo era cuestión de probar el nuevo Vikingo que traíamos de Jucuarán. Lo enchufamos y funcionaba perfectamente.

Y ese mismo 24, ya de noche, transmitimos para anunciar que la Venceremos no había muerto. Renacía igual que el Niño Dios que a esas horas estaban celebrando las familias salvadoreñas. Transmitimos para denunciar que muy cerca de ahí, en El Mozote, los nuevos Herodes del batallón Atlacatl acababan de asesinar a mil inocentes.

[...]

Cuando supimos de la masacre, salimos de inmediato a comprobarla y a grabar un reportaje extenso para la Venceremos.

[...]

Se contaron exactamente 1,009 víctimas reconocidas con nombre y apellido, en su mayoría viejos y niños.

Por la radio comenzamos una batalla informativa para denunciar el genocidio ante el país y ante el mundo. La Voz de los Estados Unidos no dijo nada sobre el crimen. El presidente Duarte apareció sonriente en la televisión desmintiendo la masacre y dijo que todo era un truco de la Venceremos para desprestigiar a su gobierno que

siempre se había mostrado tan respetuoso de los derechos humanos. Y más respetuoso en aquellos días, cuando el congreso norteamericano estaba discutiendo y aprobando la nueva ayuda militar para El Salvador.

[...]

Eran las primeras experimentaciones de la táctica contrainsurgente que consiste en aniquilar la base social de la guerrilla. Quitarle el agua al pez, como dicen ellos.

[...]

Al día siguiente de mi reportaje, el 31 de diciembre, fin de año, llegó Rogelio a dar misa en nuestro campamento guerrillero, encomendándole a Dios las vidas de aquellos mil campesinos que habían sido sacrificados absurdamente por Monterrosa, por Duarte y por Reagan.

—¡Quién iba a decir que la única radio que transmitió una misa por los muertos fue la Venceremos!³⁸⁰

En el contexto de la guerra civil, en el que la libertad de prensa era prácticamente inexistente —recordemos lo que se explicó en el primer apartado sobre la dinamitación de los medios de comunicación y la censura violenta—, las radios clandestinas del FMLN no sólo daban información sobre los avances de la guerrilla, sino procuraban informar a la población sobre los acontecimientos del país, en la región centroamericana e, incluso, lo que sucedía entre el gobierno salvadoreño y Estados Unidos.

Como se ha dicho, la lucha guerrillera enarbolaba toda una serie de objetivos cuyo cumplimiento anticipaba la constitución de un “nuevo orden”, es decir, daba vida a la utopía desde antes de que fuera completada:

Moral de combate, pues. Hacer la misa en El Mozote, prener la radio en la Parra de Bambú, venía siendo la misma cosa. Era hacerle sentir al ejército que los setenta morteros que nos acababan de tirar nos valían queso, nos pelaban el eje. Que si nos callaban era porque nos caía la bomba en la mera boca, sólo así. Y esa decisión nos hacía ganar la guerra, porque la guerra es mucho más que balazos. No gana quien mata al enemigo, ni quien captura armas, ni quien baja más helicópteros. Gana quien logra los objetivos políticos por los que se inició la guerra. Y si uno de nuestros objetivos es que en El Salvador haya libertad de culto, que aquí la palabra no sea motivo para que te maten, que pensar no sea delito, entonces, el celebrar la misa allá en El Mozote, en las mismas trompas de ellos, era anticipar la victoria, como ganar por adelantado.³⁸¹

³⁸⁰ “La navidad más triste”, p. 155, y “Quitarle el agua a pez”, pp. 158-160.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 95.

La “moral de combate” a la que se refiere el narrador es la fuerza que legitimaba a la guerrilla y que también le daba fuerzas para proseguir. El conflicto de fondo que se vislumbra en este testimonio es la dicotomía silencio/palabra. El poder decir, a pesar de la brutalidad con la que eran atacados, es una doble victoria que anuncia un poder que la dictadura militar no anticipaba: la palabra. Bien decía Freire que “los hombres no se hacen en silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión”.³⁸² En ello radicaba gran parte de la fuerza de la Radio Venceremos, y del FMLN, en que la palabra volvía al campo de lo público, es decir, a través de la frágil y fugaz onda sonora, viajaba no sólo información pertinente, sino todo un proyecto utópico de transformación de la realidad salvadoreña. Lo anterior puede explicar que la voz de Santiago sea, aún hoy en día, tan recordada y querida en El Salvador. ¿Por qué hablar de lo anterior en un apartado que se centra en la fraternidad y en la amistad? Porque, desde los fundamentos ideológicos de la guerrilla, el esfuerzo por transmitir a través de la Radio Venceremos era un acto fraterno, lo que Freire caracteriza como “amor al mundo y a los hombres”.³⁸³

III.3.C. Inclusión y exclusión de actores

En el segundo capítulo de este trabajo se hizo hincapié en la importancia de la polifonía de voces anónimas puesto que permite que la narración se construya de forma más horizontal e incluyente. Sin embargo, este recurso, que otorga grandes ventajas en la unidad forma-contenido, puede también facilitar el encubrimiento de ciertas problemáticas que están relacionadas también con la dimensión utópica del texto.

³⁸² FREIRE, *op. cit.*, p. 71.

³⁸³ *Ibidem*, p. 72.

La guerrilla, y el libro, quieren transformar el orden del mundo, y el orden del discurso, a un orden más justo. Pero, si los narradores son anónimos, ¿cómo saber qué discursos y a qué actores se incluyen y cuáles son, por el contrario, excluidos? ¿Cuáles son los criterios seleccionadores de narradores? ¿Son justos estos criterios?

La lectura cuidadosa del libro parece revelar que prácticamente ninguno de los narradores es mujer, y pocos son campesinos o indígenas, a reserva de Luisa quien aparece interpelada explícitamente en un fragmento breve en la página 22, y de Ana Guadalupe, quien toma la palabra en la página 30.

Si bien es difícil afirmar que estos actores realmente quedan excluidos en el libro, lo que sí podemos señalar es que prácticamente no hay registros o marcas que hagan explícita su participación. Aunque es imposible precisar cuáles son las marcas que identifican a un campesino, a un indígena o a una mujer (fuera de las marcas gramaticales de género) sin caer en estereotipos, es necesario pensar cuáles son las desventajas del anonimato. Además, podemos reflexionar sobre lo que sí se dice en el libro sobre estos actores, dado que deberían ser protagonistas en el proceso de empoderamiento que buscan la revolución armada y la revolución de la palabra.

Existe, como ya hemos visto, una tensión entre el diagnóstico de la realidad, es decir, la identificación de los problemas políticos, económicos y sociales de una comunidad, y la utopía que desea concretar la guerrilla, la cual está realizándose en los campamentos a modo de anticipo de lo que vendrá “cuando triunfe la revolución”.

La representación de los campesinos, indígenas y mujeres parece ejemplificar de forma especialmente clara la relación conflictiva y de tensión entre las viejas formas de relaciones sociales que deben ser identificadas y problematizadas para poderse transformar y las nuevas formas de relaciones sociales que están comenzando a ponerse en práctica.

Veamos un primer ejemplo. En la cuarta etapa de la guerra,³⁸⁴ entre 1984 y 1987, Maravilla, uno de los narradores más identificables del libro, relata su relación con una muchacha llamada Libertad, a la cual describe de la siguiente forma:

Libertad es una compa campesina con todas las tradiciones y las costumbres campesinas. Pero Marisol, la de la escuela, me dijo una vez y no se me olvida, que es peligroso ponerle "ideas raras" en la cabeza a una campesina, porque después te lleva candangas, después ya no vas a hallar cómo pararla. Y así mismito era. Cuando Libertad entendía una idea nueva, se la apropiaba como que toda la vida hubiera pensado y actuado así. Si ella comprendía que tal cosa —por ejemplo, besarse o no en público— era un simple convencionalismo social o fruto de una educación represiva, ella cambiaba enseguida y te comía a besos ni que fuera delante del Papa.³⁸⁵

Para Maravilla, Libertad encarna las costumbres conservadoras y represivas, campesinas, mientras que Marisol, desde su posición crítica, “la de la escuela”, le advierte sobre los peligros de “liberar” a una campesina de su pensamiento retrógrada: puede que después de su liberación ya no se comporte como antes.

Después, Maravilla relata cómo la relación entre él y la muchacha termina porque ambos ya no tenían ganas de estar juntos. Sin embargo, dice después: "Yo hice aquel pacto medio a regañadientes. Ella tenía razón, pero yo la quería, me gustaba, yo seguía enculado de ella. Pero ni modo. Acepté mi derrota. Yo volví para el Pericón, que era donde entonces teníamos el campamento, y ella siguió con su maldito curso de desinhibiciones."³⁸⁶

Las contradicciones en el discurso y en las acciones de Maravilla son evidentes y recuerdan un problema viejo que señalé en el primer capítulo tomando un ejemplo de Beatriz Cortez en el que relata el caso de un historiador guatemalteco que quiere “el progreso” para Guatemala, pero a la vez mantener sus viejos privilegios, como si “el dilema de Guatemala

³⁸⁴ Las etapas de la guerra como se dividen según *Las mil y un historias de Radio Venceremos*.

³⁸⁵ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, pp. 368-369.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 369.

[fuera] encontrar una forma de mantener el sistema colonial a la vez que se proclama la construcción del estado moderno.³⁸⁷ Si bien la mención del caso del historiador guatemalteco puede parecer exagerada, mi intención es mostrar lo complejo que es transformar las formas de relación con las que funciona una comunidad pues los opresores temen perder sus privilegios y los oprimidos no saben cómo desinteriorizar al opresor; como si se tratara de que las mujeres se liberaran de la opresión patriarcal, pero sin que los hombres perdieran los privilegios de dicho sistema.

La narración de Maravilla continúa cuando explica que, unos meses después, se entera de que Libertad "se ha acompañado" de alguien, por lo que reacciona de la siguiente manera: "me paré, dejé al Che a un lado, y aunque ya era muy de noche, salí como pedo de frijoles cerro abajo. Fue media hora al trote hasta llegar a Arambala".³⁸⁸ Al llegar ahí, y a pesar de que una compañera del campamento le pide que no lo haga, Maravilla entra al cuarto de Libertad para descubrir que "había dos bultos en su cama. ¡Dos y no era yo ninguno de ellos! ¡Dos y los estaba viendo con este par de ojos que se comerán los gusanos! Di media vuelta y me fui. Ni me despedí de nadie ni me importaba la vida. Y ahí voy de regreso, cornudo y apaleado".³⁸⁹ En esta última parte de la cita parece que a Maravilla se le ha "escapado" que a pesar de que han terminado su relación, se siente "cornudo", es decir, engañado.

La historia de Maravilla es apenas una de varias en las que se hace explícito que, aunque los campamentos fueran revolucionarios o partieran de un deseo revolucionario, aún quedaba un largo camino por recorrer para transformar las relaciones humanas, tanto en el

³⁸⁷ BEATRIZ CORTEZ, "Racismo, intelectualidad...", p. 417.

³⁸⁸ LÓPEZ VIGIL, *Las mil...*, p. 370.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 371.

caso de los opresores como en el de los oprimidos: al final de la historia que narra Maravilla, Libertad le pide a éste que por favor “se acompañen” de nuevo.

Pero la anécdota de Libertad no es la más sorprendente; quizás es la de Marcela, a quien se le dedica prácticamente todo el capítulo 33, “En la cueva del murciélago”, en el cual se alterna la narración cuatro veces. Cabe aclarar que ella no narra a lo largo de ese capítulo; su nombre tampoco se revela como narradora en algún otro fragmento del libro.

Marcela es descrita como una mujer “muy atractiva, muy sensual. Caminaba con la cabeza erguida, balanceando delicadamente el cuerpo, como si no tocara el suelo con los pies. Imaginate, nosotros abayuncados en aquel charral y de repente hace su aparición aquella miss universo con tamaño caderamen, con aquella despampanancia...”,³⁹⁰ que además “era metódica, era eficiente, pulcra, hermosa, perfecta. Había muchas razones para enamorarse de ella”.³⁹¹ Lo que sorprende no es precisamente la descripción que se hace de Marcela, aunque sea idealizada, sino lo que dicen los interesados por Marcela de ellos mismos y las formas en que manifiestan sus deseos:

Le llovían muchos piropos en el campamento, pero ella no hacía caso [...].

[...]

—¡Si como lo mueve lo bate...!

—¡Ay, mamayita, tanta curva y yo sin freno!³⁹²

El narrador asegura que en esa época “todo giraba en torno a Marcela. Todos los amores llevaban a Marcela. Todos los ojos machos se iban tras la Marcela”.³⁹³ Así que los hombres que trabajaban con ella en la Radio Venceremos “cayeron” por ella. A continuación, se describen los diferentes “métodos de conquista” y las veces que Marcela se decidió por

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 190.

³⁹¹ *Idem*.

³⁹² *Idem*.

³⁹³ *Idem*.

alguno de los pretendientes. A lo largo de esta narración se pueden leer fragmentos como el siguiente: “[Maravilla] siempre ha sido del criterio que en la guerra y en el amor todo hueco es trinchera”, de quien se dice esto porque Maravilla se vuelca sobre Marcela cuando enviaron a su compañero del momento a una misión lejos; pero su amor con Maravilla duró poco: la aprobación de Lolita, la nana de Marcela, quien llega con ella al campamento, era determinante para que ella pudiera estar con determinado muchacho.

Los estragos de los conflictos amorosos eran tales que estaban causando conflictos al interior de la Venceremos: “a las seis de la tarde [hora en que se transmitía el programa], los odios se agrandaban. [...] Yo mismo, que por entonces estaba más preocupado por los aviones que por las tetas, reconozco que aquella proximidad me iba armando alboroto por dentro. Con la boca decía *¡pueblo salvadoreño!* Y con la mente pensaba *¡qué culo!*”³⁹⁴ Esta cita, junto con las anteriores, revela la estructura patriarcal y machista presente en el campamento, pero también en la narración: Marcela siempre es narrada desde una posición pasiva a partir de voces masculinas que la miran y la desean sin que podamos saber los deseos o los pensamientos de ella. El narrador (Marvin) está más preocupado por “los aviones” que “por las tetas”. Este recurso retórico, la sinécdoque, que utiliza una parte para referirse al todo (las “tetas” para referirse a las mujeres) es comúnmente utilizado para agredir o estigmatizar a las mujeres.

La historia parece caer en su punto discursivamente más violento en el siguiente fragmento en el que Marcela es culpada del desastre organizativo y de comunicación de todos los adultos ahí involucrados:

—El fondo del problema es la marquesa —dijo Maravilla, que le había subido el rango a Marcela por su llamativa pulcritud en medio de la chuquería general.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 193.

—El fondo del problema —dijo Apolonio en un arranque de sinceridad — es que Santiago se quiere coger a la Marcela. Esa es la causa de su enojo conmigo.
—¡No es cierto, esa no puede ser la causa! —se coló inesperadamente Tom. [...]
—¿Por qué decís eso, Tom?
—Porque si esa fuera la causa, todos andaríamos enojados con el ingeniero [Apolonio]. ¿Quién de aquí no se quiere coger a la Marcela, a ver?
Todos rieron la jayanada, menos los interesados. Ni Marcela, que se mantuvo enterita la reunión sin decir una palabra, con algunas lágrimas que se le escapaban de vez en cuando. Lágrimas azules, digo yo, porque hasta para llorar tenía aristocracia.³⁹⁵

Los ejemplos de Libertad y de Marcela ponen de manifiesto cómo varios discursos contradictorios conviven al interior del campamento, incluso los más opresivos y destructivos.

Además de los conflictos amorosos, en otro fragmento del libro, con motivo del día de la mujer, se les hace una entrevista a unas niñas campesinas que van pasando cerca del entrevistador:

Yo estaba prejuiciado, lo reconozco. Estas cipotas me dirán cualquier babosada, pero como niñas al fin, les harán gracia a los oyentes. Comienzo con la primera:

-Yo lucho —me dice muy firme— porque aquí en El Salvador vivimos en un sistema capitalista que nos explota. Nosotros queremos destruir ese Estado viejo para construir el nuevo, el socialista.

Me quedé sin aliento. Era una cipotilla campesina, ¿me entendés? Paso y digo a la siguiente:

-Y vos, ¿por qué luchás?

-Porque ese señor Reagan, el presidente de los Estados Unidos, ha querido aprovecharse de que somos un país pequeño. Pero el ratón puede talegear al gato, usted. De plano que si todos los ratoncitos se unen, lo quiebran. ¿Sí o no?

¡Juéputa! Y lo mejor era que me daban esas respuestas con toda la naturalidad, riéndose, sin poner el tono de locutor engomado con que yo les estaba preguntando. Voy con la tercera:

-Mire, nosotros somos campesinos y queremos la tierra para quien la trabaja. Pero el Estado burgués y los militares que...

-Esperate —la corto—. ¿Vos sabés lo que es un Estado burgués?

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 194.

-Claro, donde un puñadito de ricos son dueños de todo.

¡Increíble! Yo estaba sorprendido por completo.³⁹⁶

Lo que sorprende en este caso no son las respuestas de las niñas, sino el asombro del entrevistador. Su discurso funciona porque primero nos anuncia que estaba prejuiciado, es decir, que no esperaba nada de ellas; cuando ocurre lo contrario, que las niñas responden a sus preguntas, el relato alza las cualidades de las niñas, pero esta técnica de desacreditación-acreditación es una forma de paternalismo.

Aunque el libro sí se muestra que mujeres participan en diversas actividades, algunos roles parecen estar asignados según el género:

—¿Hacia dónde, Marvin? —me preguntaban a mí que era el hombre y andaba el único fusil.³⁹⁷

[...]

En la escuela había muchas más cosas. Vos veías allá al fondo una humazón y era el curso de cocina. Habían invitado a unas compañeras de San Salvador que le hacían a todos los platos y platillos y ellas explicaban cómo aprovechar mejor los recursos y balancear las dietas.³⁹⁸

[...]

Había también cursos de costura. Ahí veías a un lote de compañeras con sus máquinas de coser cortando uniformes militares y aprendiendo a hacer gorritas Castillo.³⁹⁹

La contraparte de los discursos amorosos anteriores aparece cuando la noción de amor es inseparable de la de autonomía:

¿Se puede amar en la guerrilla? Yo te diría que volteés la pregunta: ¿se puede estar aquí sin amar? Imposible. Es la verdad, se ama muchísimo, a chorros, en los campamentos guerrilleros. El amor aquí es tan cotidiano como los balazos. Y esto tiene sus razones. Una, que el muchacho que se enmontaña está haciendo un acto supremo de rebeldía. Se pone a contrapelo de la sociedad establecida y comienza a tener mucha responsabilidad desde muy joven. Responsabilidad frente a la vida, frente a la muerte, frente a las decisiones políticas. Él sabe que lo que hace está

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 435

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 454.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 365.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 366.

determinando el futuro del país, independientemente de que vayamos ganando o perdiendo. Él se siente participando en un proyecto tan grande que le puede cambiar el curso a toda la nación. Unos más conscientemente que otros, pero todos comparten ese acto de absoluta rebeldía. Y sucede que si vos tenés catorce años o dieciséis, y ya te encontrás siendo dueño de tu vida y tus acciones. ¿Quién te dice esto sí y esto no? No es tu padre ni tu hermano mayor quien te gobierna. Entonces, el amor tiene una inmensa libertad. Se desata de todos los convencionalismos, de las ataduras sociales, de los prejuicios, de edades establecidas para una cosa y para la otra. Se desata y se libera una gran capacidad de amar. En la guerrilla, vos siempre estás enamorado de alguien. Siempre estás enamorando a alguien. Siempre alguien te está enamorando a vos. Siempre, en todo momento, hay alguien que te espera y que quiere hacer el amor con vos.

El primer gran acto de amor para este narrador es el de la rebeldía, puesto que la rebeldía forzosamente implica tener esperanza de que el mundo puede ser transformado. Paulo Freire habla de la revolución como acto amoroso, “en tanto es un acto creador y humanizador”.⁴⁰⁰ Si bien puede ser paradójico llamar a la revolución armada acto amoroso, el propio Freire explica que es “en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontramos el gesto de amor”, puesto que “mientras la violencia de los opresores hace de los oprimidos hombres a quienes se les prohíbe *ser*, la respuesta de éstos a la violencia de aquéllos se encuentra infundida del anhelo de búsqueda del derecho de *ser*”.⁴⁰¹ Para Freire, como también lo fue para el Che Guevara o para Roque Dalton, “el acto de rebelión de los oprimidos, que siempre es tan o casi tan violento cuanto la violencia que los genera, este acto de los oprimidos sí puede instaurar el amor”.⁴⁰² La rebeldía, es, entonces, un acto amoroso en tanto vaya encaminado a la verdadera liberación, la cual no deberá instaurar un “nuevo orden” de opresores-oprimidos, sino romperlo a partir de esa primera fuerza violenta que superará la contradicción.

⁴⁰⁰ FREIRE, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 37.

Desde luego, el discurso de la violencia revolucionaria es peligroso, puesto que las dicotomías “opresores-oprimidos”, “violencia histórica-violencia revolucionaria” desde las que se justifica dicho discurso no siempre se presentan en la realidad de forma tan evidente.

La idea de amor revolucionario se transforma en algunos momentos del texto cuando los guerrilleros no se preocupan solamente por el amor individual, privado —“burgués” —, sino que apelan al amor común, colectivo. En esa fórmula, el amor no puede existir en tanto no exista el amor común.

En cuanto a diversidad sexual, el único comentario que se hace es supuestamente inclusivo, pero encubre, por medio de una frase “cómica”, prejuicios hacia los homosexuales:

También se respeta la homosexualidad. Mirá a Nando, al sastre, que le ha hecho los uniformes a media BRAZ. Nando pedía permiso como todos y se iba a gatear con su amigo. Y nadie le reprochaba que fuera maricón. (El único problemita con Nando es cuando te quiere medir el tiro del pantalón con la muy mano... ¡un momento!). Aquí estaba uno que se quiso llamar Lucha Villa. Venían los cuilios y él se daba riata como todos. Había lesbianas. ¿Quién no supo de los amores turbulentos entre Trini y no me acuerdo la otra? ¿Y qué? Lo del pluralismo vale también para los corazones.⁴⁰³

Como hemos visto, en los relatos anteriores se habla sobre los campesinos: por ejemplo, cuando se habla de las costumbres campesinas de Libertad o cuando se entrevista a las niñas campesinas, pero en los siguientes fragmentos veremos cómo se describe “la esencia” campesina, probablemente, desde la mirada de alguien de la ciudad.

La relación simbólica campo/ciudad es un tema recurrente en El Salvador desde el siglo XIX y opera a partir de valores, costumbres, ropas, palabras, ideas y pensamientos que

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 488.

se presentan como opuestos. Teniendo en cuenta lo anterior, pueden comprenderse citas como la siguiente:

Nosotros mismos, los de la Venceremos, después de tres años comiendo chengas, nos habíamos acampesinado bastante. Nuestra ropa, nuestras palabras, hasta el caminadito ya resultaba montuno.⁴⁰⁴

Para los guerrilleros de la ciudad, habitar el campo y comer la comida típica de los campesinos los había “acampesinado”. Si bien es cierto que cada geografía tiene sus ritmos de vida y sus costumbres, y que ellas influyen en el comportamiento de los que la habitan, la narración parece “museificar” al campesino a partir de la perpetuación de estereotipos, como también ocurre en el siguiente pasaje, que es más engañosa que la anterior:

A los campesinos de Morazán les sobra astucia. No son esos campesinitos dunditos, como se los imaginan algunos. Aquí hasta el más tonto, si se descuida Roma, llega a obispo.⁴⁰⁵

De primera impresión, la cita parece romper lo que el narrador supone es un estereotipo: que los campesinos son “dundos”, tontos, pero, justamente, al partir de dicho juicio, más bien parece reforzar la idea de que sí hay algo “esencial” en los campesinos que los hace “dunditos”. La tercera oración es un oxímoron que transmite la idea contraria de la que quiere defender.

Los ejemplos que hemos dado en este último apartado han servido para ver cómo opera la interiorización del opresor en los oprimidos, o cómo muchas veces somos capaces de ser oprimidos y opresores a la vez.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 293

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 394

CONCLUSIONES

Dar cierre a un proyecto no es tarea fácil. Es uno de los momentos para reflexionar más profundamente sobre el propio proceso de investigación y de escritura, así como sobre los descubrimientos que fueron posibles, las deficiencias y lo que queda por hacer.

El primer capítulo de esta tesis da una noción general de algunos de los procesos sociales, políticos y económicos en El Salvador. La intención nunca fue ser exhaustivos en lo que a historia del país se refiere, sino más bien identificar algunas de las líneas históricas que han perpetuado órdenes injustos e, identificar también, momentos clave en los que ha habido movimientos sociales que han buscado resistir o transformar las condiciones y relaciones de opresión. Explicitar este vínculo dialógico entre opresión y resistencia, o, como diría Michel Foucault, que “donde hay poder hay resistencia”, permitió introducir algunos de los planteamientos clave de los siguientes capítulos y comprender cómo la literatura y el campo de la cultura han participado de o han estado en tensión con los conflictos históricos. Además, todo lo anterior visibilizó precedentes importantes que ayudan a comprender el modo de producción y la función de libros como *Las mil y un historias de Radio Venceremos* dentro de la realidad latinoamericana.

En el segundo capítulo de la tesis reflexionamos sobre la naturaleza heterogénea de *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, así como las funciones que cumple el libro dentro del contexto conflictivo en el que surge. Asimismo, recuperamos algunas de las discusiones sobre la noción de literatura, autor y oralidad, enmarcadas en las propuestas de los proyectos culturales de los movimientos revolucionarios centroamericanos durante los

años 70. El análisis de fragmentos del libro permitió profundizar en cómo algunos elementos formales y temáticos del texto, como la polifonía narrativa, la fragmentariedad, el uso del lenguaje, el sustrato teórico popular y lúdico-pedagógico, permiten articular una narrativa que pone énfasis en aspectos distintos a los de los discursos históricos tradicionales, además de dar cuenta de un proceso de producción textual colectivo que permite sistematizar algunas de las experiencias de los narradores.

En el tercer capítulo hemos rastreado, en primer lugar, las relaciones formales y de contenido que existen entre el proyecto utópico de la guerrilla y el proyecto utópico del libro. Estas relaciones han develado la fuerza que la escritura tiene al convertirse en un espacio para la reflexión colectiva, la organización de los saberes y las experiencias. Las tensiones utópicas que se comentaron en algunos apartados del capítulo ayudan a comprender e identificar cómo operaron algunas contradicciones en el movimiento guerrillero, es decir, las tensiones entre la escritura del libro, el proyecto utópico revolucionario que se tenía en el horizonte y las acciones que se llevaban a cabo en la realidad. Así, pudimos ver cómo el discurso que se construye a lo largo del texto crea también sus propias posiciones de poder, excluye a ciertos actores y tiene lugares de enunciación que silencian o encubren acciones de la guerrilla.

Sin duda, hay muchas cosas que quedan por hacer respecto al género testimonial y que en esta tesis apenas fueron sugeridas. En primer lugar, habría que decir que, aunque ya se ha hecho mucho trabajo respecto del género testimonial, aún queda mucho por decir y más si tenemos en cuenta la ebullición de textos, sobre todo periodísticos, que retoman algunas de las discusiones y bases formales y temáticas que puso a la vista el testimonio en los años de las guerras civiles. Asimismo, sería fundamental hacer una revisión exhaustiva de la historia del testimonio que considere esas otras filiaciones que dieron luz al híbrido discurso

testimonial, es decir, aquellas que provienen de la pedagogía, de las artes y de la organización popular. Esta investigación seguramente encontraría, además, interesantes aportes para la historia de la filología popular a la que nos referimos en algunos momentos de la tesis.

Otra de las ideas que apenas dejamos sugerida en este trabajo, es aquella en la que se piensa

la literatura y la producción de textos como parte de una constelación intelectual que trasciende, por mucho, las fronteras nacionales. Reflexionar la historia de la literatura latinoamericana a partir de los viajes, las luchas, las amistades y las conversaciones que han quedado expresadas tanto en textos, proyectos, grupos de trabajo, ediciones de libros, como en prácticas que se llevan a cabo en los movimientos sociales y las comunidades organizadas abriría la pauta para comprender otro aspecto de la heterogeneidad de nuestras producciones.

Sin duda, otro de los trabajos que queda por hacer tiene que ver con la historia material y editorial de los textos, pues las condiciones estructurales latinoamericanas han dificultado históricamente que puedan rastrearse y conservarse. Lo anterior contribuiría a comprender mejor cómo han respondido a la realidad conflictiva en la que se gestaron. En ese sentido, sería valioso hacer una historia editorial de *Las mil y un historias de Radio Venceremos* que dé cuenta, tanto del proceso de producción y edición del libro, como del proceso de distribución y recepción desde su primera edición hasta la última.

A lo largo de esta investigación, hemos podido identificar algunas de las deudas históricas y algunos de los proyectos culturales que quedan por hacer en El Salvador. Sin embargo, entusiasmo saber que en los últimos años se han dado algunos pasos importantes, como la creación del Museo de la Palabra y la Imagen, que se ha convertido en un bastión cultural del país. Iniciativas como el MUPI contribuyen a incentivar el estudio de la región centroamericana y estimula la participación de muchos actores sociales no necesariamente

asociados a la academia que trabajan, desde su perspectiva y su experiencia, para tejer la memoria histórica del país y el porvenir.

Por último, quisiera agregar que las deficiencias para realizar este proyecto han sido muchas. En el afán de analizar los textos heterogéneos desde una perspectiva heterogénea probablemente he incurrido en errores metodológicos. Sin embargo, creo que es necesario comenzar a trabajar en proyectos que busquen comprender el mundo a partir de las herramientas que otorgan distintas disciplinas, como filología, la teoría literaria, la filosofía, la sociología, la pedagogía y la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- AÍNSA, Fernando, *Los buscadores de la utopía*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.
- _____, “El viaje como transgresión y descubrimiento. De la Edad de Oro a la vivencia de América”. JULIO PEÑATE RIVERO (ed.), *Relato de viajes y literaturas hispánicas*, Madrid, Visor, 2004, p. 58.
- ALVELAR, Idelber, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000, p. 82.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ANDERSON, Roque Thomas, *El Salvador 1932, los sucesos políticos de 1932*, San José, EDUCA, 1979.
- BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- BALDOVINOS, Ricardo Roque, “Poéticas del despojo, mestizaje y memoria en la invención de la nación” en *Cultura (Revista del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte)*, número 94, septiembre-diciembre, 2006.
- BARTRA, Armando, “Mito, aquelarre, carnaval. El grotesco americano, en *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, año XII, núm. 30, noviembre, pp. 179 y 180. Disponible en: <<https://unpensamientomundano.files.wordpress.com/2015/02/mito-aquelarre-carnaval.pdf>>.
- BENÍTEZ, Pablo, “El Salvador, 1932: Los cofrades insurrectos. Herencia corporativa en la sociedad salvadoreña”, en *Cultura*, San Salvador, núm. 105, enero-marzo, 2011.
- BOAL, Augusto, *Teatro del oprimido*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980.
- BOFF, Leonardo, “¿Qué Iglesia queremos?”, en *Servicio Koinonía*. Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/291.htm>>. También publicado en LEONARDO BOFF, “¿Qué Igreja queremos?” (trad. de Ma. José Gavito) en *A voz do Arco-íris*, Letraviva, Brasília, 2000.
- BOLAÑOS VARELA, Ligia María, “Narraciones y temporalidades en la producción colonial centroamericana, en *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en*

Centroamérica, WERNER MACKENBACH (ed.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, vol. 1, Guatemala, F&G, 2008.

BOLDOVINOS, Ricardo Roque, "Problemas de la periodización literaria: el caso de El Salvador", en Werner Mackenbach (ed.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, vol. 1, Guatemala, F&G editores, 2008.

BOURDIEU, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2005.

CANDELARIO, Sheila, "Patología de una Insurrección: La prensa y la Matanza de 1932", New York University, en *Istmo, Revista virtual de estudios literarios culturales centroamericanos*, disponible en: <<http://istmo.denison.edu/n03/articulos/patologia.html>>.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*, CCyDEL, UNAM, México.
_____, "Utopía y América Latina", en *La utopía en América*, UNAM, CCyDEL, México.

CHING, Erik, et al., *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*, San Salvador, UCA Editores, 2007.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el cercado de Lima colonial (1568-1606)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

CORNEJO POLAR, Antonio, *Escribir en el Aire* (pról. de Mabel Moraña), CELACP-Latinoamericana Editores, Lima-Berkeley, 2013.

_____, "La crítica literaria, hoy". *Texto crítico*, III, núm. 6, 1977, pp. 6-36.
_____, "Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar", *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, UCV, 1982.

CORTEZ, Beatriz, "Mapas de melancolía: la literatura como medio para la homogeneización del sujeto nacional", en *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, Werner Mackenbach (ed.), vol. 1.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Tensiones de la modernidad: del modernismo al realismo*, vol. 2, F&G editores, Guatemala, 2009.

_____, "Racismo, intelectualidad y la crisis de la modernidad en Centroamérica, en Valeria Grinberg Pla y Ricardo Roque Boldovinos (eds.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Tensiones de la modernidad: del modernismo al realismo*, vol. 2, F&G editores, Guatemala, 2009.

DALTON, Roque, *El Salvador (monografía)*, La Habana, Enciclopedia Popular, 1965.

_____, *Las historias prohibidas del pulgarcito*, San Salvador, UCA, 1998.

- _____, *Miguel Mármol, Los sucesos de 1932 en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, 2007.
- _____, *Pobrecito poeta que era yo*, San Salvador, UCA Editores, 1981.
- DÍAZ, Nidia, *Nunca estuve sola*, San Salvador, UCA Editores, 1988.
- DRI, Rubén, *La teología de la liberación*. Disponible en: <<http://www.youtube.com/watch?v=M0dvnGXX6ao>>.
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misiona, 1992.
- ECO, Umberto, “Los marcos de la libertad cómica”, en Umberto Eco, *et al., ¡Carnaval!*, México, FCE, 1989, pp. 9-20.
- FALS BORDA, Orlando *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua*, Bogotá, Siglo XXI, 1985, p. 14.
- FEIERSTEIN, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2011,
- _____, *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008.
- FERNÁNDEZ NADAL, Estela, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, en *Herramienta, debate y crítica marxista*, no. 24. Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu>>.
- _____, “Utopía y discurso político” (2009), *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 11, nú m. 2, mayo-agosto, 2010.
- FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.
- FOUCAULT, MICHEL, “¿Qué es un autor?” en *Litoral*, Córdoba, no. 9, abril 1998, p. 39. Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de febrero de 1969, publicada originalmente en el *Bulletin de la S.F.P.*, julio-septiembre de 1969.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- GARCÍA ESPAÑOL, Antonio M., “Aculturación y comunicación en Hispanoamérica”, en *Cuadernos del CEMyR*, núm. 10, 2002, pp. 123-146.
- GELMAN, Juan, “XXV”, en *Dibaxu*, Buenos Aires, Seix Barral, 1994.
- GORDON, Sara, *Crisis política y guerra en El Salvador*, México, Siglo XXI, 1989.

- GOULD, JEFFREY L. y Aldo LAURIA-SANTIAGO, *1932: Rebelión en la oscuridad*, San Salvador, Museo de la Palabra y la Imagen, 2008.
- GRAMSCI, Antonio, “Cuaderno 3”, no. 14, en *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, t.2.
- GRINBERG PLA, Valeria, “Los géneros literarios como espejos distorsionantes” en *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, Werner Mackenbach (ed.), Vol. 1, F&G editores, Guatemala, 2009.
- GUZMÁN, Patricio, Chile, Francia, Alemania, Blinker Fimproduktion/WDR/Cronomedia/Atacama Productions 2010.
- HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 36. trad. de Inés Sancho-Arroyo.
- HENRÍQUEZ CONSALVI, Carlos “Santiago”, *La terquedad del izote, la historia de Radio Venceremos*, San Salvador, Museo de la Palabra y la Imagen, 2002.
- _____, *Luciérnagas en El Mozote*, Museo de la Palabra y la Imagen, 2012.
- HARNECKER, Marta, *Ideas nuevas para tiempos nuevos*, Chile (sin ciudad), Ediciones Biblioteca Popular, 1991.
- HORTAL, Jesús, “Experiencia de Dios. Su lugar en la teología actual” en *Panorama de la Teología Latinoamericana I*, Equipo Seladoc, Salamanca, 1975.
- KAPLÚN, Mario, *Una pedagogía de la comunicación*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1998.
- LEYVA, Héctor M., “Elementos conceptuales para una historia de las literaturas centroamericanas”, en Werner Mackenbach (ed.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, vol. 1, F&G editores, Guatemala, 2008.
- LISI, Francesco Leonardo, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- LÓPEZ BERNAL, Carlos Gregorio, “El levantamiento indígena de 1846 en Santiago Nonualco. Conflictos locales, etnicidad y lucha de facciones en El Salvador”, en *Revista de Historia de la Universidad Nacional de Costa Rica*, 2000, julio-diciembre.
- LÓPEZ, Silvia L., “Un día en la vida del «testimonio», sobre la acústica de la historia”, en Beatriz Cortez et al, *(Per)Versiones de la modernidad. Literaturas, identidades y desplazamientos. Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas*, Vol. III, Guatemala, F&G Editores, 2012.

LÓPEZ VIGIL, José Ignacio, *Las mil y un historias de Radio Venceremos*, San Salvador, UCA Editores, 1991.

_____, *Manual urgente para radialistas apasionados*, Quito, s/e, s/a.
Disponible en: <<http://www.radialistas.net/article/manual-urgente-para-radialistas-apasionadas-y-apas/>>.

MARTÍNEZ, Ana Guadalupe, *Las cárceles clandestinas*, San Salvador, UCA Editores, 1992.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Ricardo, *El genocidio cultural de 1932, narrativas y memorias de la represión*, tesis inédita para optar al grado de maestro en Filosofía Latinoamericana, Facultad de Posgrado-UCA, 2011.

MELGAR BRIZUELA, Luis (coord.), *Orality de El Salvador. Antología de narrativa oral popular*, San Salvador, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, 2007.

MESCHONNIC, Henri, “¿Qué entiende usted por oralidad?”, *La historia en la ficción, y la ficción en la historia*, Françoise Perus (comp.), UNAM, México, 2009.

_____, “Continuar Humboldt”, en *La poética como crítica del sentido*, Hugo Savino (trad.), Mármol/Izquierdo Editores, Buenos Aires, 2007.

MONDRAGÓN, Rafael, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, tesis inédita para optar por el grado de Doctor en Letras, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2012.

_____, “La escuela como espacio de utopía: algunas escenas mexicanas”, *Horizontal*.
Disponible en: <<http://horizontal.mx/la-escuela-como-espacio-de-utopia-algunas-escenas-mexicanas/>>.

_____, “Literatura, derechos humanos y organizaciones populares: un recuento del debate sobre la hermenéutica del testimonio”, ponencia presentada en el marco de las Jornadas Filológicas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

MORLES MARTÍNEZ, María Luisa, *Radio Venceremos, un medio de comunicación alternativa en Latinoamérica*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, 1993.

OCHANDO, Carmen, *La memoria en el espejo. Aproximación a la escritura testimonial*, Barcelona, Anthropos, 1998.

OLIVEROS MAQUEO, Roberto, “Historia breve de la Teología de la liberación (1962-199)”, en *Servicio Koinonia*. Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>>.

PALAZÓN, Gema, *Memoria y escrituras de Nicaragua. Cultura y discurso testimonial en la Revolución Sandinista*, tesis de maestría, Valencia, Universidad de Valencia, 2008.

PAREDES CORONEL, Heriberto, *Radio Venceremos: ejemplo de la historificación de una práctica social*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

- PASTOR, Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte, 1988.
- PEPPINO BARALE, Ana María, *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. Origen, evolución y perspectivas*, UAM, México, 1999.
- PRATT, Mary Louise, “Lucha-libros: *Me llamo Rigoberta Menchú* y sus críticos en el contexto norteamericano”, en *Debate feminista*, vol. 20, año 10, octubre, 1999, México, pp. 177-197.
- PLEITEZ VELA, Tania, *Literatura, Análisis de la situación de la expresión artística en El Salvador*, San Salvador, Fundación AccesArte, 2012.
- QUIJANO, Mónica, “Literatura nacional e identidad: del paso de una memoria unificada a la proliferación de memorias plurales”, en *La tradición teórico-crítica en América Latina: mapas y perspectivas*, Rodrigo García de la Sienra, et al. (coords.), Bonilla Artigas, 2013.
- RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo, *Utopología desde nuestra América*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2012.
- _____, “El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830)”, en EDUARDO E. PARRILLA SOTOMAYOR (comp.) *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II*, Nuevo León, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2013.
- _____, “Mito, historia y utopía. Retos epistemológicos”, presentado en el Congreso de Americanistas de Viena, 2012.
- REYES, Alfonso “No hay tal lugar” en *Obras completas*, t. XI, México, UNAM, p. 338.
- RINCÓN, Carlos, *El cambio en la noción de literatura*, [Bogotá], Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- _____, “Hacia una teoría de la literatura latinoamericana”, *Texto Crítico*, 1978, p. 3.
- _____, “La crítica literaria, hoy”, *Texto crítico*, III, No. 6 (1977), pp. 6-36.
- RIVERA GARZA, Cristina, *Los muertos indóciles, Necroescrituras y desapropiación*, México, Tusquets Editores, 2013.
- RODRÍGUEZ CASCANTE, Francisco, “Del archivo al hipertexto: para una historia literaria centroamericana”, en Werner Mackenbach (ed.), *Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, vol. 1, F&G editores, Guatemala, 2008.
- RODRÍGUEZ JACOBO, N.N., *Filosofía de la liberación latinoamericana: demandas de ayer, urgencias de hoy, desafíos del mañana. Entrevista con Horacio Cerutti*, en C.R. García et al. (coords.), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, ENEP-I/UNAM. México, 2001.

- ROIG, Arturo Andrés, “El método del pensar desde nuestra América”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008.
- _____, “Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008.
- _____, “Un escribir y un pensar desde la emergencia”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. Corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008.
- ROUQUIÉ, Alain, *Guerras y paz en América Central* (trad. de Daniel Zadunaisky), México, FCE, 1994.
- SANCHO, Eduardo, “Propaganda, democracia y revolución”, artículo de julio de 1989, en la revista Estudios Centroamericanos (ECA) de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, pp.562-563.
- SARLO BEATRIZ, “Literatura e historia”, ponencia presentada en Birkbeck College, University of London, 1991. Recuperada en Hermann Herlinghaus y Monika Walter (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural.*, Berlín, Langer Verlag, 1994.
- SOBRINO, Jon, *La resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1984.
- _____, *Monseñor Romero*, San Salvador, UCA Editores, 1989.
- SOBRINO, Jon e Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, San Salvador, UCA Editores, 1990.
- SONTAG, Susan, *La enfermedad y sus metáforas*, Buenos Aires, Taurus, 2003.
- STOOPEN, María y Francisco Barrón, “Nota introductoria de «¿Qué es un autor?» de Michel Foucault”, en María Stoopan Galán (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- TILLEY, Virginia, *Seeing Indians. A study of Race, Nation and Power in El Salvador*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.
- TURATI, Marcela y Daniela Rea (comps.), *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*, México, sur + ediciones, 2012.
- VELÁSQUEZ CARRILLO, Carlos, “La consolidación oligárquica neoliberal en El Salvador y los retos para el gobierno del FMLN”, en *Revista América Latina*, Universidad ARCIS, CHILE, 10, 2011, 151-202. Disponible en:
 <https://www.academia.edu/827980/_La_Consolidaci%C3%B3n_Olig%C3%A1rquica_Neoliberal_en_El_Salvador_y_los_Retos_para_el_Gobierno_del_FMLN_>.

WALSH, Rodolfo, *Madres de Plaza de Mayo, Ayer y hoy en las luchas populares*, Buenos Aires, Lecturas de El Mate, Ediciones de Mano en Mano, noviembre, 1997.

WHITE, Hayden, “Discurso histórico y escritura literaria” en Kuisma Korhonen (ed), *Tropes of the past. Hayden White and the History/Literature Debate*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006. Traducido por María Inés La Greca. Disponible en: <<http://blogcronico.wordpress.com/2011/04/14/hayden-white-discurso-historico-y-escritura-literaria/>>.

ANEXO 1

Encuentro y Descubrimiento	Conquista y colonización	Independencia	Consolidación de los Estados Nacionales	Época contemporánea
<p>Mitos que predeterminan y fundan la idea de América, cuyo origen se encuentra en la antigüedad clásica griega. La búsqueda de lo utópico es geográfica. Motiva afanes comerciales e imperiales.</p>	<p>Surge la utopía social cristiana como resultado de la tensión entre la realidad y el ideal del momento. América permite que el hombre europeo se afirme en su capacidad demiúrgica. Los misioneros de las órdenes mendicantes reformadas (Fray Tomás de San Martín, Antonio de Montesinos, Bernardino de Sahagún), proponen una alternativa a la realidad. El juego de espejos continúa y Vasco de Quiroga organiza los “Hospitales Pueblo” inspirados en Tomás Moro.</p>	<p>La Ilustración permite reabrir el impulso utópico en dos sentidos: el “estado natural” (Rousseau) revive la imagen de la Edad de Oro: resurge la idea del “buen salvaje” americano; las experiencias de independencia de Estados Unidos y de la Revolución Francesa impulsan los sueños de independencia y unidad de la América hispánica. Ambas direcciones confluyen en los proyectos de las utopías americanas. Surge el momento de la utopía para sí. Amén de la independencia de la Metrópoli, los utopistas americanos plantean la abolición de la esclavitud y la igualdad racial y religiosa. Estas ideas se hacen realidad de 1810 a 1825. Utopía y topía se funden. Los deseos tienden a hacerse reales.</p>	<p>En esta etapa, la utopía se aleja nuevamente del <i>topos</i> americano, pues, tras los movimientos de Independencia ocurre una confrontación con las exigencias de la realidad. El socialismo utópico aparece especialmente en América del Norte. Los discípulos de Owen y Fourier fundan las experiencias autárquicas de Icaria, Nueva Armonía, de Freedom Colony, Velley Farm, entre otras.</p>	<p>La <i>tendencia y latencia</i> de lo utópico aparece en el siglo XX como afirmación del “derecho a nuestra utopía”. La conciencia utópica de América se refleja en obras del mexicano Alfonso Reyes, como <i>La última Tule</i> y <i>No hay tal lugar...</i>; del dominicano Pedro Henríquez Ureña en <i>La Utopía de América</i>. Entre las obras que marcan el nuevo discurso utópico latinoamericano hay que señalar los proyectos americanistas de origen bolivariano y martiano en el que se inscriben Eugenio María de Hostos, el <i>Ariel</i> de José Enrique Rodó, <i>Las páginas libres</i> y <i>Horas de lucha</i> de Manuel González Prada, <i>La nación americana</i> de Manuel Ugarte, <i>La raza cósmica</i> de José Vasconcelos. También la <i>tendencia y latencia utópica</i> aparece en las iglesias latinoamericanas así como en las teologías de la liberación, las psicologías y pedagogías del oprimido. La <i>tendencia</i> utópica también se manifiesta a través de las experiencias políticas revolucionarias de Cuba, Nicaragua y recientemente en México con el movimiento neozapatista.</p>
<p>Género utópico y conquista se alimentan: se busca la <i>Fuente de Juvencia</i>, el <i>Dorado</i>, se funda el río <i>Amazonas</i>, el Paraíso, las Islas Fortunadas, la Arcadia, entre otras nuevas realidades humanas. Los mitos y leyendas europeas se nutren con leyendas y mitos precolombinos. Reaparece en la narrativa latinoamericana contemporánea. Mito u utopía aunque difieren en su estructura (pasado y futuro) se entrelazan. Se opera un proceso de transculturación, de transplatación por el sujeto hegemónico de sus imágenes, deseos y valores.</p>	<p>Surgen movimientos milenaristas donde se intenta vivir anticipadamente el reino de Dios (Vg. el proyecto del O. P. Francisco de la Cruz). Rebeliones negras autogestivas intentan lo propio (Vg. los Quilombos en Brasil). Los levantamientos de campesinos, indígenas y comuneros de la época no estaban ajenos al espíritu utópico de liberación. El ejemplo más importante es el de Túpac-Amaru.</p>	<p>A partir de 1830, el romanticismo social permite una reflexión sobre el ser nacional y americano. Autores como Esteban Echeverría, Simón Bolívar, Andrés Bello, Simón Rodríguez, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, entre otros, reflejan en sus obras la necesidad de pensar y de actuar en el contexto. La tendencia utópica se dirige hacia la unidad y la libertad de América.</p>	<p>En Sudamérica aparecen algunas experiencias como la colonia anarquista Cecilia en Brasil, los igualitarios en Chile, los seguidores de Víctor de Considerant y Plotino Rhodakanaty en México. De 1865 a 1914 reaparece el espíritu utópico con las inmigraciones europeas que se instalan en el espacio americano. La literatura refleja esta idealización del territorio americano. Las dictaduras generan un clima que favorece la creación imaginaria de “repúblicas ideales”, como las de Juan Montalvo en Argentina, Nuestra América de José Martí.</p>	<p>Durante y después de la Segunda Guerra Mundial se ha alimentado la idea de América como “continente del futuro” por los mismos europeos y se vuelve a convertir el espacio americano en el refugio de exiliados, transterrados y hasta perseguidos nazis europeos.</p>

ANEXO 1: María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012, pp. 48-50.