



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**Poéticas del acompañamiento: Prácticas participativas de  
construcción de saberes al interior de las luchas revolucionarias  
centroamericanas**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE**

**MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**P R E S E N T A**

**Rodolfo Aramoni Quintero**

**TUTOR**

**Dr. José Rafael Mondragón Velázquez**

**Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM**

**Ciudad Universitaria, Ciudad de México. Enero de 2019.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

*A Juan, Glendy, Arnulfo, Marta, Yolanda, Alexander, Cristobal, Pedro y Tania, por tantos poemas y tantos aprendizajes.*

*A Sabino Esteban Francisco, maestro y poeta del Ixcán, por sus invaluable enseñanzas y por haberme guiado en la elaboración de estos talleres.*

*A lxs compañerxs del colectivo Nos Hacen Falta y al padre Ricardo Falla, por dignificarnos con su trabajo, por enseñarnos que hay otras formas de ser seres humanos.*

*A Brenda, David, Andrés y Rebekah, cuyas puertas y corazones siempre me estuvieron abiertos en Guatemala.*

*A Chucho, Sebas, Bere, Diego, Mariana, Salui, Mich, Albert, Juan Pablo, Juani y Rafa, personas bellas y entrañables que me enseñaron y acompañaron en este proceso de creación, encuentros y descubrimientos.*

*A mis padres, por todo su amor y su apoyo.*

*III. La teoría materialista de que los [seres humanos] son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los [seres humanos], precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado.*

*Marx, Tesis sobre Feuerbach*

**Indice:****0. Introducción: 7**

*0.1 La preparación: 14*

*0.2 Plan de trabajo: 20*

**I. Epistemologías alternativas alrededor de la pastoral de acompañamiento centroamericana: 26*****I.1 Una epistemología alternativa en el marco de la guerra civil salvadoreña: 29***

*I.2.1 El camino hacia un vínculo solidario: La psicología social de Ignacio Martín-Baró: 31*

*I.2.2 La voz profética de Monseñor Arnulfo Romero: la dialéctica de la denuncia y el anuncio: 40*

*I.2.3 El pueblo como horizonte de utopía en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: 52*

***I.2 La Lectura Popular de la Biblia y las Comunidades Eclesiales de Base: 58***

*I.2.1 El método de las C.E.B.: Ver-Juzgar-Actuar: 60*

*I.2.2 Reflexión dialógica y colectiva en el archipiélago de Solentiname, Nicaragua: 67*

***I.3 Tres momentos de la pastoral liberadora guatemalteca: 74***

*I.3.1 Desarrollismo, gobiernos militares e irrupción del movimiento popular: 76*

*I.3.2 La alianza entre religiosidad y lucha popular: "un encuentro entre dignidades..." (1966-1982): 86*

*I.3.3 La década de las persecuciones y la reproducción del olvido (1982-1992): 92*

*I.1.4 La recuperación de la memoria ante los acuerdos de paz (1992-1998): 94*

**II. Las mediaciones pedagógicas: 97**

**II.1 Las víctimas como punto de partida teológico: 103**

*II.1.1 El horizonte de visibilidad de los animadores del proyecto REMHI: 105*

*II.1.2 Interpelación y respuesta en la praxis profética de Ricardo Falla: 114*

**II.2 Investigación temática y pastoral centroamericana: 121**

*II.2.1 Dos experiencias paradigmáticas de pastoral liberadora y educación popular: Rutilio Grande en Aguilares, El Salvador, y Fernando Hoyos en los Cuchumatanes, Guatemala: 123*

*II.2.2 Investigación-acción-participativa e investigación temática en la pastoral de acompañamiento de Ricardo Falla: 126*

*II.2.3 Las violaciones a derechos humanos en tanto que temas generadores: 139*

**II.3 De los Círculos de Lectura Popular de la Biblia a los Talleres de Poesía Testimonial en Nicaragua: 143**

*II.3.1 El taller de poesía y las dos dimensiones del proceso de trabajo: 144*

*II.3.2 Los procesos de creación colectiva en la producción del valor estético: 149*

**III. Hacia una poética del acompañamiento: Sistematización de los talleres de poesía compartidos con la Organización Juvenil de las CPR en Primavera del Ixcán, Guatemala: 160**

**III.1 La poética colectiva: ¿creación o recuperación?: 164**

*III.1.1 Las cuatro etapas de la acción: 167*

*III.1.3 La dimensión testimonial: 171*

*III.1.4 No son registros sino testimonio: 173*

**III.2 La experiencia: 175**

*III.2.1 La Organización Juvenil al interior de la constitución política de la Comunidad de Población en Resistencia de Primavera del Ixcán: 175*

*III.2.2 Los primeros encuentros y la búsqueda de temas generadores: 181*

*III.2.3 Los talleres, el encuentro y la poesía: 187*

*III.2.4 Los talleres y las lecturas comunitarias: 305*

**III.3 Valoración crítica a partir de la experiencia y los poemas: 211**

*III.3.1 La fragilidad de la juventud: 213*

*III.3.2 Las lecturas comunitarias y la pervivencia del proyecto: 220*

**Conclusiones: 225**

**Bibliografía: 232**

**Adiovisual: 239**

**Entrevistas: 241**

**Índice de Poemas: 241**

## 0. Introducción:

Estimadx lector(a), el trabajo que está por leer constituye un intento por generar un modelo de investigación basado en el acompañamiento político. Aspiramos así a conjuntar la teoría con la práctica y el pensamiento con la acción. Es también una búsqueda de posicionamientos políticos certeros que nos lleven formas de investigación-intervención liberadoras y efectivas. A la vez, es un escrito que trata la creación poética colectiva y el modo en que ésta se *tallerea* con miras a horizontes emancipatorios. Es, por lo tanto, una tesis en la que se mezclan varios registros y varios niveles de investigación, todos ellos enmarcados y guiados por una idea-fuerza: la del *acompañamiento*.

Se trata de un concepto que posee más de un origen. A nivel latinoamericano, los ciernes de su reflexión los encontramos en el diálogos epistemológico que se dio, a partir de las sesenta, entre entre las primeras prácticas de educación popular mediante las políticas de alfabetización, sistematizadas por Paulo Freire, los modelos de investigación-acción-participativa, conceptualizada por Orlando Fals Borda, y una teología de la liberación cada vez más interesada en la religiosidad popular al interior de contextos revolucionarios. En estas experiencias, tuvo un gran impacto la recepción de las obras de Mao Tse-Tung, publicadas en español por vez primera en 1968, que invitan a desarrollar un pensamiento *desde las masas y para las masas* (Mao 1968 t3, 119). Este postulado es traducido y profundizado por Paulo Freire en su famosa fórmula *una pedagogía con el oprimido y no para el oprimido* (Freire 2005, 42). Tales diálogos generaron prácticas políticas particulares, y sus sistematizaciones irían conformando la epistemología a la cual aquí nos adherimos.

De manera concreta y específica, en este estudio buscamos comprender el acompañamiento a partir de la participación de agentes religiosos durante las luchas revolucionarias centroamericanas en El Salvador, Guatemala y Nicaragua a partir de



una idea de pastoral liberadora que consiste en poner en práctica un conocimiento teológico, no sólo en servicio del *pueblo*, sino en diálogo con él. En este acompañamiento que es, ante todo, presencial surgen prácticas pedagógicas, no sólo con base en la educación popular freiriana, sino de un modelo pedagógico que se encontraba en la práctica de sindicatos católicos principalmente en Europa occidental: ver-juzgar-actuar. También se nutre de la tradición profética bíblica, que posee una metodología particular para denunciar la opresión y el despojo con miras a la construcción de sociedades más justas.

A partir de su práctica, conceptualizada desde los 80 como *pastoral de acompañamiento*, se decanta un posicionamiento político que prevé la construcción de programas revolucionarios desde el razonamiento y las reivindicaciones populares sistematizados basándose modelos de investigación-acción-participativa y educación popular. En ciertos casos, principalmente en Nicaragua, tendieron a orientarse al desarrollo de capacidades creativas y artísticas en las que las demandas populares y sus consecuentes proyecciones de mundo se irían sistematizando en propuestas colectivas poéticas, pictóricas, musicales, teatrales y testimoniales.

Tenemos así un primer esbozo metodológico y epistemológico del trabajo que aquí realizamos y que se ve atravesado por el concepto de *acompañamiento*. Tiene que existir una dialéctica entre el hacer y el pensar, entre la investigación teórica y la praxis política. No se trata de que sean consecutivas ni de que una cause a la otra. La praxis tiene mucho de investigación y la investigación puede constituir en si misma una praxis política al momento en que esta se da en dialogicidad con sectores populares. Esta investigación se realiza en favor de un acompañamiento más certero y efectivo. Al mismo tiempo, del acompañamiento surgen nuevas reflexiones que deben ser valoradas y sopesadas en contraposición con los análisis y lecturas de la realidad que surgen en ambos

momentos: el de la investigación y el de la praxis. Oscar Jara Holliday llega a una conclusión similar al referirse a las prácticas de educación popular: "Se pone así de manifiesto una nueva vinculación entre la teoría y la práctica: en lugar de aplicar en la práctica lo que se había formulado previamente en la teoría, se construyen aproximaciones teóricas teniendo como punto de partida la *sistematización* de las prácticas educativas" (Jara 2014, 69). Si bien éste trabajo plantea un estudio histórico y epistemológico, su eje será la sistematización de una experiencia de acompañamiento que reformula las concepciones teóricas abordadas.

Se trata, así, de una propuesta epistemológica, aunque también de un principio para la praxis política emancipatoria. Ambas categorías se mezclan con el fin de generar un conocimiento que resulta liberador a partir de su dialogicidad y que resulta crítico a partir de su puesta en práctica. Las dos dimensiones se irán desarrollando a lo largo de esta investigación que implicó un trabajo dialógico con quienes realizaron experiencias similares, ya fuera a partir de entrevistas o de una lectura atenta de las sistematizaciones de sus experiencias y posteriores abstracciones teóricas. Así mismo implicó una praxis de acompañamiento con lxs jóvenes de la Comunidad de Población en Resistencia<sup>1</sup> de Primavera del Ixcán en Guatemala. Con ellos tendríamos una serie de talleres de poesía basados en metodologías de educación popular, experiencia que conforma la culminación y consecuencia de esta

---

<sup>1</sup> Las Comunidades de Población en Resistencia son conformadas por los y las sobrevivientes de las masacres genocidas perpetradas por el ejército guatemalteco a inicios de la década de los 80. Su participación en alianza con la guerrilla, durante el mal llamado conflicto interno, llevó a estas comunidades de sobrevivientes y desplazadxs a vivir casi 15 años en la clandestinidad, en campamentos nómadas *bajo la montaña*. Luego de los acuerdos de paz, firmados en 1994, continúan una lucha por la tierra y la vida digna que se extiende hasta hoy en día y se establecen, junto con lxs guerrillerxs indígenas desarmados, en cooperativas en el Ixcán (Primavera), en Petén y en la costa del pacífico. A lo largo de esta tesis, ahondaremos en la historia de las CPR. Baste por ahora decir que representan una continuación y pervivencia de las luchas revolucionarias de Centroamérica.

tesis. En ese sentido, este es un escrito acerca de las personas que participaron, directa o indirectamente, de un proceso de construcción intersubjetiva y de creación de un conocimiento dialógico y colectivo<sup>2</sup>.

Así entra la segunda idea-fuerza con la que trabajaremos. Se trata de la educación popular en tanto que herramienta para la recuperación de capacidades despojadas tanto individuales cuanto colectivas, tales como la organización política y la autonomía. Éstas, como siempre recalca Freire, no se enseñan, sino que se facilitan a través de la creación de espacios y procesos de construcción colectiva de habilidades y conocimientos en los cuales éstas emergen a partir del esfuerzo, trabajo y compromiso de los participantes. En cuanto a las dinámicas y metodologías que conllevan, éstas son variadas, y de ningún modo las abordaremos todas. Nos centraremos en la propuesta metodológica de las Comunidades Eclesiales de Base (C.E.B.): Ver-Juzgar-Actuar.

Si bien buscamos, a partir de la abstracción, extraer el carácter metodológico de los contextos de fe que lo constituyeron y animaron, la dimensión que esta fe tiene en los contextos de lucha

---

<sup>2</sup> La concepción de una poética referida al acto de acompañar y entendida como la posibilidad de dialogo horizontal entre discursos (Bajtín 1982), entre teoría y praxis, posee aquí una dimensión fundamental. La teoría que aquí será decantada no termina de cerrarse hasta el momento de la confrontación con realidades que siempre le son desconocidas. La profesora Rita Canto me hacía notar en sus comentarios a esta tesis que las herramientas utilizadas en los talleres de poesía presentados en el capítulo III son y siempre serán "nuevas" a pesar de tener arraigo en las tradiciones que aquí serán delineadas y que tampoco terminan de construirse. Reivindicamos en ese sentido su carácter dialógico y no coercitivo, y las posibilidades de la poética para leer estos diálogos siempre "nuevos" en tanto que totalidades repletas de contradicciones que sólo aparecen y reaparecen al momento de la experiencia.

antisistémica, tanto en forma liberadora como ideologizadora<sup>3</sup>, serán tratados de forma cuidadosa y a profundidad. La abstracción será necesaria para que esta metodología pueda dialogar con la forma del Taller de Poesía en tanto que forma de trabajo colectivo que genera valor estético de un modo particular con miras a la conformación del *pueblo*<sup>4</sup> en tanto que sujeto histórico de transformación. Pensamos que las metodologías participativas permiten alcanzar una visión crítica de los procesos sociales a los que nos acercamos, así como una postura política que no busca imponer modelos de pensamiento, sino construirlos a partir de procesos colectivos de creación de conocimiento.

La poesía se presentó en este proceso como una herramienta para reflexionar sobre una identidad desgarrada por el contexto de la supervivencia al genocidio y al desplazamiento. Permitted a lxs jóvenes afirmar por momentos, parafraseando a Ricardo Falla (Falla 2006), "yo soy esto" o "yo aquello", para posteriormente encontrar las contradicciones, cuestionarlo y preguntar "¿será que realmente soy esto?". La poesía permitió comprender el que ese yo sólo conserva su sentido al interior de un discurso que es situacional

---

<sup>3</sup> Agradezco al profesor Daniel Inclán el haberme hecho notar la falacia que se encuentra detrás de tal dicotomía. Si bien la ideología, a partir de la lectura de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx denota una falsa conciencia, o una función encubridora que imposibilita la transformación de la realidad, la lectura materialista y objetiva no puede obviar que todas las mediaciones que conlleva la organización social, sean jurídicas, epistemológicas o discursivas, son ideología en tanto que están realizando una abstracción de la realidad material. El universo ideológico encarna una pluralidad que puede resolverse de manera dialéctica, dialógica o monológica. Mantendremos la dicotomía, del mismo modo en que la utiliza Paulo Freire (2005, 2011), con la finalidad de referirnos al carácter coercitivo y monológico de la ideología dominante la cual imposibilita la abstracción y la percepción dialéctica y totalizadora de la realidad. Concordamos plenamente en este sentido con Jaime Osorio cuando indica que "[f]racturar la vida social, romper o desconocer las relaciones, es un principio epistemológico necesario para el mundo (y las ciencias) que constituye la modernidad capitalista" (Osorio 2016a, 28).

<sup>4</sup> La concepción del *pueblo* será desarrollada en el acápite I.2.3.

y que la situación siempre es mutable<sup>5</sup>. Que la identidad siempre es abigarrada, a veces nombrada desde fuera y por tanto sumamente coercitiva. Ello se vio al referirnos a identidades silenciadas, como la madre soltera, el y la homosexual. El taller y el poema en tanto que testimonio aportaron y gestaron un conocimiento acerca de las conformaciones de sujetos colectivos que emergen del dolor social. Identidad que para estos jóvenes es heredada ya que ellos no vivieron el conflicto ni el desplazamiento. Son, en cambio, parte de su vivencia o expectativa la migración, la discriminación, la exclusión universitaria por motivos económicos, la violencia de género que si bien en Primavera hay un esfuerzo comunitario por erradicarla sigue siendo vigente. Nos pareció en este proceso se jugaba una posibilidad de hilvanar la vida tal como se lee en el poema de Marta Choc Calel "La masacre de ...", escrito que retoma un testimonio de su padre, que aquí presentaremos comentaremos en el acápite III.3.2.

En diversos momentos de esta tesis así como en los talleres identificamos al poema con el testimonio, y este concepto merece por tanto ciertas consideraciones. La primera es que es un género discursivo en el que se juega la búsqueda de verdad y justicia. Ello acarrea una problemática fundamental que es bien señalada por Giorgio Agamben en su libro sobre *Lo que queda de Auschwitz*: "La confusión entre categorías éticas y jurídicas (con la lógica del arrepentimiento que implica) es aquí absoluta. Y está en el origen de los numerosos suicidios llevados a cabo para sustraerse a un proceso (y no sólo por parte de los criminales nazis) en que la admisión tacita de su culpa moral pretende redimir la culpa jurídica" (Agamben 2005, 23). El mismo autor anota que esta posibilidad de evasión de responsabilidades se encuentra en el sustrato de la ética laica dominante y no en una doctrina judeocristiana. Tal como aparecerá en el primer capítulo de esta

---

<sup>5</sup> "Yo no es ni una noción ni una sustancia y, en el discurso, la enunciación se refiere no a lo que se dice sino al puro hecho de que se esté diciendo, el acontecimiento –evanescente por definición– del lenguaje como tal" (Agamben 2005, 144).

tesis, desde la Teología de la Liberación y desde la tradición profética bíblica, el género discursivo testimonio implica un acto de denuncia en el cual se vislumbran contradicciones que dan pie otra realidad posible. Es una dialéctica que en principio sólo preve una salida revolucionaria a partir de asunción de responsabilidades y es por tanto una herramienta pedagógica de gran potencial en la conformación de un círculo dialógico<sup>6</sup>. En su calidad de sistematización, de búsqueda de apropiación del sentido de una experiencia en la que, en el mejor de los casos, no es el único sujeto que la vivió. Retomando de nuevo a Agamben, “en el testimonio, hay siempre algo como una imposibilidad de testimoniar” (Agamben 2005, 34).

De esta forma presentamos un estudio que tiene como objetivo aportar a la formulación de una epistemología que integre los procesos de educación popular, basados en el taller de poesía y el testimonio, y el acompañamiento político. Para ello fue necesaria, por un lado, una investigación acerca de los modelos pedagógicos y de acompañamiento desarrollados por grupos de personas adherentes a la Teología de la Liberación durante las luchas revolucionarias centroamericanas a partir de años sesenta y hasta finales del siglo XX. Por otro lado, buscamos materializar el conocimiento adquirido en una experiencia propia en la que, a partir de un taller de poesía, se buscó reforzar una organización heredera y continuadora de estos procesos. De modo que trabajamos con dos hipótesis distintas aunque complementarias. La primera es que la

---

<sup>6</sup> Entendemos la dialéctica tal como lo hace el profesor Jaime Osorio a partir de las contradicciones insertas en una totalidad: “la negación permite pensar al ser como una unidad contradictoria, enfrentada consigo misma, entre fuerzas que pulsionan por la permanencia y fuerzas que pulsionan por negar lo existente” (Osorio 2016a, 40). Lo dialógico, como relación y como ejercicio, no evade la confrontación ni la *negación*, al contrario, permite vislumbrar la totalidad a partir de la abstracción de sus partes, lo que hace posible percibir la unidad. De nuevo Osorio: “Hablamos de totalidad cuando nos preguntamos por la actividad unifican que opera en la vida societal en periodos históricos determinados, que la organiza, jerarquiza y articula, y que provoca que la vida en común tome formas particulares” (Osorio 2016a, 49). El círculo dialógico como ejercicio pedagógico será analizado con mayor amplitud en el segundo capítulo de este estudio.

*pastoral de acompañamiento* centroamericana, reconsiderada a partir de las epistemologías de investigación-acción-participativa y las variantes de educación popular que desarrolló, ofrece nuevos cauces para considerar la investigación-intervención<sup>7</sup> en procesos organizativos que implican una reconstrucción cultural e identitaria. La segunda es que a partir de un taller de poesía se puede realizar un acompañamiento eficaz que aporte a la construcción de sujetos de cambio y transformación histórica tanto colectivos como individuales.

La comprobación de estas interrogantes implica reconsiderar los procesos revolucionarios de Centroamérica a partir de su propia producción de conocimiento, en la cual la teología de la liberación tuvo un lugar fundamental. También implicó para nosotros conocer a participantes del proceso e intentar su puesta en práctica a través de un taller de poesía, mismo que nos llevó a reconsiderar la tradición epistemológica estudiada. Por lo mismo, buscamos que la experiencia tenga un lugar central en este texto. Ya habrá tiempo de considerar la dimensión subjetiva de la misma y el sitio que le pensamos otorgar, pero ello ya es parte de la sistematización que tendrá lugar en el tercer capítulo.

### **0.1 La preparación**

Fueron tres *encuentros* los que me llevaron a poner el idea del *acompañamiento* en el centro de este estudio. El primero se da entre diciembre de 2016 y enero de 2017, en el albergue de migrantes de Ixtepec, Oaxaca, Hermanos en el Camino, donde intenté

---

<sup>7</sup> En este estudio contraponemos la asepsia que presumen tanto la investigación objetiva cuanto la intervención tal como es comprendida desde los programas estatales. A partir de la epistemología propuesta por Oscar Jara bajo el nombre de sistematización, buscaremos hacer un hincapié en la *apropiación de sentido* que realizan tanto el propio investigador como los sujetos de participan de la investigación al rededor de la misma. Ambas partes de la ecuación van definiendo los cauces del proceso a partir de la asunción de sueños, aspiraciones, de una reflexión acerca de la identidad, que no se conocían de antemano. En palabras de Oscar Jara: "Al hablar, entonces, de apropiación del sentido, estamos reafirmando que somos sujetos de la historia y no meramente objetos de ella" (Jara 2014, 100).

llevar a cabo junto con mi compañero, Sebastián Novoa Gam, un taller de poesía testimonial que sirviera como recreación, terapia y alivio para lxs compañerxs centroamericanos en tránsito. Llevábamos en nuestras mentes y mochilas lecturas muy incipientes de textos de Paulo Freire y Cristina Rivera Garza y de la experiencia de los talleres de testimonio en la Nicaragua sandinista. La experiencia fue agridulce, ya que a pesar de que logramos crear un espacio ameno y de confianza, nuestra falta de planificación y experiencia nos impidieron la creación de un círculo de cultura en el que los participantes se retroalimentaran para dar forma a un conocimiento conjunto y colectivo. Si el goce de la producción poética llegó a varixs de ellxs, y se dio cuenta de la posibilidad subyacente en la escritura para facilitar procesos de duelo, esto se dio a partir de las intuiciones individuales de algunos de los participantes.

En el albergue, a aquellos que llegábamos con propuestas de trabajo, no se nos llamaba acompañantes, sino voluntarios. Y existía una tajante división entre las labores que hacíamos los "voluntarios" y aquellas que hacían los "migrantes". En el taller de poesía esta división desaparecía de modo que nos acercábamos a la construcción de un círculo dialógico de saberes y que en esos momentos dejábamos de ser "voluntarios". Éramos acompañantes que al tiempo que ofrecíamos un conocimiento poético, aprendíamos sobre la abrumadora experiencia de la migración y de la realidad socio-política centroamericana.

Para ese entonces, el proyecto de investigación que tenía en mente contemplaba una aproximación postestructural y subalternista<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Nos remitiremos en distintos momentos al libro de Giorgio Agamben *Lo que queda de Aushwitz* que hace una recuperación y réplica a estas teorías que, para el filósofo italiano, terminan siendo aporéticas. No es nuestro interés asegurar la validez y veracidad *per se* del género testimonio ya que aquí lo retomamos por su eficacia pedagógica en contextos organizativos. Citamos a continuación una de las paradojas con las que Agamben busca reencontrarse con la búsqueda de verdad y justicia inmersa en este género: "*La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir*" (Agamben 2005, 165).



a los testimonios del genocidio guatemalteco, principalmente aquellos que recogieron los animadores de proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), *Guatemala: Nunca más*, impulsado desde la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), y publicado en 1998. Buscaba indagar en las relaciones y contradicciones que existen entre la memoria colectiva, la individual y la "historia oficial". Sobre decir que después de esta primera experiencia de *acompañamiento*, ésta propuesta de investigación me resultó completamente ajena a la realidad. Surgió así una nueva idea de proyecto: estudiar las metodologías para recoger y antologar testimonios con miras a la construcción de una memoria histórica. Para ello, además de la experiencia de la ODHAG, indagaría en la experiencia del padre Ricardo Falla quien, a partir de un acompañamiento pastoral a las poblaciones civiles en zonas liberadas bajo el control de la guerrilla en Guatemala en los años 80, las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), emprendería una labor de denuncia de las masacres cometidas por el ejército y publicaría en 1992 un compendio testimonial acerca de las mismas, *Masacres de la Selva*.

El segundo *encuentro* lo constituye el trabajo de acompañamiento político a familiares de víctimas de homicidio, feminicidio y desaparición forzada, junto con lxs compañerxs del colectivo Nos Hacen Falta en la Ciudad de México. Se trata de un colectivo que, además de llevar un registro de lxs estudiantes de la UNAM asesinadxs y desaparecidxs, genera un discurso crítico acerca de la violencia en que vivimos, sus formas de reproducción a través de mecanismos de impunidad y acompaña la búsqueda de justicia de las familias generando espacios para la memoria y denuncia.

A finales de octubre de 2017, se preparó una acción cultural<sup>9</sup> en las Islas de Ciudad Universitaria para conmemorar en el marco de día de muertos a nuestrxs compañerxs asesinadxs. Se trató de un espacio para propiciar el acompañamiento, la solidaridad y el

---

<sup>9</sup> introducir concepto y referir a capítulo 2.

cuidado. La memoria de cada compañerxs quedó honrada en un altar, a pesar de que no pudieran asistir los familiares de todxs. Los padres y las madres adornaron y personalizaron los altares de aquellxs compañeros cuyos padres no habían podido asistir o que llegarían un poco más tarde.

También se generó un espacio para la denuncia. A partir del testimonio de los familiares se ha ido conformando una base de lucha conjunta para ellos. Comparten estrategias y se brindan un apoyo que es ante todo presencial, disminuyendo así cada vez más la urgencia de la presencia de un colectivo externo. La fuerza creada por el testimonio se materializa en esta red de solidaridad y apoyo que da pie a una comunidad. Ahí emerge el valor del tiempo y el espacio de la denuncia construidos no sólo discursiva sino también corporalmente.

El pronunciamiento que Nos Hacen Falta leyó ese día con gran belleza nos ofrece la clave del espacio y el tiempo creados: se trata un espacio de memoria. Memoria que toma cuerpo para *historizarse* tal como lo veremos en la presente tesis a través de las reflexiones del teólogo salvadoreño Ignacio Ellacuría. Es decir, actuar históricamente en búsqueda de relaciones humanas justas y liberadas de las estructuras de opresión. Vamos a destacar tres momentos del pronunciamiento en cuestión, el primero es el de la denuncia de una situación que, al permitir que la memoria *tome cuerpo* y se *incorpore* a la historia (Ellacuría 1990c, 130), pronuncia responsabilidades estructurales. Nos permitiremos citar el texto completo para respetar la magnitud de su denuncia:

¿Quiénes nos asesinan? ¿Quiénes son los responsables de esta barbarie? Nos asesina el Estado y la clase gobernante, que por acción u omisión, no garantizan el derecho a una vida digna. Nos asesinan los empresarios que en su afán de acumular riquezas, mandan a asesinar a toda persona que se interponga en sus objetivo. Nos asesinan los medios de comunicación, que en su afán de vender y subir "rating", revictimizan y estigmatizan a las víctimas, muchas veces, haciéndolas pasar como responsables de su propio asesinato. Nos asesina la sociedad indiferente, esa que decide voltear para otro lado cuando la invitamos a parar esta barbarie. Y a las mujeres

nos asesinan nuestras parejas hombres, nuestros "amigos", nuestros familiares, el Estado... nos asesinan con su machismo y su patriarcado. Nos asesinan porque en su lógica somos consideradas "botín de guerra" y "cuerpos desechables" (Nos Hacen Falta, 31 de octubre de 2017).

El colectivo da cuenta de un *derecho a la vida digna* despojado al ser subsumido dentro de la lógica de la valorización del capital. Sitúan posteriormente a los cómplices evidente: los medios de comunicación. Decimos evidente ya que estos pertenecen ya sea al estado, a los mismos empresarios o, en determinadas coyunturas a los frentes de poder que se establecen entre ambos. Identifica las tácticas y estrategias seguidas por los mismos. Finalmente, caracterizan al patriarcado y a los varones como promotores de la violencia pedagógica necesaria para la reproducción de este sistema de opresiones. La violencia dejó de tener causas inexplicables para nosotros a partir del diálogo con las víctimas directas de la misma.

Describo con amplitud esta experiencia pues llevó a que las lecturas que estábamos realizando en esos momentos de teología de la liberación centroamericana en el marco de las guerrillas cobraran para mí un sentido inusitado. Fue cobrando claridad el hecho de en la experiencia revolucionaria de Centroamérica, en la resistencia de sus pueblos ante el genocidio, y en la participación que en ella tuvieron un montón de sacerdotes, hay un conocimiento que nos permite, parafraseando la famosa tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, explicar y comprender la realidad de un modo que nos lleve a transformarla. A partir de este momento, el presente trabajo dejaría de centrarse en la construcción de una memoria histórica para abordar la construcción de un saber colectivo y crítico que acompaña los procesos de organización con miras a una liberación que debe ser tanto política cuanto económica.

El tercer y último *encuentro* lo integran las comunicaciones que sostuve a lo largo de este proceso con el padre Ricardo Falla en las que me animaría a visitar Primavera del Ixcán y a realizar una

investigación que aportara a la lucha y al proceso emancipatorio aún vigente de las CPR. Para ello, el padre Falla me preguntaría acerca de mi *gracia*<sup>10</sup>. A partir de esta pregunta, conseguimos delinear una estancia de investigación que, bajo un modelo de investigación-acción-participación, consistiría en una serie de talleres, cuya forma se definiría con lxs jóvenes del Ixcán aunque la propuesta principal sería la de un taller de poesía. Mediante ello, y haciendo hincapié en la memoria histórica, se buscaría reforzar la organización juvenil.

Citaré para finalizar este apartado, un pequeño fragmento del primer correo que me enviara Genaro Fabián, miembro de la Junta Directiva de la Cooperativa de Primavera del Ixcán, fechado el 22 de diciembre de 2017, a escasos días de mi llegada:

En la comunidad se le conoce y se le nombra acompañantes a todos los que vienen del extranjero o nacionales que llegan a vivir en la comunidad por un periodo corto o largo, como memoria de aquellas mujeres y hombres internacionalistas y amigos que llegaron a vivir con nosotros bajo la selva en tiempos de guerra y efectivamente nos acompañaron en todo el proceso. Hoy los acompañantes llegan por una semana a 3 meses y son bienvenidos y tratados igual que aquellos de los años memorables de los 90s.

Se me permitiría de esta manera encarnar la memoria de personas que vivieron un amor profundo por la comunidad y por sus luchas. Ello abriría rutas diversas para el acompañamiento que se

---

<sup>10</sup> La *gracia*, en el ámbito teológico liberacionista, es un hábito que impulsa a continuar y concretar el proyecto de la Creación: el Reino de Dios. Ello implica eliminar las relaciones imperantes de despojo de la fuerza de trabajo y toda relación de producción alienante. También impulsa a generar relaciones sociales contrarias al machismo y al racismo normalizados. La gracia se materializa en intuiciones, habilidades y acciones concretas aunque uno no se ve forzado a llevarlas a cabo o al límite ya que ésta misma es la que nos dota de libertad y libre albedrío. Hay que recordar, no obstante que se trata de un fenómeno que no sólo es individual, sino también social. Pueden ser impulsos externos a nosotros los que nos arranquen de la parálisis. En este sentido, escribe el teólogo belga José Comblin, a quien hemos parafraseado a lo largo de este párrafo, que “[l]a gracia de Dios consiste también en colocar a los seres humanos en situaciones que les obligan a superarse, a superar sus limitaciones y a multiplicar sus fuerzas. Una circunstancia externa es el inicio de una conversión, de un nuevo camino” (Comblin 1991, 91).

empezaría a construir rápidamente a partir del diálogo tanto con los actores con los pude trabajar.

## **0.2 Plan de trabajo**

Proponemos así un modelo de exposición que comience con el estudio de la dimensión epistemológica del acompañamiento. Será un primer capítulo en el que exploraremos el contexto de la lucha revolucionaria en Centroamérica y la participación que en ella tuvieron los teólogos de la liberación. Éstos se vieron exigidos a crear modelos de pensamiento alternativos y acordes a una situación a una situación nueva, en la que la violencia de Estado repercutió con fiereza ante la emergencia de actores políticos con gran potencial transformador. Estos actores generaron su propio pensamiento revolucionario, sus propios programas y su propia teoría. El pensamiento y discusiones de Roque Dalton, Cayetano Carpio y Schafik Handal son un vivo ejemplo de ello para el caso salvadoreño. Los diálogos de Myrna Mack y Ricardo Anaya, a través de publicaciones y folletines, son ejemplos reveladores de la teoría revolucionaria guatemalteca. La teoría y la praxis teológica de esos años tuvo la radicalidad suficiente para poder entrar en un diálogo revolucionario y totalizador con organizaciones guerrilleras y populares de distinta índole y con distintos programas. Pudo colaborar directamente con ellas y acompañar los proceso de lucha revolucionaria. Al entablar estos diálogos, ocupó posiciones indispensables al interior de la misma.

De modo que es un primer capítulo teórico, pero ya es una teoría que implica una praxis —profética, pastoral y de acompañamiento— a partir de la cual se construye. El primer objetivo es por tanto comprender la dialéctica existente entre estas dos dimensiones que pueden tener distintas vertientes: la pastoral y la teología, el programa y la organización, la teoría y la praxis. El segundo objetivo será establecer las bases de un pensamiento colectivo y

participativo, así como las dinámicas y metodologías que lo posibilitan.

Históricamente nos centraremos en las etapas del proceso revolucionario guatemalteco, ya que este nos irá guiando a la conformación de las CPR de Primavera del Ixcán. No obstante, consideramos los procesos revolucionarios de Centroamérica fenómenos interconectados tanto a nivel de programas, prácticas y pensamiento, como a nivel de las formas de contrainsurgencia que se vivieron. Consideraremos, por tanto, el pensamiento y las prácticas gestadas en El Salvador, Nicaragua y Guatemala como portadoras de un mismo espíritu y de una inspiración común. Si bien las relaciones interétnicas están completamente diferenciadas en cada uno de estos países, los patrones de acumulación siguen el mismo proceso, y la respuesta ante ellos se dio de manera contemporánea y compartiendo muchos rasgos. Lo que acaecía en cada país determinaba el futuro de los otros. Creemos asimismo que los Teólogos de la Liberación fueron siempre consistentes en plantear sus prácticas y su teoría a nivel regional antes que nacional.

Abordaremos por un lado, la praxis profética, que al trabajar con testimonios despliega una dialéctica entre el acto de denunciar una realidad que niega a la humanidad al punto de aniquilarla físicamente, por ejemplo el genocidio, y al mismo tiempo prevé formas de socialidad posibles que deben ser encausadas a través de la praxis pastoral. Veremos cómo esta dialéctica tuvo una relevancia teórica particular al ser encausada con enfoques disciplinares de intervención comunitaria y social. Por otro lado, nos interesará el método pedagógico de las C.E.B.: Ver-Juzgar-Actuar. Consideramos que de esta triada surgen las epistemologías que acá estudiaremos.

El segundo capítulo lleva por nombre "Las mediaciones pedagógicas". En él atenderemos a la manera en la que estas epistemologías se diversificaron y objetivaron en prácticas concretas. Nos centraremos en la dimensión pedagógica de las

mismas que leeremos en un sentido amplio con el fin de responder a una pregunta que, a nuestro parecer, es determinante: ¿qué tipo de sujetidad y subjetividad encarnan las personas al interior de los modelos de educación popular? Es decir, qué posibilidades y capacidades generadoras de identidad y cultura se despliegan al facilitar espacios de trabajo libre y colectivo, en los cuales se considera la memoria, la vida cotidiana, las necesidades individuales y colectivas, la organización y programas políticos: una visión totalizadora y dialéctica de vida en general.

Como hemos dicho, abarcaremos procesos pedagógicos diversos y en cada uno consideraremos aspectos esenciales de la mediación que se estará tratando. No obstante, las consideraciones que iremos subrayando para cada una en específico encontrará ecos y ratificaciones en todas las demás. El recorrido dista de ser cronológico tanto en este capítulo como en el anterior. Comenzaremos abordando los procesos de recuperación de la memoria histórica encabezados por la ODHAG en la década de los 90 haciendo hincapié en la reflexión que tuvieron acerca del horizonte de visibilidad de las víctimas, reflexión que, como veremos, había sido conceptualizada por Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría en El Salvador en la década anterior. Se trata de preguntarnos quién es el sujeto de conocimiento al interior de los procesos emancipatorios, y qué características posee el conocimiento que éste crea. En esta misma sección nos referiremos igualmente a los compendios testimoniales realizados por Ricardo Falla en el Ixcán para ver también de qué manera este conocimiento de la realidad, que implica un posicionamiento, nos interpela y exige también de nosotros responder y posicionarnos.

La siguiente sección girará en torno al acompañamiento político realizado por el mismo Falla en el Ixcán en la década de los 80. Buscaremos aquí, por un lado, observar las dinámicas a las que se ven exigidos los sectores populares al participar en las organizaciones revolucionarias. Ellas no implican sólo una praxis,

sino también realizar labores investigativas, de generación de conocimiento. El acompañamiento de Ricardo Falla consistió en gran medida en una forma de facilitar esa formación política. En ella, el método Ver-Juzgar-Actuar, la formación de catequistas, y la liturgia reflexiva y participativa cobraron gran relevancia. Por otro lado, nos interesan el rol que juega el acompañamiento para mediar los lazos entre las vanguardias revolucionarias y las organizaciones de masas. Tanto en esta sección como en la anterior, exploraremos también las características que posee una sistematización de experiencias al interior de los procesos de educación popular y acompañamiento.

Una tercera sección abarcará los talleres de poesía testimonial que crearan Mayra Jimenez y Ernesto Cardenal en torno a una Comunidad Eclesial de Base en el Solentiname retomando las dinámicas pedagógicas de las lecturas populares de la Biblia. Este proyecto se extendió a nivel nacional para afianzar y continuar el proyecto revolucionario sandinista. Se da aquí una primera secularización de la pastoral de acompañamiento hasta ahora estudiada únicamente en contextos en los que la fe impera incluso sobre la labor política.

Esta sección nos es de gran interés ya que nos servirá para entrar en el tema de la creación poética testimonial como herramienta de organización popular que se basa en las epistemologías alternativas aquí estudiadas. Para acercarnos a esta poética, entablaremos un diálogo con la estética marxista tal como la plantearon los filósofos latinoamericanos Bolívar Echeverría y Adolfo Sanchez Vazquez.

Finalmente, buscaremos ponderar la potencia que el género discursivo *testimonio* despliega en cada una de estas prácticas. Este tipo de discurso estará presente desde un inicio de la tesis, pero es hasta este momento que, a partir del estudio del mismo en las situaciones en las que emerge, podremos abstraer consideraciones acerca del mismo. Una vez más, la estética



marxista nos ayudará a visibilizar el modo en que el testimonio, en tanto que trabajo discursivo, objetiva y materializa una forma de lo humano, proyectando posibles formas de socialidad. Ello hará eco con la dialéctica desarrollada en el primer capítulo entre denuncia y anuncio.

El tercer y último capítulo culmina con este camino que va de lo abstracto a lo concreto, de lo general a lo particular, del pensamiento a la acción, ello siempre con el fin de volver al pensamiento, a lo abstracto y a lo general. Aquí sistematizaremos una puesta en práctica de las epistemologías y metodologías antes desarrolladas. Estas se materializaron, como ya mencionamos en un taller de poesía con jóvenes herederos de la lucha revolucionaria guatemalteca, misma que continúan mediante la organización cooperativista.

Dividiremos el capítulo en tres secciones. En la primera ahondaremos en la reflexión teórica acerca de lo que significa una sistematización de experiencias basándonos en el principio *saber de las masas, para las masas* antes mencionado. Esto para, de manera más concreta, apuntalar la forma en la que hacer una sistematización está potenciando la experiencia del taller realizada junto con la Organización Juvenil de las CPR. Haremos un esclarecimiento de lo que significa la praxis de sistematizar tanto para fines prácticos como teóricos.

En un segundo momento, se dará cuenta de las prácticas y metodologías desarrolladas, así como de los giros que tomó el proceso de trabajo colectivo a partir de los intereses de los participantes. El trabajo en primavera del Ixcán buscó seguir una metodología freiriana: se buscaron temas generadores a partir de entrevistas tanto con los participantes del taller como con personas involucradas de manera indirecta, tales como las autoridades comunitarias de Primavera del Ixcán. Posteriormente se hizo una valoración creando un distanciamiento mediado por el arte y el trabajo de creación colectiva que buscó hacernos vislumbrar

las posibilidades *inéditas viables* para dar una forma más consciente a las formas de socialidad. Las reflexiones quedaban materializadas en poemas y estos exigían de nosotrxs el ponerlos en acción mediante nuevas prácticas creativas o comunicativas: ¿de qué modo iban a circular los poemas? ¿A quiénes iban dirigidos? ¿De qué modo buscábamos que la comunidad absorbiera las formas de socialidad objetivas en los poemas? Adelantamos ya varios términos que tendrán un desarrollo posterior. Es importante mencionar desde ahora la importancia que tuvo el encuentro con Sabino Esteban Francisco, poeta de las CPR del Ixcán quien nos acompañaría y ayudaría facilitando talleres, y enriqueciéndonos tanto con sus poemas como con su saber poético.

Para culminar este escrito, trabajaremos con los poemas que se crearon en el taller. No creemos que sea necesario diseccionarlos, pero sí comentarlos y presentarlos; permitir que hablen ellos mismos pero realizar un acompañamiento a sus voces al percibir las colectivamente. En los poemas quedaron materializados saberes de cuidado, de educación popular, de organización y de acompañamiento. Los poemas están repletos de postulados éticos, pedagógicos y proyecciones de futuro que merecen ser discutidos y dialogados. Finalmente espero que en este trabajo de antología y comentario los y las participantes del taller se reconozcan ellxs mismxs, se puedan mirar y reencontrarse con algo que descubrieron dialógicamente acerca de su identidad y de su cultura, acerca del trabajo de creación colectiva, de sus formas de estetizar al mundo, y de la implicación de la existencia de las CPR, es decir su existencia misma, a nivel las búsquedas de justicia y las luchas por la transformación global. Con este fin, buscaré comentar estos poemas tal como aprendimos a comentarlos en el taller: de manera rigurosa, respetuosa, constructiva y amorosa.

## **I. Epistemologías alternativas alrededor de la *pastoral de acompañamiento* centroamericana**

*Cristo, Cristo Jesús,  
identifícate con nosotros.  
Señor, Señor, mi Dios,  
identifícate con nosotros.  
Cristo, Cristo Jesús,  
solidarízate,  
no con la clase opresora  
que exprime y devora a la comunidad,  
sino con el oprimido  
con el pueblo mío sediento de paz.*

"Kyrie", Misa Campesina Nicaragüense (1975). *Carlos Mejía Godoy*

Al hablar de testimonios, y de una reflexión acerca de la forma de trabajar y dialogar con ellos, siempre es importante comenzar por "contar lo que pasó". No se trata de establecer una cronología que integre a las personas que de diversas maneras recogieron y trabajaron con testimonios, sino de establecer una genealogía, de ningún modo definitiva, de una forma de construir poder popular a partir del acompañamiento. Es una historia acerca de las capacidades de escucha que se gestaron en Centroamérica, y de manera particular, en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, en las décadas de los 70 y 80, aunque con muchos antecedentes a nivel latinoamericano. En los casos que estudiaremos, éstas capacidades fueron provocadas y exigidas por el nivel de crueldad al que llegaron las burguesías y los estados centroamericanos en su afán de reprimir los anhelos y las luchas de sus pueblos por acceder a una vida más digna.

Este primer capítulo se presenta como un marco teórico en el que presentaremos el desarrollo y los aportes de la epistemología popular y participativa que se creó en Centroamérica alrededor del acompañamiento a comunidades históricamente vulneradas durante las guerras civiles. En éste recorrido buscaremos transitar dialécticamente entre la historia y la abstracción de las prácticas que generaron los conocimientos con los que aquí dialogaremos. Son estos conocimientos y prácticas los que forman el sustrato de la experiencia de investigación-acción que a lo largo de este trabajo expondremos. Es necesario comprenderlos con amplitud para poder establecer cómo metodologías provenientes de diversas disciplinas y portadoras de ideales diversos se decantaron en un taller de poesía en el marco de un acompañamiento a jóvenes al interior de la cooperativa de las CPR de Primavera del Ixcán.

Por ello, dedicaremos una primera sección a la manera en que estos conocimientos y prácticas adquirieron un mayor desarrollo epistemológico y de sistematización en la década de los 80 como respuesta, tanto al grado de violencia que adquirió la guerra civil salvadoreña, como al hábito de esperanza que generó el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua en el 79. En esta sección se entretejen la emergente Psicología de la Liberación que se gestaba en la Universidad Centroamericana (UCA) en diálogo con las psicologías y psiquiatrías críticas que hacían frente a las dictaduras del Cono Sur, las prácticas discursivas que desde la práctica eclesial y pastoral encabezó y animó Monseñor Romero, y una teología inspirada en la práctica revolucionaria guevarista y el desarrollo teórico de la economía marxista de la dependencia. Este abigarrado diálogo se veía unificado por el proyecto de acompañamiento a las organizaciones de masas que compusieron al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN): principalmente las Fuerzas Populares para la Liberación (FPL) y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Como carácter unificador para estas prácticas dispares, utilizaremos el término *profético*,

concepto desarrollado por la Teología de la Liberación que implica tanto una praxis de *denuncia* como a una manera de *sistematizar* y difundir discursivamente las prácticas y luchas de los pueblos con el fin de *anunciar* una posible realidad anhelada.

La segunda sección comprende el conocimiento que se gesta en la praxis de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Éstas tuvieron una importancia fundamental en la formación de las organizaciones de masas durante los procesos de liberación y emancipación tanto a nivel centroamericano como latinoamericano. Si bien haremos consideraciones generales acerca de las CEB y de la epistemología que decantan tanto a partir de su metodología –ver-juzgar-actuar– como de su concepción particular de lo popular, nos centraremos en la experiencia que se gestó en el Solentiname, Nicaragua, en el marco de la Revolución Sandinista. En esta sección nos interesa destacar la relación tridimensional que existe entre el surgimiento de una voz crítica y profética, los círculos dialógicos de educación popular a partir de la tradición de la Lectura Popular de la Biblia, y la recuperación de la memoria histórica en su dimensión testimonial. Este último eje rector está presente en todas las discusiones que aquí emprenderemos ya que lo que está en juego en esta tesis es la manera en la que las dinámicas de recuperación de la memoria a partir de mediaciones artísticas pueden llevarnos a emprender formas de organización y convivencia más justas.

Finalmente, abordaremos la formación de una idea de pastoral liberadora en el marco de la guerra civil en Guatemala. Ello implica por un lado comprender los frentes de poder y de dominio que se concretan en este país desde inicios del siglo XX y que se afianzan emprendiendo una política genocida. Por otro lado, requiere de una comprensión a distintos niveles –histórico y teológico– del compromiso de solidaridad que la iglesia católica mantuvo en los países centroamericanos con los grupos insurrectos, guerrilleros y revolucionarios. No obstante, tanto estas

metodologías como las particularidades históricas del conflicto guatemalteco serán profundizadas tanto en el segundo capítulo como en el tercero, en el que damos cuenta de nuestra experiencia de educación popular en el Ixcán. En esta sección pretendemos, por tanto, ofrecer una mirada histórica más concreta de lo que significaron las diferentes etapas de su guerra civil, así como de las formas de acompañamiento que éstas suscitaron y exigieron.

Buscamos en este capítulo destacar las dinámicas y metodologías eclesiales que fueron utilizadas para realizar un acompañamiento efectivo a los procesos de insurrección y emancipación, ya que creemos que mantienen una valía que excede a las luchas sociales motivadas en contextos en los que impera la fe. Tanto estas metodologías como su secularización componen dinámicas del trabajo de educación popular para la formación de organizaciones de masas y acompañamiento a sectores particulares.

### **I.1 Una epistemología alternativa en el marco de la guerra civil salvadoreña**

En 1972 se declaró en El Salvador una guerra civil que duraría hasta 1992. En ella, la represión popular, ultimada en el genocidio, resultaría tan brutal como la que describiremos para Guatemala, aunque con diferencias considerables. Una muy notable es que, en la guerra salvadoreña, desde un inicio, el gobierno reprimió primordialmente mediante acciones paramilitares encubiertas a través de los llamados "escuadrones de la muerte" (Martín-Baró 1990b, 76). Los batallones militares tradicionales no comenzaron a tener actividad bélica de peso en el conflicto sino hasta finales de la década de los 80. Tanto el terrorismo paramilitar como la posterior militarización buscaron escapar a la oficialidad, institucionalizando así la mentira y el silencio, y reproduciendo cotidianamente dinámicas de olvido que

internalizarían la violencia en los cuerpos de las personas con gran eficiencia y de manera expedita.

La necesidad de institucionalizar la mentira tuvo, no obstante, otras consecuencias que nos son de vital importancia. Una de ellas fue el mantenimiento de la actividad de la Universidad Centroamericana (UCA), centro de estudios jesuita que a lo largo de la década que aquí nos interesa sistematizó y reflexionó sobre el acompañamiento pastoral y la actividad de las Comunidades Eclesiales de Base (C.E.B.), y que dio pie al mayor desarrollo de las epistemologías alternativas que aquí describiremos. Durante estos años en Centroamérica, se gesta una iglesia popular que sería un factor determinante al interior de la lucha revolucionaria. Sus agentes no sólo se posicionaron en favor de las clases populares, sino que compartieron sus luchas y sus riesgos. Ignacio Ellacuría describe el periodo en los siguientes términos:

A pesar del extraordinario bajón que ha dado en el último año, no puede negarse la extraordinaria contribución de la Iglesia salvadoreña al proceso revolucionario. Ahí están las comunidades de base campesinas; ahí está todo un mensaje liberador en choque permanente contra la injusticia y la represión; ahí están sus mártires, Monseñor Romero, once sacerdotes, cientos de catequistas y delegados de la palabra, todos ellos anunciadores y víctimas de una sociedad nueva; ahí está la labor intelectual de instituciones y hombres de inspiración cristiana... (Ellacuría 1994, 11-12).

Esta labor intelectual que describe el teólogo salvadoreño no gozó en ningún momento del privilegio de un distanciamiento objetivo. Al contrario, el investigador compartía la vulnerabilidad de los grupos sociales a los que se aproximaba a partir de modelos de pastoral de acompañamiento socio-político y psicosocial. El psicólogo y jesuita hispano-salvadoreño Ignacio Martín-Baró, al hablar de sus aportaciones a este diálogo epistemológico aclara que "muchas de ellas han sido escritas al calor de los acontecimientos, tras el asesinato de algún colega o bajo el impacto físico y moral de la bomba que ha destruido la oficina

donde se trabaja". Más adelante el autor señala "que son estas vivencias las que permiten adentrarse en el mundo de los oprimidos, sentir un poco más de cerca la experiencia de quienes cargan sobre sus espaldas de clase siglos de opresión y que hoy intentan emerger a una historia nueva. Hay verdades que sólo desde el sufrimiento o desde la atalaya de las situaciones límite es posible descubrir" (Martín-Baró 1985, X). De esta forma se pone en duda "el afuera" que decantaría una investigación objetiva y se da paso al descubrimiento de la voz profética: aquella que es "[d]enuncia de una realidad deshumanizante y anuncio de una realidad en la que los hombres pueden SER MÁS" (Freire 2005, 98).

Y en efecto, los tres pensadores cuya praxis y reflexión decantaremos en este apartado murieron mártires a causa del sostenimiento de sus voces *proféticas*. El primero en ser asesinado fue Mons. Oscar Arnulfo Romero en 1980. No obstante, comenzaremos aquí por delinear el pensamiento de Ignacio Martín-Baró –asesinado en 1989 en la UCA por un "escuadrón de la muerte" junto con otros cinco pensadores jesuitas; Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Ignacio Ellacuría y Armando López, además de Elba Ramos, trabajadora de la universidad, y Cecilia Ramos, hija de esta última– por ser el que conceptualizó de manera más explícita tanto la guerra como la posibilidad de respuesta ante ella. Posteriormente, realizaremos un análisis de la praxis de Monseñor Romero, en la cual entrevemos el inicio de esta tradición epistemológica. Cerraremos el apartado con dos reflexiones teológicas y políticas de Ignacio Ellacuría, asesinado junto a Martín-Baró en la UCA, que a nuestro parecer dotan de un significado y sentido trascendentes a los esfuerzos y reflexiones realizados por la iglesia popular salvadoreña a lo largo de esta década.

### **I.1.1 El camino hacia un vínculo solidario: La psicología social de Ignacio Martín-Baró**



Martín-Baró nos interesa en primer lugar por su análisis de la realidad socio-histórica salvadoreña durante los años de guerra civil, y de la forma en la que ésta toma cuerpo en cada uno de sus individuos. De este modo, el objetivo de la intervención psicosocial, significa una manera de *humanizar* las relaciones entre seres humanos a partir del trabajo dialéctico y cultural entre el entorno y los grupo de personas que lo reproducen: “queremos enfatizar lo iluminador que resulta cambiar de óptica y ver la salud o el trastorno mentales no desde dentro afuera, sino de afuera adentro, no como la emanación de un funcionamiento individual, sino como la materialización en una persona o grupo del carácter humanizador o alienador de un entramado de relaciones históricas” (Martín-Baró 1990a, 27). La implicación de concebir las posibilidades de alienación o *humanización*<sup>11</sup> en el marco de *un entramado de relaciones históricas*, nos lleva a leer actos de aparente volición individual a partir de los intereses de clase imperantes al interior de una sociedad.

De modo similar, las contradicciones subjetivas que conmueven a las personas, se encontrarían entre el sistema de valores de su grupo de identificación y referencia, y los del grupo social que adquiere hegemonía a partir de la violencia y la justificación de la misma. Esta imposibilidad de vivir de manera acorde a los valores éticos y políticos por parte de los sujetos sociales conlleva a “una devaluación de la propia imagen y a un sentimiento de culpabilidad frente a las propias convicciones” (Martín-Baró 1990b, 82)<sup>12</sup>. Si aunado a ello, el orden social implica la

---

<sup>11</sup> La magnitud del concepto *humanizador*, en tanto que problemático, habremos de irlo delineando a lo largo de las siguientes líneas. Lo mismo sucede con *concientizador*. Por el momento adelantamos, a partir de la cita anterior, que ambas son labores que se contraponen a un orden social en el que imperan el dominio y el despojo. Preven de esta forma, una praxis desalienadora que no se centra en el individuo, sino en relaciones sociales entre personas en su búsqueda por *SER MÁS*.

<sup>12</sup> Sucede con las relaciones interpersonales y con los estándares de valores y expectativas la misma subordinación sintética que Marx señala para las relaciones de producción bajo el capitalismo generalizado: “En primer lugar, el capital subordina el trabajo a las condiciones técnicas en que lo encuentra históricamente. Por tanto, no altera inmediatamente el modo de producción. La producción de plusvalía en la forma expuesta hasta ahora, mediante la simple prolongación de la jornada de trabajo, se presentaba, pues, independientemente de todo cambio en el modo de producción mismo. No era menos efectivo en la anticuada panadería que en la moderna hilandería de algodón” (Marx I. I t. II 2012, 412).

reproducción del olvido y de la mentira, nos vemos sometidos a un “descoyuntamiento esquizoide entre experiencia subjetiva y social” (Martín-Baró 1990b, 81). Hablamos en este punto de una de las características primordiales del *trauma psicosocial*, tal como lo delinea Martín-Baró, que tiene que ver con una pérdida total o parcial de los marcos de significación y referencia culturales e identitarios que se dan en el punto en el que la violencia estructural debe ser mantenida por la violencia directa, instrumental y, de acuerdo con Rita Laura Segato, expresiva: la primera tiene que ver con el despojo y la violación del valor de la fuerza de trabajo mientras que la segunda refiere a una situación de amenaza constante que se da mediante la exhibición cotidiana de cuerpos torturados, violados, mutilados y asesinados. Esta amenaza va dirigida a todos los miembros de la sociedad aunque se enfoca principalmente a aquellos que conforman el sector oprimido de la situación violencia estructural prevaleciente.

La violencia contra el oprimido está naturalizada dentro de la explotación laboral de la cual participamos indirectamente todos los que gozamos de ella. Se trata ya de una violencia institucionalizada. De ello resulta que toda violencia física, o simplemente de mayor intensidad, contra estos sectores poblacionales sea más fácil de justificar o normalizar. Veremos también en el caso guatemalteco cómo a la situación de clase se sumó el desprecio racial de la sociedad criolla, con lo cual todo grado de violencia contra los pueblos del altiplano central y de la selva fue fácilmente tolerado por un porcentaje importante de la población.

La explotación de los trabajadores, sobre todo del campesino y del indígena, la continua represión a sus esfuerzos organizativos, el bloqueo factual a la satisfacción de sus necesidades básicas y a las exigencias de su desarrollo humano, y todo ello como parte del funcionamiento normal de las estructuras sociales, constituye una situación en la que la violencia contra las personas está incorporada a la naturaleza del orden social, bien llamado ‘desorden social’ o ‘desorden establecido’ (Martín-Baró 2015, 376).

La víctima se encuentra desde un inicio devaluada, por lo que ejercer violencia contra ella no es un acto que deba alarmar. Al mismo tiempo, se patentan la amenaza, de que al emprender un compromiso de solidaridad con los grupos oprimidos, uno mismo puede volverse blanco de los ataques, de modo que terror y justificación se suceden y se nutren mutuamente. Uno justifica lo injustificable con tanta facilidad a causa del miedo.

La deshumanización a la que las dinámicas de dominio y de guerra obligan nos convierten en actores y no en meros agentes pasivos de la violencia de acuerdo al lugar que ocupemos dentro del conflicto. Los procesos de concientización tienen que ver con esa primera percepción crítica que instantáneamente nos hace percibirnos deshumanizados. Tratamos aquí con la contradicción, acarreada por el trauma psicosocial, antes descrita. No obstante, aquellas personas, que mediante el compromiso busquen sustraerse de las situaciones de dominio, enfrentan otras consecuencias en la autopercepción de su persona, ya que, como hemos mencionado, el trauma psicosocial es en esencia dialéctico. Las relaciones imperantes en la sociedad afectan al individuo tanto como las que él mismo mantiene. Las características de la militarización y terrorismo se corporalizan en él haciéndole perder el pensamiento lúcido, la posibilidad de concebir y comunicar la verdad, y la posibilidad de sentir empatía en el dolor o la esperanza: "El trauma psicosocial experimentado por las personas denota entonces unas relaciones sociales enajenantes, que niegan el carácter humano del 'enemigo' al que rechaza como interlocutor en cuanto a tal y al que incluso se busca destruir. La afirmación de la propia personalidad es afectada por la deshumanización del otro frente al que dialécticamente se construye" (Martín-Baró 1990b, 80). De forma que sea cual sea el sitio desde el cual uno se enfrente a la

violencia, ésta posee un carácter deshumanizador<sup>13</sup>. La misma neutralidad se convierte en una forma de asentimiento.

Se asumen entonces complicidades inexistentes en la realidad pero sí en los imaginarios colectivos. Las mismas conllevan a la culpa, y esta refuerza identificaciones alienantes con el opresor que no hacen sino perpetrar la polarización social: "Ante las características de los hechos que nunca se aclaran o que son ocultados, la autoinculpación en cierto sentido da respuestas que sustituyen a las que la realidad externa niega" (Becker *et al.* 1990, 296). El *proceso de duelo alterado*<sup>14</sup> tiene que ver con la imposibilidad de crear un relato que dote de sentido histórico y subjetivo a una pérdida por demás inaceptable. No obstante, como hemos visto, el trauma psicosocial conculca los referentes culturales e identitarios a los pueblos, imposibilitándolos así en su tarea de relatarse. Por otro lado, el terrorismo de estado y

---

<sup>13</sup> Comprendemos las problemáticas que encarna este concepto que por un lado sólo puede ser comprendido teológicamente a partir de la tendencia del ser humano a SER MÁS caracterizada por Paulo Freire (Freire 2005, 2001). Por otro lado, se inserta en la urgencia de la pregunta enunciada por Primo Levi en el título de su testimonio de los campos de concentración nazis *Si esto es un hombre* en el cual da cuenta de las contradicciones existentes al buscar identificar la humanidad con la dignidad, la memoria y la posibilidad de pronunciarse en situaciones límites. Retomando el comentario que realiza Agamben a esta obra: "Levi empieza a testimoniar sólo después de que la deshumanización se ha consumado, solamente cuando la dignidad no tiene ya sentido alguno" (Agamben 2005, 61). Nos interesa reivindicarla ya que pese a las contradicciones del término y a su falta de solidez conceptual resultó sumamente efectivo en los procesos organizativos a los que aquí nos referimos, y consiguió generar dialógicamente identificaciones y solidaridades de una potencia particular para la reconstrucción de la vida posterior al genocidio y al desplazamiento. El mismo Agamben con el fin de no desacreditar los testimonios elabora la siguiente paradoja: "*el hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido enteramente destruída*" (Agamben 2005 141). Ahondaremos en esta cuestión en el segundo capítulo al abordar la relación paulista y freiriana existente entre la debilidad, o la situación de opresión y la emancipación.

<sup>14</sup> Hemos buscado sintetizar, y poner en relación con el *trauma psicosocial*, las dinámicas que para esta escuela chilena de de psicología crítica caracterizan el proceso de duelo alterado. Enumeradas, éstas serían *la negación, la identificación con la muerte, la culpa, la contradicción, una espiral equilibrio-desequilibrio, y la privatización del daño* (Becker *et al* 1990).

la guerra "sucia" y psicológica (negación institucionalizada de la realidad) reproducen este trauma al evitar que las vivencias sean verbalizadas y comunicadas.

Finalmente, el proceso de duelo no puede ser llevado a cabo de manera saludable puesto que, si bien el hecho ocurrido ya tuvo culminación, el contexto que lo genera sigue siendo imperante. Así, al hablar de la identificación con la muerte que desarrollan las personas en un estado de duelo alterado, un equipo de investigadoras e investigadores chilenos, cercanos a Martín-Baró, analizan la necesidad de trabajar sobre la realidad externa al individuo antes que sobre la interna:

Si bien la identificación con la muerte puede observarse en otros tipos de duelos, en estas situaciones de traumatizaciones extremas adquiere un carácter intenso y contradictorio, ya que esta pérdida es vivida en una realidad social, que, aún después de ocurridos los hechos, sigue promoviendo y generando amenazas de mayor destrucción (Becker *et al.* 1990, 295).

De esta forma, la terapia, o el acompañamiento psicosocial, tiene como fundamento esclarecer, para los sujetos de la represión, la dialéctica que se da entre su vivencia personal y una realidad social cuya negación es reproducida. En el mismo sujeto se da otra forma de reproducción del olvido ya que el terrorismo tiene como finalidad principal el que las personas identifiquen ciertos posicionamientos éticos y políticos con la tortura, el asesinato y la desaparición. De esta forma, elaborar un relato acerca del pasado resulta imposible ya que el universo simbólico de la actividad política que antecede al trauma queda cohibido en la mente de aquel que internalizó las relaciones sociales propias del terrorismo. A través del acompañamiento psicosocial, tiene que acaecer una toma de conciencia que desnaturalice esas relaciones. En palabras de los ya citados investigadores: "Este vínculo entre terapeuta y paciente requiere, por tanto, que el terapeuta confirme como un hecho de realidad la existencia de la represión política" (Becker *et al.* 1990, 291). Debe, por tanto, existir un

espacio dialógico que deje en claro que la relación entre una forma de militancia y la muerte fue forzada desde los mecanismos del poder que provocaron en un primer lugar la existencia de esa misma militancia.

No obstante, al intentar abrir estos espacios de diálogo, se corre el riesgo de replicar, en la relación terapeuta-paciente, la relación torturado-verdugo, perseguidor-perseguido, interrogador-interrogado. No olvidemos que la terapia tiene en común con el interrogatorio el que se prevee la elaboración en un relato.

La solidaridad política declarada se vuelve así una precondition para aquél que se proponga acompañar procesos de duelo alterado. "Es a partir del desarrollo de esta relación que puede postularse el restablecimiento de la capacidad de confiar, como condición previa a la tarea de estructuración psíquica de las capacidades yoicas; aspectos que se hayan profundamente dañados en los pacientes afectados por traumatizaciones extremas" (Becker *et al.* 1990, 291). Por otro lado, se debe tener conciencia de que el acompañar estos procesos acarrea en sí un posicionamiento político que concibe como propio de las personas el derecho a realizar sus duelos. Esta concepción profunda de la dignidad humana preexiste al llamado *vínculo-solidario*, que se dará en la medida en que el espacio dialógico, y solidario, pueda generarse.

Es necesario finalmente, situar toda esta adaptación de un horizonte conceptual que tradicionalmente ha servido para ideologizar a nuestros pueblos, en el marco de la liberación de

los mismos.<sup>15</sup> El concebir patologías siempre conserva un dejo de vuelta a la normalidad, de mantener un *status quo* que se ha visto alterado por la patología misma. Esto claramente no puede ser trasladado a este contexto en el que la patología no viene de dentro, sino que es provocada en el individuo con el fin precisamente de conservar la normalidad de la opresión. El modelo que propone Martín-Baró tiene que ver con procesos de intervención que lleven a la toma de conciencia de la misma. Toma de conciencia, insistimos, en un contexto en que la realidad es sistemáticamente negada.

En su artículo, "Hacia una psicología de la liberación", el jesuita salvadoreño nos ofrece una definición de concientización que será de gran importancia a lo largo de este trabajo:

El concepto ya consagrado de concientización articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión política, y pone de manifiesto la dialéctica histórica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social. Pero, sobre todo, la concientización constituye una respuesta histórica a la carencia de palabra personal social de los pueblos latinoamericanos, no sólo imposibilitados para leer y escribir el alfabeto, sino sobretodo para leerse a sí mismos y para escribir su propia historia (Martín-Baró 2006, 7).

Una primera apreciación es que nos encontramos una vez más en el marco del digno derecho a reconstruir la historia personal y colectiva entablando así un proceso de duelo. En el proceso de narrar, deconstruiremos la articulación individualizante que nos

---

<sup>15</sup> Como contraparte, es necesario recordar los aportes a la psicología crítica que realizara Erick Fromm en la década de los 40 desde su exilio en Estados Unidos. *El miedo a la Libertad*, ensayo de interpretación crítica del fascismo publicada en 1941 y que tuvo una gran influencia en el pensamiento de Paulo Freire, enarbola un paradigma en la reflexión acerca de cómo las personas aceptamos y nos adaptamos a condiciones de vida adversas a una libertad pregonada por la ideología que sustenta a las mismas: "Así el modo de vida, tal como se halla predeterminado para el individuo por obra de las características peculiares de un sistema económico, llega a ser el factor primordial en la determinación de toda la estructura de su carácter, por cuanto la imperiosa necesidad de autoconservación lo obliga a aceptar las condiciones en las cuales debe vivir" (Fromm 2008, 43).

ha forjado como sujetos con la intención de rearticular el universo simbólico que nos ha sido conculcado. Todo ello fungirá además como praxis histórica que responde al despojo, particularmente, al despojo de la palabra.

Así, la psicología social debe estudiar las estructuras sociales que oprimen a nuestros pueblos sumiéndolos en la miseria e impidiéndoles decidir sobre su propia historia. Ello tiene dos implicaciones: la primera es que debe situarse en una perspectiva desde abajo y desde el enfoque de las mayorías populares ya que "los pobres ofrecen condiciones objetivas y subjetivas de apertura al otro y, sobre todo, al radicalmente otro" (Martín-Baró 2006, 11). La segunda implicación tiene que ver con la temporalidad. La epistemología aquí buscada tiene tanto que ver con el presente como con su negación. Se trata en ese sentido de una forma de conocer que es tanto dialéctica como profética: "la verdad de los pueblos latinoamericanos no está en su presente de opresión sino en su mañana de libertad; la verdad de las mayorías populares no hay que encontrarla sino que hay que hacerla" (Martín-Baró 2006, 12). Se trata sin duda de una epistemología cuya percepción sobre la realidad será parcial, pues estará mediada por un posicionamiento político. No obstante, la parcialidad será consciente y acorde tanto a los valores personales como a los intereses de las clases oprimidas.

La recuperación de la memoria se integraría a este proceso en el que buscamos investigar al mundo no sólo en lo que es, sino también en lo que debiera ser. En los testimonios que analizaremos, principalmente, en aquellos recogidos por Ricardo Falla, se lee siempre una voluntad de SER MÁS a partir de la reidentificación con las luchas pasadas, por ejemplo. Así, la memoria debe reconstruirse junto con la identidad para comprender no sólo por qué se es lo que es, sino también lo que se podría ser. Hay que ir creando junto con los pueblos un camino que desnaturalizase la opresión y el despojo. Siendo los mismos



pueblos quienes se irán historizando, se vislumbrarán los gérmenes de la liberación al restituir la identidad en las luchas y resistencias pasadas: “la recuperación de la memoria histórica, va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que, en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos les abra el horizonte de la liberación” (Martín-Baró 2006, 14). El trabajo desideologizador en el acompañamiento consiste principalmente en la devolución sistematizada de la historización realizada por las masas populares. Esta forma de devolución tiene que ver tanto con la epistemología antes delineada basada en el *vínculo solidario*, cuanto con procesos de escritura y reflexión colectiva que analizaremos a continuación a través de la figura de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.

### **I.1.2 La voz profética de Monseñor: la dialéctica de la denuncia y el anuncio**

En la década de los 70 en El Salvador, al amparo de monseñor Luis Chavez y Gonzalez, proliferaron las C.E.B. por todo el país y se construyó la Universidad Campesina que propició diálogos entre ellas y diversas organizaciones de izquierda: “Al constituirse la corriente de la TL en su ‘opción preferencial por los pobres’, se va articulando un entramado de organizaciones revolucionarias en las que comenzaron a recurrir sacerdotes y frailes de la TL con dirigentes de organizaciones armadas marxistas que realizaban labor pastoral en muchos espacios, donde se movían diversos líderes de lo que serían las organizaciones armadas salvadoreñas” (Ibarra 2015, 111). Padres como Rutilio Grande desarrollaron muchos de los procesos de conocimiento colectivos propios de las C.E.B. que más adelante analizaremos. Consideramos, no obstante, que con la praxis profética de Oscar Arnulfo Romero se delinea una forma distinta de escucha y de acompañamiento que llevaría a una mayor comprensión de las luchas del pueblo.

Se crea con esta voz un ideal de conversión que se expandiría por toda la iglesia popular centroamericana, desde los grupos de base

hasta los episcopados: *"la Iglesia popular llama a la conversión a la Iglesia entera y se conviene en grupo profético que interpela tanto a la sociedad como a la Iglesia y a la revolución, dejando toda pasividad y minoría de edad"* (Ellacuría 1994, 16). Vale la pena entrar en contacto con este proceso para dar cuenta de la magnitud política que acarrea. Todo comenzó con la destitución forzada del arzobispo de San Salvador Luis Chavez y Gonzalez, quien promoviera la coordinación de la curia y las bases eclesiales con la emergente guerrilla y, en particular, con el Frente Popular de Liberación (Ibarra 2015, 108). La oligarquía salvadoreña buscó contrarrestar estas políticas eclesiales al impulsar el asenso de un sacerdote que estuviera vinculado con los ideales de la derecha y que, de preferencia, fuera reconocido por su apoliticismo.

Es de este modo que Oscar Arnulfo Romero es nombrado arzobispo de San Salvador por el papa Pablo VI el 3 de febrero de 1977 mostrando desde este día una apertura y voluntad de escucha que sorprendió tanto a sus colegas como a aquellos que le habían otorgado el púlpito de mayor audiencia en el país. En marzo del mismo año, el padre jesuita Rutilio Grande, principal promotor de las C.E.B. en El Salvador, es asesinado junto con dos campesinos que lo acompañaban en Aguilares. Martín-Baró encuentra en este atentado el "punto crucial" para el proceso de conversión de Romero, el inicio de un *viacrucis* y de una actividad política que consistiría en "ir recogiendo atropellos, cadáveres..." (Romero 1990, 208):

Poco a poco, Monseñor Romero empieza a cambiar: su voz, más inclinada a anunciar la concordia, se ve obligada a denunciar también la injusticia pecaminosa que produce la muerte; su palabra, acostumbrada a permanecer en la generalidad de lo abstracto, adquiere la dolorosa concreción de la vida cotidiana. Su voz asume el grito del pueblo aplastado y, en un país en el que el dinero y la prepotencia han hecho de la palabra una prostituta, Monseñor Romero devuelve a la palabra humana su verdad y su valor (Martín-Baró 1987, 18).

“Contar lo que pasó” pasa por ventura por hablar de lo *profético* y de la *denuncia* y el *anuncio*. Conceptos que, como hemos visto, son fruto del trabajo con personas que sufren en sus cuerpos la opresión antes que de reflexiones abstractas. Hablar de cómo estos procesos configuran la praxis liberadora y la resistencia, en tanto que temporalidad y espacialidad, es el objetivo primordial de este apartado. Pensamos que la praxis profética adquiere su forma más potente en las homilías y cartas pastorales de monseñor Romero, cuyo arzobispado comenzó con un choque con la violencia y una *ruptura de indignación*, a decir de los teólogos guatemaltecos. Debemos iniciar, entonces, por hablar de la *conversión* como vivencia que no sólo es teológica sino también un proceso de toma de responsabilidad política e histórica. Esta ruptura, por demás, conforma el punto de partida de las epistemologías alternativas que estamos delineando y que buscamos configurar igualmente en tanto que proféticas.

La historia de la resistencia civil y de la recuperación de la memoria colectiva es en general una historia de conversiones, ya que ésta refiere ante todo, a una manera de dejarse interpelar por las voces vulnerabilizadas y asumir compromisos políticos a partir de aquello que el Concilio Vaticano II llamó, en la década de los 60, “la opción por los pobres”. Al buscar conceptualizar la pobreza dentro de esta “opción”, Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación peruano, nos presenta varios niveles de comprensión de la misma que son complementarios unos con otros. Se destaca la dimensión cultural que incluye las formas de “vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre y de luchar por tu vida” (Gutiérrez 2009, 23) que surgen de la situación de carencia material. Ellas, a su vez, implican maneras de organizarse, empeñarse y luchar por la justicia, la paz y la libertad. El compromiso que subyace en la pobreza como opción, pasa por la comprensión, el trabajo y el diálogo crítico con estas formas y sus detentores.

A partir de esta opción, Romero sitúa como misión fundamental de la iglesia centroamericana aquello que llamó "pastoral de acompañamiento". Ésta refiere ante todo a una labor de escucha y devolución sistematizada de lo percibido aunque, tal como veremos, pasa sobretodo por una experiencia compartida y solidaria de caminos y de luchas. Los lineamientos de esta labor los encontramos en su Cuarta Carta Pastoral, "La misión de la Iglesia en medio de la crisis del país", presentada en agosto de 1979, la cual no resulta de una reflexión individual, sino de un diálogo con las C.E.B. en El Salvador a través de un trabajo encuesta. En la Carta, "todas las inquietudes aportadas fueron tomadas en cuenta" (Romero 1980c, 128). Todos los puntos desarrollados tanto en esta carta como en las homilías, deben ser considerados una respuesta a preguntas y objeciones ante la realidad realizados en espacios dialógicos de discusión y reflexión de la praxis político-religiosa de las bases populares

En este diálogo se proponen reflexiones acerca de la violencia legítima e insurreccional, la relación de la iglesia con el marxismo, la crítica a "la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada" (Romero 1980c, 145), y la necesidad de denuncia de los planes de seguridad nacional. La devolución sugerida por Romero es plantear la evangelización en el acompañamiento como el deber de "defender y alentar la organización social y política de las masas campesinas, obreras, etc". Más adelante, al referirse a la labor eclesial añade que "su misión pastoral la obliga a no abandonar su servicio específico de Iglesia a las organizaciones políticas, como es apoyarlas en lo justo de sus reivindicaciones y, sobre todo, en la defensa de su propia existencia que se basa en el legítimo derecho humano de organización, tan expuesto al atropello en nuestro ambiente de reflexión" (Romero 1980c, 153-154).

Lo que tiene de particular esta propuesta es el rol primordial que se otorga al seguimiento por encima de la orientación. No se dan

respuestas específicas, pero se asienta de manera indirecta el principio maoísta que rige el trabajo práctico “de las masas, a las masas”: “Esto significa recoger las ideas (dispersas y no sistemáticas) de las masas y sintetizarlas (transformarlas mediante el estudio, en ideas sintetizadas y sistematizadas) para luego llevarlas a las masas, difundirlas y explicarlas, de modo que las masas las hagan suyas, perseveren en ellas y las traduzcan en acción, y comprobar en la acción de las masas la justeza de esas ideas” (Mao 1968 t3, 119).<sup>16</sup>

Resulta importante entender el significado pleno de la pastoral que se interrelaciona de manera dialógicamente con la profecía. Ambas tienen que ver con la búsqueda del *reino* a partir de la categoría de *pueblo* entendida como horizonte utópico que supere las divisiones “masa-élite” y opresor-oprimido. El teólogo de la liberación brasileño, Leonardo Boff, sitúa estas dos formas de praxis como caracterizadoras de la misión eclesial:

Por lo general, la iglesia tiene dos formas de realizar su misión: la profecía y la pastoral. Mediante la profecía, la comunidad cristiana *anuncia* la propuesta de Dios hecha a Jesucristo y constantemente repetida por el Espíritu en el tiempo; pero también *denuncia* y desenmascara las fuerzas de la anti-Vida y del anti-Reino estando dispuesta a la persecución y al martirio a causa de su valentía. Mediante la pastoral, la comunidad cristiana acompaña a las personas y grupos humanos en su situación concreta, anima la esperanza, y promueve la vida y la total apertura a Dios y a los demás, creando comunidades de fe, esperanza y amor comprometidas con la liberación (Boff 1986, 114).

Un primer aspecto relevante de esta disertación es que el sujeto encargado de llevar a cabo la misión eclesial no es la

---

<sup>16</sup> La teoría maoísta de la emancipación y liberación recorre el grueso del pensamiento crítico latinoamericano a partir de 1968. En el CELAM de Medellín de ese mismo año resuenan muchos de sus ecos. Si bien el diálogo que se gesta es rico y repleto de disensos (la contraposición masa-pueblo por ejemplo), el principio de *las masas para las masas* nos parece fundamental para el planteamiento latinoamericano de la sistematización de experiencias y de la cuestión popular.

institución-iglesia<sup>17</sup>, sino *la comunidad cristiana*. Se vuelve reveladora en este sentido la escritura de una carta pastoral a partir de una encuesta realizada a la comunidad. Del mismo modo, ya en el ámbito de la profecía, Monseñor escribía sus homilías a partir de entrevistas, llamadas, testimonios o telegramas que la gente le hacía llegar a modo de denuncia. En prácticamente todas las homilías de Monseñor, leeremos una variante de la siguiente fórmula: "la diócesis declara que el comunicado oficial que publicaron los medios de comunicación social es mentiroso de principio a fin" (Romero 1980, 216). Se trata de una respuesta que se da a partir de procesos de escritura colectiva ante lo que antes describimos, junto con Martín-Baró, como mentira institucionalizada.

La cita que acabamos de presentar proviene de la homilía pronunciada el 21 de marzo del 79 ante el asesinato del padre Octavio Ortiz Luna junto con otros cuatro jóvenes, "Un asesinato que nos habla de liberación". Ella comienza con la lectura del testimonio de alguien que presencié el asesinato del padre Luna y que lo pronunció desde la cárcel. A la lectura sigue su interpretación teológica y política, tanto a la luz de las lecturas desarrolladas en la misa cuanto de otras denuncias de crímenes de estado que en las homilías de 1980 adquieren una magnitud abrumadora. "Que ¡ya basta! Y lo decimos no con pesimismo sino con un optimismo en las fuerzas de nuestro noble pueblo. El ambiente se ha saturado de brutalidad y es necesario un retorno a la reflexión que haga sentirnos seres racionales capaces de buscar las raíces de nuestros males y realizar sin miedo los cambios audaces y urgentes que necesita nuestra sociedad" (Romero 1980b, 218). De modo que a partir de la escritura colectiva se ejerce la denuncia, ella da paso a una exigencia en la cual se anuncia la conversión y potencial transformación de la sociedad.

---

<sup>17</sup> El Consilio Vaticano II, impulsó una concepción de la iglesia en tanto que *sacramento histórico de salvación*. El rol de ésta como institución quedó relegado a su función como "*cumplimiento y manifestación de la obra salvífica*" (Gutierrez 2009, 296).

Vislumbramos las bases de una metodología oral y participativa, en la que a partir de la exégesis textual de un testimonio emerge una comprensión de la realidad política. Ello implica una poética de escucha, que otorga una confianza y un criterio de validez a la voz de "aquellos que no tienen voz", o cuya voz y credibilidad le han sido despojadas con el fin de reproducir la violencia a través de la justificación de la misma. Se va delineando así una concepción de la palabra liberadora y transformadora puesto que ella misma es praxis.

La opción ética de Monseñor supera el plano de lo político para convertirse en compromiso civilizatorio<sup>18</sup>. De este modo debemos entender las especificaciones que recorren el grueso de su obra y que consisten en distanciarse tanto del gobierno como de los grupos guerrilleros: "Quiero ratificar que mis predicaciones no son políticas, son predicaciones que naturalmente tocan la política, tocan la realidad del pueblo pero para iluminarlas y decirles qué es lo que Dios quiere y qué es lo que Dios no quiere" (Romero 1980b, 219). La opción por lo político es sencillamente supeditada a la opción por lo profético con lo cual una vez más el acompañamiento es puesto por encima de la dirigencia. Ante la adherencia o no a distintos grupos se privilegia la mirada y escucha conjunta, la discusión horizontal iluminada mediante la crítica y la exégesis y una acción que, en el caso de Monseñor, pasa siempre por el perdón y la conversión.

En un tono más político y subversivo, a partir de una comprensión distinta de la teología política y de una vinculación mayor con movimiento guerrillero, Ignacio Ellacuría ampliaría esta función de la prédica y de la misión eclesial unos años después: "La Iglesia no es en principio una instancia que ha de ejercer su misión política principalmente por la vía diplomática, sino que ha de ejercerla más bien por la vía profética y por la pastoral de acompañamiento. Y esto supone una conversión y un riesgo de

---

<sup>18</sup> Agregar referencia de Bolívar Echeverría.

hacerla pobre y aun de martirizarla, esto es, de hacerla mártir" (Ellacuría 1994, 7). No existe una contradicción real entre ambas percepciones, sino más bien una evolución de la idea base que es que la praxis eclesial (pastoral) debe surgir de la dialéctica entre denuncia y anuncio (profecía), posteriormente volver a generar dialécticamente una nueva praxis.

La voz profética de Monseñor alcanza su mayor intensidad en las contadas homilías que profirió en 1980 antes de ser asesinado por la Guardia Nacional en marzo de ese año y que transformaron la catedral de San Salvador en uno de los foros de denuncia más impresionantes que ha visto nuestro continente. Las mismas se transmitían por la Radio del Arzobispado, la YSAX, siendo esta emisora el principal aliento de la lucha civil y armada antes de que se constituyera Radio Venceremos<sup>19</sup>.

En ellas desarrolla de manera radical la *opción por los pobres*, que aquí se convierte en un llamado a integrar y acompañar las luchas insurreccionales y en una disposición a sufrir la persecución a partir de una concepción teológica de la misma. Para Romero, la pobreza implica conversión y compromiso tal como expresa en su homilía titulada "Las pobrezas de las bienaventuranzas: fuerza de la verdadera liberación del pueblo": "[...] el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecido, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres" (Romero 1980d, 257). Llamamos profética a su voz, pues la denuncia de la connivencia de los batallones de la muerte con la guardia nacional conlleva al anuncio de la posibilidad de nuevas formas de

---

<sup>19</sup> En *Las mil y una historias de Radio Venceremos* aparece un testimonio que con gran belleza expresa la magnitud de la comunidad que la emisora de Monseñor conglomeraba. Citaremos un breve fragmento: "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 aquél 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" (Lopez 1991, 28).



solidaridad. En ella, la unidad entre el *pueblo* y los *pobres* conforma una utopía, y la solidaridad que de ello resulta transtoca el orden social existente.

Romero recupera un diálogo que, casi una década antes, se asentó entre Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire acerca de la denuncia y anuncio como praxis histórica, y sobre la relación de ésta con el pensamiento utópico. Gutiérrez escribe a este respecto que “[s]ólo será auténtico y profundo un rechazo que se dé en la obra misma de creación de condiciones de vida más humanas, con los riesgos que ese compromiso implica hoy, en particular en los pueblos dominados. La utopía debe necesariamente conducir a un compromiso en pro del surgimiento de una nueva conciencia social, de nuevas relaciones entre los hombres” (Gutiérrez 2009, 280). De esta manera, se ve caracterizada la dialéctica siempre implícita en las denuncias de Romero, pero también encontramos la forma en que la palabra misma funge como praxis al crear una temporalidad en la que la utopía se vuelve factible.

A su vez, la práctica educativa y concientizadora de Paulo Freire se propone como dispositivo para crear temporalidades propicias para la acción dialógica y transformadora. Al describir el método alfabetizador de Freire, Ernani María Fiori señala que “[a]lfabetizarse no es aprender a leer esa palabra escrita en que la cultura se dice, y diciendo críticamente, deja de ser repetición intemporal de lo que pasó para temporalizarse, para concienciar su temporalidad constituyente, que es anuncio y promesa de lo que ha de venir” (Fiori 2005, 23). Se trata entonces de una temporalidad donde no sólo la palabra cobra una magnitud distinta, que permite la renovación o instauración de compromisos culturales y políticos, sino que el hombre mismo resultante de ese espacio se encuentra reintegrado a partir de esta palabra verdadera que reúne el pensar con el hacer. La denuncia carente de compromiso es propia de una realidad alienante y alienada basada en la *repetición intemporal*: “Es 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" (Freire 2005, 106).

Otra característica destacable de este diálogo es la analogía que Freire realiza entre concientización y Pascua, como un acto de morir y renacer. Recurro aquí a la reflexión que realiza Matthias Preiswerk en su libro sobre *Educación popular y teología de la liberación*: "Freire aplica la metáfora de la Pascua, del paso de la muerte a la vida a múltiples circunstancias y temas de reflexión. Por ejemplo, en el proceso de alfabetización, el alfabetizado liberador tiene que morir a su papel exclusivo así como los alfabetizados tienen que morir a su papel de simples alumnos. Ambos tienen que renacer como 'educador-educando' y 'educando-educador'" (Preiswerk 2005, 51-52). El análisis nos parece adecuado e iluminador. Más aún si lo contrastamos con el análisis liberacionista del ritual eucarístico. Este funge tradicionalmente como memorial de "la muerte del justo" (Hechos 7, 52-53). Al mismo tiempo, sin embargo, ocupa funciones de rito de paso. La comunión es un instante en el que se muere en el pecado y se renace en la gracia. Comunión no sólo refiere al sentido teológico del término, sino también al que genera a partir del sentimiento de amor al prójimo. "La fraternidad humana tiene pues su fundamento en la comunión plena con las personas trinitarias. El lazo que une esas dos realidades es celebrado, es decir recordado y anunciado eficazmente en la eucaristía. Sin un compromiso real contra el despojo y la alienación y en favor de una sociedad solidaria y justa, la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él" (Gutierrez 2009, 303). Se trata por tal de un ritual en el que uno se redescubre en comunidad, lo cual acarrea una renovación de compromisos políticos que están, en sí, inmersos en el mismo memorial. De modo que

descubrimos en la palabra de Monseñor un primer momento que relaciona la memoria con la concientización.<sup>20</sup>

La profecía en sí misma implica un morir para renacer. Ello lo explica Monseñor en su famosa homilía pronunciada en Aguilares, pueblo que viera morir al padre Rutilio en el mismo año, luego de un mes de brutal represión en 1977: "En la primera lectura de hoy se hace muy expresivo cuando un profeta canta la desolación de Jerusalén, pero al mismo tiempo anuncia una lluvia de misericordia y bondad del Señor sobre el pueblo sufrido" (Romero 1980a, 208). No se trata de una *bondad* que vaya a tener lugar gratuitamente, el potencial del pueblo sufrido está siendo revaluado y enaltecido. La interpretación no es únicamente teologal sino que refiere al horizonte de visibilidad generado por la vulnerabilidad que permite la interpretación certera, no ideologizada, de la realidad. Ella tiene que ver, en la praxis de Romero, tanto con el vínculo-solidario como con los procesos de escucha y escritura colectiva ya descritos. En las siguientes páginas ahondaremos en la forma en que este horizonte de visibilidad constituye al *pueblo* en tanto que potencia política.

En la penúltima homilía que ofreció Mons. Oscar Arnulfo Romero, el 23 de marzo de 1980, un día antes de ser asesinado, se hace el recuento de la peor oleada de matanzas que a Monseñor le tocó atestiguar. Estas fueron, en la visión y palabras de Monseñor, la respuesta militar ante el Paro Nacional convocado por la Coordinadora Revolucionaria de Masas ante una política de reforma agraria que, tanto en El Salvador como a nivel regional, aparentaba los tintes del desarrollo social, pero estaba diseñada

---

<sup>20</sup> Tal relación resulta fundamental para pensar el trabajo de educación popular a través de la creación escritural. En los talleres que tuvimos con los jóvenes del Ixcán se hizo evidente que su manera de generar una conciencia política sobre la realidad era la apelación a la memoria colectiva de las CPR y la creación de memoriales poéticos en los que se contrasta la vida bajo la montaña con la vida liberada que han construido las CPR a lo largo de casi 40 años.

para beneficiar principalmente a las burguesías vinculadas al mando militar.

En la homilía, la denuncia a los hechos nacionales resulta brutal para la escucha o lectura. Es un recuento de nombres de asesinados, de desaparecidos, de formas de terror, mutilación y tortura. Todo ello se da en marco de la interpretación del pasaje evangélico del castigo y redención crítica ofrecida por Jesucristo a la mujer adúltera que iba a ser apedreada. Monseñor dedica la primera parte de esta homilía, titulada "La iglesia: un servicio de liberación", a la crítica a las leyes injustas y no consensuadas. Se trata de una crítica brutal al Estado que culmina con una exhortación profética a su aparato militar:

Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley Dios que dice: NO MATAR... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios... **una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla... ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado**<sup>21</sup>... La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre... En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido **pueblo** cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión...! (Romero 1980e, 291).

Vemos como desde el horizonte de visibilidad antes referido, acompañado del análisis crítico, dialógico y colectivo, surge una fuerza estremecedora, cuyo potencial liberador está basado en la posibilidad de conciencia, ya no sólo del oprimido insurrecto, sino también del oprimido reflejado en su opresor a partir de la cultura castrense de la orden. Se ve aquí superada una cultura de la excomunión entendida como el "repudio del mismo pueblo" (Romero 1980b, 2018), por un llamado profético a la praxis de la conversión concientizadora. Se trató de un llamado tan transgresor

---

<sup>21</sup> Los subrayados son míos.

que al día siguiente Monseñor fue asesinado por los mismos militares.

### **I.1.3 El *pueblo* como horizonte de utopía en el pensamiento de Ignacio Ellacuría**

No cerramos aquí la reflexión sobre Monseñor, al contrario, buscamos integrarla al pensamiento de Martín-Baró a partir de las profundas reflexiones político-teológicas de Ignacio Ellacuría, que van ya más encaminadas a explicarnos el genocidio como realidad histórica y teológica a partir de la concepción del *pueblo crucificado* (Ellacuría 1991b, 201). Tanto en la existencia de este pueblo, como en las razones de sociales de su histórica derrota, encontramos posibilidades para concebir la resistencia de un pueblo víctima de genocidio a partir de la dialéctica entre denuncia y anuncio antes descritas.

Para ampliar la idea, es necesario remontarnos a la noción de *pueblo* que fue desarrollada por ciertas ramas de la teología de la liberación. Ante todo, el pueblo es el resultado de procesos de concientización, organización y participación democrática. En ellos se realiza una recuperación de la memoria crítica que pasa por aquello que Leonardo Boff llama la "conciencia crítica de la situación de marginación" (Boff 1986, 74). El *pueblo* siempre es resultado de una reivindicación por parte de sectores de masas. No es algo que esté dado de antemano por más que los sectores oprimidos tengan la concepción de que lo *popular* es algo inalienable a ellos. Se trata de un valor latente que se materializa dentro de la resistencia civil y que tiene como finalidad la superación de la contradicción oprimidos y opresores. Retomando la terminología que presenta Enrique Dussel en sus 20

*tesis de política*, diríamos que el *pueblo* es *potentia* que puede devenir en *potestas* al agenciarse como poder político<sup>22</sup>.

Se trata por tanto de una categoría profética con grandes lazos con la utopía. Leonardo Boff explica: "La categoría de pueblo no representa tan sólo un instrumento de análisis de un proceso histórico, sino también una utopía inspiradora de unas prácticas sociales tendientes a la superación de la polarización 'masa-élites' y a la gestación de ciudadanos trabajadores, participantes, democráticos e igualitarios" (Boff 1986, 57). Entramos en la factibilidad del *consenso racional* del que nos habla Dussel (Dussel 2006, 24). No sobra decir que este *pueblo* tendrá sus propias formas de celebrar, de comunicarse, de goce, de expresar el sufrimiento, y que estas formas gestarán su manera de denunciar y de anunciar –su propia capacidad comunicativa.

Ante estas características, un régimen basado en la opresión no puede en forma alguna tolerar la existencia del *pueblo* y buscará aniquilarlo por las más diversas vías en cuanto éste vea la luz. Para Ignacio Ellacuría, esta toma de conciencia resulta central para comprender el genocidio y las derrotas de los proyectos populares revolucionarios a partir de una dialéctica que contrapone la crucifixión y la resurrección. "El pueblo crucificado tiene así una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quién aportará la salvación del mundo. [...] el crucificado por los pecados del mundo puede aportar con su resurrección la salvación del mundo. [...] sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo" (Ellacuría 1991b, 215). Leemos aquí los ecos del pensamiento de Martín-Baró en numerosos sentidos que

---

<sup>22</sup> "Puede ahora entenderse que lo 'popular' es lo propio del pueblen sentido estricto (lo referente al 'bloque social de los oprimidos'), que en política es la última referencia y reserva regenerativa (*hiperpotentia*), pero todavía en-sí" (Dussel 2006, 92). Al transformarse el pueblo de un estadio en-sí a uno para sí, comenzará a gestar consensos que devendrán en instituciones contrahegemónicas basadas en una capacidad comunicativa racional y diferente. A nuestro parecer, lo veremos, las Comunidades Eclesiales de Base dan cuenta de este proceso.

hay que señalar. Por un lado, el oprimido, en este caso, víctima del pecado del mundo, es aquel que ofrece un espacio de otredad radical, con lo cual puede guiar la marcha de un proyecto histórico alternativo y desinteresado cuya vía sea la salvación. En un sentido similar se expresa Enrique Dussel: "Desde las víctimas, cuando el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable, surgen movimientos sociales contestatario en el campo político empírico. Surgen igualmente articuladas a dichos movimientos" (Dussel 2006, 85). Ante la polarización social provocada por la violencia que nos lleva a deshumanizar al otro, el horizonte de visión popular rehumaniza tanto al opresor como al oprimido, ya que el pueblo, que surge del segundo, es el único actor social que no posee un proyecto histórico basado en la dominación, y que posee la factibilidad para lograr consensos racionales.

Por otro lado, este espacio de otredad se da necesariamente con la conciencia de que uno se ha vuelto víctima no por decisión propia, sino por *los pecados del mundo*, mismos que lo constituyeron como oprimido en un primer lugar. Ante la superación de la autoinculpación, el pueblo victimizado se hermana dentro de una comunidad de mártires en la cual el individuo muere al renacer redescubierto en colectivo. "La experiencia conjunta de que la raíz de los pecados individuales está en una presencia del pecado supraindividual y de que la vida de cada uno está configurada por lo que es la vida del pueblo en el que se vive, hace connatural la conciencia de que en esta dimensión de colectividad se juega primariamente tanto la salvación como la perdición" (Ellacuría 1991b, 202). De modo que la toma de conciencia que acarrea la comparación del pueblo crucificado con el mesías crucificado no se da únicamente en el plano de la identificación y la búsqueda de sentido ante el trauma psicosocial, sino que ella conlleva también caminos organizativos a partir de la reconstrucción del sujeto

colectivo<sup>23</sup>. La formulación identitaria va de la mano con la praxis política en los procesos de resistencia. Ello lo estudiaremos de manera amplia en los capítulos subsecuentes.

Ya hemos adelantado que el *pueblo* da forma a una espacialidad en la cual la resistencia puede desarrollarse. Al mismo tiempo se ha hecho explícita la relación que posee este espacio con el de la utopía. Hace falta completar el panorama dando cuenta de la temporalidad que atraviesa la resistencia: la de la profecía. Ambos fungen, no obstante, como tiempo tanto como espacio, ya que, tal como lo indica Ellacuría, se ve imbricadas en una serie de contradicciones: "La profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y meta historia, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización" (Ellacuría 1991a, 394). Ello hace que su instauración la utopía sólo pueda ser generada mediante una praxis política dialógica que vaya generando relaciones distintas entre los sujetos y del sujeto colectivo con el mundo.

---

<sup>23</sup> Damos de la necesidad de secularizar este pensamiento extremadamente teológico, que si bien tenía objetivos concretos de animación en la práctica insurgente de FSLN, puede resultarnos bastante ajeno tanto en el contexto actual como al interior de los fines de este estudio. Para ello queremos retomar las definiciones de pueblo que ofrece Dussel en su *Comentario a los GRUNDRISSE*: "De esta manera *pueblo* no puede ser tan sólo una clase, ni siquiera sólo un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también a veces otros grupos que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal" (Dussel 1985, 409). La *exterioridad* nos parece un concepto más claro que el de *otredad radical* retomado por Martín-Baró, Hay que aclarar, no obstante que, tal como lo vimos a través de las reflexiones de Osorio, nada se encuentra fuera de la actividad unificadora que constituye el capital. Varía en cambio el carácter formal o real de los procesos de subsunción en el que se encuentran sectores determinados. En la exterioridad se hace referencia al *ejército industrial de reserva* que Marx introduce en el capítulo 13 del *Capital*. El pensamiento de Ellacuría a la vez que nos habla de la espacialidad que estos pueden generar en tanto que *potentia*, da cuenta de las dinámicas de los bloques de poder bajo el capitalismo usarán para administrar a este *ejército*. Lo mismo sucede con la experiencia actual de la migración, sea esta centroamericana, caribeña, magrebí, de Medio Oriente o del África Subsahariana.



La profecía es también en sí misma dialéctica ya que contrapone, como lo vimos en la praxis de Monseñor, el anuncio de un mundo por venir —el *Reino*— con la denuncia de una realidad histórica en la que el anterior no puede existir. No obstante, nos dice el teólogo salvadoreño, que “el profetismo, que se inicia con esta constatación, está en condiciones de predecir el futuro y de ir hacia él” (Ellacuría 1991a, 397). No existe una continuidad histórica entre ambas realidades por lo cual entre la profecía y la utopía debe generarse con un acto revolucionario que cambie por completo las estructuras que imposibilitan el ejercicio de la dignidad humana. En “Profetismo e utopía”, Ellacuría entabla un diálogo con la teoría de la dependencia que tiene como uno de sus principios fundamentales el hecho de que desarrollo no es el eslabón siguiente del subdesarrollo, que lo único que se puede esperar bajo el sistema de dominación imperante es un mayor ‘desarrollo del subdesarrollo’, como lo planteara André Gunder Frank (citado en Osorio 2016, 194). Esta idea se ve adaptada para contrastar dos proyectos históricos entendidos como escatologías dialécticamente contrapuestas: la salvífica y el proyecto histórico de la opresión que posee hegemonía en la realidad histórica actual.

A partir de este diálogo, se funden el lenguaje crítico-marxista con el profético-teológico: “la situación real de América Latina denuncia proféticamente la malicia intrínseca del sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia de democracia, que le acompaña, legitima y encubre” (Ellacuría 1991a, 404). Podemos ver que el método de Ellacuría parte de la reflexión teológica crítica del lugar del que proviene, para luego abordar los temas sociales y políticos. De ahí, se delinea una praxis que actúa en favor de un proyecto histórico delineado teológicamente.

Veremos en la siguiente sección cómo esta metodología sigue un sentido similar al ver-juzgar-actuar. Comparten ante todo la vinculación del pensar con el hacer. La utopía tal como la plantea

Ellacuría tiene ver con la creación del *hombre nuevo*, y ella está en relación con superar la dicotomía antes mencionada: "La acción sin contemplación es vacía y destructora, mientras que la contemplación sin acción es paralizante y encubridora" (Ellacuría 1991a, 423). La otra similitud que guardan ambas metodologías, y que es consecuencia de la anterior, es la identificación entre sujeto de cambio histórico y sujeto de reflexión y conocimiento. El texto de Ellacuría recupera los lenguajes que surgen en la Iglesia Popular y retoma las formas culturales de la pobreza que antes mencionamos a través de Gustavo Gutierrez. Ellas son importantes ya que son la negatividad de la dominación. En ellas y en sus celebraciones esperanzadas es donde puede surgir la ruptura revolucionaria:

El punto central tiene que ver con la opción preferencial por los pobres como modo fundamental de combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano. Se va hacia una mayor solidaridad con la casa de los oprimidos, a una creciente incorporación a su mundo como lugar privilegiado de humanización y divinización cristiana, no para regodearse en una pobreza miserable sino para acompañar a los pobres en su anhelo de liberación. La liberación no puede consistir en un paso de la pobreza a la riqueza haciéndose ricos con la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por la vía de la solidaridad (Ellacuría 1991a, 422).

Retenemos de esta reflexión el hecho de que la pobreza no sólo es afirmación del régimen de dominación y opresión, sino que también constituye la negación potencial del mismo. La voz del oprimido constituido en *pueblo* realiza un anhelo de la liberación que sobrepasa los límites del enriquecimiento por lo cual puede ser salvífico para toda la sociedad. Al estudiar las dinámicas de la denuncia y del anuncio en la voz de los pueblos crucificados y resucitados, los sobrevivientes a los genocidios, habrá que tomar en cuenta que sus voces vulnerabilizadas constituyen una negación del propio sistema que las vulnerabiliza. Ahí se encuentra la importancia y el potencial revolucionario de su emergencia que puede y debe darse en conjunto con el trabajo de educación popular y la facilitación de talleres en lo que se trabaje con testimonio.

El taller de poesía que realizamos junto con la Organización Juvenil de las CPR de Primavera del Ixcán está inspirado y nutrido por estas reflexiones y encaminado a la emergencia de la voz del *pueblo* y a su transformación de *en-sí* a *para-sí*.

## **I.2 La Lectura Popular de la Biblia y las Comunidades Eclesiales de Base**

En la siguiente sección presentaremos una práctica que completó el quehacer del acompañamiento pastoral y que da forma a las epistemologías que hemos ido delineando. Se trata de la Lectura Popular de la Biblia en tanto que herramienta de educación popular. Tomó forma una de las metodologías más eficaces de las pedagogías críticas del continente: *ver-juzgar-actuar*; y se elaboraron dinámicas para la reflexión y acción colectiva y para la creación conjunta y democrática de programas de lucha.

Hacer un recorrido integral tanto histórico como epistemológico de la Lectura Popular de la Biblia en América Latina, supera las posibilidades y los objetivos de este estudio. Buscamos más bien presentar el modo en que germinó en ella una epistemología que tuvo como finalidad pensar la liberación de nuestros pueblos a partir de un trabajo que conjunta la memoria, la identidad y la cultura de las comunidades oprimidas y marginadas. Ubicamos para ello dos momentos que nos parecen determinantes: el primero se da en Brasil, en la década de los 70, con la praxis de Carlos Mesters que estuvo siempre en diálogo con las Comunidades Eclesiales de Base y con la Teología de Liberación cercana a los movimientos rurales con programas revolucionarios. El segundo momento lo situamos en Costa Rica a partir del año 1985 y del seguimiento que ahí se dio a teologías con diversas preocupaciones tales como el género, la etnicidad, la exclusión y marginación en el mundo urbano y la violencia de orden pandilleril.

Éste corte en los objetivos que reformó la práctica de Lectura Popular de la Biblia queda asentada en un artículo de los teólogos Fernando Torres y Pablo Rozen:

Hemos pasado por las décadas 70 y 80 en las que el contexto de sobrepolitización y el debate ideológico llevó a que la propuesta dialógica inicial se perdiera como si lo dialógico no fuera político o ideológico. En ese contexto primó por un lado la actitud mesiánica en la que 'la vanguardia revolucionaria' creía poseer la lectura correcta de la realidad y la luz imprescindible que por último llevaría al pueblo a la toma del poder y a la transformación de la realidad.

Para los fines que atañen a este estudio, tendremos abordaremos principalmente estas primeras décadas en las que los círculos de lectura, como bien lo anotan Torres y Mozen tendían más a la propaganda que a la dialogicidad. No obstante, una mirada profunda hacia las prácticas no harán ver que ambas existían dialécticamente al interior de las mismas.

En todo caso, a finales de la década de los sesenta creció un interés por la lectura de la Biblia desde los sectores populares. "Pero este interés", nos dice Elsa Tamez, "no obedece a una curiosidad por conocer su contenido, sino a una búsqueda de sentidos liberadores que iluminen el caminar de aquellos que están descontentos con la realidad vivida (económica, política, social, cultural, eclesial o religiosa), y sueñan con una forma diferente de ser humanos y de vivir como humanos en el aquí y el ahora" (Tamez 2006, 2). En el mismo tenor escribe el teólogo argentino José Severino Croatto que que "la Biblia tiene una ventaja para su lectura desde la óptica del oprimido o de la liberación, a saber, que su origen estuvo marcado por profundas experiencias de sufrimiento y opresión, y de liberación y gracia, donde la fe israelita supo reconocer al Dios salvador en una dimensión liberadora" (Croatto 1994, 94). Y añade más adelante que los humildes de la tierra están en un horizonte de comprensión que

les hace 'pertinente' el querigma bíblico, cuyo horizonte de producción les es equivalente" (Croatto 1994, 99).<sup>24</sup>

Dedicaremos una primera parte de esta sección al análisis de método y a los modelos organizativos que se desarrollaron a través y al rededor de esta práctica de lectura y reflexión colectiva. En un segundo momento, analizaremos y problematizaremos la práctica de Lectura Popular del Evangelio que facilitó Ernesto Cardenal en la Comunidad Eclesial de Base del archipiélago de Solentiname, Nicaragua, en lo albores de la Revolución Sandinista. Nos resulta necesario este breve recorrido ya que constituye un paradigma esencial para comprender la forma de *acompañamiento* que se gestó en Centroamérica desde finales de los años sesenta, así como sus mediaciones pedagógicas que analizaremos en el segundo capítulo de esta tesis.

### **I.2.1 El método de las C.E.B.: Ver-Juzgar-Actuar**

Es importante comenzar la forma de movilización popular que detona esta necesidad de lectura y comprensión. Se trata de la conformación de Comunidades Eclesiales de Base que no forzosamente antecede a la creación de un Circulo de lectura bíblica sino que suelen ser prácticas simultáneas. Forman parte un mismo proceso y las metodologías de ambas buscan afianzar un mismo objetivo: la liberación y dignificación tanto comunitaria cuanto universal a partir de una comprensión de las problemáticas tanto coyunturales cuanto estructurales que aquejan a una comunidad.

Las C.E.B. representan "la expresión religiosa de la movilización popular" (Boff 1986, 119)., que, a decir de Leonardo Boff, es condición para el surgimiento del *pueblo*, antes analizado, y de sus lenguajes y formas de conocimiento. No obstante, esta no es su única condición. Otra tiene que ver con el empoderamiento

---

<sup>24</sup> profundizar esta relación dialéctica entre texto y vida.

discursivo y ello refiere al carácter comunitario de las C.E.B.. Éstas son constituidas por personas que se reúnen al reconocer que poseen una experiencia de vida y una fe compartidas. Sus reuniones permiten el surgimiento de relaciones en las que se privilegian tanto las relaciones horizontales cuanto la escucha respetuosa.

Para el teólogo brasileño Marcello Azevedo, esta "cualificación de las relaciones interpersonales" significa el desarrollo de capacidades políticas, ya que conlleva a la "elaboración e implementación corresponsable de las decisiones" (Azevedo 1991, 248). Para que germine la capacidad de tomar y asumir decisiones en conjunto, es necesario eliminar la ruptura entre el pensar el hacer. Se crea así una comunidad en la que todos sus participantes son tanto sujetos de acción cuanto sujetos de discurso: "Poco importa lo que discutan", señala Boff, "lo importante es que hablen y se sientan dueños de su propio discurso, que siempre ha sido despreciado y tachado de ignorante y mitológico" (Boff 1986, 126).<sup>25</sup> Es un ejercicio de democracia participativa que implica la recuperación de un autoestima colectivo muy lastimado, incluso desde la religión misma.

Aquí llegamos a una problemática que no podemos obviar. Existe una gran contradicción en el hecho de que estas Comunidades de Base deban ser eclesiales. Esta contradicción es evadida por muchos de los teólogos de la liberación que aquí hemos mencionado. Leonardo Boff, en un texto anterior al que hemos venido trabajando, escribe con convencimiento que "[p]ara el pueblo de las bases, la fe constituye la gran puerta de entrada a la problemática social. Su compromiso social arranca de su visión de fe. Y no es que la fe haya cambiado. Es que frente a los hechos de la vida, se

---

<sup>25</sup> Nos parece pertinente recurrir una vez más a la concepción de *pueblo* de Enrique Dussel, para quien la *potentia* del mismo está basada en un "poder comunicativo": "Cuanto más participación hay de los miembros singulares en la comunidad de vida, cuando más se cumplen las reivindicaciones particulares y comunes, por convicción razonada, el poder de la comunidad, el *poder del pueblo*, se transforma en una muralla que protege, y en un motor que produce e innova" (Dussel 2006, 24).

revitaliza, se desdobra y se muestra tal como es: como fermento de liberación" (Boff 1982, 200). Nosotros creemos que la fe sí cambia en este proceso en sus maneras de reflexionarse, vivirse y materializarse, y no sólo en el estatuto que posee la religión. Tal como lo indica Pablo Richard al sistematizar los círculos de lectura bíblica en comunidades mayas y kunas y quichuas, "[e]s la Biblia, confrontada con la tradición indígena, la que debe ser reconstruida después de sufrir siglos de destrucción por una interpretación bíblica demasiado europea, etnocéntrica, colonial y patriarcal" (Richard 1996, 13). A su vez, Elsa Tamez reconoce que ciertos pasajes de la Biblia han sido utilizados para "legitimar la violencia y los asesinatos contra las mujeres y homosexuales" (Tamez 2006, 4).

Es una contradicción fuerte que vuelve al trabajo de C.E.B. una experiencia sumamente original y repleta de conflicto. También nos obliga indagar en su coherencia interna y en la efectividad que tuvieron para alcanzar demandas sociales e integrar luchas muchas veces contrarias a toda profesión de fe comprendida como ideología. Ahondaremos en ello en las líneas siguientes.

El que estas comunidades sean de base y eclesiales a la vez implica que tienen su propia forma de celebrar la esperanza impulsando así la profecía y el paso de la opresión a la promoción (Ellacuría 1991a, 412). La antropóloga guatemalteca Karen Ponciano entrevisté, a partir de sus encuentros con campesinos indígenas guatemaltecos que fungieron como catequistas, que el lazo entre ser eclesial y ser de base se da a partir de la esperanza como motor que surge de la vida objetiva y material: "el campesino no tiene control sobre aspectos que definen su espera o el resultado de su espera (siembra, espera y cosecha). [...] El punto es que en los relatos de vida, se legitima la relación [de los catequistas] con el campesino por el presupuesto de la religiosidad latente: la vida del campesino estaría regulada, siguiendo esta visión, por tiempos de esperanza" (Ponciano 2009, 92). Esta reflexión refiere

a la pastoral liberadora guatemalteca de los 70, en la que el vínculo solidario entre sacerdotes y pueblo alcanzaba grados de fundición y entrega excepcionales como en el caso que estudiaremos de Fernando Hoyos. Por lo demás, a nivel continental se da el mismo fenómeno, en el sentido en que son los laicos, miembros de la comunidad, aquellos que ocupan los sitios de responsabilidad eclesial con lo cual la comunidad se afianza en tanto que sujeto de interpretación.

Por lo demás, una liberación que se da a través de la fe tiene que atravesar la fe para liberarse también de sus dogmas, tiene que volverla objeto de crítica y cuestionamiento. La comunidad eclesial, aún dando cuenta de las contradicciones, se apega a la fe pues es lo que está fungiendo como vehículo de liberación y reflexión. Únicamente se vuelve crítica a la misma. Elsa Tamez apunta a conclusiones similares: "En las comunidades de base, entre los más pobres, Dios, sigue siendo el Dios liberador. Es una necesidad existencial. Aquí hay que entender que el lado 'cuestionable' de Dios no interesa cuando todos los lados del sistema económico y político son adversos" (Tamez 2006, 5). Nos hemos quedado en este tema más de lo debido, pero consideramos que será fundamental al hablar de la reconstrucción cultural e identitaria tanto en los testimonios como en los procesos de reflexión colectiva.

Habiendo definido lo que son las C.E.B. y dado cuenta de sus contradicciones podemos hablar ahora de su método, el cual posee una amplia relación con su modelo organizativo, que ya hemos descrito. Existe una estrecha relación entre la propuesta educativa de Freire y la que desarrollaran las C.E.B. en los años 60 en Brasil al rededor del método ver-juzgar-actuar. Se trata de celebrar reuniones entre grupos más o menos heterogéneos, de unas 10 o 20 familias, en las cuales éstas dan cuenta de que poseen problemas análogos, territorios en disputa compartidos, además de una fe común. En estos grupos, comenta Ana María Peppino, se



privilegiarán y fomentarán las "relaciones directas y la participación igualitaria". Se iniciará normalmente por la entonación de cánticos de alabanza, o bien, por la lectura de algún pasaje bíblico, a lo que sigue "la exposición de los problemas comunes y más urgentes; en esta etapa se trata de ver con claridad las dimensiones del conflicto y, sobre todo, las causas que lo han originado" (Peppino 1999, 188). El momento de juzgar configura la segunda etapa, y se realiza elaborando preguntas sugeridas por pasajes bíblicos o propios de la liturgia: "Confrontado una cosa con otra", diría Boff, "la página de la Escritura con la página de la vida, es como se manifiesta el impulso que lleva al compromiso en favor de la transformación social" (Boff 1986, 124). A partir de este momento, la comunidad se siente preparada para llevar a cabo series de acciones que transformarán la realidad, las cuales pueden ir desde protestar por la construcción de una carretera tomando las casetas, a alianzas con grupos de trabajadores sindicalizados, o a la participación conjunta con grupos armados insurrectos.

Boff señala también las etapas y los grados por los que pasa el proceso de concientización que se da en estos grupos. En el primero, los grupos se descubren en tanto que iglesia. Hay una toma de la palabra que los lleva pronto a cuestionar "el capital religioso que encubre las contradicciones de la sociedad" (Boff 1986, 123). En el segundo se descubren en una vida antes descrita por el evangelio, lo que los lleva a historiar la pobreza y sus causas. Finalmente, en "un tercer momento, descubren la *sociedad* y sus medios de dominación. Caen en la cuenta de que su condición de marginados es producto de un cierto tipo de sociedad elitista controlada por pocos" (Boff 1986, 122). Los grados señalados por el teólogo brasileño harán una ascensión que irá de lo religioso a lo moral, de ahí a lo político, para finalmente llegar desembocar en una "interpretación económica". Es necesario aclarar que aquí se trata de un modelo abstracto que no toma en cuenta que la gente posee distintos niveles de politización y conciencia, y

que estos pueden estar ya en una etapa avanzada a la hora de realizar los círculos de reflexión. La evolución de estos se dará a partir del dialogo tanto entre personas como con la historia sagrada y profética. En los modelos de círculo de lectura que analizaremos a continuación, este hecho cobra toda su significación.

Las prácticas dialógicas que dan bajo el modelo ver-juzgar-actuar dan surgimiento al testimonio comunitario, volviendo a la comunidad de nuevo poseedora de su propia palabra, y lo referido en los textos bíblicos en tanto que memoria del oprimido en la cual el pueblo se reconoce. Pablo Richard señala en una de sus primeras propuestas que "los pobres son el autor humano de la Biblia y son ellos que en última instancia tienen la clave de su interpretación. La biblia pertenece a la memoria histórica y subversiva de los pobres" (Richard 1982, 35). Las relaciones dialécticas pobreza-subversión, opresión-liberación, invaden al texto bíblico en el momento que éste es leído desde el lugar hermenéutico del *pueblo*. Lo mismo sucede con los testimonios vivenciales que surgirán en estos círculos en los que la memoria se juntará con el texto bíblico enunciando así una voz que no sólo será profética, sino crítica, dialógica y auténtica..

Revisaremos a modo de ejemplo para dar paso al siguiente estadio de nuestra reflexión el método de Carlos Mesters dedicado a trabajar con el círculo bíblico la *Lectura Profética de la Historia*. Ya hemos mencionado que el pueblo reconoce en los géneros discursivos orales de la Biblia los propios. Así mismo, al ir denunciando y anunciando la realidad y el *Reino*, también reconoce la palabra *profética y verdadera*<sup>26</sup> como parte de su legado histórico.

---

<sup>26</sup> Hablamos de *palabra verdadera* en el mismo sentido que lo hace Paulo Freire en la *Pedagogía del Oprimido*: "No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis. De ahí que la palabra verdadera sea transformar el mundo" (Freire 2005, 105).

El primer paso se da al concientizar la relación que tiene el pasado bíblico con el presente de la comunidad y su praxis política actual. Así, la reflexión que Mesters propone al círculo es la siguiente: "La Biblia nació de esta preocupación que el pueblo tenía por no olvidar jamás el pasado y no perder su identidad. Nació el deseo de contar el pasado para los hijos y decirles cómo eran y cómo debían ser (cf Dt. 6,20-25). La memoria actualizada del pasado les ayudaba a situarse en el presente y a encontrar el camino del futuro. Lo peor que puede pasar a una persona es que pierda la memoria. Pero todavía es peor cuando un pueblo entero pierde la memoria" (Mesters 2001, 104). Nos interesa aquí anotar que la relación memoria-identidad está en el centro de los círculos dialógicos de lectura. La temporalidad que en ellos se despliega tiene que ver con una atención en el proceso de construcción de la identidad que es la mirada hacia el futuro, pero también hacia el pasado.

De ahí, la discusión pasa a tratar el tema que aquí hemos tratado como *institucionalización de la mentira*, pero que desde una hermenéutica de la memoria cobra una magnitud política particular:

Lectura profética de la historia es leer los hechos con los ojos de Dios y denunciar las interpretaciones oficiales o extraoficiales que utilizan el nombre de Dios para defender intereses contrarios a la Alianza y al proyecto de Dios.

Existen acontecimientos en el pasado de las personas de las comunidades y pueblos, que preferimos ignorar u olvidar porque nos cuestionan o acusan.

Pasa lo mismo en la historia del pueblo de Dios. La lectura profética insiste en hechos, personas y aspectos que eran ignorados y silenciados desde la historia oficial (Mesters 2001, 104).

Es importante destacar el refinamiento que cobra esta reflexión. Ya no se trata sólo de la apropiación de conceptos despojados, sino de una reflexión fenomenológica acerca de la memoria cuyo posicionamiento político resulta sumamente transgresor del orden social. Así mismo, es crítico en tanto que da cuenta que la

posibilidad de llegar a estos puntos de reflexión surgen del lugar en que se enuncia.

Esta conciencia de los sitios de interpretación como modificadores del sentido se traslapa a una reflexión sobre la arbitrariedad que tienen las lecturas de la realidad desde los sitios de privilegio que se leen en ciertos pasajes bíblicos: "Esto quiere decir que en la Biblia no todas las opiniones son igualmente buenas. ¡De ninguna manera!" (Mesters 2001, 106). La transformación del texto antes mencionada conlleva a su des-sacralización, se subvierte para poder ingresar al círculo dialógico.

La conciencia crítica del presente inserta en la profecía, lleva a asumir el pasado mnemónico como veraz, así como a concebir la disociación con él como una de las causas de la violencia de la violencia al interior de las comunidades. Se pierde la "conciencia de continuidad histórica" (Mesters 2001, 107). El círculo de lectura crea un espacio para la reconciliación del pasado con el presente y el futuro. Recordando a Ignacio Ellacuría, percibimos que en la profecía y la temporalidad que crea se ponen en juego la reproducción cultural e identitaria.

### **I.2.2 Reflexión dialógica y colectiva en el archipiélago de Solentiname, Nicaragua**

Con los círculos de lectura popular, entramos de lleno a un campo de dignificación y liberación a través del diálogo y el reconocimiento dentro de lo que se ha llamado la educación popular. Como ya anunciamos, no haremos aquí un recorrido exhaustivo de sus principios y metodologías, sólo buscamos delinear la forma en que la dignificación y diálogo horizontal que en ellos se daba generaron una manera distinta de concebir el conocimiento, sus posibilidades y a sus sujetos. En el apartado anterior analizamos temas como el sentimiento de continuidad histórica, la conciencia crítica del lugar desde el cual se enuncia y la creación de temporalidades particulares a partir de

la enunciación dialógica. Son temas que estarán presentes en la sistematización de la experiencia de educación popular en torno a la cual gira este marco teórico y epistemológico. Buscamos a continuación dar cuenta del carácter de oralidad que subyace a esta práctica así como introducir la experiencia de Lectura Popular de la Biblia que aconteció en el Solentiname y que, como veremos en el siguiente capítulo, dio pie a una gran diversidad de prácticas ya no de interpretación, sino de desarrollo de capacidades creativas en el marco de una lucha revolucionaria.

La Lectura Popular de la Biblia es una praxis que responde a una situación de despojo, además de material, cultural e identitario: "La Biblia, tal cual existe, no es un libro neutro, sino un libro ya leído, ya interpretado, ya transformado en un sentido que contradice al pueblo como sujeto, contradice su conciencia histórica, y sobre todo, contradice su espiritualidad, su propia experiencia de Dios" (Richard 1988, 10). Este robo se dio a través de diversos mecanismos como pueden ser las traducciones realizadas desde la ideología dominante, la transformación de una cultura eminentemente oral en una cultura escrita, o la des-semantización de conceptos clave a través de la creación de cúpulas autorizadas para hacer los comentarios. Los tres procesos están relacionados, por lo cual el hecho de resituar el diálogo hermenéutico dentro de una metodología oral, rompe de inicio con la espiral del despojo. Ello no excluye el desarrollo antes mencionado de una conciencia

crítica de los sitios de interpretación que han llevado a cabo las modificaciones de sentido.<sup>27</sup>

La oralidad facilita una actualización de los significados. La fijación escrita en cambio corre el riesgo de la manipulación y del fundamentalismo. La tradición oral en nuestro continente ha fungido, además, como medio de resistencia y conservación de la cultura e identidad ante la cooptación de los medios de escritura por parte de élites oligarcas que, a su vez, continúan justificando su privilegio en la detención de estos medios. Lo anterior queda expresado en el testimonio del guerrillero torturado Tzompaxtle, combatiente del EPR en el estado de Guerrero, México, que recogiera el periodista John Gibler hace pocos años:

Tzompaxtle me dijo varias veces que sus conocimientos, sus valores y su fuerza no vienen de los libros. Lo dijo con orgullo y un toque de arrogancia. Se entiende, claro. Si los libros siempre han sido instrumentos de exclusión, al decir que logró lo que logró sobrevivir, como me lo dijo él una vez, después «de estar sometido bajo un microscopio de la crueldad humana» sin una formación clásica en los libros, es una manera de resistir esa exclusión cultural y epistemológica, una manera de afirmar el valor de su conocimiento y de su cultura, de afirmar su inteligencia y su humanidad. ¿Por qué lo tiene que afirmar? Porque vive en un mundo que lo sigue negando. (Gibler 2014, 143).

De modo que recuperar una metodología oral (ya sea el ver-juzgar-actuar, o la confrontación evangelio-vida), en un círculo de

---

<sup>27</sup> José Severino Croatto habla de las mediaciones que han atravesado el texto y que suelen orientar las preguntas que uno le hará al mismo. Nos parece fundamental citar la reflexión que hace al respecto: "Pero la reserva-de-sentido de un texto no depende de ese conocimiento sino del texto mismo y de la vida que orienta la pregunta hacia él". Aquí, Croatto se refiere exclusivamente al conocimiento histórico, pero anota más adelante: "Sin embargo, cuando [el pueblo] accede a este libro tantas veces vedado sin aquellas mediaciones, su lectura tiene una fecundidad insospechada. Lo mismo si se realiza desde un proceso de liberación o desde otra situación en la que el pueblo o una comunidad son el sujeto tanto de la historia como de la lectura del querigma bíblico" (Croatto 1994, 78). La reconstrucción de estas *mediaciones* impresas en el texto se vuelve así uno de los objetivos para que la "fecundidad insospechada" de la lectura pueda emerger.

reflexión, dignifica el conocimiento de sus miembros. Se genera así una de las condiciones que ubica Carlos Mesters para que el círculo bíblico pueda suceder: "cada uno debe tomar parte en el Círculo Bíblico teniendo bien firme la convicción siguiente: 'tengo y sé cosas que el otro no sabe, ni conoce'. 'Esas cosas yo las puedo enseñar a los demás'" (Mesters 2000, 4)<sup>28</sup>. Ello es importante pues se trata de un método que consiste en ir haciendo preguntas cada vez más enriquecedoras y buscar respuestas ante ellas, para lo cual es necesaria una multiplicidad de voces. Por otro lado, el conocimiento que se busca generar no es, como vimos más arriba, un conocimiento sobre el texto. Al contrario, se busca ahondar un conocimiento sobre la vida. "La preocupación principal del pueblo", aclara Mesters, "no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia. Él procura ser fiel, en primer lugar no al sentido que tiene el texto en sí mismo, (sentido histórico-literal), sino al sentido que él descubre dentro del texto para su vida" (Mesters 1984, 18). En un sentido similar escribe Croatto que "lo que realmente genera y orientala relectura de la Biblia son las prácticas sucesivas" (Croatto 1994, 101). El cómo se desarrollen tales prácticas actualizará a su vez el sentido del texto y se irán generando mediaciones desde la misma comunidad que lee, interpreta y actúa.

En un sentido similar, el conocimiento que se espera de los asistentes tiene propicia un sitio de interpretación adecuado para

---

<sup>28</sup> En el mismo sentido indican Torres y Rozen:

"Establecer un diálogo no es una tarea sencilla. Tradicionalmente la Biblia es usada como un instrumento que solo algunos pueden manejar. Proponer una lectura distinta es en primer lugar reconocer que todos tenemos saberes que contribuyen a hacer de la lectura bíblica, una lectura popular.

Este es el primer límite que vencimos: el prejuicio que dice que hay algunos que sabemos y otros que no, porque el no reconocerse como portadores de un saber, hace imposible el diálogo y sólo da lugar a un monólogo" (Torres y Rozen 2006, 27).

la interpretación de un texto que fue elaborado desde un posicionamiento similar: "El exégeta llega cerca de los hechos bíblicos por medio de sus estudios, hechos con su inteligencia. Pero el cuerpo no lo acompaña. El pueblo llega cerca con sus pies. El pisa el mismo suelo de sufrimiento, de donde brotó la Biblia misma" (Mesters 1984, 18). Carlos Mesters nos explica que al reivindicarse como sujeto de interpretación y conocimiento, el pueblo descubre los mecanismos de alienación e ideologización a los que se vio sometido mediante el despojo de un texto en el que identifica sus luchas y resistencias: "Ahora, la Biblia está comenzando a estar del lado de los que son enseñados, mandados y pagados, y éstos están descubriendo que no es la Biblia la que confirma a los otros en el saber, en el poder y en la posesión del dinero con que controlan la vida del pueblo empobrecido. Descubren exactamente lo contrario de aquello que siempre se consideró como doctrina confirmada por la Biblia" (Mesters 1984, 17). El proceso aquí descrito tiene también su representación en el texto. Los evangelios narran a un Jesucristo recuperando un conocimiento espiritual que había sido enajenado e ideologizado por la clase dominante. "El pueblo de las comunidades que lucha concretamente por la liberación de los oprimidos, descubre en la Biblia la historia de un pueblo igual a ellos mismos, y descubre en Dios un 'compañero de lucha'" (Mesters 1984, 18). Este pueblo, además, se identifica con la necesidad de conservación de una memoria mediante la oralidad. Además, reconoce formas de asociación simbólica propias de la tradición oral en un texto escrito con lo cual refuerza su identificación y la apropiación comunitaria del mismo (Prieswerk 2005, 235).

Un ejemplo de esta reapropiación a partir de la cual el pueblo se transforma en *potestas* se dio en el archipiélago de Solentiname, en Nicaragua, a finales de la década de los sesenta. Campesinos de la región, incluidos muchos jóvenes cercanos a la propaganda y al discurso del Frente Sandinista de Liberación Nacional, conformaron una C.E.B. al rededor de la parroquia de Solentiname cuya primera



acción consistió en llevar a cabo una Lectura Popular de la Biblia. En el círculo de lectura que desarrollaron, se realizaron exégesis populares de los cuatro evangelios, discutiendo lo que cada versículo enseñaba sobre la opresión en general y en particular en Nicaragua, y sobre la función de la palabra verdadera en tanto que liberadora. La experiencia quedó transcrita y sistematizada en el libro de Ernesto Cardenal, quien facilitara estos círculos de lectura, *El evangelio en Solentiname*.

Para comprender esta experiencia, es necesario subrayar el énfasis que hace Cardenal en la Introducción para integrarla a la gesta Sandinista: "De entre aquellos que comentaron el evangelio en Solentiname, Felipe, Elvis y Donald fueron mártires de la revolución antes del triunfo, y posteriormente, después de él, lo fueron Laureano y Alejandro" (Cardenal 2006, 15). De este modo, observaremos a lo largo de las discusiones que retomemos de este círculo que el programa se antepone al diálogo. Éste no obstante, nunca deja de re-emergir, lo que da cuenta de la valía pedagógica del círculo que creo Cardenal. Por otro lado, es importante considerar que en este ejemplo, nadie escogía qué pasajes se discutirían, sino que se optó democráticamente por leer el texto de principio a fin, sin que hubiera ninguna mediación en la elección de los fragmentos.

Retomamos aquí dos de las discusiones que están transcritas. En la primera se discute el primer versículo del evangelio de Juan: "*En el principio ya existía la palabra; y la palabra estaba con Dios y era Dios*". Si bien, este ejemplo da inicio al libro de Cardenal, es poco probable que corresponda a la primera sesión que tuviera el grupo. El diálogo que se desarrolla da muestras de una gran familiaridad entre los miembros así como de un vocabulario crítico común ampliamente desarrollado aunque no compartido por todos los participantes. Citamos a continuación el comentario de Alejandro: "Yo creo que cuando a Cristo se le llama palabra es porque Dios se expresa por la persona de él. Se expresa para

denunciar la opresión, para decir: aquí hay injusticia, aquí hay maldad, aquí hay ricos y pobres, la tierra es de unos pocos. Y para anunciar una nueva vida, una nueva verdad, en una palabra: un cambio social. Con esa palabra, Dios libera al hombre" (Cardenal 2006, 17). Citaremos otros dos comentarios al mismo versículo para dar cuenta de la riqueza de opiniones y variedad de temas que va generando este círculo: "La palabra es también enseñanza, por ejemplo, la que yo doy a mi hijo", "La palabra, digo yo, es una cosa que dice alguien y otro la oye. Así que la palabra de Dios es para que la oigamos, y también para que la respondamos" (Cardenal 2006, 18). Resulta notorio que la división señalada por Richard entre Palabra de Dios como manifestación en la vida, y Biblia como testimonio de la Palabra de Dios, en estos diálogos, se ve completamente asumida e incluso superada. "Lo escrito obra ahí", a decir de Clodovis Boff, "como función de diálogo de la fe (guía), como resumen de lo que se ha discutido y que se quiere guardar" (Boff 1991, 95). Ello demarca el grado de politización y conciencia que ya poseían los participantes.

No todos los temas pueden ser desarrollados en el círculo: la *enseñanza*, así como el amplio tema de la *respuesta*, muy relacionada con la *responsabilidad*, quedan inconclusos. Gran parte de los diálogos tendrá como eje central el principio liberador reflejado en el comentario de Alejandro, lo cual se debe tanto a la guía de Cardenal, como al hecho de que varios de los jóvenes que participaban del círculo estaban muy empapados de la propaganda del Frente Sandinista de Liberación Nacional o incluso ya militaban en él. Esto hace que estos diálogos sean quizá el más bello ejemplo de una teología de la liberación revolucionaria aunque no el ejemplo más dialógico de un círculo de lectura popular.

Tomemos como ejemplo los comentarios al segundo versículo: "*Por medio de él, Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él*". De inicio, el diálogo sigue girando al rededor de

la palabra y se pasa a una reflexión sobre la poesía popular y las canciones. Muy pronto, el mismo Alejandro hace una analogía entre Dios y los trabajadores que es replicada por Cardenal: "Digo yo: Esa es la grandeza del trabajador. Las cosas que tenemos han sido hechas por Dios y después por los trabajadores". Finalmente, Felipe, que sería mártir de la Revolución Sandinista (Cardenal 2006, 14), concluye el comentario de esta elocuente manera: "Es la grandeza de los trabajadores. Los trabajadores ese poder de Dios lo continúan en la tierra trabajando la creación. Por eso los trabajadores deben ser los dueños de la tierra y no los que no trabajan. Los que tienen zapatos, y comida, y vestidos, y viajan por todas partes, y no trabajan ni siembran ni producen nada; pero son los dueños del trabajo de los demás y de las casas y de las tierras" (Cardenal 2006, 19).

Al redescubrir el pueblo a la Biblia como memoria propia en tanto que ésta fue creada por comunidades igualmente oprimidas, sus significados se irán adaptando y aclarando mediante el diálogo historia-vida. De esta forma vemos cómo la reapropiación del texto bíblico va en función del proceso de reapropiación de la palabra propia que la comunidad que realiza el círculo va generando. Esta recuperación se encuentra a su vez en función de una reapropiación de la fuerza de trabajo y capacidades alienadas por cada uno de los individuos que componen el círculo. Hasta ahora, hemos buscado profundizar en la metodología y las dinámicas de las C.E.B., ya que estas fungieron como base para los talleres que facilitamos. En el capítulo siguiente ahondaremos en los objetivos, los "para qué", de las mismas.

### **1.3 Tres momentos de la pastoral liberadora guatemalteca**

La siguiente sección, posee dos objetivos distintos. El primero analizar el surgimiento una forma de pastoral liberadora que, nutriéndose de las prácticas y los saberes desarrollados en

Nicaragua y en El Salvador ya analizados, aunque también haciendo dialogando con ellas y haciendo aportaciones propias, buscó hacer frente a las formas de violencia estructural y expresiva que imperaron en Guatemala en la segunda mitad del siglo XX, y se recrudecieron de manera particular a finales de la década de los setenta. Esta manera de acompañar surge precisamente en los años de algidez política que precedieron al triunfo de la Revolución Sandinista en 1979. Se trata de una década llena de reivindicaciones y esperanzas populares materializadas en organización campesina, proletaria y guerrillera, a las cuales los estados de la región respondieron con una crueldad genocida antes inimaginable. A ello debemos aunar las contradicciones que dentro de la burguesía dieron paso a los gobiernos militares en el contexto del *desarrollismo*.

Por ello, el segundo objetivo que nos planteamos para esta sección es el de generar un marco histórico adecuado para comprender las formas de acompañamiento y *mediaciones pedagógicas*<sup>29</sup> que existieron en Guatemala y con cuyos sujetos, continuadores de la experiencia revolucionaria, desarrollamos nuestro trabajo de campo, acompañamiento y educación popular. Para ello, comenzaremos ensayando una historia económica de Guatemala que nos permita comprender los cambios en los *patrones de acumulación* que nos permita comprender tanto el surgimiento del *pueblo* organizado e insurrecto, como la respuesta genocida de las oligarquías guatemaltecas a través de dictaduras militares.

Luego de delinear este contexto socio-histórico, daremos paso a analizar el accionar y la conversión de los distintos sujetos eclesiales que de distintas maneras buscaron sumarse al proceso de liberación de los sectores populares y a las distintas maneras en las que asumieron esta labor. Ubicamos en ella tres etapas

---

<sup>29</sup> Éste será el tema del segundo capítulo de esta tesis. En él nos centraremos y ahondaremos en las prácticas de emancipación guatemaltecas, aunque también abordaremos de manera oblicua y a veces directas las que tuvieron lugar en Nicaragua y en El Salvador.

diferenciadas tanto por el cambio de coyuntura histórica cuanto por los modelos de acción y reflexión de las pastorales.

La primera va de 1966 a 1981, y se caracteriza por su cercanía original, y progresivo alejamiento, a una visión nacional-desarrollista. En ella la praxis pastoral se centraría en los procesos de colonización de tierras y alfabetización de y por parte de los sectores indígenas aunque ambos procesos implicarían la toma de compromisos más radicales. Este periodo culmina con las formas de represión genocida que adoptó el estado guatemalteco a inicios de la década de los ochenta. En un segundo momento, delimitaremos la etapa que va de 1982 a 1992, años en que el control militar de los territorios y los ataques a la iglesia popular se recrudecieron mediante la política genocida de *tierra arrasada*. Nos centraremos en este periodo en analizar los mecanismos de la coerción y el dominio, ya que los modelos de pastoral clandestina de acompañamiento, que delineamos junto con Ellacuría, serán el tema central del segundo capítulo. En este periodo el estado guatemalteco buscó garantizar tanto el olvido como el silencio de la población. Finalmente, apuntaremos a un tercer momento de pastoral que iría de 1992 a 1998 y que gira alrededor de los los acuerdos de paz de 1996 y de un trabajo recuperación de la memoria histórica cuyo fin principal era garantizar el acceso a la justicia. Creemos que esta delimitación histórica, junto con la epistemológica antes trabajada, puede llevar a una mejor comprensión de las prácticas de acompañamiento y educación popular que buscamos revalorar en estas tesis.

### **I.3.1 *Desarrollismo, gobiernos militares e irrupción del movimiento popular***

En este apartado buscaré desarrollar históricamente el cúmulo de relaciones de explotación y dominio que desencadenó las grandes masacres de campesinos indígenas en el altiplano y la franja transversal norte de Guatemala en los años 1981 y 1982, así como la función que estas mismas tuvieron en la instauración de un

nuevo patrón de reproducción del capital basado en la especialización productiva. Se trata de un proceso histórico de larga duración en el cual las distintas articulaciones de los bloques de poder permitieron que las clases dominadas, en una región regida por el dominio de grupos finqueros oligarcas, se convirtieran en un actor social políticamente activo pese a las duras represiones que sufrieron a lo largo de todo el siglo XX y las últimas décadas del siglo XIX.

Ubicamos tres periodos clave en la constitución de este proceso que corresponden a los tres patrones de reproducción del capital por los que, a decir de Jaime Osorio, ha pasado América Latina a partir del siglo XIX: el patrón agrominero-exportador, el patrón industrial y "el actual patrón exportador de especialización productiva, que toma forma desde los años ochenta del siglo XX y que prevalece hasta nuestros días" (Osorio 2016b, 222). En Guatemala, el primero comienza con la revolución liberal del presidente y general Rufino Barrios en 1873, que inaugura una economía regida por la exportación cafetalera y basada en la expropiación de tierras campesinas en beneficio de la gran propiedad. Se replicaron dinámicas que Carlos Marx señala en el capítulo de "La llamada acumulación originaria" tales como la instauración de leyes que decretan el trabajo obligatorio en fincas a los mismos trabajadores despojados de sus tierras. El proceso se da en respuesta a la división internacional del trabajo que Marx sitúa al rededor del surgimiento de la gran industria y de un régimen de acumulación basado en la extracción de plusvalía relativa en las economías centrales: "Se crea así una nueva división internacional del trabajo, ajustada a las sedes principales de la industria mecánica, división que convierte a una parte del planeta en campo de producción preferentemente agrícola para la otra parte, que es un campo de producción preferentemente industrial" (Marx 2012 t. I v. II, 184). De modo que la oleada liberal centroamericana cumple con una función dentro de la economía global que consiste en abaratar los salarios de los

obreros de las economías centrales, cuya jornada de trabajo había sido ya limitada a partir de procesos de lucha de clases, a partir de la expropiación de tierras y aquello la superexplotación de los trabajadores locales.

Comienzan así tres cuartos de siglo que alternarían la gestión política de líderes progresistas, como el mismo Barrios, con la de dictadores sanguinarios como Estrada Cabrera o Ubico, cuya destitución culmina con este patrón de reproducción del capital en 1944. Se trata de relevos que correspondieron a la escisión de las clases agrario-mercantiles, a la aparición de burguesías terratenientes llegadas de Alemania tecnológicamente más avanzadas y el ingreso de la United Fruit Company en las costas atlántica y pacífica que no sólo gozó de una plena concesión sobre muelles y vías ferroviarias, sino que además recibió pagos considerables por ejercerla.

De modo que la escasa industrialización y creación de infraestructura generada en estas décadas correspondió a un modelo de economía de enclave que reprodujo durante décadas un patrón de acumulación basado en la exportación a los centros económicos de bienes suntuarios (banano, caña y café principalmente). Esto, sumado a la expropiación de tierras campesinas, minimizó la producción dedicada a la canasta básica de las masas populares. Nos interesa de manera particular la correlación existente entre ruptura entre producción y consumo que se da en las clases productoras y la inexistencia de mecanismos de mediación y representación política para la defensa de sus intereses. A este respecto, escribe Eldeberto Torres-Rivas, de quien retomo la caracterización de este periodo histórico, que los sectores populares constituían “[una] ciudadanía inerte a la que se apartaba ferozmente aunque no con las formas contemporáneas del estado autoritario, sino a través de los mecanismos oligárquicos de la exclusión natural, del voto censatario, del estilo que refuerza un generalizados estado de ánimo prepolítico entre los

explotados" (Torres-Rivas 1984, 144). Todo intento de organización gremial fue reprimido a lo largo de estas décadas, principalmente bajo el gobierno del general Ubico quien incluso ejerciera como verdugo en distintos momentos, delatando así la pervivencia de formas de subordinación social correspondientes al finquero criollista vigente desde la colonia. Estas formaciones culturales resultaron indispensables para consolidar el ingreso de Guatemala a las dinámicas del mercado mundial y en asegurar la violación del valor de la fuerza de trabajo o explotación redoblada de los trabajadores, principio de la economía capitalista en los países dependientes.

El periodo que va del triunfo de la revolución liberal de 1871 al derrocamiento del general Ubico en 1944 consta, sin embargo, con el inicio de una lucha y contradicción entre las mismas clases dominantes, las cuales en un inicio se vieron polarizadas entre burguesía comercial y agraria para luego diversificarse en distintos sectores. Las emergentes burguesías que buscaban "nuevas posibilidades de acumulación en un proyecto industrial" (Torres-Rivas 1984, 150), fueron quienes impulsaron la caída de Ubico para crear un frente de poder más acorde a sus intereses. A ellos se sumaron grupos estudiantiles y de empresarios que se sintieron identificados con las demandas de esta burguesía progresista a causa, en gran medida, de la invisibilidad de las reivindicaciones verdaderamente populares siempre reprimidas y silenciadas.

Los gobiernos revolucionarios de Arévalo y Jacobo Arbenz (1945-1954) corresponden a la conquista de una hegemonía económica y cultural por parte de la burguesía industrial. Se trató de un programa de gobierno estrictamente liberal, cuyo objetivo principal fue la creación de un mercado interno propicio para la industrialización promovida. El programa de reforma agraria impulsado implicó así la expropiación de tierras a grandes terratenientes y una repartición equitativa de la tierra mediante



la cual el campesinado indígena guatemalteco conquistaría cierta autonomía.

Nos interesa éste como un periodo en el cual las masas populares adquirieron experiencia democrática, se crearon diversos organismos para representación popular tales como sindicatos y gremios campesinos. De modo que si bien el programa arbenzista no superaba los límites de la puesta en marcha de un capitalismo nacionalista, la democratización del estado puso en alerta a la clase dominante: "Es difícil saber qué cosa fue asumida como provocación mayor, si las reformas a la propiedad territorial, creando nuevos propietarios privados, o la agitación campesina cuyas reivindicaciones parciales siguieron ciertamente un método revolucionario" (Torres-Rivas 1984, 157). Bien anota Torres-Rivas que, para el reformismo, "un acto parcial es un desafío global", y fue a partir de esa lógica que las clases dominantes de realinearon en un nuevo bloque de poder, que si bien económicamente iba en desmedro de la clase burguesa industrial, se realizaba en protección de la propiedad privada, interés primario que rearticula a las burguesías en todo momento de crisis estatal y revolucionaria.

La revolución no fue defendida con las ante el golpe de estado por el gobierno de Arbenz<sup>30</sup>, y los logros económicos del periodo no pudieron crear una clase productora que fuera a su vez consumidora a pesar de que las políticas de control de cambios e importaciones subsistieron hasta finales de la década de los 70. Se hizo patente la sentencia de André Gunder Frank de acuerdo con la cual nuestros países sólo pueden producir subdesarrollo tal como lo analiza Jaime Osorio: "El 'desarrollo del subdesarrollo' no es, por tanto, estancamiento ni caminos cerrados para el avance del capitalismo en América Latina. *El capitalismo puede avanzar. Pero no como un*

---

<sup>30</sup> Torres-Rivas refiere a este hecho como el desaprovechamiento de una oportunidad de afianzar "el máximo grado de democracia": "el pueblo en armas" (Torres-Rivas 1984, 156).

capitalismo en general, sino dependiente, esto implica una marcha específica, que tiene como uno de sus rasgos las tensiones y rupturas de la producción con el consumo de las mayorías, expresión del proceso en que reposa la acumulación: la explotación redoblada de los trabajadores" (Osorio 2016, 174-175). De no haber renunciado Jacobo Arbenz, y haber desarticulado el aparato estatal democratizando la violencia legítima para defender la revolución, Guatemala hubiera podido convertirse en la primera revolución socialista. No obstante, se hizo patente que el compromiso de esta clase reinante no estaba con las clases populares, que le inspiraban incluso cierta desconfianza, sino simplemente con un sector más progresista del capital.

El siguiente plan de desarrollo no se daría sino hasta los años 70, bajo el régimen de gobiernos militares, e implicaría una nueva ruptura entre las burguesías agrarias tradicionales, y otros sectores dominantes vinculados al mando militar. Son años en los que la generación y adopción de nuevas generaciones de fertilizantes abrieron la posibilidades de colonizar y explotar tierras en un inicio declaradas marginales. Nos interesa de manera particular el proyecto de colonización del Ixcán, en Guatemala, ya que esta zona, colonizada bajo el impulso presidencial y eclesial de los años 70, conformaría la principal base de apoyo del Ejército Guerrillero de los Pobres. Por otro lado, tales proyectos de colonización iban siempre acompañados de construcción de infraestructura cuyo fin era el de optimizar la explotación de un nuevo sector de producción: el petróleo. De forma paralela, grupos militares recibieron tierras de colonización en el área de Petén de las que comenzaron a ser beneficiarios. Ello ensanchó más la brecha que los alejaba de las oligarquías tradicionales.

Resulta complejo dar cuenta de los intereses que se encontraron inmersos detrás de esta clase reinante que combinaba métodos brutales de represión con políticas públicas nunca vistas que, por otro lado, integraban lo que se ha llamado guerra de baja

intensidad. Es decir, un intento del Estado por desarticular procesos organizativos mediante el cumplimiento de ciertas demandas y reivindicaciones. Los gobiernos militares de Carlos Arana (1970-1974) y de Eugenio Laugredud (1974-1978) impulsaron planes bastante escuetos de desarrollo social con el fin de "dar énfasis a la eliminación de la extrema pobreza y a reducir la dispersión global de los ingresos" (ODHAG 1998 III, 82). Por otro lado, se trataba de medidas que abarataban los salarios de las clases trabajadoras en las ciudades y les permitían reproducir medianamente su fuerza de trabajo. La década de los setenta vio en Guatemala un florecimiento de la lucha civil y guerrillera. En 1978 se crea el Comité de Unidad Campesina que integraría al campesinado indígena del altiplano con el proletariado de la costa sur. Se forma en el mismo año la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas, frente revolucionario guerrillero al que se sumaría el Partido Guatemalteco de los Trabajadores, herencia del periodo arbenzista y único partido oficial representante de las clases dominadas en la historia guatemalteca. La transformación de este partido en movimiento guerrillero responde a una "democracia" que ni siquiera podía ser llamada procedimental dada la profusión de golpes de estado.

Los intentos de mediación estatal fueron siempre atendidos con fuego y sangre poniendo así de manifiesto las limitaciones de los programas sociales emprendidos. Fueron dos los actores que no buscaron sistemáticamente la intercesión del estado para el cumplimiento de sus reivindicaciones: los guerrilleros y los colonos del Ixcán. Nos interesa aquí el segundo caso debido a la originalidad de su experiencia. Si bien fue de inicio un proyecto tolerado por el Estado e incluso respaldado por el gobierno norteamericano, quien gestionó la compra de terrenos a travez de la corporación religiosa de Maryknoll, en las cooperativas creadas se fue generando una *duplicidad de poderes*: "siempre las clases dominadas ha debido generar embriones de un nuevo Estado fuera del Estado capitalista (dando paso a la llamada dualidad de poderes)

que exprese de mejor forma su fuerza social y las nuevas condensaciones de relaciones de poder, llámense ejércitos revolucionarios, consejos de obreros y campesinos, etcétera" (Osorio 2004, 52). Las cooperativas del Ixcán comenzaron así a conformar un estado propio que comenzó con un reordenamiento territorial impulsado por los sacerdotes Maryknoll al esquema que habían tenido las comunidades en su inicio. Estos, inspirados en los *kibutz* israelíes y promovidos por el Ministerio de Agricultura de Guatemala, imitaban los cortes de rebanadas de pastel. Al centro se incluían las casas de los colonos, la escuela, la iglesia y la casa de la cooperativa, y hacia el exterior se desplegaban los territorios de cultivo. La primera acción realizada por los colonos fue la de abandonar los centros como sitio de vivienda e ir a vivir al interior de sus terrenos en pequeños agrupamientos de casas. Estrategia en la que el ejército previó la creación de una red de mensajería e información por parte de la guerrilla.

En realidad, los objetivos consistían en mejorar la producción agraria cooperativista: ampliar la gama de productos cultivados a partir de la crisis del café que comienza en la década de los 70. Los cooperativistas fueron adquiriendo hornos para el tostado de cardamomo, producto que sustituyó al café en tanto que exportación principal. La nueva división también facilitaba que ellos mismos comercializaran sus propios productos escapando así al control mercantil ejercido por el ejército.

Es en todo caso un hecho el que un gran número de cooperativistas en el Ixcán desechó con los años la perspectiva desarrollista nunca del todo compartida. Se gestaron lazos entre ellos y las ligas campesinas. Además, mantenían contacto con familiares que continuaban sufriendo el hambre y la superexplotación finquera. Ello explica su incursión posterior al movimiento revolucionario del EGP al que no sólo varios de los cooperativistas se adhirieron en calidad de combatientes, sino que grupos importantes

participaron de la guerrilla sin abandonar su calidad de civiles. Mario Payeras explica que "desde el punto de vista orgánico, la incorporación del campesinado pobre se tradujo en una nueva categoría político-militar: las bases de apoyo" (Payeras 2014, 21). Ellas constituirían el blanco de las políticas contra-insurgentes de seguridad guatemaltecas a partir de la presidencia de Lucas García (1978-1982): "Su objetivo principal es separar de la base popular de apoyo a las fuerzas revolucionarias y construir formas de poder local reaccionario" (Payeras 2014, 32). Discrepamos un tanto con la interpretación estratégico-militar de Payeras. Por un lado es cierto que la democratización que se dio en las cooperativas del Ixcán alcanzó grados más radicales que los que se hubieran podido conseguir durante el periodo arbenzista. En este caso llegamos a la forma de democratización mayor que la encarna el pueblo en armas, respaldada en este caso por la guerrilla que ejercía dentro de las cooperativas una función jurídica y ejecutiva a partir de la figura del ajusticiamiento.

No obstante, creemos que el motivo fundamental que llevó al Estado y a las clases dominantes a ejercer la represión mediante la masacre fue la pérdida de hegemonía de su proyecto económico. En la memoria de muchos de los sobrevivientes, ahora organizados bajo el nombre de Comunidades de Población en Resistencia (CPR), las masacres advinieron a causa del florecimiento económico logrado por sus pueblos en un periodo corto de tiempo (Falla 2015, 72). De modo que existe una conciencia de que en la toma de los modos de producción agrarios, que, siempre en simbiosis con la guerrilla, se expandía territorialmente hacia el Petén ya la Costa del Pacífico, había una acción tan radical como la lucha armada. Ya señalaba Carlos Marx que "la explotación igual de la fuerza de trabajo es el primer derecho humano del capital" (Marx I 2012, 387).

El frente de poder guatemalteco, constituido por el mando militar y las burguesías industriales, al percibir la puesta en duda de su

proyecto, no sólo en Ixcán, sino en las zonas de influencia del CUC en el altiplano y en las urbes a partir de la transformación del PGT en guerrilla urbana, buscaron restablecer una vez más su alianza con las burguesías agro-exportadoras tradicionales las cuales buscaron adelantar a toda costa el tercer patrón de reproducción antes presentado. Esta conformación de un nuevo y totalizador bloque de poder es ampliamente referida en el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica, *Guatemala: Nunca más*: "Ya en 1976, la secretaria ejecutiva de la Asociación de Amigos del País había informado en una reunión con representantes del CACIF que *fortalecer el diálogo que desde hace años se ha logrado con el Alto Mando del Ejército, en especial con oficiales de mandos medios*, estaba entre las prioridades de interés del sector privado" (ODHAG 2009 III, 121). Estos dos grupos se habían distanciado en cuanto los gobiernos militares comenzaron a llevar a cabo su plan de reforma agraria. No está demás decir, que en El Salvador, donde había sucedido lo mismo pero la reconciliación entre clases dominantes no se pudo lograr, el proyecto revolucionario resultó triunfante, por lo menos en el ámbito político.

Luego de las masacres que desarticularan la *duplicación del Estado* en casi todo el territorio nacional, el cual fue sustituido por el control paramilitar, se irían liberando zonas que serían devueltas a las oligarquías tradicionales. Los procesos de paz serían la estrategia final de desmilitarización que llegaría en 1996 y que permitiría iniciar la explotación minera de grandes zonas que pasarían a manos de capitales extranjeros, y en una vuelta a la especialización productiva a partir de grandes ingenios en los que se produce principalmente banano, café y caña, es decir, bienes de consumo secundarios. Hoy en día dos terceras partes del PIB giran alrededor de esta economía extractiva que ha construido su pequeña industria manufacturera dedicada al empaquetamiento y a la producción de bebidas alcohólicas. Es el segundo país de la región que exporta hacia E.E.U.U. una mayor cantidad de mano de obra

trabajadora a pesar de que su salario mínimo más alto que el de México. Subsisten, sin embargo, dinámicas de subcontratación tanto en el sector agrario como en el urbano que siguen reproduciendo la ruptura entre producción y consumo en el seno de las clases trabajadoras.

No hay que olvidar tampoco que estos conflictos de clases se sumergen en el conflicto étnico que ha caracterizado toda la historia guatemalteca. Tanto el proletariado industrial como el agrícola está compuesto en su mayoría por indígenas, y las causas de que el peso del crecimiento económico, que no es equivalente a desarrollo<sup>31</sup>, recayera con tanta crudeza sobre la espalda de estos últimos no son únicamente estructurales. Tal como lo señala María Teresa Ruiz: “El estereotipo del indio inferior, en contraposición a la superioridad del blanco, apuntó, desde sus orígenes, a justificar y ocultar el sistema de explotación y a asegurar su reproducción” (Ruiz 1994, 25). No es de extrañarse que fueran indígenas los que llenaron las filas de los movimientos civiles y guerrilleros antes mencionados, y no es descabellado explicar la crueldad con la que se dio la represión a partir del complejo histórico de superioridad racial que caracteriza a las burguesías latinoamericanas y, de manera recrudecida, a la oligarquía guatemalteca.

### **I.3.2 La alianza entre religiosidad y lucha popular: “un encuentro entre dignidades...” (1966-1982)**

El acompañamiento pastoral en Guatemala tomó en la década de los 70 una forma de *pastoral liberadora* que muchas veces consistió en ejercer una intermediación entre el discurso de los

---

<sup>31</sup> “El ‘desarrollo del subdesarrollo’ no es, por tanto, estancamiento ni caminos cerrados para el avance del capitalismo en América Latina. *El capitalismo puede avanzar*. Pero no como un capitalismo en general, sino dependiente, esto implica una marcha específica, que tiene como uno de sus rasgos las tensiones y rupturas de la producción con el consumo de las mayorías, expresión del proceso en que reposa la acumulación: la explotación redoblada de los trabajadores” (Osorio 2016, 174-175).

“revolucionarios profesionales y las comunidades indígenas”. El informe *Guatemala nunca más* señala que “el tema del respeto a la dignidad humana fue el que más prendió entre la población indígena campesina en el discurso de la iglesia progresista” (ODHAG 1998 III, 133). Los valores éticos, y una idea particular de *pueblo*, promovidos por esta iglesia popular vinculaban con mayor éxito a las masa campesinas con las luchas guerrilleras que el análisis clasista que las dirigencias de la lucha armada detentaban. Hay que decir, no obstante, que en muchos casos ambos marcos de análisis se mezclaban como en el caso de Ellacuría, Cardenal o, en otra subregión, Camilo Torres.

Al tema de la dignidad se suman muchos otros temas surgidos en los programas pastorales de educación popular que analizaremos con detenimiento en el capítulo siguiente. Baste señalar por ahora que se gestó en el movimiento indígena, a partir del acompañamiento pastoral, un discurso dialógico que animó y encendió formas originales de resistencia y de concebir la lucha digna del *pueblo*. Como ejemplo, Sergio Palencia, al narrar la historia del encuentro entre el jesuita español y posterior comandante guerrillero del EGP, Fernando Hoyos, y el joven campesino y guerrillero ixil, Chepito, dibuja las características de diálogo, reflexión y escucha que se suscitaron en el encuentro entre movimiento e iglesia populares y que serán temas centrales a lo largo de esta tesis:

La vida, batalla, resistencia y constancia de estos campesinos indígenas le enseñarían a Fernando a leer con otros ojos el Evangelio; Fernando les hablaría de la dignidad de los pobres, en tanto hijos de Dios, así como de la necesidad de organizarse para reclamar su derecho a dirigir sus propias vidas. Ambos, Fernando y sus amigos campesinos, se intercambiarían el momento de la palabra y la escucha, ambos serían maestros y aprendices desde un movimiento en el cual se buscaba *arrebatarse el cielo por asalto* (Palencia 1992, 14).

La pastoral liberadora que inició la Acción Católica en Guatemala en 1974, luego de distanciarse del Partido Demócrata Cristiano a raíz del fraude electoral de ese mismo año, y que, a partir del



diálogo con la teología de la liberación (T.L.) salvadoreña, tomaría la forma de *pastoral de acompañamiento* a inicios de la década siguiente, delinearía tanto un modelo para la resistencia como una epistemología particular en la cual ésta cobraría forma. Atendiendo al ejemplo de Fernando Hoyos, vislumbramos el elemento más fundamental de dicha epistemología: la pregunta. "Como vemos, la verdadera fuerza en Fernando no residía en que fuese vanguardia, muy en el espíritu de los setentas, sino en que sabía preguntar y observar" (Palencia 1992, 58-59). La historia de Fernando y de Chepito parece, ante todo, la de personas que hacían las preguntas correctas y que iban creando historias conjuntas a partir de vocabularios de encuentro. Así se encarnaron compromisos totalizadores emprendidos desde la escucha y de una valoración de la dignidad humana que complementa los modelos tradicionales de la lucha al basarse en una concepción de la pobreza en tanto que opción y compromiso.

Se trata de la opción por una forma de reflexión colectiva que se acercaría al pobre, ya no como objeto, sino como sujeto de salvación (Ponciano 2009, 90), y que buscaría hacer teología en dialogo con el mismo. Karen Ponciano ubica el germen de esta conversión eclesial en los enfrentamientos con la realidad social que tendrían los pastores y misioneros centroamericanos a partir de la década de los 70. La autora guatemalteca nombra a este proceso "ruptura de indignación", y lo delimita en varias etapas. Las primeras tienen que ver con una reconceptualización de la misión eclesial tradicionalmente conservadora. Se genera un primer distanciamiento con ésta al encontrarse los misioneros, tanto eclesiales como laicos, en ambientes de pobreza campesina que contrastan de manera absoluta con los centros de formación de los que provienen, en los cuales la misión eclesial se centra en lo devocional. También cambia por completo la percepción de los lugares en los cuales la pastoral acaece. En palabras de la autora, "en lugar de ir con el mensaje salvífico a un mundo campesino ignorante de la fe y la moral cristianas, se trató de

acercarse a comunidades rurales que habían sido ignoradas por la Iglesia en términos sociales y culturales" (Ponciano 2009, 92). El descubrimiento de la dignidad del otro implica reconocimiento de la propia deshumanización.

Podemos, entonces, situar el primer momento de una *pastoral de acompañamiento* en una perspectiva de autocrítica, en la que se deconstruye la reflexión realizada desde un lugar de privilegio, lo que conlleva a mirar *con los ojos de pobre*. Ello conllevó a los tres modelos de *pastoral concientizadora* señalados por la autora: el de colonización y cooperativismo, el de formación y acción social, y, finalmente, el de *pastoral de acompañamiento socio-político* basada en fundamentos de investigación-acción (Ponciano 2009, 98).

El modelo cooperativista está muy vinculado tanto al desarrollismo cepalino como a las políticas contra-insurgentes norteamericanas que buscaban evitar nuevos procesos de revolución socialista. Esta es una de las razones, aunque sin duda no la más importante, que explican el apoyo económico y de coordinación que la congregación estadounidense de los Maryknoll otorgaría en sus inicios al proceso de colonización del Ixcán desde 1966. Esta experiencia significó, no obstante, una sublimación de aquello que el padre Ricardo Falla llama "el potencial revolucionario de la población" (Falla 2015b, 25). Se trata de capacidades de afirmación y de resistencia que el campesinado indígena guatemalteco desarrolló durante las décadas de explotación redoblada finquera en los años que siguieron al golpe de estado a Jacobo Arbenz en 1956: "La experiencia de la explotación y discriminación iba de la mano, sin embargo, con el aprendizaje de formas para defenderse, con la práctica de la lengua española, con el conocimiento del sistema de opresión y sus debilidades y con el crecimiento de la conciencia de su propia dignidad" (Falla 2015b, 32). El tomar la iniciativa de ir a colonizar el Ixcán significó para las personas una nueva toma de conciencia: el sistema de

opresión no sólo era indignante, sino que era coyuntural e histórico. Se gestaron así lazos entre los cooperativistas y las ligas campesinas.

Por otro lado, desde el 19 de julio de 1979, el triunfo de la Revolución Sandinista había advertido a las oligarquías de los países vecinos la necesidad de una nueva política contra-insurgente. El golpe de estado en El Salvador en octubre del mismo año responde a esta coyuntura. Lo mismo sucede con la nueva alianza entre los gobiernos militares y la oligarquía guatemalteca que se había ido gestando desde el 76, cuando el terremoto que azotó al altiplano central reforzó la organización campesina y los procesos de concientización (Ponciano 2009, 109). La formación de CUC en 1978, cuya organización en parte recaía sobre el trabajo político de catequistas y alfabetizadores, así como la generalización de la guerra de guerrillas que se da en el 79, cuando se alían el EGP, las FAR y el Partido Guatemalteco de los Trabajadores (PGT) creando la Opción Tripartita (posteriormente se uniría la ORPA), dieron pie a un nuevo plan de seguridad nacional. El fin oficial de aquél fue el de acabar con la guerrilla, pero su finalidad más amplia era disolución del movimiento civil mediante el genocidio.

Dada la alianza que se dio en Centroamérica entre la religiosidad y la acción política liberadora, no debe sorprender que las divisiones estratégicas que el gobierno instaló en los centros de resistencia fueran, en un primer momento, religiosas. Si bien esta intervención se da en el plano ideológico, tuvo desde sus inicios un cáliz de represión brutal y asesina. María Tereza Ruiz dedica un capítulo, en su estudio sobre *Los cristianos y los derechos humanos en Guatemala*, a analizar el modo en que la actividad de las iglesias evangélicas y pentecostales fungieron a lo largo de esta década como un sustituto a las políticas de terrorismo. El hecho de que Ríos Montt perteneciera a la iglesia evangélica del Verbo, que llega a Guatemala en 1976, no es más que un reflejo del apoyo que los mandos y burguesías militares otorgaron a estas

organizaciones, brindándoles un sinnúmero de facilidades para acceder a los poblados más recónditos, y haciendo evidente el pacto de no agresión que mantenían con ellas:

La represión de líderes y miembros de la Iglesia Católica, fue parte de la estrategia contrainsurgente de los militares. Cualquiera que cuestionara el orden establecido, era considerado un comunista y subversivo. Mucha gente que había trabajado en las áreas rurales, dejó de participar en los grupos católicos de base como la Acción Católica. Esto también llevó a algunos a buscar amparo entre los evangélicos, quienes con su "apoliticidad" eran aliados efectivos del orden establecido (Ruiz 1994, 52).

La apoliticidad fue la bandera de las iglesias evangélicas. El discurso escatológico que éstas detentaron condenó la actividad política como una oposición a los designios de Dios. A su vez justificaron las masacres mitificándolas y percibiéndolas como parte de una guerra apocalíptica entre el bien y el mal (Ruiz 1994, 48). La historicidad fatalista que inculcaron hacía que los feligreses percibieran tanto la opresión cuanto las luchas de resistencia como algo que no demandaba ninguna respuesta de su parte: que simplemente debía aceptarse y padecerse.

Es importante, sin embargo, evitar las generalizaciones. Ricardo Falla nos recuerda que "no todos los evangélicos fueron neutrales o 'reaccionarios' a la lucha" (2016b, 204). Hubieron otros que, aún declarándose neutrales, fueron asesinados en grupo durante las masacres. Por otro lado, la Iglesia Católica también presentaba contradicciones en su interior. En 1979 entró, en el Ixcán, el Movimiento Carismático Católico que presentó divisiones fuertes, tanto a nivel religioso como social en las cooperativas. Las dislocaciones producidas "tendrían una una responsabilidad bastante grande en la masacre de la gente y contradicción en la guerrilla" (Falla 2016b, 182).

Tanto el carismatismo como las sectas evangélicas tuvieron tanto éxito en los poblados campesinos porque poseían una ritualística, basada en el canto y en la danza, más cercana al ideario religioso

sincrético de los campesinos indígenas que el modelo de *pastoral liberadora* con el cual no todos se identificaron. Aunamos por último, una interpretación del padre Falla que ve en la simpatía que provocó el carisma en la población del Ixcán una premonición de las masacres que vendrían: "Con estas ansias de celebración coincidía también una actitud colectiva de expectación temerosa de catástrofes sociales, pronunciadas en sueños, y con el abandono despreocupado a la fuerza de un gozo inmediato sin pensar mucho en el futuro. Mezcla de corrientes de sentimientos colectivos que tal vez expresaban una amenaza futura profunda frente a la acumulación que estaban viviendo" (Falla 2016b, 186). La dispersión social y religiosa no fue por tanto sólo causa, sino también efecto del terror, ante el cual la gente respondía con una necesidad de reconstrucción cultural e identitaria.

### **I.3.3 La década de las persecuciones y la reproducción del olvido (1982-1992)**

Luego de las masacres de los años 81 y 82, las pastorales sociales en Guatemala quedaron trucas, así como la labor de denuncia. Las pastorales de acompañamiento, como la que realizaría Ricardo Falla con las Comunidades de Población en Resistencia en el Ixcán, representan casos excepcionales que se darían desde una total clandestinidad. Ignacio Ellacuría escribió a inicios de la década de los 80 un "Esquema de interpretación de la iglesia en Centroamérica" que no se publicaría sino hasta 1994. En él dibuja con gran claridad la situación de la iglesia guatemalteca en esa década cruenta: "En Guatemala, la iglesia verdadera tiene que adoptar características de clandestinidad y catacumba" (Ellacuría 1994, 12). Unas páginas después, el teólogo salvadoreño ubica la labor de esta iglesia popular en zonas liberadas por la guerrilla, dado que su misma *voz profética* la pone en peligro de hacerla *mártir*. La profecía deberá surgir entonces desde exilio —Ricardo Falla redactó su informe sobre las masacres en el Ixcán desde El Salvador y México—, y la pastoral de acompañamiento deberá

desarrollarse "en el sector clandestino tanto de las fuerzas revolucionarias como, sobre todo, de tanta población abandonada por la sistemática persecución a la Iglesia, que trabaja abiertamente" (Ellacuría 1994, 13).

La culminación del genocidio, y la represión de los bastiones restantes de resistencia civil quedarían a cargo de las PAC, grupo paramilitar creado por el ejército a inicios de la década de los 80. Las PAC tuvieron como una de sus primeras tareas la eliminación de los miembros de la Acción Católica: "Ni para el ejército ni para estos hombres [las PAC] importaba si las personas, familias y comunidades objeto de sus hechos violentos estaban o no organizadas en la guerrilla, bastaba con que participaran en la Acción Católica" (AVANCSO 2002, 385). Estos grupos formaron un mecanismo de control y espionaje absoluto en las aldeas modelos y poblados no arrasados tanto del altiplano como del Ixcán desde 1981 y hasta 1996. Cualquier tentativa de organización social, o ingreso de grupos acción u observación de derechos humanos era visto como sospechoso y sufría violentos acosos: "Con la obligatoriedad del turno de las PAC, los militares promovían la desconfianza y una actitud de vigilancia activa entre los vecinos; promovían que '*todos se convirtieran en orejas de todos*'" (AVANCSO 2002, 430). Las PAC crecieron de manera exponencial terminando así de destruir cualquier forma de tejido social solidario. No sólo constituían una fuerza superior a todo poder político, gozando así sus miembros de una completa impunidad, sino que sus actos de robo, rapiña, y apropiación de los fondos del Estado, que incluían muchas veces el asesinato, constituyeron una forma de asenso social.

El estudio de AVANCSO dirigido por Matilde Gonzalez, *Se cambió el Tiempo: Conflicto y Poder en territorio K'iche'*, nos habla de cómo las PAC se fueron convirtiendo en burguesías locales, de modo que nunca desaparecieron. Con lo que robaron pusieron tiendas en la capital en las que explotaban a sus coterráneos y crearon mafias

de endeudamiento a partir de las cuales controlan los poblados en los que se gestaron. Gestionaron también festividades para el día del santo patrón de los pueblos en las se hacía gala de la disciplina militar y la alianza del ejército con las PAC y se hacía mofa de los grupos refugiados imponiendo así su poder en el plano simbólico. Ha habido resistencia por parte de los pobladores que reivindican sus celebraciones tradicionales, lo que hace que durante el día de la fiesta se territorialice y materialice en trajes y canciones la polarización social. "Ellos, *los meros jefes del pueblo*, necesitaban demostrarse a sí mismos y demostrar a sus vecinos que San Bartolo dejó de ser ese pueblo en dónde todos saben, pero todos callan lo que sucedió. Ellos necesitaban imponer su bulla al silencio y a la palabra que rompe con éste; necesitaba ahogar '*la palabra guardada*' y '*la palabra que sale del corazón*'" (AVANCSO 2002, 480). La memoria se resguarda también en el silencio, y este grupo tuvo como fin último aniquilar esta memoria que quedaba latente.

#### **I.3.4 La recuperación de la memoria ante los acuerdos de paz (1992-1998)**

Este era el panorama en 1994 cuando, ante la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno guatemalteco y la guerrilla, la ODHAG decidió emprender un trabajo de dignificación tanto de víctimas del genocidio como de los sobrevivientes que perdieron a sus familias y amigos. Las palabras preliminares al informe *Guatemala: Nunca Más* escritas por Mons. Prospero Penados sopesan el carácter de *humanización* del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) que buscó hacer frente a una cultura del silencio y la violencia arraigada durante casi tres décadas: "Creímos que era un aporte para la paz y la reconciliación que suponía reconocer el sufrimiento del pueblo, recoger la voz de quienes hasta ahora no habían sido escuchados y dar testimonio de su martirio a fin de dignificar la memoria de los muertos y devolver la autoestima a sus deudos" (ODHAG 1998 I, xi). Esta

reflexión implica una maduración de los proyectos pastorales que las masacres truncaron. Ésta no es sólo conceptual, aspecto que analizaremos en las páginas que siguen, sino que también implica la necesidad de una *praxis* que pudiera desarrollarse en ambientes asolados por el miedo y por los estados de duelo alterado. Las prácticas de espionaje y acoso continuaban siendo vigentes tanto por el ejercito como por las PAC, y su amenaza, a veces explícita, otras implícita, era contundente: *abrir la memoria puede desencadenar nuevos ataques.*

Los animadores laicos que realizarían las entrevistas fueron los primeros en ratificar la necesidad de realizar un nuevo acompañamiento a las comunidades afectadas por el conflicto en el marco de la realización del informe: *"Para mí sería más fácil trabajar en la comunidad si por la radio se comienza a hablar de REMHI. Mis amigos dirán: este no está solo, está la Iglesia detrás de él. Así no tendré tanto miedo, ni me sentiré tan solo"* (ODHAG 1998 I, xxiv). La completa individuación provocada por el terrorismo comenzó a ser concientizada en este primer eslabón, el goce que implicó la reorganización colectiva fue uno de los fundamentos para realizar el acompañamiento de la ODHAG.

José Antonio Puac, tallerista y sistematizador del proyecto REMHI, nos comparte en una entrevista: *"Llegábamos cantando a la parroquia o al patio donde íbamos a celebrar los talleres y salíamos cantando de nuevo. Y la gente se preguntaba: ¿Estos por qué cantan? ¿Por qué están tan alegres?, y se acercaban a preguntarnos, y conocían el proyecto"* (Puac, 17 enero del 2017). Encontramos en estas líneas una reactivación de la memoria de las pastorales liberadoras de los 70, de los cantos religiosos de liberación que entonaba Fernando Hoyos al officiar sus *misas de los pobres* (Palencia 1992, 150). Tanto la teoría como la praxis de REMHI abreva de la tradición de dos décadas que si bien, fueron abolidas en Guatemala, o condenadas a la clandestinidad, tuvieron



un desarrollo intenso en el país vecino del Salvador y en la Nicaragua recién liberada.

Pasamos a continuación al análisis de las prácticas concretas que, a partir de las metodologías y epistemologías antes desarrolladas, hicieron frente al genocidio, a las políticas imperialistas, y al terrorismo de estado. En ellas se hará claro cómo el desarrollo de las capacidades comunicativas propias del pueblo permiten pensar diversos horizontes emancipatorios.

## II. Las mediaciones pedagógicas.

En el capítulo anterior, buscamos configurar los caminos que delinearon una epistemología popular y alternativa frente a situaciones de despojo y explotación garantizadas mediante de violencia paramilitar y el genocidio. Este saber se gesta con formas particulares de escucha que a su vez generan maneras nuevas de hacer preguntas ante una realidad nueva. Se trata también una forma de trabajar en conjunto actualizando así nuestras maneras de interrelacionarnos y de recuperar a partir del diálogo capacidades que habían sido despojadas a partir de lo que describimos, junto con Martín-Baró, como la interiorización en cuerpo y la mente de las relaciones sociales generadas por la guerra y la violencia.

Analizaremos, ahora, las formas en las que estos conocimientos y prácticas se concretaron entre las décadas de los 70 y 90 en los pueblos de Guatemala que sufrieron las masacres y políticas genocidas referidas en el primer capítulo. Centraremos nuestra atención en el trabajo con testimonios que se dio a partir las pastorales de acompañamiento realizadas por Ricardo Falla en el contexto de la formación de las CPR en el Ixcán entre 1982 y 1992, y las que realizara la ODHAG con miras a coadyuvar al proceso de paz y reconciliación a nivel nacional –aunque centrando su atención en los pueblos campesinos indígenas del altiplano occidental y la selva del Ixcán. Buscamos con ello dar cuenta de la creación de metodologías particulares que buscaron no sólo enaltecer y desplegar el potencial liberador de una vulnerabilidad <sup>32</sup>provocada históricamente, sino también establecerla como tema generador de memorias que llevarían a prácticas sociales de resistencia más efectivas y de mayor radicalidad. Dedicaremos también este capítulo tanto a las dinámicas pedagógicas que se generaran durante los procesos revolucionarios en Nicaragua con

---

<sup>32</sup> distinguir vulneración y vulnerabilidad.

base en el modelo Ver-Juzgar-Actuar, así como a las prácticas que la Teología de la Liberación impulsó en El Salvador coadyuvando a la formación de los Frentes Populares.

Con esta finalidad, nos referiremos continuamente, en un primer momento, tanto a los documentos memoriales compendiados como a las sistematizaciones en las que se reflexiona sobre las experiencias de recoger testimonios realizadas por Ricardo Falla y el equipo de *animadores de la reconciliación* de la ODHAG. Si bien, en los textos de Falla, leeremos ambas en tanto que unidad, en el caso del proyecto REMHI, veremos cómo la sistematización se deslinda por momentos del cuerpo testimonial *Guatemala: Nunca Más* para abordar sus temáticas bajo otros modelos de conocimiento. Ello se debe a que el informe *Guatemala: Nunca Más* se planteó como un diálogo entre las víctimas que testimoniaban y los expertos nacionales e internacionales a través de su enfoque psicosocial. Las voces de los animadores, entrevistadores y talleristas quedaron así opacadas. De modo que la sistematización, *La Memoria tiene palabra* (ODHAG, [2005])<sup>33</sup>, realizada por José Antonio Puac, busca poner de manifiesto y dignificar tanto el conocimiento como la labor generada por los talleristas que dieron vida al proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) (Puac, 17 de enero de 2017). Creemos, también, que el análisis de las sistematizaciones resulta indispensable para lograr una comprensión más profunda del trabajo discursivo y cultural propio del discurso-testimonio ya que éste resulta de entrevistas, las cuales son siempre una construcción a dos voces, cuya temporalidad y espacialidad se crean a través del vínculo-solidario entre el entrevistador y el entrevistado.

Sumaremos a este diálogo una tercera voz que tiene que ver con la principal conceptualización que tuvieron las prácticas de acción dialógica en el continente. Se trata de los escritos de Paulo

---

<sup>33</sup> La edición de esta sistematización no cuenta con la fecha de impresión y en ella no se encuentran fechas posteriores a 1998. No obstante, en ella se alude a la “reciente muerte de Mons. Prospero Penado que acaeció el 13 de mayo del 2005. Hemos decidido por ello atribuir este año a la publicación.

Freire, en los cuales encontramos una serie de modelos de práctica social que consisten en una reapropiación de la palabra por parte de aquellos que se han visto despojados de ella, así como a una actualización de la misma. Los seres humanos, escribe Freire, son “despojados de su palabra, y por eso comprados en su trabajo, lo que significa la venta de la persona<sup>34</sup> misma” (Freire 2005, 48). Discordamos con este ordenamiento que, por lo menos en su exposición, plantea una causalidad. Pensamos que el despojo de las capacidades creativo-discursivas se entrelaza dialécticamente despojo de la *fuerza de trabajo* en tanto que proceso mediante el cual el ser humano “[d]esarrolla las potencias que dormitan él y somete el juego de sus fuerzas a su propio dominio” (Marx 2012 t. I v. II, 241). Ambas son parte de la misma contradicción de una estructura de despoja de libertades políticas y económicas al mismo tiempo que las pregona.<sup>35</sup> Otorgamos junto con el pedagogo brasileño, una importancia significativa al poder de narrar la propia historia, contársela a otros, y que estos a su vez se empoderen y emprendan el acto de contar, como proceso de recuperación de las capacidades despojadas. En ello interviene la dialéctica inscrita en la *palabra profética*, que delineamos a partir de la praxis de Monseñor Romero y de los Círculos Bíblicos y que al implicar la tensión entre denuncia y anuncio, antes desarrollada, puede volverse transformadora de la realidad.

Ello nos remite la creación de espacios dialógicos en los cuales surge un tipo de palabra que Paulo Freire llama “auténtica” pues en ella se desata una dialéctica en la que el pensar y el actuar se van configurando mutuamente. La creación de estos espacios es de por sí una acción que subvierte en universo simbólico ya que en ella se generan relaciones horizontales en las que se rompe con un

---

<sup>34</sup> caracterizar y problematizar la categoría “persona”

<sup>35</sup> En la sección sobre poesía testimonial nicaragüense analizaremos este proceso con mayor profundidad. Baste por ahora decir que la venta de la *fuerza de trabajo*, y no del *trabajo*, implica que el trabajador enajena de sí mismo las posibilidades de su desarrollo en tanto que sujeto social e individual.

mutismo que normaliza las situaciones de dominación imperantes. Freire ve en ello una labor humanizante ya que: "Existir humanamente es "*pronunciar*" el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*" (Freire 2005, 106). A este conocimiento que se crea dialógicamente y que por sus características exige y delinea una praxis transformadora lo llamaremos *crítico*. Nos parece sugerente e inspiradora para pensar el testimonio el lazo que existe entre este conocimiento crítico y el acto de pronunciar. A ello sigue que esta acción, la de pronunciar, deba ser un derecho conquistado por todos los seres humanos y no sólo privilegio de unos cuantos.

Es precisamente la creación de estos espacios lo que buscamos destacar y proponer como fundamento de un acompañamiento que tenga con miras recuperación y el trabajo de la memoria histórica. De ahí que propongamos iniciar esta sección de nuestro estudio con un apartado acerca del *horizonte de visibilidad* de las víctimas. Identificamos este *horizonte*, tal como hace el pensador marxista boliviano René Zavaleta, con la posibilidad de un conocimiento que desarticula una ideología dominante, *necesaria* y universalizada: con "aquellos supuestos que se ponen en la masa y que son imprescindibles para la reproducción de la base productiva y de la propia dominación" (Zavaleta 2015, 101). Se contrapone a esta concepción la realizada los teólogos y biblistas de la liberación que ubican en la vulnerabilidad históricamente determinada un espacio de hermenéutica particular. Intentaremos analizar aquí no sólo el conocimiento que genera este punto de partida hermenéutico, sino también el tipo de interpelación que surge al escuchar un testimonio. "Para Freire", explica Rafael Mondragón, "lo que importa es explicar cómo y en qué medida el acto social de contar nuestras experiencias en el marco de un proceso de lucha puede ayudar a construir una fuerza colectiva que se mantenga en el tiempo" (Zavaleta 2015, 12). Identificaremos aquí esta fuerza

con la constitución del *pueblo*, o lo que Zavaleta conceptualiza como *fuerza de autodeterminación de las mazas*, es decir, con la construcción de capacidades colectivas de solidaridad y, parafraseando el título de Carlos Martín Beristáin, "afirmación y resistencia". Llamaremos a este primer capítulo con una expresión repetida por el equipo de talleristas de la ODHAG: *Las víctimas como punto de partida teológico*.

Centraremos la segunda sección de esta reflexión en las metodologías de la educación popular y la investigación-acción-participativa que tuvieron gran desarrollo en las pastorales liberadoras centroamericanas y en la recuperación de la memoria de Guatemala. Se trata de aquello que surge de la *investigación temática* y la búsqueda de *temas generadores*, que aquí entenderemos como un modelo epistemológico que en los casos que estudiamos llevó a formas de organización y de búsqueda de justicia concretas, así como a la dignificación del conocimiento de las personas que participaron en los *círculos de cultura*. Tanto en este punto como en el anterior, ubicaremos la voz que surge de estos espacios dialógicos en tanto que profética. Así como en un círculo de alfabetización el analfabeto se descubre "hacedor de [su] mundo cultural" (Freire 2011, 103), a partir de lo cual se descubre como su posible transformador, los discursos testimoniales al desplegar la dialéctica entre denuncia y anuncio en el marco de una compartición de saberes, generan una imagen de lo humano como sujeto liberado a la que se aspira y la cual requiere de una renovación de aquello que Bolívar Echeverría llama *compromisos civilizatorios*<sup>36</sup>.

Exploraremos cuatro experiencias distintas a lo largo de esta sección. En un primer momento retomaremos las dinámicas pedagógicas de dos experiencias que consideramos fundamentales: la

---

<sup>36</sup> El ser humano "[n]o sólo debe producir y consumir ciertas cosas, sino que, además y simultáneamente, debe también 'producir y consumir' la forma concreta de su socialidad; debe modificar y 'usar' las relaciones sociales de convivencia que le caracterizan y que interconectar e identifican a sus diferentes elementos miembros individuales" (Echeverría 2010, 55-56).

de Rutilio Grande y la formación de C.E.B en Aguilares, El Salvador, y el acompañamiento que llevara al jesuita español Fernando Hoyos en los Cuchumatanes, Guatemala, a unirse como guerrillero del EGP. La segunda buscará indagar en las prácticas de lectura popular de la biblia que realizara Ricardo Falla "bajo la montaña" en su pastoral de acompañamiento a las CPR. La tercera a la formación de entrevistadores del proyecto REMHI en temas de violaciones a derechos humanos.

De ahí surge una discusión que decidimos tratar de manera separada aunque está en íntima relación con las prácticas pedagógicas anteriores. Se trata de los talleres de poesía testimonial que tuvieron lugar en Nicaragua durante y después del proceso revolucionario. A ello estará dedicado un tercer apartado de este espectro pedagógico y tendrá dos objetivos. El primero será explorar en la forma de educación popular que se gesta en estos talleres en tanto que heredera de las dinámicas de los Círculos de Lectura Popular de la Biblia facilitados por Ernesto Cardenal antes referidos. El segundo será comprender de qué modo el poema, y más específicamente el taller de poesía, puede integrar y generar reivindicaciones y procesos similares a las del discurso testimonio que surge del círculo de cultura.

La praxis de acompañamiento, que estará presente en cada uno de estos apartados, será entonces entendida como una manera dialógica de sistematizar estos conocimientos populares. Hablaremos de una poética de creación y reflexión colectiva para la construcción de memorias compartidas, con lo cual no queremos implicar que haya una propuesta estética en la forma de construir testimonios. Existe en cambio una búsqueda por generar condiciones particulares para el cruzamiento discursivo, el cual a su vez generará nuevas reivindicaciones políticas y condiciones para la convivencia de las personas detentoras de la memoria que se está construyendo.

De nuevo, nos parece necesario para esta sección, y para este capítulo en general, romper con el orden cronológico en el que

acaecieron las experiencias analizadas como se hizo para el primer capítulo, ello con la finalidad de ir sentando las bases conceptuales sobre las que basó la experiencia en primavera del Ixcán. En ese sentido nos parece pertinente referir a conceptualización que se hizo en el proyecto REMHI acerca de los *horizontes de visibilidad* que poseen tanto los sujetos que acompañan cuanto los actores históricos sujetos del acompañamiento, antes de referir a las prácticas concretas que fueron generando esa conciencia.

### **II.1 Las víctimas como punto de partida teológico**

Los animadores y catequistas que realizaron las entrevistas provienen de una formación basada en los círculos de lectura popular de la Biblia y las prácticas hermenéuticas de las C.E.B.. Es decir, pues, a partir de los marcos conceptuales de la relación historia-texto, vida-Biblia, que ellos entendieron temas como la dignificación de las víctimas. Al explicar las intenciones del proyecto REMHI, Puac no desdeña los métodos psico-sociales, pero sí resitúa y dignifica los marcos de la religiosidad y teología populares que animaron tanto a entrevistadores como a entrevistados a prestar su testimonio. Así, la simpatía y participación de los animadores en el proyecto REMHI se dio: “[p]or razones humanitarias: tantos años de silencio forzados por el miedo, estaban afectando la integridad psíquica de las personas y comunidades. Pero también, porque la salvación viene de la cruz y de los crucificados” (ODHAG 2005, 20). En este texto se lee una convicción muy fuerte de que en la memoria de las víctimas hay un bálsamo de salvación en el que no sólo se encuentra la posibilidad de decir *nunca más*, sino también “los cimientos de una convivencia renovada y justa” (ODHAG 2005, 20). Así, tanto la elaboración cuanto la ejecución de las entrevistas poseía, no sólo el principio de que existe una dialéctica entre crucifixión y salvación, sino también que en la denuncia de la realidad que



vivió el pueblo guatemalteco se anuncia una nueva realidad con potencial salvífico para toda la humanidad.

Lo que vemos aquí es una declaración del sitio de la víctima como lugar teológico y pastoral privilegiados que puede animar a la paz y a la reconciliación. El diálogo sostenido por los animadores estuvo influenciado por la concepción del *pueblo crucificado* de Ellacuría analizada en el capítulo anterior, pero las dinámicas de discusión bíblica popular dotaron a ésta de una mayor profundidad social al adaptar esta teoría a la realidad del genocidio guatemalteco percibido por estos animadores que eran, en su mayoría, familiares de, y víctimas del mismo. Sigamos el razonamiento que delinea el horizonte de visibilidad de las víctimas: "Afirmar que las víctimas constituyen un punto de partida teológico y pastoral no significa que las personas victimadas estén libres de pecado. Compararlas con Jesús crucificado no es declararlas santas" (ODHAG 2005, 25). La reflexión conjunta la declaración de un horizonte epistémico con la necesidad de esclarecimiento histórico de responsabilidades. Se responde con una reflexión dialéctica que da cuenta de las contradicciones internas a todo sujeto socio-histórico y la necesidad teológico-social de la conversión ante los mecanismos de revictimización que buscó implantar el ejército durante los acuerdos de paz a partir de la teoría de las muertes debidas al fuego cruzado desarrollada por el antropólogo estadounidense David Stoll.

La confrontación biblia-vida a partir de lugar hermenéutico antes declarado se enfrenta a una nueva situación de *mentira institucionalizada* que obliga a dignificar el lugar desde el cual se enuncia. A través de esta epistemología se conceptualiza la violencia de una manera propia, crítica y original, anunciando así una praxis que situará a la víctima en tanto que actor social privilegiado para la reconciliación y la esperanza:

Pero lo que aquí se plantea no es la agresión a escala individual o en las relaciones interpersonales o grupales, sino la agresión a gran escala, afectando a las grandes mayorías: una agresión que responde a estrategias de larga duración y se dirige sistemáticamente a los mismos grupos humanos. Es la agresión de los poderosos quienes, además tienen la capacidad de secuestrar la verdad, reprimir la memoria, manipular la religión y establecer leyes y prácticas de gobierno que refuerzan su propia dominación. Es la agresión que más denuncian los profetas y Jesús incluso arriesgando la vida (ODHAG 2005, 25).

La dignificación se construye así, por un lado, asumiendo tanto el texto bíblico como el conocimiento histórico en tanto que memoria propia, lo cual dota a los participantes de los círculos de discusión de vocabularios de encuentro que se irán enriqueciendo y radicalizando cada vez más. Los primeros encuentros entre talleristas presentaron así un trabajo filológico<sup>37</sup>: una manera de acercarse a las palabras de los otros con el fin sublimar lo que había de común en ellas. Más adelante veremos la forma en la que esta dignificación de la vivencia y del universo vocabular conforman una manera de construir discursos en los cuales el espacio ocupado por el valor mercantilizado de la palabra es reconquistado por su valor de uso que aquí identificaremos con la capacidad instrumental del lenguaje para resignificar las formas de la reproducción social en una situación de vulnerabilidad y las formas de organización para gestación de un poder popular.

### **II.1.1 El horizonte de visibilidad de los animadores del proyecto REMHI**

Concentrémonos por ahora en las condiciones y trabajo que posibilitaron estos círculos dialógicos. En las personas reunidas en estos círculos de los animadores de la ODHAG, ya subyacía en distintos niveles la experiencia de narrar sus historias con fines de consuelo, desahogo o con la finalidad práctica de cuantificar lo perdido con miras a una reconstrucción. Ante la instauración del silencio antes descrita, impuesta y reproducida por las PAC y por los comisionados militares, se crearon espacios clandestinos,

---

<sup>37</sup> Referir al texto de Rafael Mondragón y a II.2.

muchas veces reducidos a la intimidad del hogar, en los que se fue gestando y estructurando la práctica de relatar: "fueron testimonios no estructurados, no requeridos por agentes externos, fueron manifestaciones de desahogo, de incredulidad y espanto, quejas en voz baja en la cocina o en el dormitorio, en sí, mecanismos humanos para sobrellevar el dolor" (ODHAG 2005, 323). Así mismo, ante una situación de miedo generalizado, en la cual *todos se convertían en orejas de todos*, un dejo de confianza comunitaria persistía aunque fuera de forma silenciosa en el saber que a otros les había pasado lo mismo. En su estudio sobre "El cuidado de la palabra en tiempos de violencia expresiva", Rafael Mondragón da cuenta de la diversidad de dinámicas que pueden propiciar una acción cultural. Se trata de espacios en los que se encuentran personas que de otro modo no se encontrarían y que al hacerlo descubren nuevas formas de relacionarse. En ellos se elaborará "un lenguaje que permite nombrar la experiencia de manera inédita, visibilizando fragmentos de dicha experiencia que habían sido invisibilizados por la dinámica de dominación, y elaborando una cierta capacidad práctica de hacerse cargo de la propia experiencia" (Mondragón 2016, 8). En el caso que aquí estudiamos, las historias comunes se manifestaron en el restablecimiento de relaciones de confianza y solidaridad, aunque ésta sólo pudiera aparecer en contados gestos dado el terror ejercido por las PAC, antes de poder ser verbalizada socialmente entre vecinos y familiares. No sólo la capacidad de *pronunciar* debía ser restablecida, sino también la de la *escucha*.

Observamos que el testimonio, en tanto que forma discursiva popular propia de situaciones de vulnerabilidad y opresión históricamente determinadas, funge como creadora de un espacio y de una temporalidad particulares. En ella lo que el testigo va a clamar es denuncia del mundo en un suceso pasado, pero apelando al otro de manera particular en el presente, pidiendo crédito a sus palabras y reconocimiento de su historia. El antropólogo y jesuita guatemalteco, Ricardo Falla, quien emprendiera labor de recoger

testimonios a partir de una pastoral de acompañamiento en la década de los 80, da cuenta de que uno de los motivos recurrentes en las palabras de los testigos sobrevivientes de las masacres es el hecho de que la gente no creyera que el ejército las mataría, incluso cuando habían recibido el aviso de sobrevivientes de masacres anteriores perpetradas por el ejército en fincas vecinas. Se trata de una resistencia a creer promovida por ideologías políticas o religiosas que funcionan en desmedro de la palabra humana, y que nos hace creer imposible que el ejército masacre pueblos, o desaparezca personas (Falla 1992, iii).

En la sección sobre Martín-Baró, se ve cómo la *mentira institucionalizada* funge como herramienta de terrorismo de estado, ya que disloca en las personas su experiencia personal y la realidad que la provoca, la cual se vuelve imposible de enunciar a causa del mismo miedo: "Se llega así a la paradoja de que quien se atreve a nombrar la realidad o a denunciar los atropellos se convierte por lo menos en un reo de la justicia. Lo que importa no es si los hechos referidos son o no ciertos, lo que siempre es negado a priori; lo que importa es que se nombren. No son las realidades las que cuentan, sino las imágenes" (Martín-Baró, 74). Así, para que el testimonio pueda surgir se necesita de una escucha solidaria que confirme lo vivido como consecuencia de un contexto de violencia y represión política. Así se desnaturalizan las relaciones sociales del terrorismo internalizadas en los sujetos: se reestructura la capacidad de confiar en en otro y en uno mismo, y se rompe con el ciclo de la autoinculpación.

Pero antes de hablar del acompañamiento a estos procesos y de su importancia, retomo la reflexión antes citada de Jose Antonio Puac en la que subraya que se trató de *testimonios no estructurados y no requeridos por agentes externos*. Ricardo Falla en la sistematización de su pastoral de acompañamiento da cuenta del mismo hecho. Ahí nos dice al hablar del pueblo mártir como de su

amada que "La entrevista era muy fácil. No hacía falta más que preguntar por su historia desde que salió de la sierra hasta el presente y ella comenzaba a contar algo que mucho había meditado y sistematizado" (Falla 2015, 58). El tipo de voz que acabamos de describir surge de los contextos de opresión sin que exista una persona mediadora. Ésta puede dotarla de una conciencia más crítica al sistematizarla, entrar en diálogo con ella, y recrear los espacios en los que se genera, pero se trata en esencia de una forma de conocimiento, una epistemología, que surge en el proceso en que personas, en situaciones de vulnerabilidad históricamente determinadas, sienten con urgencia la necesidad de ser *pueblo*. Es una forma de hacer discurso que cumple con una función instrumental directa en pro de la organización de espacios comunes de aprendizaje y dignificación. René Zavaleta escribe en un sentido similar: "Es por eso que el *pensar en sí* de una estructura grupal es algo vinculado al margen de conocimiento efectivo de los hechos sociales, o sea a la cuestión de su horizonte de visibilidad" (Falla 2015, 102). Para que este conocimiento sea desarticulador de la ideología necesaria, en este caso hablaríamos de la *cultura del silencio*, tiene que generar poder popular. Para el caso de los testimonios recogidos en el Ixcán, hay que mencionar que el trabajo de Falla se desarrolló en campamentos de refugiados y en zonas liberadas por la guerrilla en los que la sensación de un peligro inminente similar al que sufrieron durante las masacres fue poco a poco cesando y a la que no llegaba una verdad histórica oficial que hoy en día sigue negando las masacres. Los peligros ahí eran otros, pero fueron zonas en las que no se instauró una cultura del silencio, en las que la verdad era reconocida por todos.

Hablamos por lo tanto del testimonio en tanto que género discursivo, no a partir de sus características formales, sino de su posibilidad de generar espacios en los que se posibilita la creación de conocimientos particulares aptos para las prácticas de resistencia y organización popular y colectiva. Tal como lo indica

Paulo Freire, “[u]n testimonio que, en cierto momento, y en ciertas condiciones, no fructificó, no significa que mañana no pueda fructificar. En la medida en que el testimonio no es un gesto que se dé en el aire sino una acción, un enfrentamiento con el mundo y con los hombres, no es estático” (Freire 2005, 232). Se trata por tanto, no sólo de discurso, sino de una praxis que, tal como recuerda Mondragón, tiende a construir *“una fuerza colectiva que se [mantiene] en el tiempo”*.

En la sistematización coordinada por Puac, se hace un recuento de las capacidades que conforman esta fuerza al momento de reunirse a narrar la experiencia traumática: “En cuanto a las primeras expresiones orales de las personas sobrevivientes, con el dolor reciente y el miedo latente, “contar”, cumplía la función de palabra consoladora y búsqueda de protección. La necesidad de dar y recibir apoyo moral y solidario de parte de la familia y vecinos cercanos, a través del sentido de ‘a mí me pasó lo mismo’ o ‘a mí me pasó esto otro’” (Freire 2005, 323). Se trata de historias que les generan tanta incredulidad a otros como a ellos mismo. De modo que un valor que debe ser recreado es el de la confianza y la escucha. De esta forma se va reconstruyendo un tejido social solidario que rearticula de referentes indentitarios que se vieron aniquilados con las políticas genocidas. A partir de la reidentificación comunitaria se puede plantear una búsqueda de protección que puede darse bajo la forma del consuelo. No es un consuelo pasivo, si no que genera un primer acompañamiento que se articula de manera orgánica entre las víctimas. Cobra la forma de consejos, de caminos compartidos y de conceptualizaciones críticas de la realidad que surgen de manera dialógica. Así como anota Zavaleta que “sólo la colocación proletaria es la que tiene una visión capitalista del capitalismo” (Zavaleta 2015, 205), la colocación del sujeto y de la comunidad en resistencia que ha sobrevivido al genocidio posee una visión crítica de los medios genocidas de consolidación de un nuevo régimen de acumulación

capitalista. La *víctima* es, así, lo opuesto a un sujeto pasivo. Es agente de justicia y no repetición.

Veremos a continuación la forma en que la exposición crítica de este horizonte de visibilidad da pie a los *círculos de cultura que describe* Freire en *La educación como práctica de la libertad* a partir de su experiencia como alfabetizador. En ellos se instituyen “debates de grupo, tanto en búsqueda de la aclaración de situaciones, como en búsqueda de la acción misma” (Freire 2011, 96). Entramos en dinámicas en las que la escucha de testimonios conforma un círculo que funciona para crear una reflexión crítica colectiva. Ésta tiende a llevar a sus integrantes a emprender compromisos radicales en aras de una transformación de la realidad.

Los animadores de la ODHAG forjaron una praxis basada en las capacidades de escucha y empatía antes delineadas a partir de su condición de sobrevivientes y familiares de víctimas. Más allá del perfil con el que Carlos Martín Beristain eligió a los entrevistadores —“capacidad de escucha y comunicación; confianza y reconocimiento de la gente de la comunidad; compromiso de confidencialidad y perseverancia en el trabajo” (ODHAG 2005, 332)— observamos en la sistematización de los primeros talleres que estos replicaron el espacio de escucha testimonial que orgánicamente surge como necesidad y que es llevado a cabo por los sobrevivientes de la *tierra arrasada*: “El tiempo de hablar había llegado para todos. Muchos talleres de capacitación empezaron o se convirtieron en espacios colectivos para que los Animadores de la Reconciliación dieran su propio testimonio” (ODHAG 2005, 334). De modo que el sentido mismo del proyecto REMHI estaba interiorizado en las comunidades que sufrieron el genocidio. El valor del testimonio y su capacidad para afrontar el miedo y los efectos de la violencia forman parte del conocimiento de los sujetos que sobrevivieron y resistieron al genocidio y que posteriormente se ve sistematizado.

La otra conciencia que fue surgiendo tanto los entrevistadores como aquellos que dieron su testimonio para el proyecto REMHI consistió en dar cuenta que habían sido afectados por el ejército no sólo en tanto que individuos sino como grupo. Se da de esta manera una primera manifestación del poder popular. No hay que olvidar que las PAC forzaron una individuación extrema en los sitios donde tuvieron poder, y que la violencia implica un descoyuntamiento de la realidad vivida con la percibida. En el acto de contar y redescubrir un sentimiento de empatía y solidaridad a partir del *a-mí-me-pasó-lo-mismo* se reúnen los momentos constitutivos del recuerdos sugeridos por Paul Ricoeur: la rememoración y el reconocimiento. Los recuerdos comunes serían prominentes en nuestro testimonio individual: "Del rol del testimonio de los otros en la rememoración del recuerdo se pasa así gradualmente a los de los recuerdos que tenemos en cuanto miembros de un grupo; exigen de nosotros un desplazamiento de punto de vista del que somos eminentemente capaces. Accedemos así a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos que nosotros" (Ricoeur 2000, 158). De modo que reconstruir un recuerdo común constituido a partir de diversos puntos de vista conforma un momento primigenio de la epistemología historiográfica oral y de la memoria colectiva. El genocidio y la ruptura de los referentes identitarios que implicó significó el despojo de algo intrínseco a nuestras maneras de recordar.

A partir de su experiencia como tallerista, José Antonio Puac escribe, en la sistematización antes referida, que "[l]a memoria colectiva del pueblo indígena va más allá de los tiempos del conflicto armado. Las tradiciones orales y los ritos conservan el sentimiento de ser un pueblo agredido desde antiguamente" (ODHAG 2005, 380). La presencia de los muertos en los rituales realizados dentro de una comunidad acarrea una necesidad de afirmación y justicia, de modo que las voces vivas de los antepasados para las comunidades guatemaltecas no son únicamente una presencia dolosa.



"A la violencia de la opresión le corresponde la voluntad de la emancipación. En ese sentido puede decirse que la memoria del pueblo maya es, de alguna forma, subversiva, desestabilizadora, y como tal ha sido perseguida por el Estado guatemalteco y sus élites" (ODHAG 2005, 381)<sup>38</sup>. Para Puac y los catequistas y animadores que realizaron entrevistas, la constitución de esta memoria en documento, tiene que ver con la realización de un movimiento dialéctico que ponga en tensión a la memoria mítica que otorga sentido a los actos cotidianos de la comunidad, a la memoria histórica que puede dar pie a la realización de acciones críticas de búsqueda de justicia y transformación de la realidad. El documento mismo debe constituir un memorial que conglomere a la comunidad al ofrecer nuevas fuentes de sentido que conlleven a la reconstrucción social.

En esta memoria y en su carácter desestabilizador se encontraría una concepción de la violencia similar a la establecida por la socióloga argentina Rita Laura Segato. La distinción que establece entre violencia instrumental y violencia expresiva resulta

---

<sup>38</sup> El testimonio de Rigoberta Menchú resulta iluminador al describir la forma en que la memoria colectiva es *cuidada* de manera cotidiana en las comunidades mayas campesinas de Guatemala. Ahí nos describe la forma en que cada acontecer que presenta la vida es una oportunidad para la transmisión de consejos y enseñanzas que se van acumulando y transfiriendo intergeneracionalmente. Al hablar de la muerte dentro de una comunidad, Rigoberta Menchú nos explica que cada miembro de la misma comprende como un deber el transmitir, a "la persona que más quiere", "[l]os secretos, las recomendaciones de cómo hay que comportarse en la vida, ante la comunidad indígena, ante el ladino. O sea, cosas que se vienen repitiendo desde hace generaciones para conservar la cultura indígena". Posteriormente, el que va a morir "reúne a la familia, y también a la familia le habla, les repite las recomendaciones. les repite lo que vivió. No es como los secretos, que se los dice a una sola persona; las recomendaciones se las dice a todo el mundo y muere tranquilo. Muere con la sensación de haber cumplido con su deber, con su vida, con lo que tenía que hacer" (Burgos 1985, 226). Para José Antonio Puac, esta descripción pertenecería a lo que llama *memoria mítica*. No obstante, es crítica y profética ya que establece una denuncia ante la aniquilación de estas formas culturales a la vez que prefigura su posibilidad dentro del mismo acto de narrarla.

esclarecedora. En las guerras civiles de centroamérica, al igual que en los contextos de feminicidio y tortura sexual generalizados que describe Segato a partir del ejemplo de Ciudad Juárez, pareciera que uno de los objetivos en el accionar de los grupos o personas perpetradores de atentados fuera siempre el de “demostrar esa ausencia de límites en la ejecución de acciones crueles” (Segato 2014, 23). Con la implementación generalizada de estos actos, lo que se busca instaurar es una “*pedagogía de la crueldad* en torno a la cual gravita[rá] todo el edificio del poder” (Segato 2014, 56). Se trata de un estado de terrorismo generalizado que cohibe y reprime toda forma de organización social, así como de las capacidades de empatía que pueden desembocar en ellas.

Se ha comprendido *acción cultural* en tanto que respuesta ante esta forma de accionar coercitivo estatal y paraestatal. En palabras de Rafael Mondragón: “Para combatir el horror es, por ello, necesario, recuperar la capacidad sensible de compasión en cuanto lugar sensible de encuentro con la vida de los otros.” Más adelante, refiriéndose a los círculos de cultura y espacios dialógicos, agrega que “esos encuentros demuestran que es posible que la gente haga algo con el miedo” (Mondragón 2016, 14-15). A la necesidad y manera de recuperar las capacidades conculcadas de *cuidado de la palabra* evidenciadas por Mondragón, buscaremos aquí aunar la forma en la que en los espacios dialógicos resurge la acción comunitaria a partir de reconstrucciones sucesivas y conjuntas de la identidad y la cultura. El que un pueblo dé cuenta de la memoria colectiva, lo cual quiere decir formar comunidad a partir del reconocimiento de una vulnerabilidad que nos es común, deviene en una acción cultural de gran fuerza. El testimonio referido en la intimidad, que configura un espacio clandestino, posicionado ante una cultura de silencio, nos parece un ejemplo privilegiado de palabra crítica que es acción y que es profética en el sentido delineado en el primer capítulo.

### II.1.2 Interpelación y respuesta en la praxis profética de Ricardo Falla

Hablar del testimonio en tanto que voz profética nos lleva a pensar en la manera en la cual éste interpela a su auditorio. A partir de su potencial de generar espacios dialógicos implicamos que las capacidades desarrolladas a partir de él se desarrollan tanto en el que lo enuncia como en el que lo escucha. Este último se vuelve un testigo indirecto de lo escuchado que asume a su vez, a decir de Ricardo Falla, "el encargo de la población, que era dar salida a su testimonio, ser intérprete de su voz y, en cierto sentido, ser también profeta que denuncia y anuncia una nueva realidad" (Falla 2015a, 55). Al hablar de los talleres de poesía, tanto en Nicaragua como en el Ixcán, analizaremos el significado que tiene este *ser intérprete*, por el momento nos concentraremos en el sentido del *encargo* de denunciar y anunciar.

El primer objetivo es como hemos visto romper con la barrera de la incredulidad forjada a partir de una situación de mentira institucionalizada. Falla narra en este sentido cómo su búsqueda de testigos cada vez más privilegiados se dio a causa de su resistencia a creer en el grado de deshumanización que implicaba aceptar la existencia de las masacre, una denuncia que a él le exigía volverse parte de lo que llamó la "cadena del anuncio": una obligación moral por romper con la cultura del silencio; por subvertir, como dijera Ignacio Martín-Baró, "el orden de mentira establecido" (Falla 1992, 74). Retomando a Paul Ricoeur, la crisis del testimonio se presenta con la imposibilidad de dar sentido a las experiencias límites sin generar extrañeza ya que al narrar lo inhumano se rompe con la comprensión humana. El discurso-testimonio demanda una respuesta esencial ya que lo fundamental de este género discursivo puede ser resumido en los clamores *créanme* y *yo estuve ahí* (Ricoeur 2000, 198). Encontramos límites a esta definición en el sentido de que, para Ricoeur, el testigo no es en realidad un testigo activo ni tampoco es un agente, sino una

víctima de los sucesos. Entrevemos aquí un dejo de la escatología protestante antes descrita que el filósofo francés comparte y profesa.

Al contrario, observamos que el testigo es un agente que descubre capacidades para la sobrevivencia. Requiere además de un acto de fe y conciencia para afirmar la realidad que vivió ante un espectro ideológico que la niega, y al narrar su experiencia emprende una praxis profética. A decir de Ricardo falla:

El primero en creer es el testigo mismo, porque cree que vale la pena narrar su testimonio. Pero también hay otro aspecto importante de su fe. No es que que crea en lo que está viendo, en el fuego, en los destazadores. Eso lo ve y lo oye, lo experimenta directamente. Pero al narrarlo, él se da cuenta que será difícil para muchos creer que los hombres son capaces de una deshumanización tan macabra, como la que ha presenciado, porque a él mismo y a muchas de las víctimas les costaba trabajo creer que el ejército cometería esos crímenes y, como veremos en muchos testimonios, esa falta de fe les costó la vida" (Falla 1992, iii).

Tanto en el testigo como en el escucha se desarrollan así capacidades críticas. El primero da cuenta de que en su testimonio está la posibilidad de salvar la vida. Ello es lo primero que anuncia: *estoy vivo*; y en su testimonio se encuentran las notas que lo llevaron a sobrevivir. Esto fue, en un primer lugar, haber creído en el aviso de las masacres y luego salir u ocultarse a tiempo. Por parte del oyente, se desarrolla aquello que Martín-Baró llamó junto con su equipo un *vínculo solidario*. El oyente confirma para el testigo con su escucha y confianza que los ataques fueron debidos a una represión permitiéndole recobrar la integridad de su experiencia, desmitificarla e historizarla. Confirma también el anuncio de la vida y comparte la fe antes descrita del testigo que lo lleva a formar parte de esta cadena: se vuelve testigo a su vez a pesar de no haber presenciado las masacres.

Se va forjando así lo que Falla en unos textos llama *cadena del anuncio* y en otros *evangelio*. Se trata de un deber de conversión que viene con el anuncio de la resurrección del pueblo crucificado. En ella se pronuncia la posibilidad de una nueva forma de vida así como del deber de emprender una praxis que nos encamine a la misma. "Por ello", escribe Mondragón, "la conversión ha sido descrita tradicionalmente en términos de un segundo nacimiento. Lo que se recibe en dicha experiencia tiene un carácter tal que no es posible seguir viviendo como se había hecho hasta ese momento" (Falla 2016, 19).

El jesuita guatemalteco ubica este momento de conversión en su primer encuentro con un testigo o martir sobreviviente de la masacre de San Francisco Nentón, Mateo Ramos Paiz. Este encuentro lo narra en múltiples libros, conferencia y conversaciones, apelando a "lo que en sociología llaman el efecto de convergencia al lugar del desastre" (Falla 2015, 24), y siempre reconfigurando la conversión vivida al momento de haber escuchado el testimonio de Don Mateo. En su libro *Historia de un gran amor*, que es una sistematización de su acompañamiento pastoral a las CPR, Falla explica: "Salí con una responsabilidad sobre los hombros, la de contar a otros lo oído. Se trataba del arranque de lo que después yo llamaría el evangelio, porque debía narrar al mundo ese misterio, donde el mal se revolvía con Dios" (Falla 2015, 25). El testimonio resultó así para Falla en un llamado a emprender una praxis profética de denunciar anunciando.

¿Qué es lo que se anuncia? Primeramente la sobrevivencia tal como lo indica en la introducción a su compendio testimonial *Masacres de la selva*: "Este libro asume la finalidad de este y cientos de testigos que quieren decir al pueblo de Guatemala y a las naciones del mundo: estamos vivos, increíblemente, estamos vivos" (Falla 1992, ii). Es una vida que pasa por la muerte y por tanto por la resurrección. Ello lo señala el testigo al atribuir su sobrevivencia al contacto con sus amigos y familiares asesinados a

quienes rezó de esta manera: "¡Compañeros, sueltenme, yo me voy al campo! Tal vez tenga yo suerte. Ah, ustedes ya están en libertad. ¡Suéltense! Yo me voy al campo" (Falla 2015, 25). De ahí que Falla sitúe el testimonio como un espacio liminal, concepto antropológico desarrollado por Victor Turner que refiere a los rituales en los que al morir se renace. En este espacio, cito, "los individuos se desligan de una unidad social, pasan por la oscura liminalidad y se adhieren luego a una nueva unidad social" (Falla 2016, 13). En la temporalidad del testimonio, que es igualmente liminal, se desarrolla una renovación cultural y social que da pie a capacidades adquiridas para el consuelo y la

resistencia<sup>39</sup>. El anuncio que clama: *¡estoy vivo!* acarrea la transmisión de este conocimiento desarrollado para sobrevivir al genocidio. Este momento de liminalidad se ve replicado en aquel que escucha el testimonio, y puede dar pie a una conversión en tanto que práctica generadora de nuevas de solidaridades y compromisos. La conversión es, en su sentido teológico, la identidad que se pone en juego en la temporalidad abierta por la dialéctica de la denuncia y el anuncio activada por el testimonio. Se trata de la narración de una ruptura en la temporalidad lineal que da pie a una renovación identitaria y cultural y que puede

---

<sup>39</sup> Es relevante para esta discusión contraponer la teoría de la liminalidad de Victor Turner con el concepto marxista de *absorción* que desarrolla Bolívar Echeverría. Para el filósofo ecuatoriano la producción, incluyendo la producción discursiva constituye un momento en el cual una forma de socialidad es propuesta. La misma al ser consumida se encuentra en posibilidad de formar parte de la identidad y cultura de la persona de que absorbe el valor de uso producido: "Producir es objetiva", escribe Echeverría, "inscribir en la forma del producto una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera *adecuada* ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la y se deja transformar por ella" (Echeverría 1998, 171). El testimonio es un género que decanta una identidad social por lo que prevé satisfacer la necesidad de un sujeto colectivo. Éste en la *fase consuntiva*, se advierte debe disfrutar del producto de manera *adecuada*. Ello es revelador, ya que como vimos en los ejemplos anteriores, existe una divergencia entre los individuos que conforman al sujeto social. Recordemos una de las máximas con las que comienza *El Capital*: "La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uno" (Marx 2012 t. I v. I, 56). Sólo tendrán un disfrute adecuado aquellos testimonios cuya *materialidad social* sea encontrada útil o adecuada por parte del sujeto colectivo.

En los testimonios anteriores encontramos puestos en consideración como útiles o no para la reproducción social una serie de valores culturales como la premonición que implican una forma en la que el conocimiento de distribuye. Demarcan una división social del trabajo en la que corresponde a una serie de individuos asegurar la *politicidad* del sujeto social. Nos parece sugerente que en la liminalidad en que se encuentran los testigos ocurre una disolución y reconfiguración similar a la que señala Turner para los sujetos durante su rito de paso. En estos ritos, "[d]estrucción, disolución y descomposición se ven acompañados por procesos de crecimiento, transformación y reformulación de los viejos elementos según patrones nuevos" (Turner 2007, 110). Marcamos aquí la diferencia en que en el caso del testimonio es un sujeto colectivo en la creación de un nuevo patrón de reproducción social el que está configurando el universo simbólico y cultural.

llevar a la asunción de compromisos cada vez más radicales ante una sabiduría del mundo basada en la orden inhumana de olvidar y adaptarse tan bien descrita en las homilías de Romero.

La otra cara del anuncio es la denuncia, que es por lo cual la voz profética resulta tan transgresora y llega a tocar intereses particulares. El testimonio es un género que acarrea una demanda concreta de justicia que trasciende los años y las generaciones ya que actualiza antiguas injusticias al reconfigurar la identidad. "La denuncia", a escribe Falla, "es un grito que despierta agresividades tremendas, incluso, aunque parezca una paradoja, que puede incurrir a repetir atrocidades tremendas. La denuncia grita: ustedes asesinaron al justo" (Falla 1992, iv). La resurrección del pueblo tiene que ver con su reclamo de verdad y su demanda de justicia, únicas que pueden anteceder a la reconciliación y al perdón de acuerdo con los animadores de REMHI: "No habrá reconciliación si no se establece la verdad, juntando la memoria y los datos de la historia. No habrá reconciliación si no hay sujetos en pie de igualdad y dignidad que se identifiquen a partir de su memoria y deciden transformar positivamente su conflicto histórico. No habrá una Guatemala en paz si permanece la impunidad encubierta por el miedo" (ODHAG 2005, 21). La reconciliación implica una ruta epistémica delimitada por la dialéctica de denunciar anunciando y anunciar denunciando desatada por el testimonio. Ella comienza con la memoria para pasar así a la verdad. No se trata de una verdad histórica y objetiva sino ética en el sentido de que integra los reclamos de justicia inmersos en la denuncia. La justicia refiere al anuncio de una convivencia basada en principios igualitarios.

Si volvemos al encuentro de Falla con Mateo Ramos Paiz observamos la forma en la que la escucha de su testimonio implicó la necesidad de ir en búsqueda de esta verdad que le implicaba un posicionamiento ético. Se trata de una toma de conciencia que alivia ya permite salir del orden social que promueve la muerte



con el fin de reproducir formas de colonialismo interno. Ricardo Falla narra esta toma de conciencia de manera progresiva en su compendio testimonial de *Negreaba de zopilotes* escrito en 2015. En un inicio pareciera ser puramente visceral y pasiva: "Lo que había oído de don Mateo era algo que no se podría quedar dentro. Me estallaba por así decirlo. Era una cosa tan grande, tan aplastante, nunca jamás oída por mí. El mundo lo debía saber. Pugnaba por salir y difundirse" (Falla 2015, 9). El testimonio invade al sujeto que escucha. Es un dejarse interpelar que implica en primer lugar una praxis de difusión, de interpelar a otros, que implica a su vez una actitud crítica al respecto de la realidad denunciada de modo que la exigencia de verdad se haga efectiva:

A no ser que los hechos golpeen nuestra 'carne', el acontecimiento no se asume de verdad. Veía que esto les sucedía a personas que no querían creer que se daban estas masacres, ni que el Estado era el responsable de las mismas porque no les interesaba creer. Pero también veía que esa resistencia a asumir la realidad inexplicable de las matanzas, se daba en algunas personas que propagaban la noticia y se servían de ella mecánicamente hasta que tal vez en un momento dado no les importaba añadir a los números un número cero, porque en el fondo no estaban asumiendo que seres humanos podían llegar a cometer dichas atrocidades (Falla 2015, 10).

Sin la actitud crítica hacia el testimonio entramos en un fatalismo que de nuevo paraliza. Mitificamos la masacre y de esta forma toda acción ante ella parece imposible. Caemos en un amarillismo que normaliza y perpetúa la opresión. La toma de conciencia, al contrario implica una praxis que busque justicia para personas concretas, con sentires concretos, vulnerabilizadas por perpetradores que también son personas concretas. De modo que introyectamos la "sombra" del opresor, en un sentido freiriano, al replicar un discurso que es deshumanizante. Despojamos una vez más a las víctimas del saber de sobrevivencia adquirido y de las epistemologías desarrolladas en su hacer frente al genocidio.

La escucha, tal como la estamos delineando, implica no sólo reconocer en la denuncia la exigencia de verdad, sino también

apreciar que en el anuncio hay un llamado a reconfigurar la propia identidad del mismo modo que, como veremos más adelante, está sucediendo en el testimonio. "De ahí", nos dice Freire, "que este paso deba tener el sentido profundo del renacer. Quienes lo realizan deben asumir una nueva forma de *estar siendo*; ya no pueden actuar como actuaban, ya no pueden permanecer como *estaban siendo*" (Falla 2015, 63). Encontramos aquí el sentido de la conmemoración y del memorial dentro de las comunidades: la adquisición de referentes identitarios propicios para la resistencia. A partir de ello explicamos la conversión de Monseñor a partir del martirio de del padre Grande, lo mismo pareciera atravesar a Ricardo Falla cuando se pregunta, de nuevo con el martirio del jesuita y guerrillero Fernando Hoyos, "Si Fernando hizo esto, ¿será que yo lo puedo hacer?" (2015a, 20). La pregunta posee un sentido de agitación al mismo tiempo que llama a la refiere al espacio que abre el testimonio en el cual la identidad debe ratificarse o reconfigurarse tal y como lo veremos más adelante.

## **II.2 Investigación temática y pastoral centroamericana**

En el siguiente apartado, nos proponemos a analizar las formas en las que procesos educación popular se integraron al trabajo de acompañamiento pastoral y recuperación de la memoria. Es necesario dar cuenta de la forma en que operaron las dinámicas pedagógicas alternativas que estuvieron relacionadas a la pastoral de acompañamiento, a las comunidades eclesiales de base y al modelo ver-juzgar-actuar. En ellas se jugaron aspectos de gran relevancia para el desarrollo ulterior de los movimientos revolucionarios centroamericanos tales como la formación de las organizaciones de masas y los procesos de pacificación y búsqueda de justicia.

En este apartado, la Teología de la Liberación entra en relación más directa con los movimientos populares que la exigieron e interpelaron. Deja de ser sólo epistemología para convertirse en

trabajo político, de modo que integra a nuevos interlocutores y por lo tanto nuevos vocabularios. No obstante, fueron las mismas epistemologías que desarrollaron las que le permitieron ser un factor fundamental para la formación organizaciones de masas a partir del trabajo de educación popular. Dedicaremos una atención especial al trabajo que realizó Ricardo Falla luego de la interpelación del sobreviviente de la masacre de San Francisco Nentón, Mateo Ramos Paiz, antes referida. Ésta lo llevó a integrar de un modo más radical la lucha revolucionaria guatemalteca en tanto que acompañante en la zona de guerra del Ixcán. Los modelos de acampamiento e investigación serán objeto de una profunda atención ya que, nos parece, dotan de una serie de herramientas y abstracciones que deben ser consideradas para llevar a cabo cualquier práctica en el terreno de la educación popular.

En un primer momento, sin embargo, no podemos dejar de mencionar, aunque no ahondaremos en ellas, dos experiencias pastorales que consideramos paradigmáticas a partir de la influencia que tuvieron en las prácticas de educación popular que les seguirían y que aquí nos atañen. La primera es la del padre jesuita salvadoreño Rutilio Grande, quien iniciara una pastoral de acompañamiento en Aguilares, cuyo fin sería el de “hacer al pueblo iglesia y no esperar a que el pueblo llegara a la iglesia o que esta fuera a aquel” (Cardenal R. 2015, 250)<sup>40</sup>. Ello tendría su base en el desarrollo de la praxis profética de denunciar anunciando y anunciar denunciando. El segundo ejemplo, que ya abordamos en el primer es el de Fernando Hoyos, padre jesuita español quien integraría las filas del Ejército Guerrillero de los Pobres en Guatemala a partir de su experiencia como alfabetizador con las comunidades en resistencia. Ambos morirían mártires a partir de sus respectivas prácticas. Del mismo modo abordaremos una experiencia que, al revés de la anterior, fuera inspirada en el trabajo de Falla. El trabajo pedagógico de los animadores de la

---

<sup>40</sup> añadir referencia cruzada al capítulo anterior

ODHAG da cuenta de modelos educativos que tienen más bien un carácter transicional. No formarán parte del eje central de nuestra reflexión pero nos resulta esencial dar cuenta de lo que agregaron a las formas de educación popular desarrolladas en este periodo.

### **II.2.1 Dos experiencias paradigmáticas de pastoral liberadora y educación popular: Rutilio Grande en Aguilares, El Salvador, y Fernando Hoyos en los Cuchumatanes, Guatemala**

La pastoral liberadora del padre Grande estuvo basada en el principio de que “[l]a fe necesita condiciones objetivas materiales para realizarse y, la primera de ellas es la justicia” (Cardenal R. 2015, 249). Se trató de una manera de entender la religión en tanto que práctica concreta desarrollada por hombres y mujeres concretos con anhelos y reivindicaciones. Esto le llevó siempre a centrarse en prácticas que, si bien abordaban el accionar religioso, buscaban siempre tener efecto en las condiciones de vida objetivas de la población.

Como en toda Comunidad Eclesial de Base, el primer trabajo consistió en descentralizar el espacio y democratizar las funciones eclesiales. Se crearía un equipo de catequistas y animadores que conformarían la base para una red de trabajo cuya primera labor consistiría en la escucha de las necesidades de la población, y la consiguiente invitación a llevar a cabo trabajos de formación y transformación conjuntas: “[l]a evangelización la llevarían a cabo partiendo de la realidad de los evangelizados como única manera de concientizar a los mismos evangelizadores” (Cardenal R. 2015, 248). De modo que todas las funciones que pudieran implicar dirección y jerarquía se diseminaban al interior de la población. El lenguaje religioso era elegido para el trabajo porque ofrecía a la población sumamente católica de Aguilares un universo vocabular común que permitía a

la gente abordar política y críticamente otros temas sin sentir un distanciamiento hacia ellos.

Se creaban así círculos de cultura al romper la línea divisoria entre el educador y el educando ya que el primero debe comenzar su labor al aprender un vocabulario que le es ajeno, y para ello requiere no sólo del compromiso de acompañamiento ya delineado, sino de la ayuda y enseñanza de los educandos que se vuelven al momento educadores. "En el círculo de cultura," escribe Ernani María Fiori, "en rigor, no se enseña, se aprende con 'reciprocidad de conciencias'; no hay profesor, sino un coordinador, que tiene por función citar las informaciones solicitadas por los respectivos participantes y propiciar condiciones favorables a la dinámica del grupo, reduciendo al mínimo su intervención directa en el curso del diálogo" (Fiori 2005, 15). La alfabetización, así como el círculo de cultura y esta forma de evangelización popular, es entendida como un ejercicio dialéctico en el que las palabras representativas del universo simbólico de una comunidad le son devueltas a la misma mediadas por un distanciamiento crítico.

Nos interesa aquí dar cuenta de los métodos que implementó, para ello nos basamos en la biografía que escribe Rodolfo Cardenal basada en testimonios y en las sistematizaciones de su trabajo pastoral. Se trata de una complementación de la dinámica de los círculos populares de lectura bíblica y de la búsqueda de temas generadores que comienza con visitas a cada hogar de la comunidad a fin de conocer las problemáticas particulares. Posteriormente se sistematizan los resultados: "Los datos acumulados eran codificados y utilizados como temas generadores, los cuales a su vez eran descodificados a la luz del evangelio" (Cardenal R. 2015, 253). Se escogían versículos bíblicos que reflejaran las problemáticas narradas y se leían en voz alta y discutían en grupos. Se iba forjando de esta manera una voz profética que "comprendía denunciar al explotador y concientizar al explotado,

al primero, llamándolo a la conversión, al segundo haciéndole ver sus responsabilidades históricas y compromiso cristiano" (Cardenal R. 2015, 253).

Nos interesa destacar el lazo que existe entre descubrir responsabilidades históricas y la construcción de la identidad a través de la memoria. En ambas se desarrolla la asunción de compromisos con miras a una transformación de la sociedad que es ante todo dialógica y crítica. El lazo entre evangelización y concientización nos resulta también fundamental para entender qué tipo de sujeto histórico se fue gestando a través de estas prácticas.

Las *misas de los pobres*, que celebraba Fernando Hoyos mientras ejercía su labor como alfabetizador en la sierra de los Cuchumatanes, ofrecen también pistas acerca del sujeto histórico que se iba formando en Guatemala a fines de la década de los 70. En esta misa, escribe Sergio Palencia, "el sacerdote, de nombre *Fernando*, según lo recuerdan, se sentaba entre los campesinos k'iches y sus familias, ofreciendo la comunión en un cáliz de barro" (Palencia 1992, 68). A partir de estas acciones se iba generando un universo simbólico en el cual las prácticas culturales de la gente se resignificaban al igual que la misma misa. La eucaristía se celebraba con tortillas en lugar de obleas, y en vez de cánticos religiosos tradicionales se entonaban canciones de liberación (Palencia 1992, 150). Esto generaba divisiones entre feligreses que rechazando las misas de Fernando, celebraban las suyas aparte.

Nos interesa destacar esta división pues creemos que no sólo se ponían dogmas religiosos en las prácticas liberadoras de Hoyos. Más bien se establecían nuevos patrones de reproducción cultural más cercanos a la simbiosis en la que vivían las comunidades de los Cuchumatanes con la guerrilla. El análisis de Sergio Palencia

sitúa la práctica pastoral de Hoyos como un anuncio del futuro ingreso a la montaña:

En este pueblo el terremoto provocó que la iglesia cayera, por lo que en Semana Santa de ese mismo año la misa se realizó en el parque. Este hecho natural, visto desde ahora, pareciera un anuncio de la situación que vivirían miles de campesinos, catequistas y sacerdotes unos pocos años después. La iglesia perdió *el ser* a los ojos del Estado militar, ella era parte de la insubordinación de los campesinos, de *meterles* ideas de reclamo de derechos y organización cooperativista (Palencia 1992, 69).

Vemos cómo se iba instituyendo una forma de celebrar más propicia para condiciones de vida distintas vinculadas tanto a la alianza con las fuerzas guerrilleras como a la clandestinidad impuesta por el terrorismo de estado. Bolívar Echeverría indica que el discurso que se gesta en una celebración o ruptura festiva “cuestiona la concreción de una forma social, la singularidad cualitativa del mundo de la vida, con el fin último de rectificara, y lo hace a la manera de un cuento o una narración que busca y encuentra un episodio singular capaz de volver convincente la necesidad de esa concreción y esa singularidad” (Echeverría 2010, 187). Buscaremos más adelante configurar esta creación de códigos con la gestación de nuevas estructuras organizativas. Por ahora queremos destacar la forma en la que estos modos de celebrar entablando círculos de cultura tuvieron una función determinante en la organización pastoral de las CPR que impulsa Ricardo Falla y en el equipo de talleristas de la ODHAG.

### **II.2.2 Investigación–acción–participativa e investigación temática en la pastoral de acompañamiento de Ricardo Falla**

El acompañamiento de Ricardo Falla hacia las CPR en el Ixcán comienza a ejercerse de manera plena en el punto en el que el sacerdote jesuita decide poner en segundo plano el compendio testimonial que la Dirección Nacional de EGP le había encargado con el fin de afianzar la denuncia a nivel internacional de las masacres cometidas por el ejército. Éste era uno de los tres

objetivos principales que la organización le había encomendado al jesuita guatemalteco al lado de la animación y motivación propias del acompañamiento pastoral y el fomentar la organización de masas. A través del siguiente análisis veremos cómo las tres se inter-relacionan dialécticamente, lo cual resulta fundamental para entender la concepción epistemológica implicada detrás de la *pastoral de acompañamiento*. El trabajo de entrevistas y de escucha no dejó de ser fundamental, pero cobró la forma de una investigación temática y por tanto dialógica y colectiva. El sacerdote jesuita las describe así en su *recuperación de experiencias*, como el mismo la llama, *Historia de un gran amor*, escrita en 1995:

[...] las tomé no para una publicación futura, como había hecho con las entrevistas de 1983, sino para conocimiento interno de este pueblo con el que me había enamorado. En estos tiempos fue cuando di el paso de la trilogía, que traía en la cabeza, a un nuevo sistema de conocimiento e investigación, motivado por un amor concreto y encaminado a aumentar dicho amor y servicio. Es como cuando el novio quiere conocer a su novia más a fondo, porque la ama y porque desea amarla más, y no porque quiere escribir un libro sobre ella (Falla 2015a, 80)

El autor se refiere aquí al año de 1987, luego de su reingreso a la zona de guerra de *Indochina*, es decir del Ixcán Grande. En efecto, la trilogía ya contaba con los dos primeros tomos escritos: *El campesino indígena se levanta* y *Las masacres*. No serían publicados sino hasta el 2016 por consejo de la organización guerrillera, que vio comprometida información estratégica: “[...] el trabajo era excelente, pero no publicable, porque en vez de ayudar, dañaría a la misma gente a quien yo quería servir con dicho análisis, ya que las descripciones eran muy pormenorizadas, los acontecimientos estaban muy frescos y le estaba brindando armas al ejército” (Falla 2015a, 64). El cuidado y la discreción fue tal que nos es sino hasta 2018, en el volumen 5 de *Al atardecer de la vida: Escritos de Ricardo Falla*, a 22 años de los acuerdos de paz, que se da a conocer que este cuerpo testimonial había sido escrito por encargo de la Dirección



Nacional del EGP. Volveremos más adelante sobre este punto qué atañe a la labor y a la responsabilidad del investigador en contextos de riesgo y bajo una epistemología que no implica forzosamente la publicación de los resultados de investigación, ya que el objetivo de esta es la devolución sistematizada de la misma hacia la comunidad con la cual se realizó.

Por ahora concentrémonos en las entrevistas del año 1987 que en la cita del autor se nos explican mediante una analogía amorosa. Ricardo Falla habla poco o casi nada, ya sea en textos o conferencias o charlas, acerca de sus formas de entrevistar. Sus alocuciones al respecto siempre y únicamente refieren al hecho de que “[l]a entrevista era muy fácil” (Falla 2015a, 59). Tanto él como las personas con las que trabajó y a quienes entrevistó en el Ixcán se expresan mucho, en cambio, acerca del proceso formativo-organizativo en el cual estas entrevistas se llevaban a cabo tanto en el espectro pastoral, el de organización de masas, como en el de recuperación de la memoria. Nos resulta importante el comentario que nos compartió en una entrevista Celesiano Sicá, miembro de las CPR, quien fuera parte del equipo de catequistas del padre Ricardo bajo la montaña:

Y bueno, se pasaba escribiendo, la memoria de las CPR. Ese era otro trabajo que hacía el padre Ricardo. Bueno... Él de verdad seguramente tiene ese don de estar con la gente y de querer conocer **la vida, la situación y el sentir de las gentes. Incluso las familias**, ¿verdad? Porque él no sólo llegaba ahí y se quedaba... llegaba a visitar y visitar a las familias, y no digamos cuando él empezó ese trabajo de conocer situaciones importantes de cada una de las familias. O sea, un acercamiento muy muy profundo con las familias. Y de plano, su don de él yo creo que es eso, de vivir y sentir lo que la gente siente (Sicá, 21 de enero de 2018).

Celeciano Sicá nos ofrece tres distinciones, que aquí hemos subrayado de distinta manera, que ofrecen cierta luz metológica. En primer lugar, el conocimiento que buscaba Falla en sus visitas tenía que ver tanto con la *vida*, como con la *situación* y el sentir de la *gente*. Se contraponía de esta manera el plano estructural de la comunidad con la inserción de cada familia al interior del

mismo. Las dinámicas eran distintas en las comunidades en las que estaba generalizado el trabajo colectivo y en aquellas en las que prevalecía el trabajo individual. Habían campamentos más comunicados que otros y las poblaciones también variaban. Dentro de la dinámica general de la comunidad, el estatus de cada familia también era distinto ya que no todas permanecían completas, habían fallecimientos, miembros que se volvían combatientes abandonando así los campamentos de la población civil. De modo que las familias ocupaban distintas funciones y por lo tanto diferentes percepciones y sentires dentro de la organización. De ahí la segunda distinción importante entre *gentes* y *familias*. El que una persona cambiara su estatus dentro de la comunidad –de civil a combatiente, de *vivx* a *asesinadx*– alteraba el lugar de la familia al interior de las dinámicas de producción y consumo comunitarias. Por otro lado, el decidir permanecer en la organización o salir al refugio de la frontera mexicana constituía normalmente una decisión familiar.

Finalmente, la distinción entre el *ir y quedarse* y el *visitar* nos refiere a la profundidad del contacto que Falla buscó tener con las personas, así como a la percepción dialéctica de los tres planos antes mencionados. Él mismo refiere en su evaluación a la pastoral entregada a la organización, recientemente publicada, que “hay que buscar modos para hacer en profundidad un trabajo más cualitativo, permaneciendo en cada campamento más tiempo y participando (en cuanto las fuerzas y la edad lo permitan) en las labores diarias de ellos. Estar con ellos es trabajar con ellos, aunque no se celebre una eucaristía ni se haga una oración. Esto es pastoral de acompañamiento” (Falla 2018, 226). De modo que se trata de una inserción en la cotidianidad que por un lado se retribuye asumiendo parte de la carga de trabajo, acto que lleva a compartir un horizonte de visibilidad estructural así como a generar el vínculo solidario que exploramos en el apartado sobre Martín-Baró en el capítulo primero. Los *sentires* son aprehendidos por el investigador en la medida en que éste participa de las

expectativas generadas por los sujetos de la pastoral y éste trabaja para objetivarlas y materializarlas generando así un conocimiento crítico desde un horizonte de visibilidad compartido.

El acompañamiento implica entonces un trabajo de investigación que requiere de una percepción no causal sino dialéctica de los fenómenos que ocurren en una comunidad y ello genera una metodología de trabajo propia. Aquí se encadenan aquellas dinámicas generadas en la pastoral liberadora del padre Grande y de Fernando Hoyos –recordemos que la primera estancia de Ricardo Falla en las CPR fue llamada por el EGP Plan Grande (Falla 2018, 37). Falla también cuenta para este momento de la experiencia de los sectores cristianos en la Revolución Sandinista y la de la Acción Católica que se llevó a cabo en la década anterior en Guatemala. Un aprendizaje importante es la democratización de las funciones y los trabajos eclesiales que implican tanto el trabajo de reflexión como el de acompañamiento. Celesiano Sicá hace hincapié sobre eso al referirse al trabajo del equipo pastoral que integrara: “Porque el padre llegaba cada mes y medio pero los catequistas sí teníamos que hacer las oraciones semanales”. Y hace una anotación que nos parece significativa al referirse al trabajo político que había en ello. Este se daba “[a] través de las reflexiones, a través de realidades de la vida... no sólo de las CPR sino también de la situación del país. Porque siempre, tal vez un poco tarde pero se conocían... ¿qué es lo que está pasando? ¿qué está haciendo el gobierno?, por ejemplo... a grandes rasgos. Y al escuchar esto pues la gente se siente animada”. De modo que tanto las oraciones como las “visitas de animación” eran entendidas como un trabajo de formación, democratización de la información, y reflexión, sin el cual no se comprende en qué consiste la *animación* buscada por una pastoral de acompañamiento.

No era este en único sentido en el que la formación de catequista se convertía en praxis política. El Equipo de Trabajo Pastoral comenzó rápidamente a abordar espectros de trabajo que no habían

podido realizarse en la primera visita del padre Falla. Tal como indica Orlando Fals Borda: "Las masas, como sujetos activos, son entonces las que justifican la presencia del investigador y su contribución a las tareas concretas, así en la etapa activa como en la reflexiva". Y más adelante advierte el investigador colombiano: "No podía, pues, haber lugar en este trabajo a la experimentación social tradicional para hacer ciencia e interpretar la realidad., en tales condiciones, sino al involucramiento personal y a la inserción por ritmos" (Falla 2015b, 263). Las etapas de esta inserción son siempre las marcadas por la comunidad y por el investigador sólo en la medida en la que éste ha adoptado el horizonte de visibilidad de las masas organizadas a partir del trabajo con las mismas. En las CPR, la expectativa era la organización en coordinación con la vanguardia, y para ello era necesaria la formación política. En el mismo nivel era necesaria la información de lo ocurrido fuera de cada comunidad con el fin de realizar una lectura de la realidad más certera. Para ello Falla sitúa como labor del ETP la creación de un folletín mensual e informativo. Nos referiremos una vez más a la palabra y memoria de Celesiano Sicá:

El ETP era el motorcito de cómo coordinar, organizar todas las visitas, las giras. Y otra cosa que ellos hacían, era algo muy importante, empezaron a sacar un folletito que se llamaba el *Correo*. Entonces recogían unos acontecimientos, bueno... pueden ser buenos o algo lamentable, que ocurrían casos a veces, que por ejemplo, alguien que fallece, y lamentablemente a veces se dan casos por el ejército. Pero digamos otras cosas más de la vida de la comunidad. Entonces cada mes circulaba el padre estos folletos y era bueno, porque traía información de otras comunidades para que unos y otros conocieran las situaciones difíciles pero también de trabajo de las comunidades, y era otra cosa de motivación.

El catequista subraya la importancia de esta labor que constituye un aporte fundamental, como ya hemos señalado, para la organización y formación de los sujetos a quienes iba dirigida la pastoral de acompañamiento; ésta ya entendida como un conglomerado de sujetos ejerciendo diversas labores. También aquí percibimos la

integración de los catequistas a un trabajo que se adhiere más a la organización del EGP que al trabajo de la fe. De forma que los sujetos que en la pastoral participan se van construyendo políticamente de maneras cada vez más ricas y complejas. Ya no son sólo comunidades en resistencia sino organización de masas participando de manera activa en las labores de la vanguardia, que de este modo también va disolviendo sus funciones políticas alrededor de una comunidad políticamente activa. Nos parece importante subrayar el carácter motivacional que Celesiano Sicá percibe una vez más en esta labor ya que da cuenta de la percepción dialéctica que los participantes de la pastoral construyeron tanto acerca de la misma, como de su relación al interior del conflicto armado interno guatemalteco.

Ricardo Ramirez, comandante en jefe del EGP, mandó en las "Orientaciones de la Organización para la pastoral de acompañamiento" una enérgica instrucción de buscar que los sectores cristianos formaran organización de masas. Citamos a continuación el documento:

Consideramos algo muy importante que los compañeros cristianos tomen conciencia que su participación colectiva en las filas de la revolución está prevista en términos correctos y justos en las Organizaciones Revolucionarias de Masas, categorías donde pueden aportar su riquísimo concurso sin restricciones para sus ideas y creencias. La fundamentación política de las ORM se basa precisamente en ese punto: representar los intereses particulares de cada uno de los sectores populares, en lo económico, en lo social y en lo político, dentro del caudal amplio de la revolución. (EGP 2018, 251).

No pretendemos abarcar la riqueza teórica de este documento en el que confluye gran parte de la discusión revolucionaria que contraponía las teorías del Che Guevara con las de Lenin, Mao y principalmente, con la experiencia vietnamita<sup>41</sup>. Las relaciones entre organizaciones de masas y vanguardia sigue siendo hoy en día

---

<sup>41</sup> Aproximaciones importantes a esta discusión, centradas en el contexto salvadoreño aunque abarcan también el espectro centroamericano, las encontramos en la crónica *Héroes bajo sospecha* de Giovanni Galea así como en el artículo de Mario Vázquez "Del desafío revolucionario a la reforma política. El Salvador: 1979-1995". No existe hoy en día un estudio totalizador acerca de las Organizaciones Revolucionarias de Masas más importantes de Guatemala y El Salvador: respectivamente, el CUC y el ala civil de FPL.

un tema polémico de la teoría revolucionaria y no se resuelve de manera tan esquemática como lo anota documento del EGP: "La organización Revolucionaria de Masas es una instancia entre la Vanguardia y las masas organizadas en gremios, una instancia consciente y politizada, pero representativa de un sector específico" (EGP 2018, 252). Bajo este esquema, la vanguardia sintetiza las reivindicaciones a nivel nacional, con un énfasis importante en las que se adscriben a la denominación *lucha de clases*. Las demandas de sector serían un paso intermedio entre aquellas y las demandas más individuales. Por un lado hay que objetar que tanto las demandas regionales o cantonales individualizadas como las de sector forman parte del motor histórico de la lucha de clases. Por otro, recordar que esta jerarquización no resultó en absoluto beneficiosa para el desarrollo de la revolución guatemalteca. Prueba de ello en el abandono masivo de las CPR que ocurre en el 84, en su mayoría para entrar a México en tanto que refugiados.

No se trata de realizar aquí una digresión al respecto, sino de apuntar al lugar que ocupa el esquema *pastoral de acompañamiento* dentro de esta discusión. Ya hemos señalado los referentes maoístas que posee la teología de la liberación, por lo menos en esta primera época. A partir de ahí vemos que el nexo entre sus prácticas y la investigación-acción-participativa y la investigación temática parten de un posicionamiento político concreto y que gran parte de su reflexión va encaminada a pensar el lugar que ocupan las masas y a la relación que estas deben tener con la vanguardia.

Leído desde la visión de Orlando Fals Borda, el proceso de formación de masas que implica una investigación participante tiene que ver con la formación de una conciencia histórica de clase y con una visión dialéctica que integre los procesos políticos locales con los regionales y nacionales. Así Fals Borda,

recuperando a Lenin, se refiere la transformación de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros":

La realidad objetiva aparecía como 'cosas en sí' que se movían en la dimensión espacio tiempo y que venían de un pasado histórico condicionante se convertían en 'cosas para nosotros' al llegar a un nivel de entendimiento de los grupos concretos, tales como los de la base en las regiones. Así ocurrió con conceptos generales, como *explotación, organización e imperialismo*, por ejemplo, que, entendidos empíricamente o como sensaciones individuales por campesinos e indígenas, pasaban a ser reconocidos racionalmente y articulados ideológica y científicamente, por primera vez por ellos en su contexto estructural real" (Fals 2015b, 265).

En este caso, se trabajó con gente que poseía una identidad compuesta de tres elementos principales. Por un lado, sí conformaban un sector cristiano. Por otro lado era víctimas de genocidio y desplazamiento forzado y por otro lado eran Comunidades de Población en Resistencia y por tanto bases de apoyo de la guerrilla. Es decir, en estas dos últimas identidades entran en tensión una categoría que vista de modo superfluo podría parecer pasiva con una combativa. Decimos de modo superfluo pues aquí creemos que ambas están íntimamente relacionadas, como se verá después al hablar de las celebraciones. A su vez el trabajo de las entrevistas en busca de reconstrucción de la memoria histórica tenía como hemos vistos una función dialogizante, que a su vez buscaba insertar la memoria individual en el esquema histórico de la revolución y de la lucha de clases. Los folletos de agitación del EGP son muy esclarecedores a este respecto: "Los indígenas guatemaltecos, en tanto que indígenas, no son una fuerza motriz de la revolución. Los indígenas guatemaltecos son fuerzas motrices en tanto que ellos son campesinos u obreros, pues la inmensa mayoría de indígenas pertenece a esas clases sociales" (EGP, *Materiales de formación política*, 10)<sup>4243</sup>. Pero además de esta historicidad que el documento remonta hasta la revolución burguesa de independencia de 1821 a nivel nacional, y a

---

<sup>42</sup> El documento no cuenta con año de publicación.

<sup>43</sup> añadir comentario crítico. contraponer con mariátegui.

la de E.E.U.U. a nivel global, la teología de la liberación contrapone la temporalidad de mayor duración de la búsqueda del reino y la lucha de los pobres y oprimidos que despliega la dialéctica de la denuncia y el anuncio. En este tipo de formación de masas hay pues dos formas de conciencia histórica entrelazadas dialógicamente: la búsqueda de la liberación y la lucha de clases. Decimos dialógica y no dialéctica pues no creemos que en la experiencia de la formación político-teológica revolucionaria estas dos dimensiones entren en contradicción.

Un segundo grado de inter-relación entre vanguardia y guerrilla lo encontramos en el testimonio de Celesiano Sicá en el momento en que la Dirección del EGP encarga al equipo pastoral una investigación sobre trabajo comunitario en la cual participaron los catequistas. Nos parece que se trata aquí de una tarea que sobrepasa la de informar a través de un folleto, ya que aquí la función que la vanguardia democratiza entre sus bases es la de generar pensamiento. "Teoría y práctica, idea y acción se verían así sintetizadas –o en fructuoso intercambio– durante este periodo de dinamismo creador" (Fals 2015a, 224-225), escribía Fals Borda para referirse a la Sociología de Liberación. Revisemos brevemente cómo se da este trabajo en Guatemala:

No sólo trabajó animando la fe sino también hizo otros trabajitos, trabajitos importantes a nivel de las CPR, digamos. Yo me acuerdo que una vez hicimos un análisis en el tema del trabajo colectivo. Porque el trabajo colectivo tenía sus altibajos, ¿verdad? Y entonces, bueno, ahora sí que a decisión de las autoridades le pidieron a él que hiciera ese análisis y... no sé, también a mí se me pidió colaborar con él. Éramos varias personas, catequistas y comités también. Tuvimos varias reuniones analizando, revisando algunos datos: ¿esto por qué? ¿por qué se da esto? ¿cual es la situación? en fin. Hay un trabajo de análisis de cada una de las comunidades. ¿cual era la situación de esta comunidad, de la otra? en fin. Como intercambio de ideas, de situación de cada una. Pero claro, la idea importante allí era ver cómo hacer para que el trabajo colectivo no cayera y se fortaleciera (Sicá, 21 de enero de 2018).

Aquí vemos una conjunción de niveles actuando en conjunto. Por un lado están las autoridades de las CPR buscando en coordinación con



la vanguardia generar las condiciones estructurales óptimas para la organización presente y también futura. Hoy en día en la CPR de Primavera del Ixcán el trabajo colectivo prevalece a cierto nivel, como veremos más adelante. Por otro lado vemos al equipo de catequistas asumir funciones políticas en conjunto con los comités de cada comunidad. Pero nos resulta de vital interés la conjunción entre teoría y praxis antes mencionada. Ella implica la delegación de la toma de decisiones políticas de la vanguardia en las masas, aunque más bien habría que plantearlo como una reapropiación por parte de las masas de una agencia política que en un momento deciden estratégicamente delegar en la vanguardia o partido. La maduración de la formación política de las ORM lleva a este momento y a esta capacidad resolutoria para el cual los modelos de pastoral liberadora resultaron fundamentales. Recordemos que los lazos entre las formas de pastoral de la teología de la liberación, la investigación-acción-participativa y la investigación temática se debe tanto al trabajo conjunto en los procesos revolucionarios como a un origen compartido que es la lectura de la teoría revolucionaria, principalmente maoísta y leninista, desde el horizonte hermenéutico de América Latina.

El otro punto que nos interesa rescatar de este fragmento, es que nos da a entender que para ese momento ya existía una metodología de trabajo e investigación. El trabajo de investigación temática no sólo se desarrolló en las visitas particulares, también se aprovechaban las reuniones organizativas y las celebraciones: “[...] es que el padre Ricardo siempre utiliza **un método de participación**. Él utiliza... hace preguntas... preguntas directas o preguntas generales. En fin, lo que a él más le gusta es que participemos ¿verdad? Porque, o sea, él... no sólo él va a dar sino siempre va a hacer que hablemos a que de alguna manera... y siempre en las reflexiones aunque en la misa igual” (Sicá, 21 de enero de 2018). En otro momento de la entrevista, Celesiano Sicá nos habla de cómo el padre Ricardo “**bajaba la palabra**, el evangelio, a la realidad, a la situación de sufrimiento que vivían las familias en

ese tiempo". La expresión "bajaba la palabra", nos recuerda al método dialéctico marxista, en el cual la realidad se define y expresa en la tensión existente entre lo perceptible y aquello que fue abstraído en el momento del *ascenso*. En palabras de David Harvey:

[...] procedemos desde la realidad inmediata que nos rodea, buscando cada vez mas profundamente los conceptos fundamentales de esa realidad. Equipados con esos conceptos fundamentales podemos comenzar a esforzarnos por volver a la superficie -el método de ascenso- y descubrir lo engañoso que puede ser el mundo de las apariencias. Desde esa atalaya estaremos en condiciones de interpretar el mundo en términos radicalmente diferentes (Harvey 2014, 16).

De la combinación entre el método crítico y el participativo surge una forma potente de educación popular que, en el marco de la teología de la liberación, se combina además con los caracteres antes explorados de la celebración religiosa. Ésta, desde el punto vista antropológico, encarna un momento de refundación cultural e identitaria. Bolívar Echeverría nos explica que "el acto festivo está dedicado a anular y restaurar, en un sólo movimiento, la necesidad de la consistencia cualitativa del código, de su contenido, del tema del compromiso singular que le da concreción" (Echeverría 2010, 179). De esta forma el tema de la motivación y la animación cobra la dimensión de ratificación de una situación histórica, estructural y cultural como lo es la resistencia en la montaña. Ella acarrea compromisos sociales como lo son las formas de organización política y de producción y distribución. Por otro lado, como veremos al hablar de testimonio, la cultural no sólo puede ratificarse sino también refundarse adquiriendo así una nueva forma. Buscaremos explicar este hecho a partir de dos ejemplos particulares.

El primero sale del "Diario de la Selva" de Ricardo Falla y refiere al 28 de noviembre de 1983. Es decir, a la primera estancia del Padre Ricardo en el Ixcán, llamada el Plan Grande. Esta entrada nos refiere a la planeación de una celebración litúrgica en plena crisis de salida de la montaña para ir al

refugio. Se trata de un momento liminal en la identidad, en el que los sujetos van a cambiar de estatus: de CPR a refugiados. No obstante, el tipo de trabajo organizativo es el que irá moldeando las subjetividades. Citamos, a continuación, un fragmento de este diario: "La preparamos [la misa] con Marcelino. Él sugirió el tema de la unidad, por los pleitos que hay y yo escogí Hechos, 'todo lo poseían en común'. Él sugirió el método de compara la realidad: leer todo el texto, tal vez dos veces y de allí hacer la pregunta" (Falla 2018, 148). Nuevamente, la pregunta aparece como categoría fundamental. Lo que nos interesa resaltar es que el método de participación no se da sólo durante el círculo de cultura, sino que aparece al rededor de su planeación. Se cumple así la exigencia del trabajo de educación popular en tanto que formación política de masas planteada por Paulo Freire: "Cuanto más crítico es un grupo humano, tanto más democrático y permeable es. Tanto más democrático cuanto más ligado a las condiciones y permeable es" (Freire 2011, 90). La concepción que se va creando del ser humano en el círculo de cultura hace que éste se reapropie de sus capacidades políticas alienadas a partir de la enajenación de su fuerza de trabajo. Ésta por supuesto había sido reconstruida bajo la montaña bajo dinámicas de trabajo comunitario y de la combinación entre trabajo manual y político organizativo.

El segundo ejemplo lo tomamos de *Historia de un gran amor*, donde Ricardo Falla habla del trabajo de catequismo bajo la montaña a partir de 1987. Como se verá, ya poseía una *expertise* mayor que el caso anterior. Lo hacía partiendo no de un texto, sino de imágenes débilmente proyectadas sobre una manta. No hay que olvidar que Falla trabajó con poblaciones en las que el castellano no era ni la lengua materna ni la de uso común, de modo que seguía la metodología aquí descrita:

Las primeras filminas que utilizamos fueron las del *Antiguo testamento*, comenzando por Noé. Primero las estudiábamos con los catequistas del ETP para encontrar su aplicación a la realidad, y luego, en la gira misma de comunidad en comunidad aparecían más ejemplos entre la gente y los

catequistas locales. Desde entonces, fue evidente que las aguas del diluvio era las masacres del ejército, que el arca era la montaña, que la fe de Noé era la misma fe de los que entraron a la selva, que el cuervo era el mal correo que se queda en el refugio y que la paloma eran los que vuelven con una buena noticia de esperanza. Porque la aplicación no sólo miraba al pasado, sino al futuro, y Noé era ejemplo de que saldríamos de la montaña algún día como él había salido del arca con vida (Falla 2015a, 97).

El trabajo de catecismo popular, en el sentido de iglesia popular de Ellacuría antes desglosado, que aquí se presenta resulta tanto impresionante como emotivo por varias razones. El primero es observar que de nuevo existe una metodología que democratiza la generación del conocimiento. Se trata así de un trabajo en el que los participantes redescubren una dignidad arrebatada ya que su conocimiento se realiza dialógicamente al transformarse en abstracción y representación.

Pero la revaloración de la dignidad aparece también en otro nivel. En varios testimonios de *Guatemala Nunca Más* se reitera este despojo: "*nos hicieron más que a los animales*" (ODHAG 1998, XXIX). De ahí lo importante de esta comparación enaltecedora, que no recurre a una imagen heroica, sino a un pueblo igualmente sufriente, de modo que la dignificación se encuentra en la debilidad. Esta última es importante para Freire pues, análoga a la situación de dominación, posee un potencial liberador: "Sólo el poder que nace de la debilidad de los oprimidos, será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos" (Freire, 2005, 41), al oprimido y al opresor. Rafael Mondragón hace hincapié en la manera en que el pensamiento freiriano pone "en entredicho "los valores heroicos y masculinizantes de la militancia tradicional" a partir de esta "revaloración de la fragilidad como espacio político" (Mondragón 2016, 9).

En ambos ejemplos se trabaja con temas generadores. En el primero se trata de lo común referido al trabajo y a la propiedad, mientras que en el segundo con una concepción de la fragilidad en tanto que espacio de reivindicación política. Nos interesa apuntar

que en ambos casos se trata de conceptos problemáticos que entran en tensión con otras estructuras existentes. Se trata de categorías que sólo pueden ser comprendidas al interior de los procesos dinámicos que tuvieron lugar. De ningún modo los temas generadores refieren a consideraciones *esenciales*, sino que siempre buscan plantearse en su historicidad.

El tema de la fragilidad, por ejemplo, entra en contradicción con la racionalidad beligerante de la vanguardia. Ello es comprendido por Falla quien envía a la organización la reflexión siguiente: "Para los cristianos, la fuerza de la revolución está en la debilidad, en las masacres que comete el enemigo, en la muerte y la resurrección de Cristo; esto no se entiende, claro está, políticamente. Desde la naturaleza política se ve de otra manera cual es la fuerza de la revolución. Y los cristianos respetamos y asumimos la racionalidad propia de lo político" (Falla 2018, 255). En esta discusión se está valorando una vez más la relación de la vanguardia con las ORM y los entre-cruzamientos posibles. De ahí que sea un tema de vital importancia para la organización de las CPR. En ella, al igual que en la del trabajo común, se está poniendo en consideración la identidad política de un grupo específico. La investigación temática en ese sentido, es generadora de identidad, al mismo tiempo de lo es de cultura.

### **II.2.3 Las violaciones a derechos humanos en tanto que temas generadores**

El siguiente ejemplo refiere a los talleres realizados por la ODHAG para la formación de entrevistadores en los que los catequistas y animadores que estaban siendo preparados para recoger testimonios. Al formar parte de las comunidades que habían sufrido el genocidio, eran "víctimas de la misma violencia" (ODHAG 2005, 208), y como tales cuestionaron y reformularon las categorías jurídicas con las cuales debían catalogarse las

violaciones a los derechos humanos. No les bastaban las clasificaciones que únicamente abarcaban los daños realizados al individuo ya que había una conciencia de que los ataques habían sido dirigidos a su comunidad entera. Nos enfrentamos aquí a una experiencia inagotable en la que la educación popular toma la forma de educación en derechos humanos. Nos importa mucho destacarlo, aunque asumimos que nuestra visión del mismo será más parcial que en los ejemplos que trabajamos, ya que nos ofrece una comprensión mayor de lo que son los temas generadores.

En la sistematización del proyecto REMHI, podemos leer transcrito el comentario de un catequista que, inconforme con el peritaje de un testimonio modelo en el cual un hombre se había visto obligado por los militares a matar a otro miembro de su comunidad, expresa la necesidad de reconceptualizar las categorías: "La tipología propuesta no tiene en cuenta los valores culturales de las comunidades indígenas. Está demasiado centrada en las violaciones individuales y en registrar al responsable cuando éste es claramente una de las partes del conflicto" (ODHAG 2005, 202). De este modo se llega al "reconocimiento de la culpa impuesta", una de las estrategias de terror más utilizadas por la contrainsurgencia guatemalteca. Aquí encontramos un modelo claro de la búsqueda de temas generadores. Ellos refieren a un pensar crítico mediante el cual los participantes de una experiencia de acción cultural "se descubren en *situación*" (Freire 2005, 136), es decir que dan cuenta de estar viviendo en una "situación límite" que requiere una toma de posición para la superación de la misma. Los temas generadores poseen, al igual que la construcción de la memoria, tal como la entenderemos aquí, una función "desenmascaradora" de una realidad de opresión normalizada.

Es a través de estos temas, también, que los seres humanos se descubren como seres inconclusos y, por tanto, en pleno derecho de ejercer su voluntad de ser más. El ser más conlleva un miedo, que parte del hecho de que el oprimido refracta al opresor dentro de

sí. El discurso liberal sobre la igualdad de condiciones, fundamento ideológico del capitalismo, nos inserta en una dinámica en la que ser iguales equivale a ser iguales al opresor. Nos hace portar su memoria. "Los oprimidos, que introyectando la 'sombra' de sus opresores siguen sus pautas, temen a la libertad, en la medida en que ésta, implicando la expulsión de la "sombra", exigiría que ellos 'llenaran' el 'vacío' dejado por la expulsión con contenido diferente: el de su autonomía" (Freire 2005, 45). Como ya vimos, Freire identifica la posibilidad de compra del trabajo como consecuencia del despojo de la palabra (Freire 2005, 48), de ahí que la pedagogía del oprimido vaya encaminada, ya sea en su modalidad organizativa, alfabetizadora, o de construcción de memoria a una reapropiación simbólica de la cultura, ésta entendida desde la concepción de Bolívar Echeverría como los "compromisos de reciprocidad intersubjetiva" (Echeverría 2010, 152) que incluyen tanto a los sujetos humanos, como al sujeto otro, naturaleza.

Se trata también de una forma escritura colectiva, en la cual ninguna voz debe verse absorbida por la ideología de otra, así como la historia oral no debe ser cooptada por la escrita, ni la memoria mítica por la histórica. La poética que aquí estamos describiendo, tiene que ver con la generación de espacios dialógicos en los que se producen maneras de escucha y un ambiente propicio para que aquellos a quienes se les intentó arrebatar la voz durante los genocidios recuperen la unidad del trinomio que une la palabra con la verdad y la dignidad: "Ese reconocimiento público de los hechos constituía también una reivindicación de la verdad de su palabra que había sido negada sistemáticamente durante todos los años del conflicto armado. Mucha gente se acercó al proyecto para contar su propia historia que no había sido antes escuchada y para decir: *créame*" (ODHAG 1998 t1, XXIX). El reconocimiento de la verdad y la dignidad de la palabra es algo que tuvo que ser construido a partir de la generación de lazos

distintos que se daban en estos espacios de diálogo problematizador.

La praxis de Monseñor Romero antes descrita resulta esclarecedora a este respecto. En ella, las homilías resultaban una devolución sintetizada de las denuncias realizadas por la población, y a partir de las síntesis, se gestaba el anuncio de una realidad nueva. Pero no sólo eso. Como vimos, se proponían temas que enmarcaban y totalizaban las denuncias referidas con el fin de propiciar preguntas y prácticas cada vez más críticas y radicales. Mondragón analiza y delimita esta concepción de praxis freiriana cuando escribe que “la acción cultural dialógica tiene como objeto el intento de construcción de una capacidad colectiva para hacer preguntas cada vez más ricas, creativas y profundas” (Mondragón 2016, 9). *Guatemala: Nunca Más* es en este sentido un ejemplo de sistematización de reivindicaciones populares y exigencias de justicia a partir de un modelo de educación en derechos humanos que surge de las prácticas pedagógicas de la pastoral de acompañamiento.

### **II.3 De los Círculos de Lectura Popular de la Biblia a los Talleres de Poesía Testimonial en Nicaragua**

El siguiente apartado marca un corte con lo que hemos trabajado hasta el momento en la tesis. Se trata de una primera entrada al tema de la poesía y la creación estética como forma de acompañamiento y educación popular en el marco de la Revolución Sandinista y de su política cultural que consistiera en una “socialización de los medios de producción poéticos” (Cardenal 1983, 9), así como en una socialización de las metodologías educativas populares. La propuesta de trabajo implicó también la disolución de la barrera que separa al acompañante de la comunidad acompañada al verse todos los participantes integrados en un proyecto de reconstrucción revolucionaria.



En un primer momento, buscaremos establecer qué tipo de trabajo es la creación poética testimonial al interior de un taller y el por qué resulta importante en un proceso de educación popular y de transformación de la masa en pueblo a partir de la imagen de lo humano que construye. En un segundo momento nos adentraremos en el análisis de la creación colectiva en su relación con los procesos dialógicos de las C.E.B.. Nos interesará en este apartado concebir el valor estético en tanto que constructor de modos de sociabilidad particulares que, para el caso sandinista, estaban enmarcadas en una concepción de lo popular como espacio de dignificación social.

### **II.3.1 El taller de poesía y las dos dimensiones del *proceso de trabajo***

Hay dos figuras cuya importancia es central para la comprensión de este proceso. La primera es Ernesto Cardenal, quien llegara al Solentiname terminando la década de los sesenta y agrupara una Comunidad Eclesial de Base cuyos alcances ya hemos explorado. No está demás insistir que en sus círculos de Lectura Popular de la Biblia se gestó una producción discursiva particular, que integraba formas de concebir el conocimiento y al ser humano en su relación con los otros y con la naturaleza. El poeta trapense de Solentiname, como lo llama Carlos Mejía Godoy en su canción "La tumba del Guerrillero", enumera, en un discurso pronunciado en Palacagüina, la riqueza y diversidad de las enseñanzas que se irían construyendo en comunidad y remarca el hecho de que estas excluyeran la poesía, aunque no la creación estética: "Les habíamos enseñado artesanías, habíamos desarrollado la pintura *primitiva*, habíamos profundizado en la Teología de la Liberación a través de la lectura revolucionaria del Evangelio, habían tenido formación política, pero los campesinos no conocían a Ernesto Cardenal como poeta" (Cardenal 1983, 11). El trabajo facilitado por Cardenal y realizado por los campesinos del Solentiname resultó así radical y opuesto a un sistema tan anulador de la

capacidad humana como lo es la división social del trabajo bajo el modo de producción capitalista. Karl Marx dedica el capítulo 12 del *Capital* al estudio de la división del trabajo y explicita enérgicamente el modo en que ésta “[m]utila al obrero, haciendo de él una monstruosidad, al fomentar, como en un invernadero, su habilidad parcial mediante la supresión de todo un mundo de impulsos y disposiciones productivos”. Se trata de una división que se nos presenta a nivel del trabajador social, pero donde en realidad “se divide el individuo mismo” en aras de reforzar la capacidad de generar plusvalor para los capitalistas (Marx l. I t. II 2012, 66). Es un proceso mediante el cual no sólo las capacidades se ven diezmadas, sino también la propia identidad, en la cual uno ya se concibe únicamente como “parte accesoria” al interior de los procesos productivos.

No obviamos el hecho de que en el Solentiname no existieran fábricas en los 60 y 70, aquí la división del trabajo es acorde a una situación de capitalismo dependiente, tal como la hemos definido para Guatemala, y establece roles alrededor de la figura del peón de finca, aunque también lleva a varios a migrar a Managua, León o Estelí donde ya empezaba a haber manufactura bajo la forma de maquila. El proceso de división social del trabajo no había llegado al límite de alienación de las capacidades que apuntan las citas de Marx, pero sí se encontraba en un estado avanzado. Por otro lado, también se habían concretado las jerarquías pre-capitalistas que generan una clase dirigente que monopoliza el *pensar*, mientras que la clase trabajadora debe monopolizar el *hacer*. Nos parece iluminador el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez a este respecto: “Con la división del trabajo, cada vez más profunda, se separan más y más la conciencia y la mano, el proyecto y la ejecución, el fin y su materialización; de este modo, el trabajo pierde su carácter creador en tanto que el arte se yergue como una actividad propia, sustantiva, como un reducto inexpugnable de la capacidad creadora del hombre después de haber olvidado sus remotos y humildes

orígenes" (Sánchez 1983, 68). La clase que monopoliza el pensar llevaba décadas sin pisar el archipiélago del Solentiname de modo que para sus habitantes no estaba ni siquiera claro quién los había despojado de esa identidad de sujetos creadores de ideas. La construcción de artesanías se convierte en un primer momento para aliviar la disociación entre trabajador y producto y devuelve al trabajador escindido la posibilidad de conjuntar fin con creación: idea con objetivación. La formación política así como el arte interpretativo y de exégesis bíblica restauran habilidades cognitivas. También se gesta una identidad de creadores de cultura y de modos de socialidad. Éstos últimos dejan de padecerse al momento en el que se perfila la posibilidad para la persona de volverse no sólo agente sino creadora de los mismos.

El ser humano se ve, por lo tanto, restaurado en un proceso tan complejo como el que impulsó Cardenal durante más de una década. Se recupera el *trabajo* en tanto que actividad transformadora en la que el ser humano otorga a la naturaleza formas de manera libre y creativa. Con el trabajo no escindido y no enajenado se recupera una libertad fundamental antes ultrajada. Citaremos a continuación la definición de *trabajo* de Karl Marx que aparece en el capítulo quinto del *Capital* y que será determinante para el resto de esta investigación:

En primer lugar, el trabajo es un proceso entre hombres y naturaleza, un proceso en el que, mediante su acción, el hombre regula y controla su intercambio de materias con la naturaleza. Se enfrenta a la materia de la naturaleza como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad, brazos y piernas, manos y cabeza, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en una forma útil para su vida. Al actuar mediante este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y cambiarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en él y somete el juego de sus fuerzas a su propio dominio (Marx l. I t. I 2012, 241).

Y añade unas líneas más adelante que "[a]l final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que existía ya al comienzo del

mismo en la imaginación del obrero en forma ideal" (Marx l. I t. I 2012, 242). Detengámonos un poco en esta definición. Un primera consideración es que, en el proceso de trabajo, el ser humano imprime y objetiva una idea, que se manifiesta como forma —"una forma útil para su vida"—, en algo que es exterior a él, y que él mismo reconoce como exterior a él. Al imprimir a esta exterioridad una forma humana, el ser humano la *humaniza*.

Por un lado, la forma que dará sujeto trabajador a esta exterioridad debe llevarle a resolver una necesidad propia. Y Marx hace un gran hincapié en una nota al pie del primer capítulo para advertir que las necesidades también son configuradas históricamente: "La propiedad que tiene el imán para atraer el hierro no fue útil hasta que gracias a ella se descubrió la polaridad magnética" (Marx l. I t. I 2012, 56). De modo que el humanizar tiene que ver con descubrir propiedades en las cosas que no son evidentes, ya que dependen de la relación social que se establece entre el ser humano y la naturaleza. Pero el trabajo tiene una doble función. Otorga, por otro lado, al mismo ser humano la forma que está objetivando en aquello que es exterior a él. Al generar formas y disfrutar de ellas, es decir, consumirlas, está generando los códigos de su propia socialidad y a partir de ello la está configurando. Consideramos además que se está humanizando ya que está desarrollando y adquiriendo dominio de sus fuerzas, potencias y capacidades, y ello lo hace, siempre y cuándo el trabajo no esté enajenado como en el modo de producción capitalista, con un fin preestablecido por él mismo. En otras palabras, es el mismo ser humano quien decide qué forma busca darse a sí mismo y a su socialidad, acto que puede llevar a cabo mediante el trabajo.

Al verse obligados a vender diariamente su fuerza de trabajo, el y la trabajadora enajenan esta capacidad creativa e imaginativa. El fin de su trabajo será ideado por el comprador, de modo que las capacidades y fuerzas desarrolladas por lxs trabajadores también

serán determinadas por este último. "La exterioridad del trabajo para el obrero", escribe Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, "se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino pertenece a otro" (Marx 1962, 66). Finalmente, en la enajenación de la fuerza de trabajo, se pierde la libertad de ir construyendo una identidad y una socialización con los otros en las que no se materialicen las mismas relaciones de producción. El primer objetivo del trabajo se conserva en su enajenación, ya que se siguen produciendo valores de uso que satisfacen necesidades humanas. Es el segundo objetivo, el de generar formas que a su vez configuren la forma buscada y anhelada del ser humano por sí mismo, el que se ve sometido a la coerción y al albedrío del capital.

En los talleres de artesanía, de pintura primitivista, y, más tarde, de poesía testimonial, se da una reapropiación de la naturaleza y esencia del trabajo en su función humanizadora. Es precisamente esta función la que emparenta el trabajo artístico con el resto de trabajos productores. "El trabajo, por tanto," escribe Adolfo Sánchez Vázquez, "no es sólo creación de objetos útiles que satisfacen determinada necesidad humana, sino también el acto de objetivación y planeación de fines ideas o sentimientos humanos en un objeto material, concreto sensible" (Sánchez 1983, 64). Éste es el acto que se considera estético: crear una forma particular de lo humano que será posteriormente consumida y asumida en un nuevo acto de libertad y decisión. No se trata de una cualidad material que pueda encontrarse haciendo una disección de los objetos. El valor estético, al igual que el valor de cambio, sólo existe socialmente. Es por lo tanto inmaterial pero objetivo.

Llamamos objeto artístico u objeto con valor estético a todo producto del trabajo en el cual la función de objetivar formas y atributos de lo humano prevalezca sobre su valor de uso de saciar

una necesidad. Podríamos también plantear que el valor de uso del objeto artístico consiste en ser portador de esbozos de un compromiso civilizatorio de muy larga duración, lo que explica que nos sigan pareciendo bellas obras que provienen de formaciones políticas y sociales bien antiguas y distintas a las nuestras, pero en las cuales reconocemos un mismo compromiso civilizatorio: una misma relación con lo otro-Naturaleza. El socializar los medios de producción poéticos o artísticos implica democratizar y reapropiarse de la toma de decisiones políticas y civilizatorias y poder participar de ellas en libertad. De ahí lo importante del comentario del venezolano Martín Marta Sosa: "Y de que es una poesía sin represión ni imposición (crítica y original, estimulante y revolucionaria). El pueblo ha comenzado a hacerse dueño de la poesía en Nicaragua: no porque lee más y en ediciones baratas, sino porque la produce" (citado en Cardenal 1983, 15). La anotación es clave, ya que el consumo de poemas, por más críticos y liberadores que sea, nos pueden llevar a asumir compromisos civilizatorios sumamente emancipatorios. Ése es el principio del arte de agitación; de las canciones de Carlos Mejía Godoy, por ejemplo. La política cultural ideada por Cardenal en el Solentiname es algo distinto. Ella invita a las personas a reencontrarse con la capacidad de humanizar la vida, las relaciones entre personas y de las personas con la naturaleza, mediante una reapropiación del trabajo enajenado. El proceso revolucionario nicaragüense es la expresión máxima de esa misma libertad.

### **II.3.2 Los procesos de creación colectiva en la producción del valor estético**

Para entender la magnitud revolucionaria que percibimos en los procesos de creación colectiva que se gestan en los talleres de poesía, hay que referirnos a las sistematizaciones que desarrolló la poeta costarricense Mayra Jiménez, quien dió el primer taller de poesía en el archipiélago de Solentiname entre 1976 y 1977, y

quien también estuviera a cargo del programa de talleres a nivel nacional a partir del triunfo revolucionario sandinista en 1979. *"Llegué, pues, a un país libre donde todo cobra sentido social-humano"* (Jiménez 1980, 7), escribe la autora al llegar en ese último año y percibir el proceso de reconstrucción. Nos interesa la manera en la que ese sentido social-humano se construye y Mayra Jimenez da pistas de ello al prologar la antología *Poesía Campesina en Solentiname: "los poemas que escribieron estos campesinos-pintores-agricultores-combatientes"* (Jiménez 1980, 7). Se trata de la identidad que aquellxs poetas y poetizas objetivaron en cada uno de sus poemas en aras de constituirse ellos mismos como parte de la sociedad revolucionaria que se buscaba y que ya habían asumido a partir de su lectura revolucionaria del evangelio. Hay que subrayar que se trata de identidades indivisibles; que se trata personas negándose a ser obreros parciales para configurarse como trabajadores libres y creadores de cultura e identidad. Son campesinos y agricultores, y también son pintores y combatientes. Generadores de vida a la vez que de condiciones de vida digna. En estos primeros talleres en Solentiname se iría configurando el hombre a partir de redescubrir el trabajo y la posibilidad de creación de valores estéticos:

*Elvis y Donald solamente escribieron en la preguerra. Sus poemas, como todos los que escribieron los demás compañeros que irían al combate están llenos de pueblo, de elementos naturales que conforman su mundo, sin artificios, sin imágenes metafísicas, sin babosadas literarias<sup>44</sup>. Esta poesía campesina será un ejemplo para las clases proletarias del mundo. Esta poesía es una excelente muestra de cual es la función del verdadero arte y su acercamiento a los intereses del pueblo* (Jimenez 1980, 8).

Más adelante la autora nos habla del *"sentido correcto del arte como manifestación estrechamente vinculada a la vida, es decir, al trabajo, la lucha, la guerra, la liberación, la reconstrucción, el amor"* (Jiménez 1980, 8). Aquí se nos aclara el sentido del arte, y subrayamos su vinculación con el trabajo, pero también con la

---

<sup>44</sup> añadir comentario crítico...

guerra y la reconstrucción. Lo que Jimenez no aclara es la *función* del arte ya que sólo la vincula al trabajo, pero no al trabajo creador. Miremos de cerca uno de los poemas: "La espuma" de Walter Chavarría:

La espuma corre según la  
corriente del lago.  
Blanca como leche recién ordeñada.  
Corre, arrima, ya en la costa  
parece montones de nieve.  
Mientras corre a Mancarrón, corre a la  
Cigüeña, sigue a la Carlota:  
parecen grandes caminos en el lago. (en Cardenal 1980, 32)

Los poemas de Walter, así como de muchos de los poetas de Solentiname denotan una predilección por una poética de imágenes naturales en las que lo estático se percibe en movimiento. Hay una fuerte inspiración en la poesía china clásica que probablemente conocieron indirectamente vía Ezra Pound y Ernesto Cardenal. No buscamos hacer una disección crítica de poemas que ya son críticos en sí. Pero sí nos interesa anotar una concepción de cuidado y delicadeza que inspiran no solamente en sus imágenes, sino también en su versificación. El encabalgamiento que hace Walter dos veces entre el artículo *la* y los sustantivos correspondientes, *corriente* y *Cigüeña*, muestra una concepción muy profunda acerca de las tensiones existentes entre el fondo y la forma que identificados con el *valor de uso* y el *valor estético* resultan determinantes para pensar la realidad que se puede crear con las producciones culturales. Si recuperamos la reflexión estética del marxismo en la primera mitad del siglo XX, veremos cómo estos poetas campesinos y combatientes, desde su horizonte de visibilidad, generaban una cultura revolucionaria: "La figura real", de nuevo Sánchez Vázquez, "exterior, es un obstáculo que tiene que ser superado para que el realismo no sea propiamente figuración, sino transfiguración. *Transfigurar es poner la figura en estado humano*" (Sánchez 1983, 42). Percibimos en ello una continuación de la metodología ver-juzgar-actuar que se transforma en estética



realista al contraponer y poner en tensión la realidad exterior, una nueva realidad, y una realidad interior libremente concebida que Adolfo Sánchez Vázquez, parafraseando a Lukacs, llama *realidad humana*.

Mayra Jimenez en su introducción a la antología *Poesía de la nueva Nicaragua*, que reúne poemas de varios talleres que a nivel nacional se habían concretado entre el 1979 y 1983, nos habla mucho de cómo en las sesiones de trabajo colectivo se desarrollaba un conocimiento poético basado en la crítica y en la autocrítica: "cuando realizamos las sesiones de trabajo (sábados, domingos, y las tardes y noches de los días de semana) los poetas introducen comentarios y análisis profundos, exposiciones completas acerca del comportamiento revolucionario, acerca de la intención del arte. Es decir, no se trata solamente de estar seguros de la calidad de un poema; se comentan sus versos, el porqué de su mensaje, aunque la forma sea directa, concreta, clara" (Jiménez 1983, 34). La metodología aquí esbozada implica una discusión que se balancea entre lo poético y lo político. La creación no se desliga de la formación de una sociedad revolucionaria. Es importante en este sentido la poética testimonial que también se desarrollaría. Un ejemplo muy potente, también del Solentiname, lo encontramos en el poema "El pueblo en miseria" de Gloria Guevara:

Llegué a un lugar  
donde botan todas  
las basuras del pueblo.

Y miré a unos niños  
con unos sacos viejos  
que los llenaron de tarros oxidados,  
zapatos rotos,  
pedazos de cajas de cartón viejas.

Y unas moscas se les metían entre los sacos  
y se volvían a salir  
y se les sentaban en las cabezas. (en Cardenal 1980, 68)

Una vez más, se trata de un poema en verso libre que por momentos encabalga de manera sorpresiva. Se da una vez más esta poética que contrapone lo estático con el proceso en movimiento. Al interior de una imagen de pobreza infantil que se presenta naturalizada, como si siempre hubiera estado ahí: "llegué a un lugar / donde botan todas / las basuras del pueblo". El presente *botan* pareciera petrificar el *lugar* y identificar su esencia con el acto de tirar basura. Por otro lado, el sustantivo *lugar* posee una indeterminación también mítica. El encabalgamiento que divide *todas y las* provoca un primer extrañamiento que da cuenta de la arbitrariedad del hecho. Más adelante, el movimiento de las moscas hace transcurrir el tiempo: "Y unas moscas se les metían entre los sacos / y volvían a salir / y se les sentaban en la cabeza". La estrofa posee un ritmo que enmarca estas contradicciones. Por un lado los verbos reiteran un pasado imperfecto generando así una temporalidad difícil de delimitar. Sin embargo cada verso comienza marcando el tiempo mediante la enumeración. En este poema, a diferencia del anterior, las imágenes se expresan de manera directa sin necesidad de símiles.

Sin duda el lenguaje en la mayoría de los talleres es coloquial, los símiles pueden existir o no, pero de ningún modo abundar. En los poemas se dignifica no sólo de la vida cotidiana y los saberes de lxs campesinxs, sino también de su manera de otorgar valor estético a la naturaleza y la realidad al pronunciar el mundo. A decir de Sánchez Vázquez: "La naturaleza de por sí carece de valor estético; tiene que ser humanizada. El hombre ha de desplegarse en ella para que se vuelva expresiva" (Sánchez 1983, 80). El filósofo mexicano-español apunta al hecho de que aquello no trabajado por el ser humano que podemos considerar estético se debe al trabajo cultural realizado con anterioridad en los sentidos. Recordemos que el hombre al transformar la naturaleza se da forma a sí mismo. Y un aspecto importante en las visiones de Cardenal y Jimenez acerca de los talleres era considerar los horizontes de

visibilidad que permiten volver estético o humanizar algo de cierta manera y no de otra.

En ello intervienen los sesgos de clase, que determinan los sociolectos con los que hemos aprendido a hablar. El lingüista soviético Valentín Voloshinov refiere en un apasionante estudio sobre los sociolectos que *"en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases"* (Voloshinov 1992, 49). Explica, así, la manera en la que los contextos de habla o escritura, en las formas del lenguaje, se materializan las relaciones sociales y de clase que las atraviesan. Una conciencia similar existía en aquellxs que participaron en el Ministerio de Cultura y en la planeación de los talleres de poesía. De ahí que podamos observar dos vías de escritura en la mayoría de estos poemas. La primera es el exteriorismo, que tal como la define Cardenal es *"la poesía objetiva: narrativa y anecdótica, hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios y detalles precisos y datos exactos y cifras y hechos y dichos"* (Cardenal 1975, VIII). La otra vía, impulsada por Mayra Jiménez es la poesía testimonial, que implica concebir la experiencia como reivindicación política y, en cierto sentido, didáctica de la revolución. Ello apelando a la reflexión que se gestó en Cuba alrededor del testimonio de guerrilla y que queda bien asentada en el libro de Miguel Barnet *La fuente viva* y problematizada en *Narraciones de testimonio en América Latina* del portorriqueño Juan Duchesne Winter. Se buscaba en otras palabras que mediante las formas poéticas testimoniales se enseñara a vivir la experiencia revolucionaria del mismo modo en que lo hace el testimonio *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas, pero no a partir de las experiencias, sino de la manera de volverlas estéticas a partir de un lenguaje particular.

En 1981, se publicó un artículo en la revista del Ministerio de Cultura, *Nicaraguac*, un artículo de Tomás Borge, el Comandante de

la Revolución Sandinista y Ministro del Interior, llamado "El arte como herejía". Se trata de un texto de gran belleza que refleja el peso que se otorgaba a esta nueva manera de escribir al interior de la empresa revolucionaria. Es una oda a la poesía nueva que rechaza el gusto burgués de la misma. Comienza su texto con una anécdota carcelaria: "Cuando tuve oportunidad de conversar con algunos oficiales de la extinta Guardia Nacional, en la carcel, éstos criticaban los poemas de Cardenal; decían: 'No tienen rima; parece prosa". La hermosa poesía de Cardenal los dejaba fríos y asombrados" (Borge 1981, 111-113). Se trata de una apreciación muy atrevida. El lenguaje popular reivindicado en tanto que estético deja "fríos y asombrados" a los oficiales de Guardia Nacional. Es decir que hace tambalear los pilares represivos e ideológicos de la dictadura somosista y su estructura económica capitalista y colonial ya que este lenguaje posee valores nuevos, y el ponerlo en forma de poema hace posible que estos puedan objetivarse y materializarse. El análisis se mueve al rededor de la dialéctica entre estructura y súperestructura. En un apartado que lleva un título de inspiración declaradamente maoísta, "Disparar contra lo viejo", el comandante expresa que "sólo la presencia de la Revolución transfier[e] al arte un nuevo valor, o lo que es igual, lo conviert[e] en herejía, herejía que tal vez mañana será un dogma pero que hoy es una expresión revolucionaria" (Borge 1981, 113). Nos parece que el uso de la palabra *dogma* advierte críticamente un peligro, a la vez que esta aseveración responde a una polémica artística que mencionaremos a continuación.

Antes queremos esclarecer la función que veía en la poesía al interior, no sólo de la batalla ideológica, sino de la lucha revolucionaria en su totalidad, alguien como Tomás Borge, quien viviera indirectamente la gesta de Sandino y fundara junto con Carlos Fonseca el FSLN: "[...] me refiero a un artista revolucionario, el cual es el intérprete de un arte que no está en él, sino en la capacidad creadora de las masas. El arte de la revolución no es un proyecto de imágenes, es la imagen misma; no

va al pueblo sino que sale del pueblo; qué sentido tiene un poema que no sea asimilado por el pueblo" (Borge 1981, 117). Y añade más adelante que se trata de "una cultura que reconstruya los valores malversados y afile la espada para ganar la lucha ideológica entre la cultura popular sandinista y la cultura enajenante y podrida del retorno; una cultura que alumbre nuevas relaciones sociales" (Borge 1981, 119). Creemos importante contraponer este *ser intérprete* con la idea de *cadena del anuncio*, en las dos se promete alianza con el pueblo, se están compartiendo horizontes de visibilidad, se están asumiendo programas revolucionarios aunque no de manera acrítica como pudimos leer en los documentos que enviara Falla al EGP. Creemos que la diferencia se juega en la profundidad del acompañamiento y en la compartición dialógica de memorias. Las reivindicaciones populares integran dialécticamente memoria y conciencia de clase.

La simplificación de esta problemática lleva a polémicas tan nocivas y destructoras como la que se dio entre la Asociación de Sandinista de Trabajadores de la Cultura, cuya secretaria era Rosario Murillo, y los talleristas y asistentes a los talleres del Ministerio de Cultura. En el texto de Borge se reproduce el modo en el que el trabajo de los artistas formados antes de la Revolución, con excepción de Cardenal, era menospreciado por ciertos sectores de la dirigencia. El nivel al que llegaron estas confrontaciones quedan asentadas en el fantástico estudio de Klaas Wellinga *Entre la poesía y la pared*. No pretendemos hacer aquí el análisis y la recreación histórica que hace el investigador holandés sino únicamente dar cuenta de los argumentos centrales que se esgrimían en el debate. En el caso de los de la ASTC, escribe Wellinga, "[s]on críticas muy parecidas a las que se formularon en contra del realismo soviético" (Wellinga 1994, 168). Nos refiere a cómo se aseguraba que la poesía que se escribía en los talleres era prácticamente dictada o escrita bajo moldes preconstruidos y específicos. También denunciaban una imposición temática que siempre fue negada por los asistentes a los talleres.

La acusación nos parece grave e infortunada, ya que un sector dirigente de la revolución estaba negando la capacidad creativa y el saber estético de los sectores populares que oficialmente, como vimos en el texto de Borge, debían ser vanguardia del FSLN, mientras que las dirigencias sólo ser intérpretes de la voluntad popular. Ecos de esta polémica resuenan en los conflictos de autoritarismo y brutalidad militar y policial que Nicaragua ha vivido en el presente año y donde los discursos oficiales se han abocado a negar la posibilidad de las masas para autodeterminarse. Hay que mencionar que no toda la ASTC ofrecía tales argumentos. Habían quienes, como Gioconda Belli, sólo exigían la posibilidad de crear de distintas maneras sin ser consideradas contrarrevolucionarias.

Por su parte, los talleristas reaccionaron reivindicaron en un primer lugar la calidad de los poemas escritos. Wellinga reproduce, sin embargo otro tenor de respuestas: "La segunda y más grave característica de la reacción de los talleristas y sus propugnadores es que ellos, muy al estilo de Proletkult, se vanaglorian de su origen proletario, tratando de encasillar a sus críticos en un campo que en cualquier caso no es el 'popular', con la peligrosa implicación de que se insinúa que no serían 'revolucionarios'" (Wellinga 1994, 169). Por ambos lados las reacciones fueron sectarias con una mayor repercusión para los talleristas cuya radicalidad dialógica se vio diezmada por momentos y que poco a poco irían perdiendo hegemonía cultural hasta desaparecer en 1990 con el fin de los gobiernos revolucionarios.

No obstante, me parece iluminador que los talleristas respondieran a las denuncias sobre una poesía homologada reivindicando el carácter colectivo del trabajo y la creación que desarrollaban. Guadalupe Xochitlanetzin Pastrana Hernández reproduce entrevistas con los asistentes a los talleres en las que siempre subrayan este carácter colectivo:

Por su parte, Carlos Calero (quien asistió a uno de los Talleres formados por el Ministerio de Cultura, el de Monimbó, y tiempo después trabajó como orientador) platica que ya en estos Talleres "alguien proponía uno de sus poemas, luego se leía y la mayoría comentaba acerca del lenguaje poético, si se abordaba bien el tema, que no hubiera repeticiones innecesarias, rimas buscadas, abuso de metáforas muy oscuras" (Pastrana 2015, 19).

Concordamos de ese modo con Borge en que en esta forma de creación se sentaban las bases de un modo de producción revolucionario. En los talleres se creaban no sólo poemas, sino saberes de convivencia de un carácter sumamente político.

Reproducimos para culminar un ejemplo que Jimenez reproduce y analiza. La poetiza costarricense comienza su prólogo refiriéndose a las casas de los asistentes a sus talleres, en las que tuvo oportunidad de hospedarse: "Todas sus casas tienen algo en común. Están estructuradas por un solo ambiente" (Jiménez 1980, 19). Sin embargo aclara que no se quedó en casa de todxs. Sino que durante la lectura del poema "Apostento" de Juan Bautista Paiz, todos lxs compañerxs rieron y luego explicaron que sus casas y dinámicas domésticas eran similares. La poetiza culmina la anécdota escribiendo que "[e]sa tarde se realizó todo un estudio psicológico y sociopolítico de lo que es el hábitat y las costumbres de la familia pobre" (Jiménez 1980, 21). Y continúa de este modo: "El poema *Aposento* dio pie para ese enfoque y para las derivaciones políticas del caso incluyendo lo relativo al proceso de alienación y fetichismo y desalienación y cambio" (Jiménez 1980, 21-22). El poema es muy largo para reproducirlo aquí, pero consiste en una enumeración de objetos que se pueden mirar en la casa desde un punto en específico, aunque entran en juego también el sentido del olfato y del tacto. Nos interesa resaltar que la lectura de poemas fungía también a modo de búsqueda de temas generadores y que los poemas llevan implícitas dinámicas de discusión política que se reproducen en muchxs de sus lectorxs o

auditorxs, pudiendo recibir así, ellos también, los saberes de convivencia desarrollados en los talleres.

...

La experiencia de estos talleres es rica y problemática, analizarla con una amplitud mayor puede ofrecer muchas luces sobre la situación actual nicaragüense. Las muestras de admiración que aquí hemos mostrado ante el proceso, así como el estudio de la creación de la estética popular que se gestó en estos talleres nos llevan ahora al momento culminante de esta tesis: la sistematización de los talleres de poesía que facilitamos en primavera del Ixcán. Éste se basó, como veremos, tanto en las epistemologías desarrolladas en el primer capítulo cuanto en las mediaciones pedagógicas aquí exploradas.



### III. Hacia una poética del acompañamiento: Sistematización de los talleres de poesía compartidos con la Organización Juvenil de las CPR en Primavera del Ixcán, Guatemala

*Líbrame, oh Dios, de la deuda de sangre, Dios de mi salvación, y aclamaré mi lengua tu justicia. Señor, abre mis labios, y cantará mi boca tu alabanza. Salmo 51-16, 17.*

La pregunta que se nos plantea a continuación es la de cómo generar un conocimiento desde la experiencia. La tradición textual que expusimos en las páginas anteriores poseen una doble valía. La primera consiste en que narran experiencias que resultan inspiradoras para la realización de nuevas acciones. Queda claro en el ejemplo de la carta episcopal de Mons. Romero y en el *Panorama de la iglesia centroamericana* que plantea Ignacio Ellacuría que el potencial de las reflexiones de ambos fungió como incentivo para el desarrollo de prácticas liberadoras y conscientizadoras para todos los actores que participaron alrededor de las *pastorales de acompañamiento*. Son textos que también nos hacen preguntarnos acerca del lugar desde cual producimos conocimientos y sobre las limitantes que este lugar conlleva. Aparecen así sus posibles salidas y umbrales desde los cuales otras voces nos visitan, atraviesan y dotan de un postura ética que anima a transformar una realidad fundamentada en el despojo y la opresión, "grabada en los anales de la humanidad con trazos de fuego y sangre", diría Karl Marx.

Nuestra actividad investigativa quizá se vuelva parcial al momento de asumir esta postura, pero se tratará de una parcialidad declarada, basada en la solidaridad con los sectores que impulsan las prácticas transformadoras. Nos sucede como al Job que describe Gustavo Gutiérrez, quien al dar cuenta de que es inocente de la injusticia que se le comete, descubre que ésta se encuentra generalizada y gestionada en beneficio de alguien más: "Desde ahí

se alzará ahora su pregunta", escribe el teólogo peruano, "en ella confluyen las de todos sus compañeros de infortunio, aquellos que Job acaba de descubrir como tales" (Gutiérrez 1986, 81-82). El compromiso ético y político asumido por Job lleva a éste a cuestionar una teología y un sistema de conocimiento que justifica la pobreza y los sufrimientos en general. Job descubre, parafraseando el título de la obra de Gutierrez, una nueva manera de *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, la cual está basada en la solidaridad que surge de la vulnerabilidad compartida.

Encontramos la misma solidaridad y compromiso en las prácticas investigativas que surgen de las Investigación-Acción-Participativa, la investigación temática propia de la Educación Popular y en la práctica de sistematizar de experiencias. Al comprometer nuestro conocimiento con otras personas, éste ya no puede limitarse al *higienismo* del observador y el teórico, sino que debe involucrar nuestros cuerpos y sentires ahora inmersos en procesos de cambio estructural. Se trata aquí de prácticas que realizan llamados y que implican preguntas que se concretan de manera fundamental en la interrogante que inspiró a Ricardo Falla el alzamiento de Fernando Hoyos en las zona de Barillas, Huehuetenango: "Si Fernando hizo esto, ¿será que yo no lo puedo hacer?" (Falla 2015a, 20). Como el mismo padre Falla lo expresa, este no es más que "el primer hilo del collar" que lo llevó a emprender su pastoral de acompañamiento en zona de guerra. Asumimos del mismo modo la primera valía de una tradición textual basada en la acción, la participación y posterior sistematización: resulta en un llamado para emprender un praxis transformadora de la realidad.

La segunda valía que observamos en estas experiencias y su tradición textual consiste en su potencial para decantar un conocimiento teórico, a partir de la experiencia misma, que nos renueva como academia al situar nuestra voz desde un punto de

enunciación que estará inmerso dentro de los procesos sociales que estudiamos. Ello no sólo nos dota de un horizonte de visibilidad más certero para ubicar los matices de un proceso histórico, sino que nos lleva a dialogar con sus protagonistas de manera horizontal y dialógica en vez de coercitiva y monológica.

De este modo se comprende que el estudio de esta vertiente crítica latinoamericana me llevara a emprender un proceso de acompañamiento desde el cual reivindicar y actualizar el conocimiento adquirido a partir de una lectura que buscó ser filológica –en el sentido de filología popular que plantea Rafael Mondragón– de la sistematización de procesos de acompañamiento en Centroamérica. El proyecto que se conformó buscó nutrirse de la investigación temática y el acompañamiento con miras a incentivar procesos de concientización con las juventudes de Primavera del Ixcán acerca del sitio que ocupan dentro de las CPR con todos sus potenciales y limitantes. Se trató de una marcha de poco más de un mes en el cual a partir de reunirse para tener un taller de poesía y teatro, los participantes –incluyendo al que aquí escribe– indagaron, profundizaron, y se cuestionaron acerca de su propia identidad individual y colectiva.

De modo que las siguientes páginas estarán dedicadas a la sistematización de un taller de poesía organizado en la Comunidad de Población en Resistencia de Primavera del Ixcán en Guatemala: experiencia desarrollada entre el 27 de diciembre de 2017 y el primero de febrero de 2018 bajo un modelo de educación popular que buscó integrar el acompañamiento político y presencial con la Investigación-Acción-Participativa. El taller constaba en un inicio de dos ejes principales que se fueron desdoblado y diversificando. Se buscó trabajar con preguntas acerca de la identidad y el nivel de implicancia que une a las juventudes de esta comunidad tanto con las luchas actuales de la misma, como con las reivindicaciones que acarrea la memoria de las CPR. Ello tuvo como finalidad primera, tal como se planteó con la Comisión

Coordinadora de Primavera del Ixcán (CCPI), reforzar la Organización de Jóvenes en tanto que órgano integrante de la toma de decisiones y acciones dentro de la comunidad a partir de un acompañamiento profundo que implicó planificaciones pedagógicas, una lectura amplia y antropológica sobre el papel de la juventud en las CPR, una actualización en cuanto a la correlación de fuerzas que se entrelazan dentro de la organización, y un entramado de afectos y solidaridades personales que se irían desarrollando a lo largo de la estancia.

El sentido de culminar este trabajo con una sistematización de experiencias se encuentra en la reivindicación y actualización de las epistemologías alternativas antes desarrolladas. La sistematización se plantea, parafraseando a Oscar Jara, como una manera de trascender las experiencias extrayendo de ella conceptos que nos permitan convertirlas en un conocimiento dialéctico, transformador y comunicable (Jara 2014, 117-118). Buscamos de esta forma asumir nuestra reflexión como palabra que articula dialécticamente la acción con la reflexión volviéndose de este modo *auténtica*.

La experiencia del taller implicó una rearticulación de las cohesiones y perspectivas de los participantes, pero propició además una exaltación de su expresividad y creatividad materializada en una potente antología de poemas. Creemos que el potencial más profundo de estos poemas se basa en su vinculación con la tradición latinoamericana de acompañamiento y educación popular de la que abreva y con la que dialoga. Ello nos obliga a conformar una sistematización en cuyos registros no sólo se integren las planificaciones del taller, las entrevistas a los participantes, o el diálogo con las autoridades juveniles y comunitarias, sino también una serie de poemas en los cuales se materializaron las reflexiones y dinámicas emprendidas por los miembros del taller.

### III.1 La poética colectiva: ¿creación o recuperación?

Se plantean preguntas antes de hacer una sistematización. La primera de ellas consiste en cuestionarnos para qué buscamos realizarla. Ya hemos adelantado parte de la respuesta, y es que consideramos que de una experiencia se extraen conocimientos valiosos de los cuales se abstraen teorías de carácter dialéctico. Toda experiencia implica el saber de las subjetividades que de ella participan, tanto el que tenían antes de verse involucradas dentro de un proceso de acción cultural o de investigación acción, como el que fueron desarrollando a lo largo del mismo de manera colectiva. Pero la subjetividad también implica sentires, aspiraciones y deseos. Todos ellos se despliegan al momento de realizar un círculo de cultura encaminando así la experiencia por una ruta en vez de otra. El interés de realizar una investigación temática o participativa parte del reconocimiento de que las personas con las cuales se trabajará poseen una serie de saberes valiosos que, a su vez, volverán valiosa la práctica y el conocimiento que surja de la misma.

En el caso de nuestra experiencia, que, recordemos, fue un Taller de Poesía, nos referimos, por un lado, al hecho de que los participantes poseían de entrada un conocimiento poético basado en su tradición oral y sus propias formas de expresividad sumamente marcadas por la condición multilingüe de las comunidades de desplazados por la guerra civil guatemalteca. Éste se hizo patente desde el inicio de los talleres y los dotó de una coherencia y sinceridad ética y estética que más adelante exploraremos.

En un retrato documental realizado por el proyecto Azacuán, el poeta q'anjob'al Sabino Esteban Francisco nos ofrece una reflexión que estuvo siempre presente en nuestros talleres:

De parte de mi familia jugó un papel muy importante, en mi vida, mi mamá. Mi mamá, primeramente, es gracias a ella que yo aprendí a hablar el

q'anjob'al. Y entonces ella generalmente me educaba a través de proverbios, de consejos, de fábulas mayas, de cuentos y de historias mayas que ella nos iba contando cuando éramos niños. De alguna manera toda esa idea que ella me fue inculcando, esos valores culturales, los conservo conmigo y eso también se refleja en mi poesía (Azacuán 2018).

El retrato culmina con una advertencia de que al ir desapareciendo estas lenguas, toda esta variedad de saberes lo haga con ellas. En el taller había compañerxs cuya lengua natal era el q'anjob'al o el mam o el k'iche', pero también había quienes nacieron de un matrimonio bi o multicultural y que por tanto no hablaban ninguna de las lenguas de las culturas de las que provenían. Esta contradicción no sólo se hizo patente en los poemas sino también en los talleres donde muchos de los procesos de creación colectiva giraron en torno a reconocer motivos tradicionales de los diversos pueblos que se veían involucrados.

En este tenor, los participantes poseían también una perspectiva sumamente enriquecedora con respecto del taller mismo. Su riqueza se deriva de que, tal como expresa Fals Borda, el *saber popular de las masas* está basado en un sentido común que posee una tendencia a ubicar relaciones dialécticas. Se trata de un principio y una base cognitiva desde los cuales se puede alcanzar un conocimiento pleno de lo social ya que, como escribe Fals Borda, "no puede hacer realidad sin historia: los 'hechos' deben completarse con 'tendencias', aunque éstas sean categorías distintas en la lógica" (Falla 2015b, 270). Hacemos hincapié en este punto, pues el paso de crear un círculo de cultura basado en la educación popular y enfocado en construir un conocimiento sobre la identidad juvenil del Ixcán, como era nuestra intención inicial, a generar específicamente un taller de poesía, tuvo que ver con una serie de aspiraciones de las personas con quienes trabajamos basadas en un conocimiento profundo de las condiciones coyunturales, estructurales y culturales de la comunidad de Primavera. En el mismo sentido infiere Fals Borda: "Como en lo social el antecedente inmediato de la acción es volitivo, la acción no va

determinada en sentido único, sino que tiene una determinación múltiple dentro del proceso o marco en el cual adquiere sentido" (Fals 2015b, 260).

El primer conocimiento que buscamos extraer es, por tanto, cómo a partir de dinámicas de escucha particulares se concibe la forma de acción cultural a realizar; cómo los posibles alcances de la acción los establecen de manera consciente los mismos asistentes al taller y a las reuniones, y cómo todo ello está integrado dialécticamente con el resto de las dinámicas sociales de la comunidad.

Los jóvenes aspiraron desde un inicio a hacer llegar su poesía al resto de la comunidad de primavera. Ello los motivaba más que la idea de crear un blog, idea propuesta por el facilitador, para compartir su experiencia y poemas con otros jóvenes del país y de la región latinoamericana. Tenían por tanto a un interlocutor en mente que no era individual sino colectivo, que cuenta con una serie de referentes y con una memoria particular que los jóvenes comparten y a las que se adhieren. Existía también una conciencia de que los poemas se leerían en voz alta y en espacios públicos y colectivos: en la escuela y en el salón de reunión que es el corazón de Primavera. El porqué sabían que era importante generar una poética para compartirla es algo que se iría construyendo no sólo en los talleres, sino en las presentaciones públicas en Primavera y en un encuentro que llevaríamos a cabo en una comunidad vecina. Es algo que se sigue construyendo pues sé que lxs compañerxs han seguido con los talleres, que su poesía se ha leído en la radio católica comunitaria *El sembrador* con el apoyo de Sabino Esteban Francisco, quien nos acompañaría en distintos momentos del proceso al haber él también dado cuenta de la importancia que tenía el que los jóvenes construyeran una poética.

De modo que otro de los motivos centrales por los cuales buscamos sistematizar esta experiencia es comprender el alcance que tuvo a

un corto plazo la acción de los talleres de poesía e intuir los que podría tener a mediano y largo plazo. Se trata de una interrogante que pasa por establecer el tipo de poética tanto colectiva como individual que se iría generando en los talleres y actividades, así como de comprender la dialéctica entre lo que sucedía dentro y lo que acaecía fuera del taller.

Finalmente, y recordemos el título del capítulo, aquí buscamos hablar de una *poética del acompañamiento*. Y buscamos construirla a partir de un diálogo entre acciones diversas que generaron reflexiones profundas con respecto de lo que son los movimientos sociales y de las implicaciones que puede tener involucrarse ellos de manera dialógica y respetuosa. Se trata aquí de completar una tradición epistemológica basada en la praxis con una contraposición dialéctica entre lo que se hizo y lo que se vuelve necesario hacer.

No se trata de dar más peso a nuestra acción del que realmente tuvo, ni de equipararla con la tradición explorada en el primer capítulo, sino de historizarla. Es decir, leerla al interior del cúmulo de relaciones históricas que la rodean y tomar conciencia plena de lo que implicó y puede implicar este tipo de praxis.

### **III.1.2 Las cuatro etapas de la acción**

La acción que realizamos constó por lo menos de cuatro etapas que se desarrollaron muchas veces de manera simultánea. La primera fue el acompañamiento a la organización juvenil en sus asambleas. Se trató ante todo de un reconocimiento y de una búsqueda de los temas generadores de la comunidad a partir de charlas colectivas en esos momentos. Buscamos así mismo ubicar aquello que era percibido como *inviabile* para de ahí decantar los *inéditos viables*. Fue una primera etapa que no duraría mucho ya que rápidamente comenzaríamos a llevar a cabo los talleres. A partir de ese momento, la investigación temática, fuera del taller mismo, se



realizaría en entrevistas a lo largo de todo el mes de enero. Éstas no sólo tendrían lugar con miembros de la organización, sino también con jóvenes externxs a ella que podían dar cuenta de otras problemáticas juveniles, tales como la exclusión y la marginación.

En estos casos, la entrevista misma resultaba en acción, ya que jóvenes no siempre acostumbrados a ser escuchados ni en su espacio familiar y con un acceso aún limitado, aunque en crecimiento, a los espacios políticos encontrarán una dignificación de su propia experiencia. Recordamos las palabras de Gustavo Gutierrez:

Una arraigada convicción en los pobres y marginados es que nadie se interesa por su vida y sus desgracias. Tienen además la experiencia de recibir engañosas expresiones de preocupación por ellos que acaban hundiéndolos más en sus problemas. A ello se debe que en las comunidades eclesiales de base latinoamericanas, muchos encuentran con sorpresa que sus dificultades –aquellas sobre todo de las que poco se habla– importan a otros” (Gutiérrez 1986, 66).

Se trató de un espacio que posibilitó narrar la experiencia propia con un interlocutor que no ejerciera la fuerza coercitiva de la cultura del silencio que se impone en las comunidades alrededor de ciertos temas como los abandonos familiares que muchas veces generan situaciones de violencia y marginación hacia las mujeres. La sola enunciación de estas problemáticas provoca una crisis en las estructuras sociales. Al hablar de la entrevista que realizamos con Magdalena resurgirán muchas de nuestras discusiones acerca del silencio coercitivo y de la voz profética en tanto que denuncia que anuncia una nueva realidad.

Al mismo tiempo, el conocimiento de estos temas generadores invisibilizados por la comunidad abriría nuevos inéditos viables dentro de las discusiones en el taller. Habrían distintas compañeras que se tomarían valor a hablar del tema ya fuera directamente o de manera oblicua a través de sus poemas –“Ixxik avergonzada” de la compañera Yolanda es un bello ejemplo de ello.

También los compañeros habrían de cuestionarse el rol que han tenido en la imposición de formas de violencia que garantiza impunidad y se concreta con la exclusión de las víctimas de los espacios públicos, políticos y artísticos. Se trató de un tema que hubo que tratar con cuidado y al cual no se le logró dar la continuidad deseada. Consideramos sin embargo importante el que se hayan podido enunciar estas problemáticas en el espacio que construimos.

La segunda etapa se configuró por el trabajo en los talleres. Ellos se caracterizaron por metodologías que alternaban, por un lado, la reflexión acerca de lo que significaba construir conocimiento dialógicamente, la educación popular, y una discusión, explicación y explicitación acerca del sentido de cada una de las dinámicas que realizábamos. Se hizo siempre hincapié en el hecho de reflexionar y registrar las acciones que realizábamos y de dar una continuidad a las reflexiones. De este modo buscamos generar una palabra auténtica en el sentido freiriano descrito en los primeros capítulos.

Por otro lado, también se buscó generar una dialéctica entre el actuar, principalmente con ejercicios corporales provenientes del Teatro del Oprimido de Augusto Boal, y el escribir ya fuera individualmente o a partir de dinámicas grupales. Siempre el actuar nos llevó a escribir o bien el escribir nos llevó al actuar. Y la dialéctica entre ambas nos llevaban a reflexionar. Las dinámicas corporales tenían la función de generar una convivencia solidaria y respetuosa que a su vez debía verse reflejada en los poemas, principalmente cuando en estos se trabajaba con el discurso de alguien más. Otras veces eran los poemas mismos los que nos sugerían el tipo de dinámica a realizar con el cuerpo.

La tercera etapa de la que aquí queremos hablar, comenzó a esclarecerse aún antes de dar el primer taller a partir de mi

encuentro con el ya multicitado Sabino Esteban. Sería él quien propondría, luego de conocer la determinación de lxs compañerxs de tener un taller de poesía, realizar un encuentro cultural en el instituto que, para ese momento, él dirigía en Xalbal, comunidad del Ixcán Grande que viera el inicio de la política de tierra arrasada al interior de las antiguas cooperativas. Al preguntar a Sabino si Xalbal aún era CPR él me diría: "Es lo contrario. Xalbal fue aldea modelo del ejército. Prácticamente todos mis alumnos son hijos de antiguas PAC y comisionados militares". El encuentro de dos jornadas, que incluiría un taller impartido por él mismo para los compañeros de Primavera, y una compartición con artistas y poetas de la comunidad que se reconocería como hermana, estaría en función de aliviar tensiones históricas entre ambos pueblos; de una reconfiguración identitaria a partir de la apertura al otro. Más adelante exploraremos los alcances de esta acción cultural.

Finalmente, hubo un trabajo de transcripción y edición importante por parte lxs compañerxs. Tuvimos numerosas sesiones extraordinarias con la finalidad de transcribir a máquina los poemas, sesiones que se convirtieron en un momento de tallereo de los mismos. Lxs asistentes se daban consejos para separar algún verso, cambiar una palabra por otra y se hablaba de la importancia que ello tenía. Fue un momento primordial también para la traducción colectiva de poemas que habían sido escritos en q'anjob'al, donde compañeros que venían de esa cultura pero no hablaban la lengua a cabalidad tenían la oportunidad de involucrarse con ella de manera más participativa. Se crearon así dinámicas que luego socializaríamos al interior de los talleres.

Además del trabajo creativo que ello implicó, fue un momento en el que se le dio importancia al acto de generar el principal registro que da cuenta de lo realizado en los talleres. La antología que se socializó electrónicamente en un blog, conforma por sí misma una acción cultural en el sentido que busca generar en los lectores

los saberes de convivencia y las capacidades de diálogo que el taller propició.

### **III.1.3 La dimensión testimonial**

Una primera guía para nuestra reflexión es que se fue creando una poética del testimonio. Lxs jóvenes, ya lo veremos al sistematizar nuestra investigación temática, llegaron con una percepción de la vulnerabilidad del joven y, en particular, de la identidad juvenil. Es uno de los motivos que los llevaron de entrada a conformarse como organización. A partir de ahí se fue conformando un espacio que reforzaría a la misma generando tensiones entre el adentro y el afuera, entre una serie de vivencias pasadas y contemporáneas percibidas de un modo que se verían reconfiguradas a partir de la experiencia. Los poemas integran una dialéctica entre la vivencia y la experiencia.

En esta última, la memoria sería corporeizada a travez de ejercicios que pondrían en juego la memoria individual al ser ésta confrontada con la colectiva. Ver, juzgar y actuar se daban en conjunto e iban creando consensos a partir de dinámicas donde la memoria tomaba cuerpo. Tomar cuerpo, escribió Ignacio Ellacuría, "significa, finalmente, que algo que antes no lo estaba, está en condición de actuar". Y más adelante explicita: "Visto el problema teológicamente, el 'tomar cuerpo' responder a 'hacerse carne' del Verbo para que pueda ser visto y tocado, para que pueda intervenir de una manera plenamente histórica en la acción de los hombres". (Ellacuría 1990c, 130) El teólogo hispano-salvadoreño añadirá un componente más que nos será de gran utilidad al definir que "tomar cuerpo e incorporarse es comprometerse concretamente en la complejidad de la estructura histórica" (Ellacuría 1990c, 131)

Otro aspecto que ocupará un lugar central de esta sistematización y que a su vez buscamos que sea el eje que delinee nuestra reflexión es la dialéctica que se formó entre las formas de

creación poética colectiva que se gestaron y los fundamentos del acompañamiento que estuvimos realizando. Creemos que los poemas que surgieron del taller integran los principios dialógicos y de escucha que acompañaron su surgimiento, de modo que sus formas poéticas dan cuenta de los principios de convivencia y de las dinámicas de construcción de un conocimiento ético, político e identitario que guió las reflexiones dentro del taller. El plantear que el espacio que buscábamos construir integrara a los más posibles y a todo el que pudiera hacerle un bien delineó una poética de la invitación y la integración dentro de los discursos que no se cerraba más a la emergencia de otras voces.

A la vez, el hecho de estar generando expresiones artísticas llevó nuestras reflexiones por caminos insospechados y hacia planteamientos éticos de gran belleza. Nos preguntamos sobre los posibles receptores de los poemas y sobre los mensajes que a ellos queríamos hacer llegar y así dimos cuenta de la cantidad de interlocutores tenía y buscaba tener. Hubo un cuestionamiento acerca de cómo queríamos representarnos ante la comunidad y fuera de ella, acerca de las facetas que buscábamos externar en un discurso verbal o corporal y de como ellos tenían fuertes implicaciones dentro de la comunidad y de nosotros mismos. Lo subjetivo se confrontó con lo colectivo y con una otredad que comenzamos a concientizar a través de un proceso que fue algunas veces doloroso.

En cuando a la metodología, ésta se basó en la que exploramos en el primer capítulo como ver-juzgar-actuar y que aquí la descubriremos como no estática. Podíamos comenzar actuando y permitir que el actuar configurara nuestro ver. El punto para nosotros fue rescatar las tensiones dialécticas que se dan entre una acción y la memoria que ésta deja con su reflexión posterior. Éstas tensiones también se generan entre la reflexión individual y la colectiva. La huella que queda en mi cuerpo no se identifica plenamente con lo que los otros están diciendo. Lo que a unx le

provocara seguridad a otrx podía hacerle sentir en situación de riesgo. Ahondaremos más en ello al hablar de los talleres.

#### **III.1.4 No son registros sino testimonio**

Contamos para esta sistematización con registros de muy diversa índole. Ya hemos dado cuenta de varios de ellos: las planificaciones de los talleres, algunas grabaciones de los mismos, minutas de las reuniones a las que asistí con la Organización Juvenil, entrevistas con los compañerxs del taller y con jóvenes que en un momento percibimos como potenciales participantes. A ello debemos sumar una comunicación constante con varios de lxs jóvenes con los que trabajé y que se han mostrado más que dispuestos a colmar las lagunas que quedan entre mi memoria y los registros. Sus voces están presentes no como registros sino a modo de diálogo. En ese sentido son coautores de esta sistematización. Guardo también comunicación con Sabino Esteban quien facilitara dos de los talleres, el encuentro y participara en la planeación general de la experiencia y con dos miembros del CCPI, Lotario Catún y Mario Prim, que realizarían conmigo un acompañamiento sin el cual la experiencia no hubiera sido viable. Sus voces también se encuentran presentes en esta reflexión.

También nos ha sido de gran valía la correspondencia vía electrónica que sostuve tanto con el padre Ricardo Falla como con Genaro Fabián, miembro de la Junta Directiva de la cooperativa de Primavera del Ixcán y antiguo dirigente en tiempos de las CPR bajo la montaña. En ella se encuentran intuiciones certeras de lo que mi presencia en la comunidad significaría así como una parte substancial del proceso de planeación.

Contamos finalmente con la antología de poemas creada por los compañerxs. Ése es nuestro registro fundamental ya que integra las formas discursivas y conceptuales que trabajamos y en las que lxs

jóvenes volcaron sus pasiones y preocupaciones. De modo que la lectura y el análisis de los poemas concretará nuestra reflexión sobre la experiencia. Al mismo tiempo, consideramos en la lectura de los mismos se da la realización de esta producción poética en la en la cual se configuró una identidad y un influjo cultural particular. La antología compromete al lector con los ideales éticos y estéticos que guiaron nuestra acción cultural. Fundamentamos esta percepción, una vez más, en los fundamentos de la crítica cultural de Bolívar Echeverría:

En el momento del consumo disfrutativo o improductivo del sujeto social, la naturaleza, convertida finalmente en motivo de satisfacción, re-actúa sobre él, lo transforma, y lo hace siempre a través de un 'medio de consumo' o factor objetivo del disfrute (oc), mismo que incluye sus propios instrumentos de consumo (ic) –los que sin embargo (como sería el caso de una calle de la ciudad, por ejemplo), comparten a menudo la materia de los medios de producción y pueden confundirse con ellos (2010, 50).

Al ser estos poemas una forma discursiva testimonial, creemos que el goce de los mismos va acompañado de la asunción de compromisos históricos. Se trata de aquello que llamamos conversión a lo largo del primer capítulo. En el taller, no sólo se socializaron, sino que se conformaron lo que llamaremos, junto con Ernesto Cardenal, *medios de producción poéticos*. Retomamos a Bolívar al percibir que estos medios, y las relaciones de producción que se establecen dentro del taller, configurarán los instrumentos de consumo de aquel que se acerque a nuestra acción cultural por medio de los poemas que en ella se gestaron. Ellos a su vez configuran al sujeto de goce volviéndolo participe de la forma de relación particular que se buscó impulsar.

Las entrevistas, en tanto que instrumentos de la investigación temática poseen la misma posibilidad. Son registros que exceden su calidad de archivo y se vuelven todos ellos testimonio.

Uno de los retos que plantea esta sistematización consiste en entablar un diálogo entre estas formas discursivas y el testimonio propio del sistematizador que tendrá aquí un lugar central. No sólo encontramos la dificultad de ensamblar los instrumentos propios de la antropología, como la entrevista a profundidad, con el análisis poético y la serie de conceptos teológicos, estéticos y pedagógicos que fundamentaron la acción cultural, sino que nos proponemos crear una narrativa que sublime el potencial de todos estos documentos de crear formas de convivencia.

De modo planteamos esta sistematización y este trabajo de tesis como compendio testimonial del cual, sí, extraer conocimiento, pero también una fuerza colectiva que lleve a concretar acciones de emancipación.

### **III.2 La experiencia**

#### **III.2.1 La Organización Juvenil al interior de la constitución política de la Comunidad de Población en Resistencia de Primavera del Ixcán**

Mi primera reunión con la Organización Juvenil tendría lugar el 28 de diciembre de 2017, un día después de haber llegado a Primavera. No se encontrarían todos los jóvenes sino sólo los que coordinan las cuatro comisiones en las que la organización se divide: Apoyo a la educación infantil, Actividades y talleres, Participación comunitaria y una comisión logística llamada comisión de Sala. Nos parece importante ubicar a la organización tanto histórica como geográfica y socialmente antes hablar de las acciones que junto con ellos realizamos.

Lo primero que hay que decir es que la Comunidad de Población en Resistencia de Primavera del Ixcán se encuentra al poniente del río Chixoy a dos horas de ruta de terracería al sur de la cabecera municipal del Ixcán: Playa Grande, escala obligada para llegar a



primavera la cual se encuentra a escasas dos horas del punto fronterizo con México llamado de Ingenieros. La comunidad se divide en dos sectores y cada sector en dos grupos. En el sector 1 se encuentran 2 de noviembre y Unión 87, mientras que en el sector dos están 27 de septiembre y 2 de febrero. Los nombres de los grupos, con excepción del último, refieren a fechas de ofensivas del ejército que las CPR lograron resistir con éxito, mientras que el 2 de febrero se conmemora la fundación de la Primavera del Ixcán junto con su santa patrona, la Virgen de la Candelaria de los Mártires cuyo centro devocional se encuentra en Pueblo Nuevo, antigua cooperativa del Ixcán Grande. Hay aproximadamente dos mil personas en la comunidad y las parcelas, la mayoría de las cuales se encuentran al oriente del río, se dividen en 450 y 460 familias. Nos basamos en el censo que realizó el CCPI para la asamblea general del 30 de enero de 2018 aunque son datos que varían con suma presteza con cada matrimonio, nacimiento, deceso y, principalmente, con la migración.

En la comunidad se hablan 12 lenguas, pero la más hablada, además del castellano que funge con lengua franca, es el q'anjob'al que junto con el acateco, muy relacionada con la primera aunque con una identidad cultural diferenciada, incluye al 60 por ciento de la población. La segunda lengua más hablada sería el mam que integra al 25 por ciento de la población. Estas tres lenguas son originarias del norte de Huehuetenango, de donde provenía la gran mayoría de las familias que poblaron las cooperativas del Ixcán Grande. El resto de las lenguas cuenta con muy pocos hablantes. Se trata del achí, el q'eq'chí o cobanero, que es la lengua que se habla en las aldeas vecinas, el kakchiquel, el chortí, el ixil, el chuj y el jacalteco. Ésta última también muy similar la q'anjob'al. Finalmente, la lengua principal para el uso social, y lengua materna de muchos, por los motivos que ya mencionamos, de los jóvenes sería el castellano. No hay, no obstante, ningún joven en Primavera que no se identifique como perteneciente a alguna de las culturas antes mencionadas. Un fragmento de la entrevista que

realizamos a Arnulfo Vázquez Esteban puede dar cuenta de lo anterior:

-¿De qué cultura vienen tus padres?

-“Mi papá viene de la cultura Mam. Él es mam. Es de Ixtahuacán. Es el mero idioma Mam. Ya mi mamá es q’anjob’al. Es de acá, que sus papás son q’anjob’al. Y Sta. Eulalia también.”

-¿Y tú hablas alguno de los dos idiomas?

-“No aprendí ninguno. No entiendo ni el mam ni el q’anjob’al. Pero sí me represento con ellos. Yo sólo aprendí el castellano. Ya ahorita cada vez que me hablan mis abuelos sólo me muestran ellos los gestos que hacen ya yo a veces entiendo. Me hablan pues. Hablando me muestran lo que hacen y lo que hacen lo hago. Sí entiendo un poco pero hablarlo no.” (Arnulfo, 21 de enero de 2018)

Creemos que una lengua no sólo se ve integrada por los signos lingüísticos que se enuncian, sino por un sistema complejo de gestualidades que acompaña las enunciaciones. Arnulfo no sólo se identifica culturalmente con las dos lenguas mencionadas, sino que percibe que comprende y puede reproducir partes determinadas del lenguaje. La misma atención por los gestos aparece en más de una entrevista y se hizo notar también en los talleres.

Pero volvamos a la geografía. Los sectores se ven divididos por un arrollo que desemboca en el río Chixoy y una zona agreste que los divide, y, a pesar de que cada grupo tiene su salón comunitario y numerosas canchas para jugar fútbol, la mayoría de los servicios se encuentran al sur del sector 1: se trata del salón comunitario principal que junto con el espacio juvenil, el de la Organización de Mujeres en Resistencia (OMR) la tienda de la cooperativa, rodean la cancha de fútbol principal. Más al sur, cercanas al manantial, se encuentra la oficina del CCPI, la Iglesia católica y el centro de salud general y dental, así como la biblioteca comunitaria que la organización juvenil estaba gestionando al interior de su espacio. También en este lado del sector se

encuentra el embarcadero de la cooperativa para cruzar el río hacia las parcelas. Las escuelas e institutos se encuentran a orillas del manantial, a los dos lados de su cauce y tanto la iglesia evangélica como la carismática se encuentran en el sector 2.

Es importante subrayar que ninguno de estos servicios es auspiciado por una institución estatal o externa a la comunidad. Los profesores, si bien muchos se forman en Cuarto Pueblo o Playa Grande, son miembros de la comunidad y su organización responde a las exigencias de la asamblea general de la misma junto con el comité de padres de familia. Lo mismo sucede con los promotores de salud general y dental que se formaron muchas veces bajo la montaña a partir de brigadas de salud internacionalistas. Así mismo, la actividad espiritual es mantenida por los promotores de pastoral de las tres iglesias. Estos fungen también como organización ecuménica que ocupa funciones al interior la asamblea general que se reúne anualmente en vísperas del 2 de febrero a parte de las sesiones extraordinarias.

Es momento de decir que en Primavera del Ixcán la principal autoridad es la asamblea general a la cual tiene obligación de asistir un miembro de cada familia y a la que asisten incluso lxs niñxs. De ella se desprenden además de las organizaciones que prestan los servicios ya mencionados, la OMR, la Organización Juvenil, la alcaldía, el comité de víctimas, el de padres de familias, uno por cada nivel escolar, uno por cada grupo, uno por cada centro de salud y uno por cada iglesia. La coordinación de todos es llevada a cabo por el CCPI, organismo que representa a la asamblea a lo largo del año. De todos ellos se da una evaluación anual y todos los puestos de responsabilidad son rotativos, elegidos democráticamente al interior de cada comité u organización y la decisión debe ser ratificada al interior de la asamblea. Sólo los puestos del CCPI y la alcaldía son elegidos directamente en la asamblea general. La evaluación de cada entidad

política se realiza copiosamente en las asambleas que se dan por grupo a lo largo del mes de enero. Todas se reúnen y son leídas en la asamblea general. Posteriormente, cada comité y organización tiene derecho a réplica o bien a retroalimentar la evaluación comunitaria.

Para el tema que nos atañe no está demás decir que las escuelas de la comunidad, principalmente el instituto básico y el diversificado reciben alumnos tanto de las aldeas circunvecinas como de regiones más alejadas que no cuentan con ese nivel de estudios en sus comunidades. Esto permite que los jóvenes conozcan de realidades mucho más expuestas a la explotación laboral, a la pobreza y a las contradicciones del capitalismo dependiente que no permean con tanta facilidad en una comunidad con el nivel de organización que tiene Primavera del Ixcán. A la vez hay que mencionar que muchos jóvenes migran tanto a México, gracias a las redes familiares que se extendieron territorialmente en tiempos del conflicto y del refugio, como a Estados Unidos o a los centros urbanos cercanos, en general con la expectativa de conseguir un trabajo que les permita ahorrar para pagar un pollero. Las familias del Ixcán viven del autoconsumo del trabajo en sus parcelas así como de la venta y exportación del cardamomo sembrado en las parcelas colectivas. Éste es un producto que ellos no consumen más que con fines medicinales.

En las familias más numerosas la parcela no alcanza para el suministro de tortillas y éstas se ven obligadas a comprarlas. Se ha dado también un subparcelamiento familiar que ha llegado a una situación crítica. El trabajo del comité de víctimas está dirigido a realizar una demanda, que ya está en desarrollo, hacia el estado por el abandono en el que han vivido desde su establecimiento y se planea más tierras con lo que se gane. Los socios de la cooperativa poseen también un excedente que les da la venta del hule. Sólo 50 familias son socias aunque hay que decir que las que no lo son fue por decisión propia con el fin de no realizar los

trabajos comunitarios extras que ello implica. Décimos extras porque cada miembro de primavera del Ixcán dedica una cantidad importante de días al año a trabajos comunitarios incluyendo el trabajo político en las asambleas, comités y organizaciones.

Queda por hacer un breve recuento de cómo se ha ido constituyendo la organización juvenil como tal. Como ya hemos dicho, geográficamente cuenta con un espacio privilegiado, frente al centro de la actividad política y cultural de la comunidad, el salón, en cuyas paredes internas se pintaron murales que narran la historia de las CPR desde la colonización del Ixcán hasta la la fundación de Primavera. Cuentan con este espacio desde el verano de 2017, cuando dos *acompañantes* españoles, Martha y Ovi, gestionaran y costearon su construcción y adaptación junto con el CCPI. Se reuniría así un primer grupo de jóvenes ya que la organización preexistente no había afianzado ni acciones concretas ni un recambio generacional. El único veterano que quedaría es Juan Toj quien además es miembro de la URNG, partido conformado por excombatientes luego de los acuerdos de paz. De modo que Juan heredaría los modelos organizativos que antes se habían afianzado.

El grupo de jóvenes que se reunió para construir el espacio sumó fuerzas con lxs jóvenes de la Pastoral Juvenil a partir de una propuesta del CCPI. Ambos organismos terminarían fusionándose creando así la Organización Juvenil. Entre ambos grupos hay tensiones que hacen que los jóvenes de la pastoral sigan prefiriendo el espacio de las iglesias, no ocupen sitios de responsabilidad dentro de la organización y ello se reflejó en que desgraciadamente y a falta de una lectura adecuada de esta correlación por parte del facilitador, ninguno de los jóvenes de pastoral asistiera a los talleres de poesía. En sus escasos meses de existencia, la organización se encuentra dividida en cuatro comisiones: Apoyo a la educación infantil, Actividades y talleres, Participación comunitaria y una comisión logística llamada comisión de Sala. Han gestionado un par de actividades deportivas

y culturales y, al momento de mi llegada, estaban concretando un proyecto de rescate de la biblioteca del CCPI y la creación de una biblioteca comunitaria dónde realizar entre otras actividades, el apoyo a la educación infantil. Se trata de jóvenes que han recibido distintas formaciones políticas desde su niñez. Marta Choc, periodista comunitaria de la red Tz'ikin que sin identificarse con la organización colabora en muchas de sus actividades, nos platica en una entrevista de las formaciones que reciben las mujeres desde edades muy tempranas:

Bueno, además antes de empezar con este rollo de comunicación y periodismo, me había... estaba recibiendo formación, o me estaba formando realmente. Formación política... en diferentes espacios, pero en el municipio de Playa Grande. Entonces iba con un grupo de jóvenes y nos pagaban pasaje y lo que hacíamos... ¿qué hacíamos? Pues era algo de recibir talleres. Como el derecho de la mujer..." (Marta, 18 de enero de 2018)

En estos talleres promovidos por redes de educación como SERJUS se formaron además de Marta, Ana Esteban, y Glendi María Lucas Esteban y Tania Cuin Tzoc. Las dos últimas junto con Marta participarían de los talleres. De los varones jóvenes con los que conviví y a los que entrevisté, ninguno contaba con formación política aunque muchos de ellos sí gozaban de becas de estudios, ya fuera que éstas provinieran de organizaciones o de la cooperativa misma. Pero volvamos a esa primera reunión.

### **II.2.2 Los primeros encuentros y la búsqueda de temas generadores**

No sería en el Espacio Juvenil, sino en la sala de juntas del CCPI, ni tampoco estarían todos los jóvenes de la organización, sino sólo los coordinadores de las comisiones. Ahí estarían Ana Esteban, Gabriel, Cristobal, Alexander, Juan, Glendy y Ernesto. Prácticamente todos participarían del taller. También estaría presente Mario, miembro del CCPI, mostrando así el interés del organismo coordinador de apoyar a la organización y al acompañamiento. Habría una presentación en la que cada miembro

describiría la función, los límites y los alcances de la comisión que presidían. Todas estaban aún en ciernes.

Yo quedé maravillado con el proyecto de creación de una biblioteca comunitaria en la cual realizarían actividades de apoyo a la educación infantil. Una primera apreciación: los jóvenes buscaban formarse como talleristas y educadores. En ello se leía también el deseo que intervenir en espacios que no sólo atañeran a la juventud, sino también en los que provenían de su experiencia pasada inmediata: la niñez. Más adelante, por iniciativa de Juan Toj, formaríamos un coro de niñxs para la actividad cultural del 12 de enero. Habría un gran trabajo de convocatoria por parte de lxs jóvenes para atraer a lxs niñxs, algunxs como Glendy y Tania pondrían a prueba sus habilidades recreativas y de integración de manera previa, intermedia y posterior a cada ensayo. Y varios se integrarían junto con lxs infantes a participar cantando, demostrando así que la línea que divide la juventud de la infancia es más difusa de lo que parece. Al reflexionar la acción se llegaría al conocimiento que expresa Ricardo Falla su libro *Juventud de una comunidad maya*: “[T]odo lo que suena a tipología y a congelación de identidades, aunque parezca útil para entendernos, no corresponde a la realidad, porque ésta se encuentra en continuo movimiento y reacondicionamientos, no sólo por las contradicciones internas a ellas, sino por que la vida se mueve dentro de ellas y las hace cambiar” (Falla 2006, 28-29). Nos permitimos este saldo dado que la experiencia del coro no formó parte de la acción de los talleres, sino que la gravita. Fue paralela a ella y nos dotó continuamente de ideas y de intuiciones.

Una segunda apreciación: los jóvenes querían reflexionar sobre su identidad. Se construyó este tema al hablar de incentivar su participación política. En sus palabras, ésta debía basarse en la “cultura maya”, pero también en la cultura “de cada uno de nosotros”. Se buscaba por un lado un desarrollo de las habilidades

individuales para "fortalecer el liderazgo", y también de las habilidades colectivas para ejercer una motivación en el resto de los jóvenes de la comunidad. La entrevista Glendy María, aunque realizada varias semanas después, nos resultó reveladora en este sentido. Citamos a continuación un fragmento.

—¿Cuáles son tus objetivos [al interior de la organización]? ¿Qué te gustaría para la Juventud de Primavera? ¿Cuál sientes que es tu lucha ahí?

—"Aquí en Primavera hay muchos jóvenes, y no todos los jóvenes van por el buen camino, podría yo decir. Algunos están metidos en el alcoholismo y muchos problemas más. Entonces, éste grupito de jóvenes son los que más están... digamos que activos dentro de la comunidad. Les gusta participar. Y pues la lucha que nosotros tenemos es que queremos que vengan los jóvenes y que hagan nuevas cosas, que sean cosas buenas, para el desarrollo de la comunidad. Y a ver cómo estaríamos jalando a más jóvenes para que se acoplen a nosotros y así podrían... no sé, pensar en algo bueno y dejar las cosas malas, lo que ellos hacen."

—¿Cuáles son las cosas malas?

—"Hacer problemas... algunos que, no sé... piensan que no tienen otros pasatiempos y se meten al vicio y al alcoholismo y ahí hacen muchos problemas. O buscan ya sus familias y luego se dan cuenta que no es lo correcto. Que tienen más tiempo para vivir diría yo (risas). Y otros problemas más que podrían suceder y tal vez no me doy cuenta (risas)." (Glendy, 26 de enero de 2018)

Glendy nos habla de la existencia de una identidad juvenil en gestación que es sumamente vulnerable ante distintos factores. El primero de ellos es el vicio o alcoholismo. La juventud trae la posibilidad de *hacer nuevas cosas* que son *cosas buenas para la comunidad*. El vicio despoja de esta posibilidad. De ahí la importancia de fortalecer el liderazgo, la motivación, y realizar acciones que inviten a fortalecer esta identidad: "que se acoplen a nosotros". El segundo riesgo que percibe Glendy es el casarse o tener familia de manera prematura. En todas las entrevistas que realicé, ante la pregunta "¿Cuándo sientes que dejarás de ser joven?", la respuesta siempre giro al rededor del acto de iniciar



una familia. Esto para ellos implica perder la posibilidad de hacer y pensar nuevas cosas. Si bien la percepción está algo falseada –hay algunas madres dentro de la organización– ya que de nuevo se piensa en identidades estáticas, nos parece certera e integrada a la mentalidad general de una comunidad en la que la juventud es un fenómeno relativamente nuevo.

Ya exploraremos en el tercer momento de la sistematización esta novedad sociocultural y buscaremos ahondar más en la fragilidad de esta juventud. Por ahora rescatamos esta reflexión colectiva que decantaron los primeros temas generadores: se debe fortalecer la identidad juvenil para incentivar la misma participación política. Otro componente identitario a que los jóvenes buscaban fortalecer es la *ancestralidad* maya, tema que apenas se bordeó y se vinculó con una de las luchas actuales de la comunidad: la defensa del río Chixoy ante la construcción de la represa hidroeléctrica de Xalalán. La integración de nuevos miembros a la organización, o el *acoplamiento* como lo llama Glendy, la situamos tanto en el reforzamiento de esta identidad como en necesidad de participar en espacios que desbordan tanto a la organización como a la juventud misma.

Esa misma noche se darían nuevos encuentros. Se encontraba en Primavera un grupo de poetas de la comunidad de Xalbal. Son profesores de nivel primario y básico, también son pintores y también son poetas. Se reúnen cada cierto tiempo a orillas del río para compartirse sus escritos alrededor de una fogata. Querían traer esa práctica del río Xalbal, límite oriente del Ixcán Grande, al Chixoy, a Primavera. El grupo lo presidía un hombre luminoso de unos 35 años, no muy alto y bastante delgado. Se trata de Sabino Esteban Francisco, hijo de Francisco Esteban, el primer líder de las CPR bajo la montaña. Es un hombre sonriente y afable, lleno de gracia. Llegaría a esa fogata por invitación Efraín, la primera persona que conocí en Primavera. Ahí conocería a Tania y a Marta, que en su vocación de periodista comunitaria quería

registrar la experiencia de la fogata y hacer un registro documental. También conocería a los otros poetas de Xalbal: Rubén, Carlos y Antonio; todos ellos alumnos de Sabino. Ahí cantaríamos, compartiríamos alimento, nos leeríamos poemas propios y ajenos.

Esa noche, Sabino nos daría su testimonio por primera vez, y expresaría el anhelo de escribir que sintió desde joven como una necesidad social no sólo de la juventud sino también de los pueblos indígenas. Una noche platicando le diría a Glendy, su sobrina: "Que nunca nadie te haga sentir mal por ser quien eres". Nos hablaría de los sentimientos que se desbordan y de la necesidad de contenerlos de alguna manera. Esa noche con Sabino, comenzamos a maquinar el plan del encuentro en Xalbal y continuamos las charlas mientras duró su estancia en Primavera. La tercera percepción: se nota una necesidad de encontrar *una voz propia*, sea lo que sea que ello signifique.

La tarde siguiente fue mi primera reunión en plenaria con la Organización Juvenil y yo llevaba preparadas dos cosas. La primera era una dinámica para conocernos. Yo la llamaría una mística apelando a las prácticas del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Al presentarme Ana Esteban, yo mencioné que conocía un juego para presentarnos. De pie y dispuestos en círculo, nos pasaríamos con las manos un balón de fútbol, y cada que alguien lo recibiera se presentaría y completaría la frase "Organizarnos para...". Se dijeron cosas bellas en la dinámica. Recuerdo mucho la que dijo Ana: "Organizarnos para llenar al mundo de sonrisas". Luego devolveríamos el balón en el orden inverso y cada uno tendría que recordar lo que había dicho el compañero que lo antecedió. Pedro Gaspar, cuyos poemas leeremos más adelante, recordaba lo que todos habían dicho.

Al culminar inauguraríamos la dinámica que sería más característica en nuestros talleres. Sentarnos a reflexionar juntos lo que acabábamos de hacer, por más simple que pareciera, y

tomar nota de lo dicho. A la vez, cada sesión comenzaría con la rememoración de lo dicho el taller anterior. Esa vez se hablaría de la importancia de la escucha y del conocernos.

Posteriormente me presentaría como tallerista. Les presenté opciones de talleres con los que yo sentía que les podía aportar. Una de ellas fue tener un taller de formación en educación popular para fortalecer las comisiones de las que me habían hablado el día anterior y su objetivo de trabajar con lxs infantes. No obstante, al mencionar la idea del taller de poesía se optaría por priorizar esta opción. La reflexión sería contundente, se había descuidado el fortalecimiento interno de la organización. Por otro lado, fue muy evidente que querían escribir poemas. Recuerdo la iluminación en la cara de Arnulfo al escuchar la posibilidad de un taller de poesía. Leeríamos, antes de continuar con la asamblea, el poema AB' de Sabino Esteban. Todos se sintieron interpelados e hicieron comentarios sumamente ricos acerca de la concepción del tiempo expresada en el poema.

En la siguiente asamblea que tendría con ellos acordaríamos la fecha del primer taller. Este sería el 3 de enero. También planteamos tener 6 o 7 sesiones aunque al final tendríamos prácticamente el doble. Habría una nueva mística, la última que se daría en plenaria y la primera que saldría de los textos de Augusto Boal. En círculos cerrados, un(a) compañerx se pararía al centro. Rígido, enérgico y con los brazos en cruz sobre el pecho se dejaría caer. El resto de los compañeros lo sostendríamos y lo haríamos pendular al rededor del círculo. Lo hicimos repetidas veces. Varios compañeros quisieron pasar. Unos más temerosos y otros más atrevidos. Al sentarnos a reflexionar, hablaríamos del cuidado que hay que tener con los compañeros, pero también de cómo podíamos fomentar su atrevimiento al inspirarles confianza, al sostenerlos de manera más cuidadosa y preparada. Se descubrió el lazo que existe entre la motivación que buscaban y cuidado. Los temas generadores de estas primeras sesiones: la identidad frágil

del joven, la cultura maya ancestral, la triada motivación-liderazgo-participación política, a la cual se uniría el cuidado.

### **III.2.3 Los talleres, el encuentro y la poesía:**

En este apartado, buscamos presentar cómo fueron los talleres así como las reflexiones y los talleres que de ellos salieron. Es necesario aceptar que no todos fueron preparados con la misma acuciosidad, y que los que sí lo eran resultaban mucho más enriquecedores. Haremos una relación detallada de cuatro de ellos.

*3 de enero de 2018*

Para el primer taller comenzamos leyendo un poema de Rubén Bonitas Nuño que a mi entender recuperaba el tema de la fragilidad de la juventud. De su lectura y discusión aparecieron nuevos temas que quedaron anotados en nuestros registros. Estos son la soledad, la comprensión, la tristeza y la melancolía. En todos ellos reconocieron el tema inicial que había decantado la discusión: la juventud. En ellos apareció lo que quisiéramos llamar un *inédito viable* ya que, con seguridad éste ya existía en su cotidianidad, pero no estaba concientizado y ni verbalizado: el compartir.

En un segundo momento abordamos un ejercicio cuya finalidad de es conocer el cuerpo. Ello, de acuerdo con Augusto Boal es una condición para tornar al mismo expresivo y para finalmente objetivar un lenguaje corporal. Boal escribe que “[l]os ejercicios de esta primera etapa tienen por finalidad *deshacer* las estructuras musculares de los participantes. Es decir, desmontarlas, verificarlas, analizarlas. No para que desaparezcan, pero sí para que se vuelvan conscientes. Para que cada obrero, cada campesino, comprenda, vea y sienta hasta qué punto su cuerpo está determinado por su trabajo” (Boal 2009, 28). Esta última aseveración resulta inaplicable para lxs jóvenes con los que

trabajé, ya que estos al encontrarse en una tierra de organización cooperativa, comunitaria e igualitaria, no participan de una división social del trabajo tan tajante. Todos ellos son campesinos, al mismo tiempo son estudiantes, además participan de asambleas, realizan danzas tradicionales para los actos culturales y tanto hombres como mujeres juegan religiosamente fútbol todas las tardes. No tenían un lenguaje cuerpo condicionado por una actividad aunque sí socialmente determinado. El ejercicio era sencillo, en un círculo en el que todos los participantes aplaudíamos una cadencia de salsa, cada uno tenía que pasar y realizar un movimiento expresivo a ritmo. Muchos de los participantes no pudieron hacerlo de inicio aunque luego por contagio la mayoría, no todos, superaron la timidez. Se hablaría luego del miedo a ser mirado. Posteriormente aprovechando que estábamos sentados, hicimos un recuento de los temas generadores que habíamos establecido, reflexionamos sobre los mismos y sobre la importancia del concepto *tema generador*. Siempre se socializó el objetivo que existía detrás de cada dinámica y éste se enriqueció con la discusión.

Posteriormente vendría la primera dinámica que nos llevaría a escribir. Es una dinámica que aprendí de mi tutor, Rafael Mondragón, en la que primero se reparte una baraja vacía a cada participante del taller que la debe dibujar, por un lado, el rostro de una persona que identifique con el cuidado y la motivación, temas que salieron desde la primera asamblea. Por el otro lado, debe dibujar un mapa de su cotidianidad identificando los espacios de cuidado que encontraba en el camino. Posteriormente, en grupos de cuatro personas elegidos al azar por petición de ellxs, cada participante platicaba a sus compañerxs de grupo la historia detrás de su dibujo. En un tercer momento, cada participante debía escribir un *poema* acerca de la historia contada por algunx de sus compañerxs, teniendo cuidado de que ninguna historia compartida quedara sin poema. Finalmente, nos reuniríamos en plenaria, sentados en círculo en el suelo para leer cada unx lo

que había escrito, dedicándoselo a la persona de la que había salido la historia.

Las mediaciones que posee esta dinámica nos parecen sustanciales para que las personas sientan confianza de comenzar a dominar un lenguaje que sienten excluyente. Tanto en este primer taller como en las entrevistas se comentó que no escribían poesía porque no sabían hacer rimas. El mismo reclamo me hicieron cuando les pedía que escribieran un *poema* por primera vez en esta sesión. Se comprendió que escribir un poema tiene que ver, en primer lugar, con el cuidado de la historia que uno va a objetivar; con lograr una forma que uno tenía en mente con anterioridad, de acuerdo con la definición de trabajo antes citada de Karl Marx, bajo la cual se quiere subjetivar. Citaremos ahora la versión de la Editorial Ciencias Sociales de Cuba, ya que nos parece que expresa mejor el carácter de *poiesis* contenido en el trabajo: "Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad" (Marx l. I 1973, 140). Comprender la poesía como trabajo que media las relaciones intersubjetivas, y todo trabajo como creación formas hizo que se identificaran plenamente con el acto de escribir. Se estaba produciendo una imagen del ser humano a partir de ideales construidos colectivamente en el acto de escribir de una forma en la que no escribían, y declamar de un modo distinto a sus formas de hablar. Como resumen a la discusión que se entabló, recuerdo que les dije: "Ustedes ya sabían escribir poemas, pero no sabían que sabían", y ello se volvió un lema para los talleres que siguieron y para invitar a nuevos integrantes.

Todos los poemas que se escribieron de esta sesión así como en las otras son iluminadores. Citaré aquí tres de este primer taller en su totalidad pues en ellos se materializaron las posibilidades creativas de personas que tenían sed de expresarse y de construir en conjunto. También me parece vital que sean sus voces las que hablen de la experiencia y no sólo la mía. Juan Ramirez Pedro es un joven q'anjob'al de 18 años y de mirada luminosa.

### **El joven**

el niño que derrama lágrimas  
 al nacer  
 no sabe a dónde va su camino  
 su prioridad en cada esquina  
 sus lástimas cargadas en sus hombros  
 el bien va sobre sus pies  
 un futuro que no has visto  
 una pisada que va quedando  
 un pie que avanza  
 un error que tropieza  
 una gota de agua  
 para aliviar  
 la sed  
 cosecha  
 en tu presente un árbol de cartón  
 un anciano que ve  
 un hijo que regresa  
 lo que siembras cosechas

el que siga tu paso  
 comprenderá  
 lo que necesita  
 un hermano

El poema de inicio era más lineal. A la hora de transcribirlo para la antología, jugamos entre varios a dividirlo en versos. Creo que al hacerlo se encontró un espacio nuevo de libertad. Qué tanto el poema retoma poéticas orales propias del q'anjob'al, como lo señaló arriba Sabino Esteban, es algo que excede los límites de este estudio, en todo caso Juan posee una manera de escribir que resultaba única al interior del taller. En muchos poemas aparecen

motivos del trabajo en la parcela, en muchos se hace referencia al agotamiento que ello implica. Se hacen referencias al calor, al hambre y la ser. Pero en los poemas de Juan hay una vocación mística y totalizadora y cíclica de la vida. Hay también una visión del significado de la vida con los otros a través del transitar. Son poemas que ponen en alta estima el asombro, cosa que se fue desarrollando en los talleres, y de la que fue contagiando a sus compañerxs. Recordamos aquello que escribió Paulo Freire en *La educación como práctica de la libertad*: "De ahí la necesidad de una educación valiente, que discuta con el hombre común su derecho a aquella participación. Una educación que lleve al hombre a una nueva posición posición frente a los problemas de su tiempo y de su espacio. Una posición de intimidad con ellos, de estudio y no de mera, peligrosa y molesta repetición de fragmentos, afirmaciones desconectadas de sus mismas condiciones de vida. Educación del 'yo me maravillo' y no sólo del 'yo hago'" (Freire 2011, 87). El poema siguiente, que escribió Pedro Pedro Gaspar en la misma sesión, o simplemente Pecs, reivindica esa capacidad y derecho a maravillarse:

### **Saldré**

Que me sienta salir por la puerta,  
 A cada mañana,  
 Poder ser libre por un momento,  
 Y saber que volveré al atardecer.  
 Iré volando,  
 Sentiré al viento tocarme las alas,  
 Ir,  
 Pensando en lo que fui,  
 Volver,  
 Viendo lo que seré.  
 Me veo solo,  
 Imaginándome compañía,  
 Evadiendo soledad,  
 Alegrando melancolía.

Pedro era el más joven del grupo, antes de la llegada de Yolanda, también recordemos que en la dinámica de presentación fue el único



en recordar la forma en la que todxs habían completado la oración "organizarnos para ...". En el poema se transforma en un ave con toda naturalidad: "Sentiré al viento tocarme las alas". Es tan sutil su metamorfosis que en la lectura de su poema ningunx de nosotrxs dio cuenta de ella, o nadie lo verbalizó para no restarle magia.

Marta Choc Calel, a quien ya presentamos citando una parte de su entrevista, periodista comunitaria, con quien sentí enorme afinidad, escribió el siguiente poema basándose en el dibujo de Pedro esa tarde que se prolongó hasta la noche:

Él acudió al llamado de la sangre  
 Con un perraje color rojo en su cuello  
 Y una mochila en la espalda  
 Donde apenas le cabían un par de mudadas  
 Él emprendió el viaje que anhelaba  
 Cuando se aproximaba a las montañas  
 Donde habitan corazones bondadosos y humildes  
 Él y su alma que en ese instante era verde y rojo  
 Pasó a teñirse de blanco y azul  
 Por las historias marcadas  
 En los rostros de mujeres, hombres y niños,  
 Que le abrazaban con la Mirada.

En el poema están ellxs, estoy yo y está una frontera que se difumina al teñirse el corazón de blanco y azul. De nuevo una metamorfosis: una transformación que se da con la interpelación de las historias que estas personas tienen *marcadas en los rostros*. Es una interpelación que abraza. Resulta muy potente la reivindicación de la humildad y el lazo que existe entre ella y la bondad.

El taller culminó de una manera muy especial. Juan escribió un poema rápido mientras todos guardaban sus cosas y al terminarlo le preguntó a Arnulfo si podía leérselo. En nuestra plenaria, a la persona que le tocó escribir la historia de Arnulfo había narrado la muerte de su padre. Juan al escucharlo sintió la necesidad de

replicar y entregar a Arnu algo distinto. Este es el poema que que se leyó para culminar esta primera sesión:

### **Elegía para el padre de Arnu**

De mi familia  
luz para mi guía.  
Mi mayor  
es el orgullo  
que me hace florecer.

Sentir que mi esperanza  
está en mi futuro.  
El momento termina  
en el descanso eterno.  
Mi felicidad  
es mi aventura,  
Mi lucha  
es mi vida,  
La confianza  
se comparte  
Y lo que se comparte  
hace fruto  
Agradecido  
al futuro

*5 de enero de 2018*

Los talleres tenían lugar a las 6 de la tarde, ya que la mayoría de lxs jóvenes de Primavera trabaja de lunes a viernes desde las 5 o 6 de la mañana en sus parcelas o en sus casas hasta las 10 u 11 de la mañana. Posteriormente asisten a la escuela, nivel medio, bachillerato o diversificado entre 12 y 5.30 de la tarde. Casi todos tuvieron lugar en el Espacio Juvenil, que era muy bonito. Tiene espacios amplios y mesas grandes de reunión. También cuenta con equipo de sonido y material para el dibujo o la escritura costeados por la organización mediante ventas de cualquier cosa.

En segundo taller tuvo una mayor variedad de dinámicas debido a que dos de los compañeros, Juan, que ya presentamos y leímos, y Arnulfo Vázquez Esteban, de quien ya leímos fragmentos de su entrevista, trajeron poemas escritos en sus casa. Comenzamos no obstante de la misma manera, leyendo un poema. Esta vez se trató del poema "Dolor" de Alfonsina Storni. No provocó una gran discusión de modo que considero la elección del poema fallida. No obstante se disfrutó, y creo que para las jóvenes era importante alternar siempre un poema masculino con uno femenino. Para la sesión siguiente traería un poema de la poetiza zapoteca Irma Pineda que gustaría mucho, y en el cual se explayarían comentándolo. Posteriormente hicimos un círculo para masajearnos mutuamente los hombros. Ello causó una gran alegría y todxs hacían gestos de requerir urgentemente ese masaje. Posteriormente por parejas, cada unx le masajó el rostro a su compañero para luego buscar esculpirlo. Se separaron hombres y mujeres y a los hombres les costó mucho más hacer el ejercicio fluidamente. El tacto interpersonal entre compañerxs se da en Primavera del Ixcán en situaciones de amistad excepcionales, y ocurre más entre hombres y mujeres que entre personas del mismo sexo. De cualquier modo cuando les dije que era importante para hacer una actividad teatral posterior se esmeraron en romper esa barrera para fines del trabajo creativo que estábamos realizando.

Posteriormente, comentaríamos el poema de Juan antes citado, y ya dividido en versos. Ello propició una reflexión muy enriquecedora sobre los ritmos y los silencios en la poesía. Se empezó a trabajar con un rigor particular en temas poéticos, a pesar de rara vez utilizábamos un vocabulario excesivamente técnico. Sí se volvieron comunes entre nosotros, no obstante, conceptos como el tono, el ritmo, y nombres de géneros como la elegía o la parodia. Discutir los contenidos de los poemas era sin embargo más complicado. Sentían un apasionamiento mayor por la forma mientras que con los temas tanto propios como ajenos era un poco más recelosos.

La siguiente dinámica nos permitió trabajar estos contenidos enfrentando oblicuamente este resquemor. Pero antes de pasar a ellas, presentamos los poemas que Juan y Arnulfo trajeron para esa sesión y que darían pie a la siguiente actividad. Arnulfo Vazquez Esteban escribió un poema muy bello llamado "Colibrí", al que luego le pondría su nombre en q'anjob'al, Tz'unun:

Tz'unun (COLIBRI)

Ave del más allá  
 Con tu canto y aleteo  
 Mi hogar florecerá

Colibrí solitario  
 No se siente abandonado  
 tantas cosas a su alrededor  
 acarician su plumaje  
 y él las embellece con su canto  
 Se enamoró del viento  
 Y una inmensa alegría  
 Quedó en su corazón  
 Sembrada como la semilla de maíz  
 El color de su plumaje  
 Es tan frondoso  
 Como las flores de primavera  
 Sentado frente a un árbol  
 Contando tus historias  
 Hablo con el silencio  
 Lo mucho que te admiro  
 Contigo aprendí a vivir a solo  
 Y ahora me siento como un guerrero  
 Que lucha por su pueblo  
 Por ti estoy rodeado de amigos  
 Amigos que regalan esperanzas  
 Y me hacen sentir parte de sus vidas  
 Alegre soledad de colibrí  
 Eres único en esta vida  
 Tus aventuras son historias  
 Clavadas en este mundo tan pequeño

Arnu posee una capacidad fantástica para estetizar la naturaleza. Nos parece relevante señalar la referencia al trabajo de la

siembra esta vez referido al universo sentimental: "Y una inmensa alegría / Quedó en su corazón / Sembrada como la semilla de maíz". Las semillas de maíz se siembran con mayor profundidad que las otras, para lo cual se usa un pico especial. La relación de Arnulfo con la naturaleza es sumamente amorosa, gracias a lo cual se mezclan registros de gran dulzura. Al igual que Marta, él no gusta de fragmentar tanto las ideas y palabras en versos. Su versificación sigue un ritmo más monótono, respetando la unidad gramatical de cada oración. También nos regala imágenes oximorónicas de gran belleza, como *hablar con el silencio*, o metáforas de uso común en primavera como el hogar que florece. El poema tiene un tono grandilocuente lo cual no le resta ternura. Hay una tendencia a los poemas escritos en futuro, y nos parece que con gran elocuencia Arnulfo hace un transitar de la naturaleza, su hogar, a su soledad dentro de la naturaleza, para llegar a su persona *rodeada de amigos*, en lo cual hay de nuevo un agradecimiento a la naturaleza. Muchos de los poemas escritos consisten en *agradecimientos*.

De nuevo hay que recordar que estos poemas fueron trabajados en colectivo a partir de la primera versión llevada por sus autorxs. Parte de la disciplina que creamos consistía en siempre trabajar los poemas en equipo, escuchar opiniones y propuestas y trabajar con los poemas para hacerlos acordes, tanto al ideal que poseía cada unx al escribirlo, como a las formas ideales que iríamos construyendo juntos. Tampoco tuvo grandes cambios el poema, se eliminaron repeticiones innecesarias y se reforzaron ciertas imágenes.

Juan por su lado, a petición mía, traería un poema en q'anjob'al con su respectiva traducción. El poema se llama "Raíz", y causaría un goce particular entre lxs compañerxs el escuchar un poema ya fuera en su lengua materna o en una de las lenguas de su comunidad. Éste es el tercer poema que escribió Juan Ramirez Pedro, y el primero escrito en su lengua materna.

**A YICHB'ANIL**

Is sat  
 Chi ya nani  
 A' mulnajil yet paixa,  
 Man comonoq cha b'eqil a b'a  
 Ta man oqtaq a kauxinaqil.

Dintoq a b'a a sataq  
 Yujtul b'aitu aik' a watx'ilal  
 Eb' oshtaq k'al eb' anab'  
 K'isil is b'e eb'  
 Masanil.  
 Yuj tul lanan sayoneb' tzel yok  
 Ko sataqtoq,  
 Jun b'e yetoq  
 Jun satejal  
 B'ay eb' juninal  
 Chi saytoq b'a  
 Yin watx'ilal.

**Tu raiz**

Tu raíz  
 El fruto  
 Queda hoy  
 Es el trabajo de  
 Tu pasado  
 No te sueltes sin querer  
 Si no sabes tu situación  
 Guíate hacia adelante  
 Por que ahí esta tu bien  
 Tus hermanos y hermanas  
 Bárreles el camino a todos.

Están buscando lo que hay  
 En el futuro  
 Un camino y un  
 Fruto  
 Para que  
 Nuestros hijos prosperen.

Al culminar la lectura, se tenía la sensación de que se habían leído dos poemas llenos de magia. Y cuando yo propuse hacer con ellos un ejercicio boaliano de teatro imagen, ellos propusieron

representarlos mejor de manera danzística ya que encontraban en ambos características de danzas *rituales*. Se dio así de manera orgánica y natural la sugerencia de Boal de que “al proponer un ejercicio se pida a los participantes que cuenten o inventen otros. Es importante para mantener una atmósfera creadora” (Boal 2009, 30). Aquí no fue necesario pedirlo. Yo estuve de acuerdo aunque les pedí que lo dividieran en escenas para tener más claras las imágenes. Se hicieron dos grupos y ambos prepararon una representación para la cual yo toqué en mi jarana jarocho a ritmo lento el son de los chiles verdes.

Ambos poemas se representaron con gran agilidad pese a lo abstractos que resultan. Resultó evidente que la imagen del *hogar que florece* del poema de Arnu, así como el *barrer el camino a los hermanos y hermanas* del poema de Juan era parte de un lenguaje ritualístico que ellos ya tenían interiorizado. Lo mismo sucedió con las formas de representar al viento.

Para culminar, todos escribieron unos versos sobre lo que les había significado estar en la representación. Los leímos de nueva en círculo y plenaria y se mostró necesario cambiar esa dinámica de lectura por una que involucrara más la teatralidad de nuestros cuerpos. Entre mis reflexiones finales escribí simplemente, aunque para mí fue toda una revelación, “gusta mucho involucrar el cuerpo con la poesía”. De esa sesión guardo un gran poema de Alexander Daniel Ramírez Pedro, otro joven de 17 años y de gran alegría. Él pertenece a la cultura mam.

### **Legado**

El campesino trabaja en el campo  
 Campo que florece de bellas siembras  
 Siembras que dan frutos  
 A lo largo del tiempo  
 Y con el tiempo  
 El campesino se va haciendo más viejo  
 Para obsequiar un legado a sus hijos  
 La siembra

Para sembrar el maíz  
 Se tiene que limpiar el área  
 Luego sembrarlo  
 al pasar de los días  
 Se limpia.  
 Y tiempo después  
 se cosecha  
 Así también nacemos  
 Creemos al paso del tiempo,  
 Aprendiendo cosas  
 Que parecen necesarias,  
 Y al final damos frutos,  
 ya sea bien  
 o mal.

Los de Alex son testimoniales y de un fuerte arraigo agrícola. Ponen en alto la sabiduría del y la campesina en tanto que modelo de vida y enseñanza. Sin embargo, en la entrevista que nos brindó, Alex expresa que sus intereses no son agrícolas y que se identifica más con la posibilidad de migrar, ya que su padre, antes que él, había sido intentado ser migrante (Alexander Daniel Ramírez. Él incluso interiorizó en su persona todo un argot catalán que le enseñaron los ya mencionados Marta y Obi. Lo mencionamos ya que esto nos da claves para pensar el modo en que el trabajo del taller de poesía la identidad se ponía en juego y se disputaba. Ahondaremos más en ello al pasar a la parte más reflexiva de esta sistematización.

*9 de enero de 2018*

Transcribimos a continuación el esquema y nuestros comentarios a esta sesión tal como aparecen en nuestro diario de campo.

*—En este taller invertimos la estructura fundamental. Si de inicio habíamos hecho dinámicas que nos llevaban a la poesía: acciones que nos llevaban a la la palabra; en este quisimos hacer palabra que nos llevara acciones: poemas que nos llevaran a dinámicas.*

*—Comenzamos leyendo la introducción, “La puerta”, del libro Juventud de una comunidad maya de Ricardo Falla. Pensando en la multiplicidad de*



*espejos que presenta la escritura: la multiplicidad de identidades que tiene uno.*

*\*Glendy sale del taller pero se ha ido afianzando un grupo de 7 jóvenes: Marta, Tania, Pedro, Alexander, Arnulfo, Juan y Cristobal. Conmigo seríamos 8 y queda la posibilidad de que regrese Glendy o que se integran más.*

*–Escritura de algo que nos cueste trabajo contar. Tania escribe un hermoso poema sobre su padre fallecido en enero del año pasado. Marta narra la historia de su padre perseguido y capturado por el ejército. Yo también escribo, por primera vez en el taller.*

*–Nos leemos los poemas y hacemos un ejercicio de teatro imagen para reconstruir el poema. Éste toma forma de despedida. Y en su transformación, se convierte en un abrazo colectivo a Tania, lleno de afectos y cariño.*

*El grupo se fortalece.*

*–Queda una pregunta de reflexión para mañana: ¿Será que la juventud es un puente?*

Lo primero que hay que mencionar es que en esta sesión comenzamos a pensar en llevar a cabo el modelo ver-juzgar-actuar. La parte de la escritura tomaba el sitio de la segunda parte del proceso. Lo segundo es que el libro de Falla sobre la *Juventud* inspiró mucho a lxs compañerxs. En la crónica de Marta llamada "La masacre de ..." resuenan ecos de un pasado que el libro de Falla la invitó a mirar como propio. Más adelante hablaremos de esta crónica. En esta introducción aparece lo siguiente: "Por donde pases encontrarás también la huella de mujeres y hombres ancianos. No habrán escrito en las paredes consignas valientes. No, no sabían escribir. Pero hay señales de fuego en la tierra. Mira para abajo. Mujeres que cocinaron desde siglos atrás. Mira también para arriba las vigas. Tanto trabajo. El trabajo es una letra que deja señales por donde se hace, letras que la juventud estudiosa tal vez no sabe leer" (Falla 2006, 8). El leer un libro que los interpelara directamente en tanto que juventud de un pueblo maya los emocionó enormemente e hizo que sintieran cada vez más la escritura como algo propio, siempre relacionándola con un trabajo manual y comunitario. La pregunta final de la sesión aparece al inicio del

libro de Falla y la respuesta la da un poema de un párroco ixcaneco al final. Comprender que en la escritura había algo propio fue una revelación fundamental que aportó un nuevo rasgo a su identidad.

Dediquemos un momento al poema que escribió Tania Cuin Tzoq. Tania es también muy joven, tiene 20 años, y tiene una pluma muy potente:

**Él es raiz, él es arbol**

Él es raiz, él es arbol.  
 Él me sostenía en sus ramas  
 Acunándome los sueños.  
 De sus pasos brotaban melodías,  
 Mientras la niña de sus ojos  
 Dibuja fragmentos del amor de una madre.

Él reposaba su mundo  
 en los pliegues  
 de las sonrisas de sus niñas.  
 Un trueno recorrió  
 el cuerpo de una de ellas  
 Al sentir que su padre se marchaba  
 Él quería irse, pero no quería,  
 Y los segundos retrocedieron  
 Para recordar momentos,  
 Y acoplarlos en su mochila del viaje  
 Desde ese entonces  
 Los ojos de la niña  
 Unos días eran el sol  
 Y otros eran nubes  
 Pensaba que abrían nuevas despedidas  
 Pero fue la última  
 Él avanzaba y mientras se alejaba  
 Volteaba una y otra vez para mirarlas.  
 Ellas querían correr y abrazarlo.  
 Pedirle que no se fuera una vez más.  
 Y yo tres veces corrí tras él.  
 'Yo volveré, decía siempre. Bajaré del avión y ustedes correrán a abrazarme. Y yo  
 las cargaré de nuevo aunque ya sean señoritas.'  
 Las horas

Los días  
Los años pasaban  
Y una tarde volví...  
Pero ya no era él,  
Era yo que volvía.

Con este poema el ejercicio de teatro-imagen fue más ortodoxo. Tania realizó una escultura con nosotros que pudiera representar su poema. Ésta tuvo una forma de despedida. Luego los compañeros transformaron la escultura en una situación en la que Tania se sintió arropada y acompañada. Duró mucho el ejercicio ya que la situación que planteaba Tania no podía convertirse en una situación ideal, pero sí podíamos plantear una imagen tránsito – “cómo se puede realizar el cambio, la transformación, la revolución, o cualquier palabra que se quiera utilizar” (Boal 2009, 37-38)– para plantear una situación de acompañamiento.

*26 de enero de 2018*

Nos saltamos al último taller que tuvimos. Entre los anteriores y éste median varios de ellos además del encuentro y las lecturas comunitarias que a continuación exploraremos. En esta última sesión valoramos los aprendizajes y la experiencia general, pero ello ya forma parte de la valoración final. Aquí nos gustaría referir a una última dinámica en la que se recuperaron muchos de los temas generadores con los que trabajamos. Comenzamos leyendo el resumen al *Popol wuh* con el que introduce el padre Falla su libro sobre la *Juventud*. Comentamos qué tan identificados o no nos sentíamos con la narración y se eligieron escenas. A cada uno le tocaría escribir un poema sobre una. Se trataba ahora de cuidar la identidad *ancestral* que habían expresado querer recuperar, y una forma de recuperarla era reescribirla. Todos expresaron también considerar ese texto como algo sagrado para sus culturas. Antes de leer los poemas, Marta quiso hacer un ritual maya, prendiendo un fuego al centro y rindiendo homenaje a los cuatro puntos cardinales. Sus compañerxs hacían silbidos representando a

distintas aves. Comenzaremos comentando el poema de Cristobal, joven q'anjob'al de 20 años que siempre nos hacía reír a todos. A él le tocaría contar el momento en que los hermanos Ixb'alanke y Jun Ajpu encuentran la pelota que los llevaría a retar al reino de Xib'alb'a o de la muerte. Ellos son guiados por el reflejo de un ratón en un tazón de caldo rojo.

### **El ratón del Popol wuh**

Dos hermanos sexis  
 Así todos cool  
 Sólo se dedican a pintar dibujos graciosos  
 De ahí  
 con el paso del tiempo  
 aparece un ratón  
 de corte bien sexi  
 todo un seductor  
 como un integrante de One Direction  
 de ahí platicaron'  
 un rato  
 que de dónde eres, decían los hermanos  
 pues de Tikal  
 y luego ratón  
 le dio una corazonada  
 que debe guiarlos  
 por medio de su reflejo  
 algo como reflejo ninja  
 en un caldo rojo bien rico  
 así como el del pollo  
 para ir a encontrar una pelota  
 bien rota

Se trata claramente de una versión paródica que causó reacciones distintas entre los participantes. A Marta le pareció que algo se estaba ofendiendo en la reescritura un tanto irreverente de Cristobal. A lxs otrxs compañerxs no les pareció así. Hubo una discusión interesante sobre las dimensiones espirituales y culturales de la risa. En todo caso tanto la reescritura la discusión volvieron al texto algo muy vivo con lo cual todos mostraban un gran nivel de identificación.

Yolanda Santiago Méndez elegiría el fragmento en el que Ixkik' descubre que está embarazada y decide huir de Xib'alb'a. Yolanda actualiza el texto de un modo distinto al de Cristobal. Ella lo referiría a problemáticas actuales, a una realidad vivida por muchas jóvenes que ella seguramente conoce. Yolanda proviene de las culturas ixil y mam, tiene 15 años, siendo así la miembro más joven del taller. También es la que se integró más tarde, aunque a tiempo para poder ir al encuentro de Xalbal.

### **Ixkik avergonzada**

Ixkik avergonzada,  
 llevándose un tristeza en el corazón, en el alma  
 y huyendo de la vergüenza,  
 lo que sus padres habrían de pensar de ella.  
 Se alejó,  
 Se esfumó,  
 Tomando un camino que la lleva hacia el Quiché,  
 Pensando en la criatura  
 Inocente que lleva en su vientre.  
 Encontrándose con humillaciones,  
 Desprecios,  
 maltratos de una suegra malvada,  
 Que no la sabe respetar sabiendo que llevaba un nieto suyo,  
 Que viene en camino,

dando un futuro inesperado.

La situación sobre la que escribe Yoli fue discutida con anterioridad en los talleres y se buscó una sensibilización al respecto. Yolanda ahonda de esta manera en esta construcción de una cultura del respeto y la empatía. Lxs compañerxs asumieron haber estado del lado de aquellxs que reproducen los *desprecios* y las *humillaciones* lo cual es un paso importante para la construcción de esta cultural. Siendo este el último taller en el que yo participé no tuve oportunidad de presenciar el desarrollo de los temas. Me tocó vivir en cambio su emergencia y reflexión a partir del espacio, y de una cultura de la reflexión y discusión a través de la creación artística, que estuvimos creando a lo largo de un mes. Es necesario pasar al *encuentro*, ya que este nos dotará de los temas que restan para nuestra reflexión.

### III.2.4 El encuentro en Xalbal

El encuentro en Xalbal lo iríamos planeando con días de anticipación. Gran parte de los gastos serían costeados por Sabino Esteban quien nos hospedaría y alimentaría. Serían dos jornadas de trabajo intenso. La primera implicaría las 4 horas de ida de Primavera a Xalbal, una presentación de poemas en una actividad cultural del Instituto Básico o secundaria de la antigua cooperativa, en el que el profesor de español y literatura es el mismo Sabino. Posteriormente haríamos una comparación de poemas a orillas del río Xalbal con Sabino y el grupo de poetas que ha ido formando desde hace unos años. Luego cenaríamos al día siguiente nuestro anfitrión nos daría un taller de creación poética.

Como preparación a la fogata realizamos distintas actividades de escritura. Una de ellas fue planeada junto con Marta quien, como hemos visto, tiene un lazo fuerte con la religiosidad maya. Compartimos aquí algo del conocimiento que nos brinda en la entrevista que realicé con ella al preguntarle sobre su espiritualidad:

Tal vez siempre ha estado relacionado mi vida a la forma de vivir de nuestros antepasados sólo que no lo hemos como visto, no le hemos prestado atención. Por ejemplo, el estar aquí, eso es una manera, ¿verdad? Pero nunca le pusimos atención pero pues allá está. Y ahora, lo más... lo que no es común, pueden ser las ceremonias, que yo hasta hace poco me he estado metiendo un poquito a eso, ¿verdad? El fuego, ¿qué significa eso? por ejemplo. Y ahorita, como ya perdimos... bueno, no completamente porque todavía lo tratamos de rescatar... pero ni siquiera sabemos qué significa el fuego para nosotros, ¿verdad? O el mismo maíz, por ejemplo, porque sólo escuchamos: "¡No pasen sobre el maíz! ¡No pasen sobre el maíz! Lo van a jachar, les voy a pegar si pasan sobre el maíz." Entonces, y así, verdad. Y hasta hace poquito que yo... "pues sí, el fuego es sagrado. Todo lo que nos rodea, las aguas..." Y yo creo que siempre nuestra vida se ha relacionado, pero no le hemos puesto atención. Por ejemplo, ¿verdad? defender a este río de una hidroeléctrica pues es algo que... "¿por qué lo defendemos? Porque el agua es sagrada. ¿Y por qué es sagrada? por qué es la que nos da vida." Entonces de algún modo está

conectado a lo que nuestros antepasados hacían. La tierra por ejemplo. No vendemos nuestra tierra porque es la que nos da la vida. Y ahí está. Entonces pues sí hay ciertas cosas que las hemos ido poniendo en práctica un poquito. Como el fuego, por ejemplo, comunicarse con el fuego. Comunicarnos con nuestros antepasados a través del fuego (Marta Choc, 18 de enero de 2018).

Marta relaciona su espiritualidad con algo que le pertenece pues fue legado de sus antepasados, pero al mismo tiempo le fue despojado. La misma espiritualidad la identifica con la defensa del territorio, para ella, ésta tiene una dimensión espiritual "que siempre ha estado ahí" por más que no se dé cuenta de ella. El percibir el lazo que ella enarbola entre la *resistencia* de la comunidad y la cultura tradicional maya fue revelador para comprender por qué la Organización Juvenil estaba buscando el fortalecimiento de esta identidad. El fuego tiene además una dimensión comunicativa: sirve para "comunicarnos con nuestros antepasados". Difícilmente Marta se refería a una cultura prehispánica. Se habla de los antepasados al interior de la cultura maya viva: de los colonizadores del Ixcán en la década de los 70, de los que se unieron a la guerrilla y los que sobrevivieron bajo la montaña.

Marta quería que sus compañeros dieran cuenta de todo aquello que subyace al acto de reunirnos en una fogata, por lo que planeamos la siguiente dinámica. Cada compañerx preguntaría en su casa a sus abuelos y padres por el significado del fuego. Luego compartiríamos los saberes de cada familia o de cada vecindad y cada quien escribiría un poema sobre los saberes con los que más se identificara. Entre las respuestas que pude registrar se encuentran las siguientes:

-Purificar: el fuego quema los pecados de uno.

–Ritual: el fuego se usa para pedir por nuestras vidas y por la fertilidad de las tierras. Las danzas tradicionales se hacen al rededor de las fogatas

–La resistencia en las CPR: bajo la montaña sólo se podría prender fuego durante la noche, ya que en el día los soldados podían ver el humo.

–Hogar, familia: el fogón es el centro de la vida familiar. Al rededor de él se reúnen las familias para comer, para contarse historias al calor de las brazas. El fuego significa reunión.

–Memoria, duelo: Los soldados quemaban las casas y los cadáveres como práctica genocida.

Marta escribiría un poema que se leería en la fogata al orillas del río Xalbal.

### **Sagrado fuego**

Lo que los rostros callan  
 Como la noche calla  
 La noche que cubre todo con su manto  
 Pero no los gritos atrapados en su silencio  
 Un segundo basta para viajar junto al viento  
 En búsqueda de tu esencia  
 Con tu pureza cobijas el universo  
 Mi copal perfuma tu hogar  
 Mi alma danza junto a las chispas  
 Que brotan de ti  
 El calor de tu presencia  
 acelera el latir de mi tambor  
 que hacen mover mis pies  
 al ritmo  
 de tus vivas llamas  
 que llegaron a ser el candil  
 de mi alma pura

Marta hace un poema de carácter plenamente ritual, no sólo porque refiere a un ritual danzístico, sino que fue escrito para ser



leído en un ritual de encuentro. La magia se mezcla en él con registros líricos amorosos, buscando así la experiencia trascendental. Es sin embargo es plenamente corporal: el latir del tambor, los pies que se mueven al ritmo de las llamas. En un momento es el alma la que danza, pero inmediatamente después son los pies.

Juan por su lado escribió un poema que también posee tintes espirituales, pero estos van en aras de realizar una conmemoración:

**Fuego en la Montaña (CPR)**

Fuego que me calienta  
 Frio que me acaba  
 En la noche  
 Fuego que me alumbra  
 Días de ausencia  
 Bajo los árboles  
 Y la noche  
 Luchando para sobrevivir  
 Momentos  
 como algunas frutas  
 Momentos cuando no  
 llevo nada  
 a la boca  
 nos persiguen  
 para acabar  
 nuestra vida  
 el fuego cocina mi haliento  
 la lluvia me moja  
 el fuego que me seca  
 sol que me alumbra de día mi camino  
 gracias al fuego  
 por la comida que dio  
 gracias al fuego por mi vida que alumbró.

Nos parece que el espacio que genera Sabino con sus fogatas es propicio para el surgimiento de este tipo de poética que conmemora al mismo tiempo que ritualiza, que es trascendental y al mismo tiempo que corporal.

La fogata con Sabino, comiendo elotes asados, los más jóvenes bañándose en el río, constituiría un ritual de encuentro en el que afloraría este lenguaje. Para Sabino, lo más importante del encuentro fue la presentación en el instituto básico, ya que en él se encontraron y reconocieron jóvenes que se consideraban distintos por el actuar diferente de sus padres. Los de Primavera, herederos de la heroicidad, mientras que los de Xalbal cargan sobre su espalda una complejidad mayor y que pervive en la existencia maquillada de las PAC. El encuentro tendría también una dimensión pedagógica para lxs alumnxs de básico ya que se sentirían invitados e interpelados a escribir.

Para lxs jóvenes lo principal sería la velada en casa de Sabino, en la que compartiríamos más, de formas más íntimas, y en la que el poeta de Xalbal nos leería su libro de poesía para niños *La escalera de la luna*, libro bilingüe q'anjob'al, editado por la Editorial Cultura de Guatemala. Pero en un momento de la noche leería un poema que nos dejaría marcados a todos en tanto que memoria de Sabino y de las CPR en el Ixcán. El poema se llama Jarrito:

No te pido más cosas  
txutx Matal,

tan sólo este jarrito  
que yo cargué  
mientras nos perseguían.

¿Qué más te puedo pedir,  
txutx Matal?

Si me curastes del susto  
y sigo bebiendo tu amor  
en este jarrito  
por el que si la vida,

en este jarrito  
donde escondía tu corazón y el mío  
cuando nos perseguían.

¿Qué más te puedo pedir,  
txutx Matal?  
Si adornas mis cenas  
con flor de kixtán.

¿Hay acaso  
algo más rico  
que este caldito  
con flor de ayote?

¿Qué más te puedo pedir,  
txutx Matal?  
Si pusiste en mis labios  
la flor de chipilín.  
(Esteban 2017, 32)

A pesar de los espectacular de este momento, que por otro lado, no todxs alcanzaron a escuchar pues ocurrió muy de madrugada, yo pondero lo que acaeció en el taller de la mañana por su fuerza testimonial, en tanto que *potencia que se mantiene en tiempo*. Quisiera reproducir fragmentos de lo que Sabino compartió esa mañana, esto por una lado. Y por otro comentar la dinámica con la el poeta ixcaneco decidió cerrar la actividad. El taller comenzó así:

Vamos a empezar a hacer algo muy simple. Y lo simple que vamos a hacer en este momento tiene que ver con buscar un motivo para escribir. Todo lo que hacemos tiene un motivo. Tiene algo que nos mueve a hacer. Lo que escribimos tiene un motivo. Y hay un propósito para eso. Y la mejor forma es hacerlo artísticamente, a través de la palabra, pues. Porque muchos no usan la palabra. Usan la fuerza física para expresarse. Nosotros somos distintos a ese grupo que usa la fuerza física para expresarse (Sabino Esteban, 24).

Esta enseñanza nos parece de suma importancia pues sitúa la realización de un taller poesía y del acto mismo de escribir dentro de la construcción de una cultura de paz. Por otro lado se retoma en la sabiduría de Sabino las definiciones de trabajo creativo con las que habíamos estado discutiendo, pero en su discurso la forma de socialidad que se añora no es abstracta. Y

requiere de un conocimiento de las formas artísticas, de las palabras. Pero no es un conocimiento exclusivista y elitista tal como lo expresa más adelante:

Tenemos que ser capaces de reconocer que nuestro lenguaje como seres humanos y como poetas, está en un lenguaje más grande que es el lenguaje del universo, que es el lenguaje de la naturaleza. Y a veces las palabras que necesitamos para expresarnos nos la da la misma naturaleza. No tenemos que ir lejos para inventar un poema. Ahí está. Está en el susurro del viento, en el canto de los pájaros, en los chirridos de los murciélagos. Ahí está lo que queremos decir. A veces tenemos que usar el lenguaje de ellos para decir lo que queremos. Y eso se llama onomatopoesía (Sabino Esteban, 24 de enero de 2018).

Sabino nos legó ese día toda una perspectiva basada acerca de la comunicación, según él mismo, en lo que sabían sus abuelos. Se cambió así el tenor de lo que nosotrxs habíamos venido discutiendo y que giraba más en torno a la creación.

### **III.3 Valoración crítica a partir de la experiencia y los poemas:**

En esta sección buscaremos, siguiendo la propuesta de sistematización de Oscar Jara Holliday, "ubicar las *tensiones y contradicciones principales* que marcaron los distintos componentes del proceso y su interpelación" (Jara 2014, 220-221). No se tratará tanto de ver si cumplimos el objetivo principal de la experiencia, que era el fortalecimiento de un actor político particular a partir del acompañamiento político. Creemos que esto se logró, y habrá que hacer ciertas consideraciones acerca de la efectividad de ciertas dinámicas. Buscamos más bien conceptualizar la experiencia. Siguiendo a Oscar Jara, "[l]as conceptualizaciones que realicemos, por tanto, nos deben posibilitar el llegar a entender o explicar la *lógica* de la experiencia y también a construir *su sentido, su significación*" (Jara 2014, 221). A partir de lo que logremos en este sentido podremos confrontar esta abstracción con las que hemos venido realizando a lo largo de esta

tesis y aportar así a la construcción de las epistemologías basadas en la praxis de acompañamiento.

Comencemos por valorar que fueron varios los objetivos que se fueron mezclando: el primero ya mencionamos de fortalecer la organización. El segundo tenía que ver en un inicio con una investigación de carácter antropológico: comprender la implicancia de la memoria de la conformación de la identidad de los jóvenes. Revisando las entrevistas que realicé hay mucho al respecto de cómo se cuenta la historia de las CPR en sus casas, de cual es recuerdo de sus padres que más inmediatamente les llega a la mente. Quedan ahí testimonios para hacer interpretaciones sumamente enriquecedoras. No obstante, antes que un tema a desarrollar, esta implicancia se transformó en un objetivo a seguir. Ello surgió tanto a petición de los jóvenes como de los representantes del CCPI. Los poemas, la actividad creativa de los jóvenes, debían satisfacer y responder a una necesidad colectiva de las CPR del Ixcán: la reactivación de la memoria y con de ella de los modos de sociabilidad que se gestaron bajo la montaña para sobrevivir.

A este trabajo de la memoria se sumó el carácter ancestral de la misma: la actualización de concepciones mágicas de la vida siempre puestas en relación con el ejercicio de la autonomía y la resistencia ante el despojo. Recordemos que dada mi incapacidad para trabajar ese tema, se fortalecieron las capacidades organizativas de varios miembros del taller quienes se vieron exigidos a planificar las dinámicas y las sesiones correspondientes a ese tema.

El tercer objetivo tomó más tiempo y debió conformarse a partir de una reflexión colectiva dada su complejidad. Éste tiene que ver con la identidad de los jóvenes, la cual está relacionada con sus aspiraciones así como con el despliegue de sus capacidades creativas. Lxs jóvenes buscaban constituirse en tanto que

creadores de una cultura particular que correspondería a su sector social nuevo y de difícil lectura al interior de primavera del Ixcán. Para ello tendrían también que desarrollar estrategias para la comunicación de esa cultura, y para fomentar una lectura dialéctica de la misma al interior de la lucha de las CPR de Primavera del Ixcán.

Los objetivos a nuestro parecer quedan resumidos en un ejercicio que propició Marta a nuestra llegada a Xalbal. Haciendo una variación de la dinámica de presentación con la que yo había irrumpido en su asamblea, Marta nos pidió que completáramos la oración "Poesía para ...", esta vez para realizar un poema colectivo. La grabación de esta dinámica se encuentra en el portal de facebook de la Red Tz'ikin. Aquí lo reproducimos basándonos en nuestro registro propio:

Poesía para alentar  
 Poesía para el entusiasmo  
 Poesía para entender  
 Poesía para el pueblo  
 Poesía para expresar lo que sentimos  
 Poesía para inspirarnos  
 Poesía para dar vida  
 Poesía para aliviar

Yolanda es la que habló de una poesía para el pueblo, dimensionando así el carácter de reapropiación de un lenguaje despojado. También anotó el carácter de la creación poética que buscamos: está partía de la apropiación de los medios de producción poéticos por parte de sectores populares, que a su vez buscaban tener interlocutores del mismo pueblo.

### **III.3.1 La fragilidad de la juventud**

Nos parece certera la percepción de Ricardo Falla de que la identidad de los jóvenes en el Ixcán está principalmente fundamentada en sus intereses. Falla anota caracteriza tres

intereses como centros de gravitación para todos los demás: "El primero, la tierra y la casa, digamos, el trabajo de campo y el trabajo doméstico. El segundo, el estudio, la pluma. Y el tercero, la migración, el peso y sobre todo el dolar"(Falla 2006, 98). Posteriormente el jesuita y antropólogo guatemalteco ahora que estos se presentan de manera distinta en el hombre y en la mujer. Principalmente en el primero hay una división doméstica y familiar del trabajo. La segunda, la del estudiante, representa una mayor equidad para hombres y mujeres. Mientras que en el espectro migratorio los hombres tienen mayores posibilidades de migrar. Pueden llegar más lejos y realizar una mayor cantidad de trabajos ya que de muchos son vetadas las mujeres. Falla concluye que éstas "[n]unca se dan como modelos puros, siempre hay mezclas de unos y otros, hay contradicciones internas en ellos y, por eso, están en movimiento y la juventud los va cambiando y rompiendo" (Falla 2006, 99).

El interés por lo agrícola como modelo de vida está muy diezmado entre lxs jóvenes, principalmente en los varones. Esta diferenciación puede que exista debido a que la opción de la migración se encuentra limitada para las mujeres. Por otro lado, el interés por el estudio y la migración se pueden entrelazar con facilidad. Continuar los estudios al terminar el bachillerato significa casi siempre obtener una beca, ya sea de la misma cooperativa o de alguna asociación civil, para migrar ya sea a Cobán o a la capital. De modo que son identidades que pueden fortalecerse mutuamente, mientras que es complicado que cualquiera de estas dos se corresponda con la agrícola. A todo ello hay que agregar la situación de escasez de tierras a la que cada vez se ve más confrontada la cooperativa. La caída de los precios del hule y del cardamomo han impedido esta expansión que ha estado contemplada durante varios años.

Paradójicamente, la aparición de la juventud en el Ixcán se debe a una superación de escasez a través del proyecto colectivista y

cooperativista. Recordemos que es la única localidad en la región que posee educación gratuita hasta nivel bachillerato y diversificado auspiciada por la misma cooperativa y abierta a personas externas a la misma.

Si bien buscamos afianzar una relación entre el trabajo agrícola y la creación estética en nuestros talleres, es probable que hayamos acrecentado e impulsado el *interés por la pluma* que, como ya hemos mencionado, está enlazado con la necesidad de migrar. Por otro lado, esto responde a las tensiones que acabamos de caracterizar para primavera. Los jóvenes son expresión misma de estas contradicciones: la superación de la escasez de medios de vida que favorece al estudio se ha combinado con la escasez de tierras retrasando así la edad de los matrimonios. En la cooperativa, en un inicio, iniciar un matrimonio implicaba tener parcela propia.

Creemos que la concientización de estas contradicciones fue fundamental para el trabajo en el taller. Construir una poética tiene que ver con encontrar nuevas maneras de escucharnos y de hablar de las problemáticas, y ello nos puede llevar a soluciones distintas para las mismas. La contradicción se expresó en nuestros talleres en la problemática de las jóvenes que resultan embarazadas a partir de relaciones construidas en engaños. En ellas los maridos se desentienden a los pocos meses o años de la relación y evaden su responsabilidad social y comunitaria migrando. El poema "Ixkik avergonzada" que escribiera Yolanda denuncia esta situación refiriéndose a los *desprecios, humillaciones y maltratos* que sufriría la mítica Ixkik al interior de su familia adoptiva así como de la total marginación que sufriría en su comunidad de origen.

El testimonio que se construyo en la entrevista con Magdalena Tomás Sebastián es esclarecedor al rededor de esta problemática. Magdalena, o Mati, refiere cómo se *juntó* con un joven que estudiaba en el mismo instituto que ella siendo todavía muy niña.



A la pregunta "¿Cuándo sientes que dejaste de ser niña y empezaste a ser joven?", Mami responde:

Pues como digo yo tenía 15 años cuando yo dejé mi sexto grado. Pues había un muchacho que me hablaba. Su papá de mis hijos de ahora que me hablaba. Pero yo no pensaba casarme, pues. No sé cómo es que me junté. Ni sentí cómo me fui con él tampoco. A los 15 años no me sentía bien... joven, pues. Ya después a los 15 años sí me sentí pero ya estaba junta, ya.

Se formaría así una relación sumamente dispar, llena de violencia tanto física tanto física como psicológica. En ella el embarazo sería percibido por su pareja como una *vergüenza* que se agrandaría al quedar ella embarazada por segunda vez:

Terminando diversificado agarró un coyote. Cuando escuché que dijo que "ya me voy para Estados Unidos". "Y ¿por qué?". "Porque es que tengo vergüenza que tú estás embarazada con la nena", me dijo él. "Ah, está bueno", dije yo, "y ¿por qué haces así entonces? ¿ya crees que no sirvo?", de dije. "Sí", me dijo él, "pero tengo vergüenza que andas atrás de mí con tu PANZA", me decía. Y yo me sentía mal.

Mati no menciona el nombre de su expareja aunque más adelante hace mucho hincapié en el nombre del papá de la misma quien también ejercía una fuerte violencia psicológica y de reclusión sobre ella. Su expareja la culpa de estar embarazada, hecho que considera *vergonzoso* para la construcción de su identidad de estudiante y de migrante. La pregunta *¿Crees que no sirvo?* da cuenta del grado de deshumanización que hicieron sufrir a Mati en casa de su familia adoptiva. En cuanto él migra, ella se queda a vivir con ellos. Al preguntarle si hablaba en esos años con su expareja, Magdalena responde:

Pues como digo, él no tanto hablaba conmigo. No sé si él quiere o el señor el que está diciendo con su hijo. No me dejan hablar. No me dejan comprar un teléfono para hablar con él. Que el señor sólo quiere que yo sólo voy a estar hablando en el teléfono de él, de mi suegro. Y yo no me sentía *mal*. Porque ellos se ponen a escuchar qué digo. Qué voy a decir sobre ellos, cómo me tratan. Pues yo no me sentía bien. Salí de esa casa. Pero sí, cuando llegué en esta casa de mi papá, de mi mamá. Sí hablaba con él... todavía. Intentaba regresar, que él me hable, que todo, no?

Porque no quise dejarlo a él, pues. Hablaba, pero no sé. Tal vez fue una idea de su papá, su mamá. Me maltrataba. Me decía muchas cosas. Me ofendía, pues.

Magdalena vivió así meses de reclusión y espionaje hasta que consiguió agarrar valor para regresar con su familia. Las violencias que la hizo pasar el padre se su expareja no fueron tratadas en la comunidad ni se exigió ningún tipo de reparación, aunque la familia de Magdalena Tomás Sebastián ni ella misma lo buscaron. Magdalena, quien tiene apenas 20 años no vuelve a la escuela por la vergüenza de tener que estudiar con niños mucho menores que ella y vive ahora una situación de reclusión autoimpuesta. Al preguntarle si practica alguna religión respondería lo siguiente:

Antes era yo carismática. Renovada carismática que dicen ellos. Antes, pero ahora estoy sentada. Ya no me voy. De vez en cuando voy en la iglesia evangélica. Pero ya no ando mucho como antes. Estoy sentada en la casa. No puedo decir que tengo religión porque ya no ando en las iglesias. Estoy sentada en la casa.

La experiencia de Magdalena y de su expareja, por más repulsiva que nos parezca la actuación de esta última, nos parece la expresión más acentuada de las contradicciones que hemos venido exponiendo en la que todos lxs jóvenes con los que trabajamos están más o menos inmersos. Obviamente hay consideraciones de género que aquí no estoy considerando y no encontramos un estudio referente a estas consideraciones para el caso del Ixcán. En todo caso fue importante el que los jóvenes dieran cuenta de las mismas, del modo en que pueden llegar a manifestarse, y que supieran expresarlas en un discurso profético, anunciando la posibilidad de algo distinto.

Tanto Tania como Marta se expresaron al respecto de estos temas. El poema de Tania Cuin Tzoc nos es de particular importancia, aparte de su complejidad, belleza y carácter profético, porque se

leería ante casi toda la comunidad en el acto cultural posterior a la asamblea general:

### **Las mujeres de la resistencia**

Viví dos juventudes a la misma vez  
 La de mi madre y la mía  
 Una de aquí y una allá  
 Allá donde la luz no traspasa la oscuridad de la guerra  
 ´Las balas caían como hojas´ cuenta siempre mi madre  
 ´durante el día y durante la noche´ sigue contando  
 donde el miedo es el desayuno, porque no hay más comida  
 donde la lluvia es calor de refugio,  
 porque es cuando huimos del ejército  
 Niños bajo el techo de naylon. Las mujeres dando a luz...  
 ´mientras el batallón de soldados avanzaba.  
 ´De niña pasé a ser guerrillera  
 Mi única compañera... el arma...  
 Los soldados mataron a mis padres  
 Me los arrebataron

No puedo llorar...  
 Si lloro se me va el coraje para la lucha´ dice ella.  
 No lo viví  
 Pero lo viví  
 Sus recuerdo fueron mi infancia  
 Las historias eran su afecto  
 No tuve caricias  
 Tuve recuerdos  
 Y ella  
 Ni caricias ni recuerdos  
 Pocas veces tuve amor de madre  
 Sólo su dolor  
 Compartimos dos dolores  
 Cuando mi padre se va de casa, buscando una vida mejor otra vez  
 El también fue guerrillero  
 Pero luego fue migrante  
 Fue su último viaje  
 Su última partida

Mi madre ya no es joven  
 Yo soy joven pero ya no

El poema comenta y cita un testimonio muchas veces repetido, el de su madre, Manuela Tzoc Kik', a quien también tuvimos oportunidad de revisar. El poema es frenético en las citas al testimonio de su madre, pero nos salta mucho la expresión "de niña pasé a ser guerrillera". El poema tiene dos dimensiones a mi parecer. La primera es la construcción afectiva tanto de Tania como de su

madre: "no tuve caricias / tuve recuerdos / y ella / ni caricias ni recuerdos". La segunda es la de su identidad juvenil. "Mi madre ya no es joven / yo soy joven pero ya no". Hay una contraposición entre la madre que no tuvo juventud y Tania que la tiene pero a la vez no la tiene, ya que ella *vivió* lo que vivió su madre: "no lo viví pero lo viví". La identidad juvenil de Tania se ve diezmada por esta implicancia de la memoria. Ella se aferra a esa identidad lo que hace que sus intereses estén muy alejados de lo doméstico. Tania sueña con migrar y estudiar. El padre funciona como un pivote entre todas estas dimensiones. Nos parece que en el poema de Tania se encuentra la exigencia de dotar a la juventud de referentes culturales propios y que estos formen parte de los códigos socializados de la comunidad.

El poema de Marta Choc es de un tono distinto, mucho más reflexivo y con una parsimonia melancólica. Este poema de Marta quedó pegado en la comunidad de Xalbal en casa de Sabino Esteban:

### **Mis hojas brillan**

Mis hojas brillan  
 Brillan como sonrisas de naranjal  
 Que anuncian la cosecha  
 Como montaña repleta de luz de luna  
 Susurro de búho  
 Que viaja lentamente y junto al tiempo  
 El tiempo que pacientemente cuenta estrellas fugaces  
 Estrella fugaz que guardará mis hojas secas

Este poema da cuenta del desarrollo del lenguaje poético que iría ocurriendo al interior del taller. Nos parece que la contraposición fundamental expresada en el poema se da entre "que anuncian la cosecha" y "que guardará mis hojas secas". Aunque si atenemos a la simetría perfecta del poema tendríamos que considerar también "que viaja lentamente y junto al tiempo". Encontramos nuevamente la dialéctica entre lo estático y lo dinámico. Una oposición entre "Mis hojas brillan" con el "susurro de buho" que es opaco, y cuya proliferación de vocales cerradas

obliga incluso a agravar la voz. Se trata de un poema sobre su identidad de joven-mujer-maya-periodista-CPR que expresa de manera sutil todas las tensiones y contradicciones.

Los poemas fungieron como reflexión potente que permitió encontrar lenguajes distintos para nombrar los sentires y las problemáticas. El taller fue el momento de la observación y lectura de la realidad. Faltaría observar de qué modo se dio el actuar hacia lo externo. Pensamos que ya ha quedado expresada la magnitud del crecimiento hacia lo interno.

### **III.3.2 Las lecturas comunitarias y la pervivencia del proyecto**

Hubieron dos lecturas de los poemas para la comunidad en Primavera del Ixcán. La primera ocurrió el 13 de enero cuando apenas habíamos tenido tres sesiones. Sólo Juan, Arnulfo y Alexander, que ya comenzaban a sentirse cómodos con su escritura leyeron aquella vez. Alexander Daniel Ramírez Pedro leería su poema cantares de campesino, en el que enmarca la problemática identitaria y de los intereses antes referida:

#### **CANTARES DE CAMPESINO**

6:00 am vamos a trabajar  
 Porque el calor pronto llegara  
 Son las palabras sabias  
 De mi padre  
 Cada vez que llega  
 Un nuevo día  
 Cargados de arduo  
 Trabajo

10: am  
 Hace mucho calor  
 Me quema la piel  
 Necesito tomar agua  
 Y necesito sombrarme  
 Es la expresión y  
 Susurro  
 Que le digo  
 A mi padre

Cuando el intenso  
Y ardiente sol  
Ilumina el día  
A mas de los  
40o centígrados  
De calor

No existía para ese momento en nuestras discusiones un dimensionamiento totalizador de la dialéctica que existía en Primavera entre juventud como fenómeno nuevo, intereses y carencia de tierras. Poemas como éste de Alexander irían abriendo este debate.

La segunda fue en el acto cultural posterior a la asamblea general del 28 de enero. Gran parte de la comunidad estaba reunida pues se iba a elegir a la Reina de Primavera. Es un acto muy bello y muy política pues la elección de la reina se da conforma a su capacidad de dar un discurso político de algún tema importante para la comunidad y de responder a preguntas de un jurado imparcial (a mí me tocó conformar el jurado junto con el Dr. Goyo, quien acompañara a las CPR bajo la montaña). Como todo en Primavera del Ixcán, la elección de la reina de Primavera es una formación política. También cada candidata acompañada por el grupo o la cultura a la representa, presenta una danza tradicional en la que debe aparecer el tema político que expuso. En ello se miden las capacidades de organización de cada grupo. Lxs jóvenes poetas decidieron intercalar estas danzas, en las que muchos de ellxs participaron, con la lectura de sus poemas. Una de ellas fue Tania Cuin que leyó "Las mujeres de la resistencia".

Nos interesa en particular lo que Marta leyó ese día. Se trata de una crónica en la que narra el testimonio de su padre de la masacre en su cooperativa. Lo hace en primera persona, de modo que parece que es a ella a quien le ocurrió la experiencia, lo cual volvió muy potente su lectura en el Salón Comunitaria en una fecha

festiva que celebra la pacificación para las CPR. La crónica es larga por lo que sólo citaremos el inicio y el final. Marta Choc Calel tuvo una intuición, a mi parecer, muy certera de escribir en verso libre:

### **La Masacre de ...**

Nadie pudo descifrar, lo que los chuchos trataron de decirnos meses atrás.

¡Toc! ¡Toc! ¡Toc!

Tocaban la puerta, como ha eso de las 4 de la mañana,

-Mamá dijo despacito... "son los soldados, no vayan a llorar" papa no estaba

¡Toc! ¡Toc! ¡Toc!... nuevamente la puerta, "somos compañeros, abran la puerta-dijo uno

de ellos con voz de mando

Temblorosamente, mama, abrió la puerta, su corazón gritaba de miedo, que hizo opacar

el rechinar de la puerta que lo sostenía unos maderos viejos,

¡Caminen! Vamos a la iglesia-dijo el jefe de ellos

[...]

Con la poca fuerza que me quedaba, empecé a dar mis primeros pasos, como un niño que apenas esta aprendiendo a caminar,

mojado, descalzo, hambriento y débil, camine

buscando la troja de maíz en la parcela

donde seguramente está papa

los montes fueron testigos de mis pasos y mis ansias por encontrar mi familia

un racimo de guineos maduros dieron bienvenida a mi hambre

la noche fría me acompañó a gritar mas de una vez ipapaaaaaaaai.....

porque papa no

estaba allí

solo un búho solitario y triste como yo, me respondió .

No se trata de narrar una historia ajena, sino de que Marta la asume como propia. La búsqueda del padre es la de su propio padre.

Al final de la crónica la voz narrativa se masculiniza sutilmente:

"como un niño que apenas esta aprendiendo a caminar, / mojado, descalzo, hambriento y débil". Aunque la transformación de Marta

en el padre no se concreta, sí nos parece que esta parte marca un distanciamiento con respecto a la experiencia ajena que está

narrando. Al enajenar de ella el testimonio, se permite la asunción del mismo por parte de un auditorio en el que todos vivieron una experiencia similar.

Recordamos en ese momento la definición de eucaristía que hace el teólogo peruano Gustavo Gutierrez: “‘Hacer memoria’ de Cristo es más que realizar un acto cultural: es aceptar vivir bajo el signo de la cruz y en la esperanza de la resurrección. Es aceptar el sentido de una vida que llegó hasta la muerte a manos de los grandes de este mundo” (Gutierrez 2009, 304). Recordar la *muerte del justo* es asumir que las formas de socialidad de una comunidad deben ser de una manera que asegure la no repetición. De ahí que identifiquemos los textos de Tania y Marta con una praxis profética. Sus reivindicaciones las identificamos, junto con José Comblin, con una renovación de la alianza en tanto que proyecto salvífico cuya finalidad es el Reino y la eliminación de la explotación, el despojo y la alienación: “La gracia es la alianza vivida en la convivencia del pueblo nuevo, en sus luchas comunes, sus esperanzas, sus sufrimientos y sus victorias” (Comblin 1991, 82-83). De modo que la acción que surgiera de la lectura de Marta sería profética y ratificadora del compromiso de las CPR con la defensa de la vida y de la tierra.

Marta culminó su lectura con la siguiente exhortación: “Estos son los recuerdos de nuestros padres. Y hay que recordarlos, contarlos y cuidarlos”. Se sumó así el *cuidado* a los compromisos civilizatorios de las CPR entablados por esta nueva juventud organizada. El cuidado de la memoria, de las que la detentan, y de las que la heredan. Este se decidió ejercer por medio de una organización mediada por la palabra, por el acto de reunirnos a generar palabras cada vez más radicales.

Y como acto de cuidado, no podemos cerrar esta sistematización sin escuchar la palabra de Glendy María Lucas Esteban, joven q’anjob’al de 18 años, que quizá por timidez casi nunca quiso que



transcribiéramos los poemas que escribía. Este me lo regaló y enmarca con gran sencillez y humildad muchos de los temas aquí desarrollados: la autonomía, la libertad, el respeto, el cuidado, la estilización y comunicación con la naturaleza. Todo está en estos 8 versos por lo que consideramos sensato y adecuado concluir con la voz de Glendy y no con la mía.

### **Lindo pajarito**

Lindo pajarito  
Eres bello y de muchos colores

Vuelas en el aire  
Buscando tus alimentos  
Para poder vivir  
Tú eres mi amigo  
Y yo soy tu amiga  
Y los dos podemos volar en libertad

## Conclusiones

Estas conclusiones necesariamente dejarán más preguntas que certezas, pero comencemos con las certezas. Éstas son en un primer nivel históricas. Hubo una tradición en ciernes la década de los 70, y ya desarrollada y conceptualizada para inicios de los 80, de acompañamiento desde un enfoque político y pastoral. El nivel político surgía, según la conceptualización de Monseñor Romero, del abandono espiritual en que dejó la institución eclesial como castigo a los sectores que se atrevieron a cuestionar un estatus quo. Pero una lectura más profunda de las prácticas de la Teología de la Liberación da cuenta de que había un compromiso ético, en ciertas, por asumir el *horizonte de visibilidad* de los sectores populares, marginales y sometidos a dinámicas de explotación redoblada. Ello con el fin de alcanzar una visión más totalizadora y dialéctica de la realidad. Había un compromiso por tanto también con el conocimiento a partir de una concepción paulista del mismo<sup>45</sup>.

La cuestión es que el saber de las masas organizadas es el mismo que les lleva a emprender acciones para la transformación radical de las estructuras de la sociedad. Es un saber que juzga al mundo a partir de lo que no es y no a partir de lo que es. Es la locura que Dios impone sobre los saberes del mundo, o la sabiduría de Dios que se impone sobre la locura del mundo. "Todo hay que juzgarlo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el reino de Dios, lo que es lo mismo que juzgarlo desde lo que es la sabiduría de Dios que Pablo ha definido", escribe el teólogo costarricense Frantz Hinkelammert (Hinkelammert 2010, 176-177). El

---

<sup>45</sup> "Ya lo dijo la escritura: *Destruiré la sabiduría de los entendidos y haré fracasar la pericia de los instruidos*. Sabios, entendidos, teóricos de este mundo: ¡Cómo quedan puestos! ¿Y la sabiduría de este mundo? Dios la dejó como loca. Pues el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios cuando ponía por obra su sabiduría; entonces a Dios le pareció bien salvar a los creyentes con esta locura que predicamos" (La Biblia Latinoamericana, Cor 1, 1, 19-21).

saber de las masas en es este sentido *profético*, y ello no podía dejar de emocionar e inspirar a lxs teólogos, se sentían interpelados y vivieron un proceso de conversión igualmente paulista.

Visto desde el punto de vista teológico, el saber de las masas es profético ya que en el se contraponen dialécticamente denuncia de una realidad oprobiosa con anuncio de una realidad nueva. Desde el punto de vista de la teoría revolucionaria que inauguran las *Tesis sobre Feuerbah*, de Karl Marx, es un saber crítico, ya que realiza una lectura del mundo que implica acciones transformadoras. Metodológicamente, este saber posee su propia dinámica: Ver-Juzgar-Actuar.

Lxs teólogos comprometidos con esta forma de conocer y transformar el mundo, fuertemente inspirados por concepción maoísta de que el saber es generado por las masas y para las masas, y armados con una milenaria tradición exégeta de los clamores de los profetas de Israel, supieron sistematizar este saber y replicarlo y socializarlo entre aquellos que bíblicamente son herederos de la palabra profética: los oprimidos del mundo. Dicho saber supo contraponerse a las epistemologías occidentales –la sabiduría del mundo es locura para Dios– al aplicar sus metodologías y su horizonte de visibilidad, regionalizado bajo la forma de Latinoamérica, a las disciplinas que facilitaban la intervención constructiva al interior de las organizaciones sociales. Se desarrolló así una pedagogía de la liberación, con el nombre de Educación Popular, una sociología de la liberación, que se transformaría en investigación-acción-participativa, y una psicología de la liberación. Alrededor de esta propuesta epistemológica gravitarían la psiquiatría crítica de Frantz Fanon, y la economía política crítica de la escuela de la dependencia encabezada por Vania Bambarra y Ruy Mauro Marini. El por qué el saber de las masas latinoamericanas embanderó una concepción de la fuerza en la debilidad tan similar a la concepción paulista de las

misma<sup>46</sup> no es algo que, a nuestro entender, pueda ser explicado a partir del histórico adoctrinamiento religioso de las mismas. Tampoco nos satisface del todo la relación que hace Pablo Richard entre las condiciones de vida de las masas latinoamericanas actuales y el pueblo de Israel anterior a la construcción del segundo templo, aunque sin lugar a duda es certera hasta cierto punto. Es algo que requirió, creemos de muchas más casualidades y coyunturas históricas que deben ser leídas dialécticamente, pero estudiar esto es labor de la teología crítica.

En paralelo que esta epistemología se construía a partir de lo que llamamos en el primer capítulo, parafraseando a Fernando Hoyos, una encuentro entre dignidades, otra narrativa iba surgiendo en Latinoamérica a partir del triunfo de la Revolución Cubana el primero de enero 1959. Cobraban importancia las vanguardias y las guerrillas latinoamericanas en Centroamérica tienen su auge en la década de los 70. Una nueva tensión surgía: masas y vanguardia en tanto que sujetos revolucionarios buscando encarnar una sujetidad. Ambas poseen un saber crítico y revolucionario, e incluso podríamos decir que comparten una perspectiva similar, pero en una cobra mayor importancia y en la otra el proceso y la experiencia de la opresión. La Teología de la Liberación cobra un rol fundamental para los procesos revolucionarios centroamericanos al objetivar y materializar esta tensión bajo la forma *pastoral de acompañamiento*. Esta funge como fuerza centrífuga y centrípeta al mismo tiempo, para socializar el ejercicio revolucionario en las masas y para decantar el proyecto societal de las mismas en los proyectos de las vanguardias. Lxs teólogxs de la liberación también la fortaleza histórica de haber prevalecido a la desaparición de las vanguardias y su transformación en partidos tradicionales a pesar de haber ellxs también dejado mártires: Myrna Mack, Ignacio Ellacuría, Fernando Hoyos, Monseñor Romero,

---

<sup>46</sup> "Tres veces rogué al señor que se alejara de mí, pero me dijo: 'Te basta mi gracia, mi mayor fuerza se manifiesta en mi debilidad'" (La Biblia Latinoamericana, Cor 2, 8-9).

Ignacio Martín-Baró, Rutilio Grande. Y su pervivencia los hizo dejar nuevos mártires: Monseñor Gerardi.

En ese prevalecer en lucha con las masas populares cobra importancia un sujeto histórico: las víctimas. Y la memoria de este nuevo sujeto encarna las funciones del programa. El testimonio no es más un discurso didáctico sino uno crítico y profético. Los cercos de silencio se sociabilizan transformándose así en *cultura de silencio*, por lo que las formas pedagógicas substraídas del modelo Ver-Juzgar-Actuar se diversifican en modelos que piensan la memoria desde los derechos humanos, o desde la estética en tanto que políticas del cuidado mediadas por el arte y las posibilidades creativas y comunicativas del ser humano. Ello ante la emergencia de un nuevo padrón de acumulación que va generando formas de violencia aún de difícil lectura tal como sucedió con los genocidios en El Salvador y Guatemala a inicios de la década de los 80.

Pero en la pervivencia de los proyectos revolucionarios ocurre la misma diversificación y se logran mantener proyectos que generan una ofensiva identitaria y cultural si bien al mismo tiempo se han visto obligados a recular y entablar proyectos de resistencia. Se trata de proyectos llenos de contradicciones, y ellas decantan situaciones de extrema vulnerabilidad. En ella hay profecía, y por tanto liminalidad, y por tanto posibilidad de encuentro y de una vida digna asequible. De una *santidad* que, como nos compartió Rafael Mondragón en su seminario *Una mesa para compartir objetos de objetos*, es la dignidad socialmente reconocida.

En esta contraposición de vías, posibilidades y realidades encontramos posibilidades estéticas a partir de las cuales comprender y actualizar las epistemologías desarrolladas en la pastoral de acompañamiento. Comprendimos la creación estética en un taller a partir de una concepción del trabajo liberado a partir de la experiencia de los Talleres de Poesía Testimonial

Nicaragüenses, lo que nos llevó a entender también el testimonio como creación discursiva mediante la cual el ser humano da forma a su sociabilidad.

Las sistematizaciones de las experiencias hasta aquí mencionadas me interpelaron, me hicieron sentir listo para extender el acompañamiento y la investigación como actividad política de intervención en un proyecto que en mi mitología personal se convirtió en corazón de la lucha latinoamericana: las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán. Y de nuevo una dialéctica, las abstracciones se contraponían con la realidad y ambas se complejizaban y enriquecían mutuamente. Entre ambas me encontré yo con mi propia afectividad y con mis propios prejuicios. Al intentar acompañar me vi yo mismo acompañado por jóvenes hermosxs, por *corazones bondadosos y humildes*, como escribió Marta Choc Calel. Así mismo me vi abrazado por una organización que sobrepasaba todas mis concepciones, toda mi teoría revolucionaria y del acompañamiento psicosocial. La investigación tuvo que ser reemplazada por el aprendizaje propio. Esta experiencia es el centro y motor de esta tesis, la del educador que se vuelve educando, diría Paulo Freire. Pero toda experiencia es única, y merece ser sublimada y potenciada a través de la abstracción, pero ello no hace que deje de ser única.

La estancia en Primavera del Ixcán significa en este trabajo el encuentro con otra manera de generar conocimiento, y con una manera de reevaluar y atesorar el conocimiento que surge a partir de la experiencia. Pero también significa desarrollar, a partir del hacer, nuevos saberes de convivencia, implica observar a las personas de un modo distinto, aprender a escucharlas de un modo profundo y, sobre todo, parafraseando a Ricardo Falla, ser capaces de responder a la pregunta ¿por qué está uno allí? Y eso hace que volvamos a preguntarnos qué es un acompañamiento, qué es acompañar. ¿Es una compartición de conocimientos? ¿Uno llega ya

con un conocimiento o es que éste se desarrollara en la experiencia?

Creo que en el acompañamiento que realizamos apareció un don, una gracia, en la que yo di lo que no tenía y ellxs a su vez dieron todo lo que podían darme. Y en ese don apareció la poesía. Una poética basada en el escuchar antes que en el hablar, en comprender maneras ocultas de estetizar la naturaleza, en maneras de honrar y agradecer y dejar que aflore nuestra memoria. Es también una manera de ser testigos, aprendiendo así un saber de supervivencia, pero también de alivio y vida digna. Hay algo en estas formas de contar que puede aliviar y dignificar la vida.

Hubo un descubrimiento, de mi parte por lo menos, de lo que es la poesía en espacios liberados, con una estructura colectivista y cooperativista y con un modelo de democracia participativa. Por un lado, los poemas eran bien distintos. Cada compañerx tenía un desarrollo muy particular de su identidad, de su forma de posicionarse políticamente frente a los demás y frente al mundo. Tanto las formas de los poemas como los temas y preocupaciones que ofrecían distaban mucho de la homogeneidad de la que muchas veces se acusa a los procesos de creación de creación colectiva – recuérdese la polémica nicaragüense explorada en el segundo capítulo. Por otro lado, los poemas están llenos de posturas éticas, en ellos se expresa siempre, parafraseando el título de Hinkelammert, *yo soy si tú eres*; la búsqueda de mi voz *propia* está relacionada tanto con tu búsqueda como con mi capacidad para escuchar la tuya; para dejarme transformar por tu propuesta objetivada de sujetidad y tu capacidad de dejarte transformar por la mía. En esta propuesta hay una alianza antisistémica con la naturaleza: una alianza de cooperación y reconocimiento basada en los saberes legados por *los abuelos*. Estas temáticas, así como las posibilidades de creación poética, ellxs, lxs jóvenes del taller, las sabían pero no las sabían. O las sabían pero no habían tenido la oportunidad de convertirlas en palabra que *alivia*, en palabra

auténtica, validando así estos saberes ante sus propias visiones de la realidad.

Queda en Primavera del Ixcán la pervivencia de esos espacios, a los que se sumarán los que faciliten lxs acompañantes que lleguen, y queda la posibilidad y la tarea de que estxs jóvenes comiencen por su lado a facilitarlos para otros sectores dentro de la misma comunidad o en las aldeas vecinas. De ahí la importancia de la socialización de las metodologías, del reflexionar después de cada acción y del dotar de vocabularios críticos a lxs participantes cuando estos se interesen. Queda la posibilidad de volver profundizar la experiencia y seguir formando parte del proyecto civilizatorio de las CPR en el Ixcán. Explorar lo que otros sectores pueden generar, crear y transformar. Y obligadamente lo que aquí se ha conceptualizado debe contrastarse y contraponerse con experiencias similares en comunidades y con sectores no organizados. Para mí hay una invitación a seguir colaborando en la resistencia en tierras liberadas y en procesos activos de emancipación y lucha de clases. Se va construyendo así un lazo entre organización-acción política y creación poética con metodologías propias desde y para los proyectos emancipatorios desde su gestación hasta etapas de desarrollo avanzadas. También se va construyendo lo que queremos que sea la poesía de un nuevo mundo posible: poesía como trabajo liberado, poesía que reniega de la explotación y la deshumanización, poesía aborrezca todo acto de despojo, marginación y privación. Una poesía libre para seres humanos libres. Esperamos que esta investigación y estas poéticas del acompañamiento puedan colaborar a la objetivación de ese camino.



**Bibliografía:**

AVANCSO (2002). *Se cambió el Tiempo: Conflicto y Poder en Territorio K'iche'*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.

AZEVEDO, Marcello de C. (1991). "Comunidades Eclesiales de Base", *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. San Salvador: UCA Editores.

BAJTÍN, Majáil (1982). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

BECKER, David, María Isabel Castillo, Elena Gómez, Juana Kovalskys, Elizabeth Lira (1990). "Psicopatología y proceso psicoterapéutico de situaciones políticas traumáticas", *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. Comp: Ignacio Martín-Baró. San Salvador: UCA Editores.

BOAL, Augusto (2009). *Teatro del Oprimido*. Barcelona: Alba Editorial.

BOFF, Clodovis (1991). "Epistemología y método de la teología de la liberación", *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. San Salvador: UCA Editores.

BOFF, Leonardo (1982). *Iglesia: carisma y poder*. Santander Esp.: Sal Terrae.

—(1986). *...y la iglesia se hizo pueblo: 'Eclesiogénesis': La iglesia nace de la fe del pueblo*. Santander Esp.: Sal Terrae.

BURGOS, Elizabeth (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

BORGE, Tomás (1981). "El arte como herejía", *Nicaraguac Año 2-N. 4 enero-marzo 1981*. Managua: Ministerio de Cultura de Nicaragua.

CARDENAL, Rodolfo (2016). *Historia de una esperanza: La vida de Rutilio Grande*. San Salvador: UCA Editores.

CARDENAL, Ernesto (1975). "Prólogo a *Poesía Nicaragüense*", *Poesía Nicaragüense*. Managua: Ediciones el pez y la serpiente.

– (1983). "Talleres de poesía: socialización de los medios de producción poéticos", *Poesía de la nueva Nicaragua (talleres populares de poesía)*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

– (2006). *El evangelio en Solentiname*. Madrid: Editorial Trotta.

COMBLIN, José (1991a). "Gracia", *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. San Salvador: UCA Editores.

CROATTO, José Severino (1994). *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Lumen.

DUSSEL, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx: un comentario a los GRUNDRISSE*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

– (2006). *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). "El 'valor de uso': ontología y semiótica", *Valor de uso y utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

– (2010). *Definición de la cultura*. Ciudad de México: FCE-Ítaca.

EGP. *Materiales de formación política: Nuestra Revolución, algunos conceptos fundamentales*, Archivo Histórico CIRMA: La Antigua Guatemala, Consultado en enero de 2017.

– (2018). "Orientaciones preliminares para el Trabajo General del Plan Grande", en Ricardo Falla, *Ixcán: Pastoral de acompañamiento en área de guerra*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO-URL-USCG.

ELLACURÍA, Ignacio (1991a). "Utopía y Profetismo", *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. San Salvador: UCA Editores.

– (1991b). "El pueblo crucificado", *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. San Salvador: UCA Editores.

– (1994). "Esquema de interpretación de la iglesia en Centroamérica", *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 31 Ab. 1994. San Salvador: UCA Editores.

FALLA, Ricardo (1992). *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria-Universidad de San Carlos de Guatemala.

– (2006). *Juventud de una comunidad maya: Ixcán, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria-Universidad de San Carlos de Guatemala.

– (2015a). *Historia de un gran amor*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria-Universidad de San Carlos de Guatemala.

– (2015b). *Ixcán, El campesino indígena de levanta, Guatemala 1966-1982*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO-URL-USCG

– (2018). *Ixcán: Pastoral de acompañamiento en área de guerra*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO-URL-USCG.

FALS, Orlando (2015a). "La crisis, el compromiso y la ciencia", *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI editores.

– (2015b). "Cómo investigar la realidad para transformarla (1979)", *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI editores.

FIORI, Ernani María (2005). "Aprender a decir su palabra", *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

FREIRE, Paulo (2005). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

– (2011). *La educación como práctica de la libertad*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

FROMM, Erich (2008). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1995). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

– (2009). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

HARVEY, David (2014). *Guía del Capital de Marx: Libro primero*. Madrid: Akal.

HINKELAMMERT, Frantz (2010). "El juego de las locuras", *Yo soy si tú eres*. Ciudad de México: Driada.

IBARRA, Héctor Ángel (2015). *En busca del Reino de Dios en la tierra: La Teología de la Liberación durante la revolución salvadoreña*. San Salvador: Ediciones El Independiente.

JARA, Oscar. *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos posibles*. CEAAL-PDGT-Alforja: Lima, 2014.

JIMENEZ, Mayra (1980). "Prólogo", *Poesía campesina en Solentiname*. Managua: Ministerio de Cultura de Nicaragua.

– (1983). "Prólogo", *Poesía de la nueva Nicaragua (talleres populares de poesía)*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

LÓPEZ, José Ignacio (1991). *Las mil y una historias de Radio venceremos*. San Salvador: UCA editores.

MAO, Tse-Tung (1968). "Agunas cuestiones sobre los métodos de dirección", *Obras escogidas de Mao Tse-Tung, t3*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.

– (1968). "Sobre la práctica", *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, t1. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras:.

MARINI, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. Ciudad de México: Era.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio (1980). "Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado". En *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

– (1983). *Acción e ideología: Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.

– (1990a). "Guerra y salud mental", *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. Comp: Ignacio Martín-Baró. San Salvador: UCA Editores.

– (1990a). "Guerra y salud mental", *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. Comp: Ignacio Martín-Baró. San Salvador: UCA Editores.

– (1990b). "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicolocial en El Salvador", *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. Comp: Ignacio Martín-Baró. San Salvador: UCA Editores.

– (2006). "Hacia una psicología de la liberación", *Revista Electrónica de Intervención Psicolocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 1 No. 2, Ag. 2006. Psicología sin Fronteras.

MARX, Karl (1962). *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Ciudad de México: Grijalbo.

– (1973). *El Capital: Crítica de la economía política*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

– (1973). "Tesis sobre Feuerbah", *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

- (1981). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- (2012). *El Capital: Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.
- (1984). *Flor sin defensa: una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Bogotá: CAR.
- (2000). *Círculos Bíblicos: Biblia y vida*. Bogotá: Servicio Bíblico Vervo.
- (2001). *Lectura profética de la historia*. Estella Esp: Editorial Verbo Divino.

Nos Hacen Falta (2017). "Pronunciamiento: Ofrendas para nuestrxs compañerxs asesinadx". 31 de octubre de 2017. [https://www.facebook.com/pg/noshacenfalta/photos/?tab=album&album\\_id=1732215080184366](https://www.facebook.com/pg/noshacenfalta/photos/?tab=album&album_id=1732215080184366) (Revisado el 22 de abril de 2018).

OSORIO, Jaime (2004). *El estado en el centro de la mundialización*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

- (2016a). *Fundamentos del análisis social: la realidad social y su conocimientos*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- (2016b). "La noción patrón de reproducción del capital", *Teoría marxista de la dependencia*. Ciudad de México: UAM Xochimilco-Ítaca.

ODHAG (1998a). *Guatemala Nunca Más I: Impactos de la violencia*. Ciudad de Guatemala.

- (1998b). *Guatemala Nunca Más III: El entorno histórico*. Ciudad de Guatemala
- ([2005]). *La memoria tiene la palabra*. Ciudad de Guatemala: ODHAG.

PALENCIA, Sergio (1992). *Fernando Hoyos y Chepito Ixil, 1980-1982: Encuentro y comunión revolucionaria desde las montañas de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Equipo de comunicación FGP.

PAYERAS, Mario (2014). *Los fusiles de octubre: Ensayos y artículos militares sobre la revolución guatemalteca (1985-1988)*. Antigua Guatemala: Ediciones del Pensativo.

PASTRANA, Guadalupe Xochitlanetzin (2015). "Los talleres de poesía en la Nicaragua de los años 80", *Revista Humanismo y Cambio Social*. Número 5. Año 3. Enero - Junio 2015. Managua: UNAN.

PEPPINO, Ana María (1999). *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina*. Ciudad de México: UAM-Plaza y Valdez editores.

PONCIANO, Karen (2009). "Experiencias pastorales y lucha campesina 1970-1980: Una lectura a partir de historias de vida", *Glosas sobre la misma guerra: Rebelión campesina, poder pastoral y genocidio en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.

PREISWERK, Matthias (2005). *Educación popular y teología de la liberación*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.

RICHARD, Pablo (1982). "La Biblia y la memoria histórica de los pobre", *Las iglesias en la práctica de la justicia*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.

– (1988). "Lectura popular de la Biblia en América Latina", *RIBLA N. 1 1988*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.

– (1996). "Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas/ kunas y quichuas de América Latina)", *Pasos N. 66 jul.-ago. 1996*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.

RICOEUR, Paul (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

ROMERO, Oscar Arnulfo (1980a). "Homilía en Aguilares", *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

– (1980b). "Un asesinato que nos habla de liberación", *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

– (1980c). "La misión de la Iglesia en medio de la crisis del país", *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

– (1980d). "Las pobrezas de las bienaventuranzas: fuerza de la verdadera liberación del pueblo", *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

– (1980e). "La Iglesia: un servicio de liberación", *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

RUIZ, María Teresa (1994). *Los cristianos y los derechos humanos en Guatemala*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.

SANCHEZ, Adolfo (1983). *Las ideas estéticas de Marx*. Ciudad de México: Era.

SEGATO, Rita Laura (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Tinta Limón-Pez en el árbol.

TAMEZ, Elsa (2006). "La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe", *Pasos N.128 nov.-dic. 2006*. San José C.R.: Departamento de Investigaciones Ecuménicas.



TORRES-RIVAS, Eldeberto (1984). "Guatemala: medio siglo de historia política", *América Latina: Historia de medio siglo*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

TURNER, Victor (1980) . *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

– (2007). *La selva de los símbolos*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

VOLOSHINOV, Valentin Nikólaievich (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en las ciencias del lenguaje)*. Madrid: Alianza Editorial.

WELLINGA, Klass (1994). *Entre la poesía y la pared: política cultural sandinista 1979-1990*. Amsterdam: THELA PUBLIHERS AMSTERDAM-FLACSO COSTA RICA.

ZAVALETA, René (2015). "Las formaciones aparentes en Marx" (1978), *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI editores.

#### **Audiovisual:**

Azacuán. Sabino Esteban Francisco, poeta q'anjob'al. 11 de marzo de 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=Ar2dJTcbv7k&sns=fb> (Revisado el 22 de abril de 2018).

Nos Hacen Falta, "Pronunciamiento: Ofrendas para nuestrxs compañerxs asesinadx". 31 de octubre de 2017. [https://www.facebook.com/pg/noshacenfalta/photos/?tab=album&album\\_id=1732215080184366](https://www.facebook.com/pg/noshacenfalta/photos/?tab=album&album_id=1732215080184366) (Revisado el 22 de abril de 2018).

#### **Entrevistas:**

Arnulfo Vázquez Esteban. Primavera del Ixcán, 26 de enero de 2018.

Celesiano Sicá Itzeb. Primavera del Ixcán, 21 de enero de 2018.

Glendy María Lucas Esteban. Primavera del Ixcán, 26 de enero de 2018.

José Antonio Puac. Ciudad de Guatemala, 24 de enero de 2017.

Magdalena Tomás Sebastián. Primavera del Ixcán, 21 de enero de 2018.

Manuela Tzoc Kic. Primavera del Ixcán, 26 de enero de 2018.

Marta Choc Calel. Primavera del Ixcán, 18 de enero de 2018.

Sabino Esteban Francisco (Taller). Xalbal, 24 de enero de 2018.

#### **Poemas :**

Alexander Daniel Ramírez Manuel: "Legado", "Cantares de Campesino".

Arnulfo Vásquez Esteban: "Tz'unun (Colibrí)".

Cristobal Gaspar Velázquez: "El ratón del Popol wuj".

Glendy María Lucas Esteban: "Lindo Pajarito".

Juan Ramirez Pedro: "El joven", "Elegía para el padre de Arnu", "Ayichbanil" o "Tu raíz", "Fuego en la montaña (CPR)".

Marta Choc Calel: "Él acudió", "Sagrado fuego", "Mis hojas brillan", "La Masacre de ...".

Pedro Pedro Gaspar: "Saldré".

Tania Cuin Tzoc: "Él es raíz, él es árbol", "Las mujeres de la resistencia"

Yolanda Santiago Mendez: "Ikkik avergonzada".