*La emergencia de identidades étnicas
y la multiculturalización de la sociedad en*

América Latina

Henri Favre*

Uno de los fenómenos más notables producidos en América Latina durante las últimas décadas es la emergencia de identidades étnicas. A partir de 1970, un número creciente de organizaciones que pretenden representar a “pueblos indios” y expresar sus auténticas demandas enjuician con más y más vigor la política de integración social y asimilación cultural que el Estado tradicionalmente implementaba en la “población indígena” con el fin de fusionar los diversos componentes étnicos del poblamiento y así nacionalizar el cuerpo social por vía del mestizaje. Frente al indigenismo estatal, calificado de etnocida, estas organizaciones, que llamaremos indianistas, hacen valer el derecho imprescriptible de los indios a conservar sus propias lenguas, a mantener sus propias culturas, a poseer sus propios territorios con los recursos naturales que contienen, y a gobernarse y desarrollarse según sus propios valores y normas. En el transcurso de los años setenta y ochenta, las reivindicaciones indianistas tienen un efecto movilizador lo suficientemente importante como para generar un verdadero movimiento étnico, que llegará a su apogeo en 1992 –año del quinto centenario del viaje de Colón a América– y 1993 –decretado Año de los Pueblos Indígenas por la Organización de las Naciones Unidas–.

Las primeras organizaciones indianistas aparecen en un momento en que el modelo de desarrollo que América latina había puesto en obra a partir de los años 1930 empieza a agotarse. Este modelo, basado en la industrialización sustitutiva de im-

* Conferencia dictada en el coloquio internacional “América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad”, La Habana, Cuba, 28 de marzo de 2005.

portaciones, se revela menos y menos capaz de integrar a la actividad productiva la mano de obra que la transición demográfica hace crecer. En consecuencia, el desempleo y sobre todo el subempleo aumentan de manera continua. Alimentan los bolsones de marginalidad que no se pueden ya reabsorber por medio de una adecuada formación profesional, y que se convierten poco a poco en un enorme sector públicamente llamado informal, en el que los individuos viven en la precariedad económica y la inseguridad psicológica, o aun en situaciones anómicas de ingravidez social. La espectacular movilidad ascendente, que caracterizó los años cuarenta, cincuenta y sesenta, se aminora y luego se para. Se abre una brecha que, rápidamente, va ensanchándose entre las aspiraciones individuales y las posibilidades de realizarlas, lo que genera frustraciones en los niveles inferiores de una sociedad que, por otra parte, tiende a descomponerse, atomizarse y masificarse. Es la época en que jóvenes con estudios secundarios empiezan a hacerse vendedores ambulantes, y graduados universitarios, taxistas piratas, para sobrevivir.

Un estudio prosopográfico permite dibujar el *identikit* aproximativo de los dirigentes, cuadros y militantes de las organizaciones indianistas. Por lo general, se trata de individuos de origen rural con ascendencia indígena que han sido sin embargo occidentalizados por la escuela y urbanizados por la migración campo-ciudad, pero que no han alcanzado en el medio urbano una posición socioprofesional que corresponde a su nivel de educación o de calificación. Estos individuos, que veinte o treinta años antes habrían trepado la escalera social sin toparse con obstáculos infranqueables, hoy no tienen ninguna posibilidad de promoverse y mejorar su suerte. Ya que no saben adónde van ni adónde pueden ir, miran de dónde vienen y se descubren diferentes. Frente a una sociedad que los excluye, buscan en una tradición moribunda un modo de organizarse en la exclusión. Asumen una identidad particularizante, a la que se empeñan en darle dignos fundamentos. Es así que reactivan, reconstruyen o inventan una memoria, una historia y una cultura que les son propias y que les distinguen radicalmente de los demás. Exclusión social, diferenciación cultural y reidentificación son otras tantas etapas de una etnogénesis cuyo carácter original y novedoso no siempre ha sido reconocido. El movimiento indianista, pues, no representa el surgimiento del pasado en el presente. No encuentra su explicación en una supuesta resistencia multiseccular que los indios habrían opuesto permanentemente al dominio occidental desde los

tiempos de la Conquista, sino en la modernidad inconclusa o fracasada de la América Latina de hoy.

Sin embargo, para generar tal movimiento, las organizaciones indianistas, que no son en su origen sino estados mayores urbanos sin tropas, tienen que echar raíces en el medio rural, entre los indios en situación. Esta tarea se revela siempre difícil, puesto que entre aquéllas y éstos la distancia es grande y los indios, cuyas demandas siguen siendo básicamente de naturaleza social y económica, se muestran poco propensos a endosar las demandas esencialmente culturales de los indianistas. Pero la crisis en que se hunde América Latina a partir de 1982 va a favorecer paulatinamente el acercamiento de las posiciones. El nuevo modelo de desarrollo, de tipo exportador, que los países de la región adoptan, uno después de otro, bajo la inspiración del neoliberalismo, tiene inmediatamente graves consecuencias sociales. La liberalización de los intercambios comerciales, la reestructuración de la economía y las medidas de ajuste estructural no sólo afectan a las clases medias y al proletariado industrial, cuyo volumen disminuye; también afecta al campesinado, que se empobrece aún más y que no encuentra más una plancha de salvación en la migración urbana. Por lo demás, la retirada de los aparatos estatales deja a veces el mundo rural en una situación de total abandono, tal como ocurrió en Bolivia después de 1985. En estas condiciones las comunidades agrarias tienden a replegarse sobre sí mismas y buscan, en lo que les queda de sus tradiciones indígenas, los medios de hacer frente a sus problemas. Así, se vuelven más sensibles al mensaje indianista. Empiezan poco a poco a acercarse a las organizaciones indianistas en las que ven un posible sustituto de los decaídos sindicatos agrarios que representaban los intereses de los pequeños productores agrícolas en las décadas anteriores. Por su parte, las organizaciones indianistas descubren progresivamente las verdaderas demandas de los indios y las incorporan a sus programas, como lo hizo exitosamente la CONAIE en Ecuador, entre 1990 y 2000.

La adquisición de bases sociales es la primera condición con que las organizaciones indianistas deben cumplir para poder generar un movimiento, pero no es la única. Tienen también que conseguir apoyos externos. Se puede observar que, de todas las organizaciones indianistas que proliferaron en los años 1970 y 1980, sólo han sobrevivido las que supieron captar la asistencia técnica y la ayuda financiera que les ofrecían otros sectores de la sociedad nacional y, sobre todo, grandes

operadores sociales transnacionales. Los más notables de estos operadores sociales, que tienen su sede en Estados Unidos y en la Unión Europea, es decir, en Occidente, son las iglesias cristianas (católicas y protestantes) y las ONGs humanitarias, ecologistas u otras. Sin las intervenciones de tales poderosas instituciones, que revisten diferentes formas en diferentes campos y que van desde el consejo jurídico hasta la dotación presupuestal, el movimiento indianista no hubiera podido desarrollarse ni tomar tanta amplitud. Con toda seguridad, no sería lo que es hoy.

A raíz de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en Medellín, Colombia, en 1968, la iglesia católica empezó a poner en práctica una nueva catequesis fundada en el principio de la “inculturación de la fe” que el Concilio Vaticano II había establecido algunos años antes. Según este principio, la evangelización no debía más llevar a la occidentalización. Al contrario, el mensaje evangélico tenía que introducirse en las culturas locales, respetándolas y vivi-ficándolas. Es en el marco de esta nueva catequesis que el clero católico lleva a cabo las primeras experiencias de organización de sus fieles indígenas sobre una base étnica, y así nace, por ejemplo, Ecuarunari en Ecuador, en 1972. De esta manera, la jerarquía eclesiástica desea hacer frente con más eficacia al desafío de un protestantismo en plena expansión y espera al mismo tiempo apartar a los indios de los sindicatos y demás organizaciones clasistas que le parecen demasiado permeables a las ideas marxistas. En sus viajes por la región, el papa Juan Pablo II se hará siempre un ferviente defensor de la indianidad, llegando a decir a los Mapuches de Chile que la defensa de su cultura es no sólo un derecho sino un deber.

Mientras tanto, las iglesias protestantes, que desde siempre habían hecho descansar su labor misionera sobre la revalorización de las culturas indígenas, extienden sus actividades con el respaldo financiero de grupos de correligionarios norteamericanos. En 1971 el Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Ginebra, organiza en Barbados un encuentro de antropólogos especializados en temas indígenas. Antes de separarse, los participantes publican una declaración, “Por la Liberación del Indígena”, en la cual se llama la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los pueblos indios, a los que se les reconoce pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación. Seis años más tarde, en 1977, el mismo Consejo Mundial de las Iglesias toma la iniciativa de reunir, también en Barbados, no más antropólogos sino dirigentes in-

dios de todo el continente. Esta segunda reunión permite por primera vez a los líderes del movimiento indianista intercambiar experiencias, vincular sus organizaciones y elaborar estrategias comunes de mayor alcance. Indudablemente, las dos conferencias de Barbados son hitos importantes en el desarrollo del indianismo.

A partir de principios de los años 1970, varias ONGs tales como Survival International, Cultural Survival, Friends of the Earth y muchas otras se juntan a las iglesias cristianas en la promoción de la causa indianista. Primero, estas ONGs van a inyectar fuertes recursos económicos a las organizaciones indianistas, lo que permitirá a éstas consolidarse institucionalmente y fortalecer su capacidad de atracción y movilización. Segundo, van a permitir a los dirigentes de estas organizaciones un acceso más y más amplio a tribunas internacionales, lo que favorecerá la difusión de las demandas indianistas en la opinión pública mundial. Tercero, además de esta tarea de mercadotecnia, van a emprender una tarea de cabildeo, en particular dentro del sistema de las Naciones Unidas, con el fin de que los pueblos indios de América –como los demás pueblos indígenas del mundo– sean reconocidos en derecho. Este cabildeo se revela particularmente exitoso, puesto que lleva a la Organización de las Naciones Unidas a crear, en 1982, un Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas, que reformulará su nombre y se titulará Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas poco después, y que, en 1985, se dará por objetivo el de elaborar una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. El poder de influencia de las ONGs se ejerce también en la Organización Internacional del Trabajo, que redacta el Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en 1989 (Convenio 169), el cual sustituye al Convenio sobre las Poblaciones Indígenas, Semitribales y Tribales de 1957 (Convenio 107), inspirado por el indigenismo de la época. Poco después, a pedido del Congreso de Estados Unidos, presionado por las ONGs, el Banco Mundial, así como el Banco Interamericano de Desarrollo, establecen una oficina especialmente encargada de averiguar si los proyectos de infraestructura que financian las dos instituciones no afectan los intereses de los pueblos indígenas. Como se puede notar, el indianismo no es un fenómeno puramente local. En él se conjugan a la vez lo local y lo global de una manera indisoluble.

Frente a las presiones de abajo (locales) y de afuera (globales), ¿cómo reacciona el Estado? Una observación preliminar se impone : a pesar de todas estas pre-

siones, el Estado sigue siendo dueño del tiempo y de la agenda. No se puede señalar, en ningún país, correlación alguna entre la importancia que posee el movimiento indianista y la satisfacción que sus demandas reciben por parte de las autoridades estatales. El avance de la causa indianista es raramente la resultante de una relación de fuerza. Si el Estado renuncia a su política indigenista a partir de los años setenta, no es porque los indianistas lo exijan; es porque esta política se ha vuelto totalmente disfuncional y ha perdido todo sentido. ¿Para qué sirve empeñarse en integrar a los indios en la estructura de clases en países en que la mitad o más de la población se encuentra fuera de toda clase social? Por otra parte, si el Estado adopta medidas de corte indianista lo hace siempre selectivamente, en función de sus propias necesidades y al ritmo de su retirada. En efecto, a partir de los años ochenta, el Estado se neoliberaliza. Privatiza, descentraliza, regionaliza, es decir, abandona una parte más o menos importante de sus responsabilidades y competencias al mercado, o las traspassa a niveles administrativos o sociales subordinados. Es en el marco de esta política de redistribución de las responsabilidades y competencias estatales hacia la base de la sociedad que se les atribuye a los indios derechos culturales, económicos, políticos y territoriales, sin atribuirles –sobra decirlo– los medios financieros que les permitirían ejercerlos plenamente. Cuando la red sanitaria se dismantela, se da a los curanderos el título de médico no occidental. Mientras cierran los tribunales, se delegan poderes jurisdiccionales a autoridades consuetudinarias. Donde desaparece la policía, se institucionalizan las “rondas campesinas”, como lo hizo el gobierno peruano. En las zonas que escapan a todo control se crean territorios étnicos autogobernados, como en Bolivia o Colombia.

Quizá varias intenciones llevaron a la creación de territorios étnicos en estos dos países a principios de los años noventa. Pero la principal parece haber sido la de encontrar en las milicias indias, encargadas del mantenimiento del orden en estos territorios, una fuerza auxiliar que el gobierno iba a utilizar en su lucha contra el narcotráfico, en el caso boliviano, o contra la oposición política armada, en el caso colombiano. Al volverse indirecto, el control de la sociedad y del territorio por el Estado se hace también menos costoso. En Brasil, cuando Fernando Henrique Cardoso dejó la presidencia, 75 por ciento de los ingresos presupuestales de los territorios étnicos creados para los indios provenía del extranjero. En

otros términos, reconociendo la autonomía de los pueblos indígenas, el gobierno brasileño traspasó a la comunidad internacional la mayor parte del costo financiero del mantenimiento de la población india de Brasil. No se puede dejar de pensar que la institucionalización de la autonomía indígena equivale, en muchos casos, a la organización de una población supernumeraria e inservible, que ni siquiera es explotable hoy en su irremediable marginalidad.

Los derechos atribuidos a los indios por la ley han ido ampliándose con el tiempo, al punto de transformar paulatinamente a los países latinoamericanos en sociedades multiculturales. A la fecha, 13 países de la región, desde Honduras en 1982 y El Salvador en 1983 hasta Ecuador en 1998, Venezuela en 1999 y México en 2002, han incorporado estos derechos a su carta magna. Tal constitucionalización de las diferencias étnicas oficializa la multiculturalidad. Marca una ruptura histórica tanto en la concepción del Estado y de su papel como en la organización de la vida común y en la visión del futuro colectivo. Desde la época de la Independencia, el Estado tenía por primera misión la de borrar las fronteras étnicas, fusionar las razas y forjar la nación. Se esperaba que su acción vigorosa homogeneizara el cuerpo social y que el blanco y el indio, rezagos del pasado colonial, desaparecieran en el mestizo, en el que se veía el portaestandarte de la nacionalidad en gestación. Con la oficialización del multiculturalismo, el Estado renuncia formalmente al proyecto nacional para hacerse el gerente de comunidades replegadas sobre sus diferencias.

Estas comunidades no se limitan a las que los pueblos indios están conformando. Si la identidad india emerge temprana y espectacularmente, no es la única a emerger. Los lejanos descendientes de los esclavos africanos hoy también se sienten diferentes y demandan, ellos también, derechos específicos. Descendientes de judíos asumen la judeidad de sus antepasados y se adhieren al movimiento sionista. Descendientes de japoneses reanudan la cultura ancestral y dirigen su mirada hacia el otro lado del Pacífico. ¿Y cuántos argentinos descubrieron que eran italianos o españoles en 2001 y 2002, cuando su país se desmoronó? De la crisis societal y de la disolución consecutiva de las solidaridades nacionales surgen, en efecto, identidades múltiples, a veces antagonistas pero siempre en competencia, que impulsan a América Latina en el mundo pos nacional de la globalización. ❧

Edelberto Torres Rivas:

*entrevista con el hijo de un exiliado
nicaragüense en Guatemala*

Gilles Bataillon

Además de ser una de las figuras más importantes de las ciencias sociales latinoamericanas, Edelberto Torres Rivas (1932) es un ejemplo del intelectual comprometido en América Central. Ha sido uno de los pioneros de la sociología en esta región y uno de los creadores del paradigma de la dependencia en América Latina en los años 1960-1970.

Después de sus trabajos sobre las estructuras sociales y la formación del Estado nacional en América Central, Torres Rivas ha explorado las diversas fases de crisis política por las que atravesó Centroamérica entre 1970 y 1980. Como director de FLACSO entre 1985 y 1993, impulsó el desarrollo de una reflexión crítica e innovadora sobre la realidad inmediata; prueba de ello son los diversos números de la revista *Polémica*, publicada bajo su dirección. A la preocupación y el interés por realizar una observación comprometida del mundo que le rodeaba, ha aunado un esfuerzo por escrutar sistemáticamente el pasado, como lo demuestra su trabajo de coordinador de los seis volúmenes de la *Historia General de América Central* publicados en 1993.

Actualmente es responsable de la misión del PNUD y continúa realizando una reflexión sociológica acerca de los cambios sociales y políticos que han acompañado al surgimiento de un régimen democrático en Guatemala.

Edelberto, ¿tú naces en qué año y dónde?

Nací en Guatemala el 22 de noviembre de 1932. Mi padre era un profesor universitario especializado en literatura e historia. Pero desde que tuvo posibilidades de

hacerlo su pasión fue seguirle la pista biográfica y poética a Rubén Darío, al punto que dedicó 20 años de su vida a buscar materiales sobre su obra. Hizo incluso físicamente el recorrido de Darío cuando de El Salvador se fue a Chile, de Santiago pasó a Buenos Aires, luego Madrid, París y diversas rutas de regreso. Hizo el recorrido buscando algunas huellas que no hubiesen sido recogidas por sus anteriores biógrafos, que son muy malos o incompletos. Encontró mucho material, por ejemplo en *La Nación* de Buenos Aires, en el archivo general de esta ciudad. Eran artículos que Rubén había enviado como corresponsales Buenos Aires y luego desde Madrid. Entonces mandaba numerosos artículos, ensayos, notas periodísticas con los cuales se ganaba la vida. En consecuencia, mi padre escribió una biografía que yo creo importante; hubo un momento en que era la más completa porque además del dato biográfico tenía una pretensión de análisis literario. Después le dedicó mucha importancia a la vida de Sandino. Hizo una biografía de Sandino, y luego otra, *Sandino y sus pares*, donde está la biografía de Sandino y de 20 personajes, como por ejemplo el Che Guevara.

¿Y él era de origen guatemalteco?

Él era nicaragüense, de Managua; pertenecía a una familia muy humilde, de la tradición artesana de los liberales, liberales que fueron sandinistas en su momento y antisomocistas después. El liberalismo se dividió con Somoza: una fracción importante se queda con él y una minoría, sobre todo de intelectuales, le hace la oposición. Es esa oposición encabezada en el periodo de la revolución sandinista por el doctor Virgilio Godoy,¹ cuyo padre era íntimo amigo de mi padre. Mi padre se exilió a Guatemala después de una crisis política, porque en el acto de graduación como maestro dio un discurso contra la presencia norteamericana en Nicaragua. Años después, en el primer año de gobierno de Anastasio Somoza, fue llamado a colaborar en el ministerio de Educación Pública; renunciaría al poco tiempo y volvimos a Guatemala.

¹ Ministro de Trabajo en la primera JGRN y después vicepresidente de Violeta Chamorro de Barrios (1990-1996).

¿Entonces tú te educaste en Guatemala?

Sí, yo viví en Nicaragua muy poco tiempo, unos años de mi infancia. Hice las escuelas primaria y secundaria y después ciencias jurídicas en la universidad en Guatemala. Estuve estudiando en la Universidad de San Carlos del 49 al 54, hasta la caída de Arbenz.

¿Y tu familia y tú participaron en la primavera de Guatemala? ¿Qué significó para ustedes?

Fue por supuesto una experiencia muy importante y definitiva para mi generación y la de muchos guatemaltecos. En el momento en que está cayendo la dictadura de Ubico, papá fue electo secretario general de la Asociación Nacional de Maestros, formada en esos días. Encabezó la huelga de los maestros en contra del gobierno que había dejado Ubico y fue expulsado a El Salvador. En esos momentos se estaban formando otros movimientos sociales de trabajadores, de intelectuales y estudiantes universitarios. De modo que él es expulsado como dirigente del gremio de maestros y regresa inmediatamente convertido en partidario de la revolución. Era amigo personal de Arévalo. Cuando Arévalo llegó a ser presidente, estuvo en diversos cargos, entre éstos en el consejo técnico de educación. Y como pedagogo fue fundador de la Facultad de Humanidades en la San Carlos.

¿En ese entonces tu padre era miembro de algún partido político o era un intelectual destacado cercano a Arévalo?

Él era un demócrata radical, un liberal de pensamiento avanzado que estuvo muy cerca del pensamiento de Arévalo y que tuvo algunas discrepancias en la época de Arbenz. No era marxista, pero sus lecturas y su militancia lo fueron radicalizando gradualmente y lo llevaron en la última etapa de su vida a estar muy próximo a posiciones marxistas. Fue sobre todo simpatizante de la revolución cubana. La amistad con el Che, que vivió por unos pocos días en nuestra casa en Guatemala, y luego la revolución cubana lo aproximó a posiciones que terminaron siendo radicales. No las buscó como tales pero, que como le sucedió a muchos intelectuales liberales, se hizo radical por las circunstancias mismas, sin un respaldo teórico adecuado.

La caída de las potencias del Eje (los nazis, Italia, Japón), la creación de la Carta Magna de la ONU, ¿influenciaron en la idea de que había que borrar las tiranías de Martínez en El Salvador, de Ubico en Guatemala y de Somoza en Nicaragua?

Tal vez habría que plantear la pregunta de otra manera. Hubo causas internas poderosas, antioligárquicas, populares. Lo que tú mencionas fue muy importante, nunca ha sido subrayado suficientemente, pues el clima intelectual del exterior siempre ha influido en los países pequeños. Por ejemplo, la Carta del Atlántico firmada por Roosevelt, las cuatro libertades y luego la fundación de las Naciones Unidas y los derechos del hombre, todo eso fue creando un ánimo nuevo, sobre todo en la gente joven, en la juventud universitaria.

En tu casa, la Guerra Civil española, la experiencia cardenista en México, la de la Legión Caribe en Costa Rica, el triunfo de los socialdemócratas de José Figueres, ¿qué eran? ¿Impactaban mucho?

Son muchas preguntas, amigo. Todos esos eventos fueron decisivos. Casi no recuerdo la Guerra Civil española. Era niño y apenas recuerdo que papá tenía un mapa de España donde iba señalando con unos alfileres rojos y negros los avances de Franco y de la revuelta nacionalista y los retrocesos de la República. Me acuerdo de la batalla del Ebro por la canción que años después conocimos. Eso se vivía con mucha pasión. Llegaban a casa emigrados de otros países y guatemaltecos que comentaban mucho la Guerra Civil o lo de Cárdenas. También mi padre se metió en eso de la Legión Caribe, que en verdad era un grupo de demócratas que querían luchar contra las dictaduras. Papá le presentó a Arévalo a Figueres, a quien le dio una importante ayuda militar y financiera en la lucha contra Calderón. El compromiso era continuar la guerra contra Somoza y convocar a elecciones donde papá sería candidato, pero cuando Figueres triunfó ya no cumplió. Por cierto, hacia 1958 Figueres invitó a mi padre a visitarlo y él viajó en un avión de la Pan American que arbitrariamente bajó en Managua y entregó a papá a Somoza. ¡Era directo, sin escalas! El detalle importante es que estuvo tres años preso en Managua, casi se muere. Pero lo más significativo, lo definitivo de esa época fue la revolución cubana. Marcó un partaguas en la manera de pensar y de actuar de una generación completa en América Latina y en Guatemala, particularmente debido a la caída de Arbenz.

EL ARBENZISMO

Cuando el régimen de Arbenz, mientras tú eras un joven estudiante, ¿qué hiciste?

En el año 49 yo entré a la universidad; en la Escuela de Derecho había una gran efervescencia política, éramos arevalistas. La elección de 1950 de Arbenz no me motivó mucho porque era militar y hubiéramos querido votar por García Granados, que era el candidato de Centro. Pero finalmente, en el grupo de izquierda en el que yo me movía, decidimos conjuntamente que había que votar por Arbenz. En el 51 entré a una organización que se llamaba Alianza de la Juventud Democrática Guatemalteca, una organización de fachada, formada por un grupo de marxistas que ya en ese momento habían fundado el PGT, nacido con el nombre de Partido Comunista de Guatemala. Cambió de nombre en su segundo congreso en 1951 y se llamó Partido Guatemalteco del Trabajo. Ingresé al PGT en 1953.

¿Qué representaba para ti el PGT?

Había estudiado derecho y por influencia del medio leíamos mucho, poesía sobre todo. Leía muchos textos que papá tenía de los anarquistas españoles, recuerdo incluso las tapas de las ediciones barcelonesas. Yo tenía entonces lecturas muy dispares, poca filosofía, más de política, historia, biografía. Era yo un estudiante de derecho que se movía en base a la militancia. Pensábamos los compañeros de la Asociación que organizados podíamos contribuir mejor al proceso revolucionario, sobre todo cuando se habló de Reforma Agraria. La conciencia que yo tenía personalmente de la sociedad guatemalteca era la de una sociedad muy injusta. Habiendo estudiado en un colegio privado, pasé algunas de mis vacaciones en haciendas de compañeros terratenientes. Yo me daba cuenta con horror, con verdadero horror, de cómo trataban a los indígenas. Eran bestias de carga, los trataban como tales. Recuerdo que en una oportunidad uno de los compañeros dijo: “Hoy en la noche vamos a ver qué indias nos cogemos.” “¿Oye –le dije– cómo?” “Sí –me respondió–, cuando van al río y vienen con sus cántaros de agua, tú lo que tienes que hacer es quitarles el cántaro, les jalas el refajo que es el cinturón y te las coges.” Yo tuve miedo y no quise ir, pero eso es un ejemplo de cuál era la actitud cotidiana hacia la población indígena. Mis compañeros del colegio no eran gente mala, eran chicos de 17 o 18 años acostumbrados a hacer eso porque lo habían vis-

to hacer. Lo cierto es que teníamos la sensación de un país injusto, cruel, inhumano. Nos identificamos mucho con la población indígena, pero era una identificación emocional. De tal suerte que con la Reforma Agraria el Estado nos llevó casi a dejar los estudios y a participar en las brigadas sindicales que los partidos políticos habían hecho para agitar en el campo y entregar la tierra. En el último semestre de 1953 dejé de estudiar. Me incorporé a un grupo que andaba repartiendo tierra. Era un instante vital para creer que uno estaba haciendo justicia. En ese momento entré al Partido Guatemalteco del Trabajo, un año antes de la caída de Arbenz. Me tocó dirigir el periódico de la Alianza de la Juventud cuando tenía unos 18 años.

¿Para ti la idea de una reforma agraria tenía que ver con lo que se había hecho en México, en la Unión Soviética o en la China comunista, o era algo diferente?

No teníamos ninguna percepción de la URSS y mucho menos de China. Sabíamos de la existencia de la URSS, pero el único texto que se estudiaba en los comités de base del partido era la *Historia del Partido Bolchevique de la URSS*. Estudiábamos el famoso capítulo cuarto de ese texto, que contenía las famosas cuatro tesis de la dialéctica. Leíamos también unos textos de Politzer, el comunista francés, y alguna otra cosa. Pero el ejemplo de la reforma agraria mexicana sí estuvo siempre presente. Porque, algo que no se dice, el primer proyecto de la reforma agraria guatemalteca y la ley final fueron inspiradas en la reforma agraria mexicana. El autor del proyecto era un hombre muy competente, abogado y economista. Para nosotros, el socialismo era el futuro de la juventud. El socialismo, todas esas cosas, eran más bien retórica de la cual uno formaba parte muy emocionalmente. Como sea, en esa época se celebraban los famosos Festivales de la Juventud. A mí me tocó ir primero al de Moscú, que iba encabezado por Huberto Alvarado y siete guatemaltecos. Luego, al Festival Mundial de la Juventud en Rumania en 1953. Yo encabecé la delegación guatemalteca y llevamos la marimba cuache de la Policía que un coronel nos prestó. Así que a los 21 años entré en contacto con el socialismo.

¿Qué impresión te dio?

La impresión fue muy contradictoria, y ahora podría decir que mi fe no se perdió en Moscú, como en el famoso libro *Retour URSS*, de André Gide. Me surgió

un cierto desencanto en Bucarest. Nos tenían muy vigilados. Hablábamos sólo con cierta gente. Una noche salí y decidí hablar con otras personas, que resultaron ser de la oposición. Me dijeron que ahí había una dictadura, me dieron literatura, me dieron cosas. Fui objeto de una reprimenda terrible cuando los responsables del partido rumano se dieron cuenta. Entonces pensé: esto es como Guatemala, hay oposición y hay persecución. Esos detalles me impactaron mucho, creía sinceramente que el socialismo era el paraíso. Fue un desencanto muy cuidadoso, lento pero gradual. Yo mismo me sentía mal cuando me decía: eso no. Hay rupturas brutales pero en el caso mío fue una lenta desilusión, sobre todo después de la invasión a Hungría, frente a la que protestamos.

EL FIN DEL ARBENZISMO

En 1954 ocurre el golpe contrarrevolucionario a Arbenz. ¿Qué hiciste?

Nos tomó por sorpresa. Estaba en la dirección de la Juventud y conjuntamente decidimos no correr a una embajada. No nos exilamos, dizque pasamos a la clandestinidad. Por supuesto que fue una clandestinidad que, vista hoy, no sirvió para nada, porque en mi caso me escondí en la casa de un amigo sin ningún contacto con nadie más. Cuando a los cinco meses establecí un contacto estaba muy enfermo del ojo, sin ninguna posibilidad de actuar. Entonces me fui a México.

¿Tu familia estaba radicando en México?

Sí, al día siguiente de la caída de Arbenz, llegó la policía a la casa en busca de Edelberto Torres. Como yo llevaba el mismo nombre que mi padre nunca supimos en busca de quién venían. Pero como yo no estaba se llevaron a mi padre. Estuvo un año preso sin que lo juzgaran; al año lo tiraron en México. Mi madre se trasladó entonces allí y se reunió la familia en condiciones terriblemente pobres. Empecé a trabajar como vendedor callejero, vendía máquinas de tejer ofreciéndolas de casa en casa. Me hice un experto en tejido semiindustrial, era capaz de hacer un suéter, calcetines, blusas. Durante cuatro años me gané la vida así y no pude estudiar. Diría que casi llegué a ser un exitoso vendedor de máquinas de tejer. Hablar y tocar puertas, ¡lo hacía muy bien! Me recorría todo el DF, que tenía en esa época tres millones de habitantes. Mi familia vivió con lo que yo ganaba.

¿Y cuándo volviste a la academia? Tu padre trabajaba como académico, ¿cómo se mantenía él?

Él quedó muy lastimado por la cárcel, pero ganó el juicio contra la Pan American, a la que demandó por haberlo entregado a Somoza. Fue un juicio larguísimo. 14 años después de los hechos (1948) recibimos algo así como 70 mil dólares. Con eso vivieron en México, pero el dinero se acabó, incluso recuerdo una oportunidad en que papá dio 10 mil dólares a los sandinistas que ya estaban organizándose. No sé qué pasó con ese dinero.

¿Y tú, después de vender máquinas de tejer, qué hiciste?

Cuando volví a Guatemala en el año 64 me reinscribí en la Escuela de Derecho. Había quedado en el último año, lo repetí y me gradué con una tesis sobre las clases sociales en Guatemala. Ahí reinicié mi actividad universitaria. Empecé a ejercer la profesión como abogado laboralista, por lo que caí preso y fui expulsado del país hacia Chile.

¿Y seguías en contacto con el PGT?

Seguí en contacto con el PGT; justamente me nombraron abogado del sindicato que se estaba formando y por ello fui detenido entonces. Me detuvieron con un dirigente sindical; a él lo torturaron, a mí no me hicieron nada, me respetaron. Después de varios trámites que mi esposa hizo, el gobierno de Peralta Arzudia ofreció que no me iban a juzgar pero que tenía que irme del país. Me fui a Chile en abril del año 64. Había, casualmente, postulado para ir a FLACSO y tardía e inopinadamente ahí llegué.

LA REVOLUCIÓN CUBANA

Mientras te sucedía todo esto había estallado la Revolución cubana. ¿Qué significó para ti? ¿Les cayó de sorpresa o ya sabían que había gente organizándose y que había una lucha guerrillera?

Nos cayó de sorpresa, fue como experimentar el inicio de una gran época. Yo había sido amigo del Che, discutía con él largamente, jugábamos ajedrez. Durante el proceso de desarrollo de la lucha en Cuba, la figura del Che empezó a ser men-

cionada y a crecer, yo no podía creerlo. Cuando triunfó la revolución, el Che era la segunda o tercer figura en importancia, y a mí me parecía extraordinaria su actuación porque yo lo había conocido como alguien que hablaba sólo de política pero que no era marxista. Había salido de Argentina con cierto espíritu aventurero, tenía una mente lúcida, audaz pero contradictoria, pues a veces me dio la impresión de tener algo de peronista, marcado por la cosa obrera, por el justicialismo. Él empezó a radicalizarse en Guatemala. Cuando yo me fui a México lo busqué y lo encontré un día, hacia marzo de 1955, con un libro bajo el brazo. Me dijo: “Estoy leyendo *El capital* y lo voy a leer en alemán”. Eso nos revela su voluntad. La Revolución cubana fue como el horizonte de luz que se abre para todos los pueblos: cambió nuestro estilo de pensar, nuestro estilo de vida y todo giró en torno a esos ideales. Fue realmente un fenómeno extraordinario por contagioso, terriblemente influyente en toda América Latina.

Para toda una generación de jóvenes de izquierda.

Yo diría que sobre todo para los jóvenes comunistas, o no, y no tanto entre los adultos. Los partidos comunistas estuvieron en contra de lo que llamaban “una aventura sin pueblo”, una “aventura sin masas”. Las masas no están allí, decía el PGT, “éstos son aventureros, golpistas, sólo las masas pueden hacer la revolución”. La revolución cubana demostró que no, que podían hacerlo de otra manera, conducidas incluso por un programa nacionalista, más de reforma. Esto produjo una cierta pero sólo inicial confusión en la juventud. Entre nosotros, mi amigo Ricardo Ramírez fue probablemente la expresión más nítida de esta contradicción. Él acababa de entrar al PGT cuando estalló la Revolución cubana, y como había sido amigo del Che se fue para Cuba de inmediato. Regresó absolutamente castrista y rompió con el PGT, era anticomunista siendo castrista. Después el PGT cambió, cambió porque hubo un poderoso fermento interno. No me tocó vivir esta etapa porque yo me fui en el 64 a Chile y mi vida cambió.

¿Y antes de irte a Chile habías ido a Cuba?

Nunca fui. Fui finalmente como Jurado de la Casa de América en 1987.

FLACSO Y LA CEPAL

*Cuando llegas a Chile, ¿cuál era el ambiente político-teórico en FLACSO? ¿Había un distanciamiento con las tesis clásicas de la CEPAL?*²

No conviene juntar las respuestas. En FLACSO encontré un clima muy conservador. El director en ese momento era Peter Heintz, un suizo muy orientado por la moda norteamericana, Parsons, Merton y, por otro lado, con la poderosa influencia de Gino Germani desde Argentina. No había ningún curso de marxismo, todo era funcionalismo estructural, con alguna orientación antropológica. En el segundo año fue profesor nuestro Fernando Henrique Cardoso, que impartía un curso de sociología de América Latina que se llamaba “sociología de la modernización”. FLACSO era una institución importante que se propuso formar sociólogos con una fuerte base técnico-metodológica, con un manejo de base empírica muy fuerte, a los que se calificaban, lejos del marxismo, como “sociólogos científicos”, porque manejábamos las estadísticas, el análisis multivariado, etcétera. Johan Galtung, ilustre académico noruego, fue nuestro mentor y sin duda el que más influyó en aquel momento en la formación de varias generaciones de latinoamericanos. También influyeron mucho Germani y Parsons, a quien teníamos que leer en inglés. Para mí fue una experiencia muy dura porque yo no leía inglés y no sabía nada de sociología pues era apenas un joven abogado guatemalteco. Aprendí inglés para leer a Parsons y estudiar estadística; leíamos al primer Touraine, el de los estudios sobre obreros de origen rural y su investigación en común con Daniel Pecauc. Nos formamos entonces con una base teórica muy conservadora. El que probablemente más me influyó fue Germani. Lo leía con mucho cuidado, su texto clásico era *Política y sociedad en una época de transición*.² Es un libro que todavía conservo y del cual todavía sigo aprendiendo. Hice la tesis de graduación inspirado, casi obligado, por el profesor Heintz, sobre lo que él llamaba la anomia colectiva, formas de descomposición social. Hice una encuesta en un barrio de Santiago. Varios años después conservaba un ejemplar de la tesis y lo quemé porque me pareció un ejercicio inútil. Al finalizar FLACSO, como primer graduado, fui invitado por

² Buenos Aires, 1962.

Cardoso para trabajar en la CEPAL como su ayudante; invitó también a José Luis Reyna, que ahora es profesor en el Colegio de México. Ahí conocí y colaboré con Enzo Faletto y con Francisco Weffort, quien ha sido ministro de cultura, fue fundador del PT, del que fue secretario general. Estaban en el grupo de trabajo Oswaldo Sunkel, Aníbal Quijano, Theotonio Do Santos, Vania Bambirra y otros. Cardoso organizó en 1966, 67 o 68 un grupo de estudio que se reunía todos los jueves para estudiar América Latina. Era una discusión muy viva en la que yo era casi un mudo observador. Ahí se fue creando esto que se llamó la teoría de la dependencia, plasmada en un texto que Cardoso firmó primero solo y después con Faletto, el que más había contribuido de todo el grupo a la formulación de las ideas. Cardoso era en realidad el inspirador, con su enorme talento, pero Faletto lo acompañaba. Por eso dijimos que no, que eso tenía que estar firmado por Faletto también. Este libro circuló durante varios años como un documento de CEPAL y fue motivo de discusión. Allí hubo un compromiso de orden intelectual, ético; debíamos intervenir y pensar en función de esas ideas. Entonces ahí me “inspiré” y escribí la primera versión de mi *Interpretación del desarrollo social centroamericano* con el nombre de *Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*. Cuando se publicó en Santiago en 1970 tuvo este nombre, pero en Costa Rica, dos o tres años después, le cambiaron el nombre a *Interpretación del desarrollo social*. En realidad, es una interpretación del desarrollo de América Central, no del desarrollo social. El libro surgió con esta inspiración; no es un texto heredero de una tradición cepalina, pues Cardoso era crítico de la CEPAL a pesar de que trabajaba en ella, un crítico amable. En verdad, la teoría de la dependencia se abrió paso haciendo la crítica de la modernización, al estilo de Germani, y de la orientación cepalina de la planificación indicativa. Por eso algunos autores dicen que la dependencia es una hijastra de las teorías de Prebich. Me parece que es una versión distinta, sobre todo una versión no economicista de la dependencia, porque la versión economicista de otros supone que hay dependencia porque hay comercio exterior, inversión extranjera. La versión sociológica de la dependencia es otra y es la que está en el texto de Cardoso. Básicamente es la idea de que en el desarrollo de una sociedad dependiente no es necesario enfrentar al imperialismo como tal, porque ya el imperialismo está dentro de la sociedad, ha saltado y está

ya presente en el comportamiento político de las elites. Ellos tienen un comportamiento favorable a las alianzas con gran capital para desarrollarlo.

¿En estos años que pasaste en FLACSO y después en la CEPAL se comentaba la experiencia política cubana y los intentos de las primeras guerrillas foguistas como la del Che en Bolivia?
Digamos que eran dos procesos que se vivieron de manera paralela. El equipo que se reunía los jueves empezó a estudiar *El capital* en Chile, fuera de FLACSO, en el seminario que dirigía Aníbal Quijano y Dos Santos. Fernando Henrique no participaba en esto. Empezamos a tener un interés en formarnos más en serio desde el punto de vista marxista. Lo de Cuba iba por otro lado, había simpatías, se comentaba, pero no nos influía. Recuerdo que cuando se murió el Che hubo una conmoción por todas partes y en la CEPAL hubo casi un paro de labores. No me había dado cuenta de la cantidad de gente simpatizante de la Revolución cubana que había en la CEPAL. Te diría que, de cada 10, ocho personas simpatizaban y estaban conmovidas por la muerte del Che; a partir de eso empezaron reuniones y seminarios; en ese momento se tomó conciencia en el interior de la CEPAL de la figura del Che y de la Revolución cubana, pero eso ya fue en el 69 y yo me fui de Chile en el 70, a Inglaterra, a Essex, a tratar de sacar el doctorado.

¿Y en ese entonces te enteraste de todas las cosas de Tricontinental, de las primeras guerrillas que intentaban actuar en Guatemala, en Nicaragua?
Estuve muy distante de todo eso en Chile, no me enteré sino de manera incompleta. Mi vínculo con el PGT no se rompió, se disolvió porque yo no volví a Guatemala. Mantuve amistad con muchos viejos amigos que fueron cayendo en la lucha. Una buena parte de mi generación fue sacrificada por la contrainsurgencia. Vivía ese momento muy excitado intelectualmente, con voluntad de aprender. Como resultado de eso quise seguir estudiando y me fui a Inglaterra. Hablaba un mal inglés, estuve un año y medio becado por mí mismo y dando unos cursos que me permitieron sobrevivir con mi familia. Cuando se me acabó el dinero, antes de graduarme, fui invitado por Raúl Benítez, director del ISUNAM. En México estuve un par de años, muy tranquilo, trabajando, decidido a quedarme allí mientras se pudiera, pero apareció Sergio Ramírez.

EL CSUCA Y EL REGRESO A CENTROAMÉRICA

Un día apareció Sergio Ramírez³ y me dijo que me conocía. Conocía a papá y me invitó a ir a Costa Rica. Me dijo: “Edelberto, acabo de ser electo director del Consejo Superior Universitario Centroamericano y hemos creado el Programa Centroamericano de Ciencias Sociales y queremos que lo dirijas tú.” No lo dudé un segundo, yo estaba bien en México como profesor de Ciencia Política y como investigador de carrera de planta, pero cuando me propuso ir a Centroamérica para promover las ciencias sociales me entusiasmé. Fue una inspiración, como un chispazo, acepté. Entonces, en enero de 72 me fui a Costa Rica. Ahí fue otra cosa, llegué a fundar una institución que era importante, creamos la revista *Estudios centroamericanos*, hicimos el primer congreso centroamericano de sociología. Fuimos sede del octavo congreso latinoamericano de sociología, del cual yo fui presidente. Allí realmente empecé mi verdadera carrera como académico, fue el momento de mi despegue intelectual. Escribía mucho, viajaba, daba clases.

Cuando tú llegas a Costa Rica y lanzan todos esos programas en Ciencias Sociales ¿se plantean los problemas políticos de la región? Es a la vez el momento de la U.P. en Chile y de algunos intentos guerrilleros en Nicaragua, en Guatemala.

El ambiente democrático de Costa Rica permitía que la vecindad centroamericana se viviera con gran fuerza. En ese maravilloso momento diría que la preocupación para nosotros como intelectuales era la revolución y no la democracia. Escribíamos en torno a eso. La preocupación era la crisis política, la violencia, el cambio revolucionario, el problema de la tierra, el campesino. Durante años me dediqué a esos temas, y la enseñanza que dábamos era absolutamente sesgada, marxista, revolucionaria. Vivimos aquí el momento en que el Frente Sandinista empieza su ofensiva en el 76, las luchas de las calles de San Salvador después del fraude electoral de 1977, la brutal represión que ya había en torno a

³ Escritor nicaragüense, miembro del grupo de los 12, miembro de la primera Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional. Después de ser vicepresidente de Daniel Ortega se alejará del F.S.L.N. y fundará el Movimiento Renovador Sandinista. Véase entre otros libros, su ensayo sobre la revolución sandinista *Adiós muchachos* y su reciente novela *Sombras de nada*, que gira en torno al somozismo.

los setentas, eso lo vivíamos en Costa Rica con gran intensidad. El país estaba lleno de exiliados.

Y la idea era que sólo una revolución conducida por un ejército guerrillero era capaz de acabar con estas estructuras injustas que existían en El Salvador, en Guatemala y en Nicaragua. ¿Cómo lo veían ustedes y cómo diferenciaban esto de Costa Rica, cuyas instituciones, cuya sociedad eran democráticas?

La influencia de la Revolución cubana se hacía sentir de una manera directa. La Revolución cubana tenía más de diez años. Había pasado por algunos problemas pero seguía siendo un foco de atracción muy importante. Existía el convencimiento de que a la oligarquía no se le podía derrotar electoralmente. La prueba de esto fue lo sucedido en el 63 en Guatemala, cuando los militares impidieron a Arévalo presentarse en las elecciones presidenciales. Su candidatura electoral era la más aceptada y eso implicó el traslado a la izquierda de importantes sectores arevalistas. Eran en su gran mayoría gente democrática pero desencantada. Tomando en cuenta estos vetos de los militares, nos parecía que las elecciones ya no eran una opción posible.

Arévalo presentía esto en su libro El tiburón y las sardinas, que publicó en 1961.

Exactamente, es el texto clásico que marca eso para toda la generación de la época. No puede haber elecciones, no puede haber democracia. Pospongamos la lucha por la democracia para el triunfo revolucionario. Lo importante ahora es la revolución y la revolución es lucha armada, es violenta, y nos embarcamos en eso. Yo, desde Costa Rica, pero hubo gente que jugó a la guerra y murió en la pelea.

DE LA REVOLUCIÓN SANDINISTA A LOS AÑOS 90

Y cuando vino el triunfo de la revolución sandinista en 1979 ¿te pareció que de cierta manera que esa opción de revolución funcionaba?

Sí, qué duda cabe. Fue una victoria de la democracia, aunque así no se vea.

Hubo un congreso de sociología en 1980 en Managua al que tú asistes, ¿cuál era el ambiente?

Todos pensaban que los sandinistas habían triunfado en Nicaragua con un movimiento guerrillero relativamente pequeño. Entonces cómo no iba a ganar en El Salvador, donde un ejército guerrillero tenía iniciativa e infligía derrotas al ejército. Pero en todo caso el lema era que si en Nicaragua triunfó ahora venía El Salvador, era como una certeza absoluta. El congreso fue una exhibición de sectarismo y de bajo nivel académico, pero eso a nadie le importaba.

Era algo muy mecánico, la teoría de los dominós al revés: “Ayer Nicaragua, hoy el Salvador, mañana Guatemala”.

Exactamente, lo dije en broma: los milagros sólo ocurren una vez. Era muy escéptico en ese momento sobre el triunfo de la revolución salvadoreña. Para mí la revolución nicaragüense bloqueaba otra posibilidad de revolución, porque la burguesía y Estados Unidos, la derecha en general, aprenden mejor y más rápido de sus derrotas. En Guatemala la situación nunca fue de victoria, era una fuerza guerrillera débil y sin unidad, con una pobre conducción política y un ejército criminal.

Y no era la misma correlación de fuerzas en El Salvador y en Guatemala que en Nicaragua.

Son experiencias distintas. En Nicaragua se agotó la dictadura porque tenía el rechazo de la misma burguesía. Por eso en el Congreso de Managua hablé de lucha de clases interburguesa. Titulé un artículo “El Estado contra la nación”: era el Estado somocista contra la nación, contra la sociedad, la sociedad contra el gobierno, eso explica la victoria sandinista. En El Salvador había un grupo guerrillero de izquierda con apoyo campesino peleando contra un Estado; todo fue difícil pues nunca ha habido una victoria contra un Estado organizado y con la magnitud del respaldo norteamericano. En Nicaragua era muy diferente. No había Estado, era Somoza y se desplomó. Pero derrotar a un Estado armado es muy difícil y todavía más cuando es apoyado por Estados Unidos. Yo lo temía desde 80, 81. Di una conferencia en la Universidad de Costa Rica analizando las dificultades insuperables que la revolución salvadoreña estaba enfrentando, diciendo que había que buscar la paz. Los salvadoreños que estaban allí presentes me agredieron y hubo alguno que me acusó de contrarrevolucionario y apóstol de la derrota.

Cuando te empezaste a plantear estas preguntas, ocurrieron tus primeras dudas sobre la revolución. Fueron dudas sobre la eficacia, pero ¿cuándo se convirtieron en dudas sobre su legitimidad? Muy pronto surgieron los problemas de Nicaragua, la dimisión de Robelo y de Violeta Chamorro de la Junta de Gobierno de Reconstitución Nacional.

Empecé a ver un panorama problemático bastante pronto. Por un lado, por razones personales, estuve por un corto tiempo muy próximo a Tomás Borge, quien con Carlos Fonseca había vivido en casa de papá en México. Fue papá quien les sugirió que revivieran la figura de Sandino. Elaboraron una idea que después ellos retomaron y ampliaron al fundar el FSLN. Recuerdo un detalle. Papá tenía cierta influencia sobre Tomás. La casa de una tía en Masaya había sido saqueada por la policía sandinista. La tía Carmen había sido medio somocista, pero era ya una señora de ochenta años. La policía llegó a hacer un registro innecesario, se robaron los muebles. La tía Carmen se quejó con papá por el robo desmesurado de la policía y papá llamó a Tomás. Fui testigo de la conversación en la que Tomás finalizó diciendo que esas cosas eran inevitables. Sin embargo, papá no se inquietó por eso sino por la rampante corrupción que vino después; había injusticia, había violencia. Por ejemplo, el fenómeno terrible de la muerte de la dirigente salvadoreña en Managua, la comandante Ana María, asesinada por los guardaespaldas del máximo dirigente salvadoreño, Marcial, quien, según se comenta, fue obligado a suicidarse.

Lo que a mí me impresionó al hacer un trabajo sobre los intelectuales centroamericanos fue que en un libro tuyo, La democracia posible,⁴ y en prefacios sucesivos a varios libros que se publicaban en Guatemala, generalmente en el FLACSO o en el CSUGA, empezaste a plantear dudas muy fuertes sobre la lucha armada y la transición política.

Tenía una duda fundamental: el método de lucha no era eficaz, era de una eficacia perdida. Tenía la sospecha dolorosa de que nos iban a ganar, de que íbamos a ser derrotados, aunque nunca me convencí de que la opción eran los procesos electorales. Nos costó mucho aceptarlos, así como dudamos de mecanismos de paz, de la negociación. Tenía la sospecha de que la negociación era una vía que disimulaba la derrota; las guerrillas surgen para ganar, negociar con el enemigo, en su te-

⁴ FLACSO, Guatemala, 1987.

reno, es empezar a ceder. Veía la negociación como la derrota y, aun crítico de la opción armada, me costó mucho desenredar el nudo. No salía de la contradicción: nos van a derrotar pero la paz no podemos plantearla negociando con el enemigo; en consecuencia, viví trágicamente esta situación.

Pero al mismo tiempo me acuerdo del prefacio al libro de un líder del Partido Social Demócrata guatemalteco, Mario Solórzano,⁵ en el cual planteas la necesidad de la transición democrática y de acogerse a las elecciones. Justo después de la derrota electoral de los sandinitas en Nicaragua, apoyas las elecciones en Guatemala. ¿Cuándo te surgió la duda en favor de la negociación? ¿Con Contadora? ¿Con los acuerdos de Esquipulas?

Esto fue muy complejo porque estaba el proceso de Contadora, al que veía con mucha simpatía. Al final de Contadora hubo una preocupación por la paz: todo esto me motivó mucho. Las elecciones de 1984 en El Salvador, las de 85 en Guatemala y, por supuesto, las de Nicaragua en 84, la continuación en el 90: había un sentimiento de que las cosas habían empezado a cambiar. Así fue y tuvimos que analizar todo ello con otras perspectivas y con un cambio de temas teóricos y políticos.

Y cuando comentabas esto con los colegas en Costa Rica, ¿cómo reaccionaba la gente?

Hubo mucha discusión, aunque no un debate organizado. No fuimos capaces nunca de tener una polémica seria y responsable sobre el contenido doctrinario teórico. Hubo muchos encuentros violentos, polémicas breves, la descalificación mutua. Para ganar tranquilidad, me alejé un tanto pero luego fui parte de la Comisión Externa del Frente Democrático Contra la Represión y participé activamente como Fiscal Acusador en el juicio sobre Guatemala que se hizo en Madrid en 1989. Siempre estuve activo, pero no sólo en relación con Guatemala.

Y a intelectuales como Sergio Ramírez, con el cual tenías cercanía, ¿empezaste a plantearle tus dudas? ¿A Tomás Borge?

Con Sergio mantuve una cierta distancia desde que subió al poder. De hecho dejé de verlos. Desde la Secretaría General de FLACSO se tenía que vivir como en otro

⁵ *Guatemala: autoritarismo y democracia*, FLACSO-EDUCA, Guatemala, 1987.

mundo. Estaba convencido de que la salida era una democracia radical, una democracia con tono popular, no sólo elecciones. No había renunciado a cosas fundamentales: la lucha contra la injusticia, los valores éticos en la conducta política y el compromiso crítico del intelectual, o sea, cosas básicas que mantengo hasta hoy.

LA COMISIÓN DE ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO

Participaste en la Comisión de Esclarecimiento Histórico, que me parece un poco un parteaguas en la historia de la izquierda centroamericana.

Es una exageración hablar de un parteaguas, aunque es cierto que por primera vez se investigaron a fondo los varios aspectos de los treinta años de guerra interna en Guatemala. Se investigó tanto el papel de los militares y de las patrullas armadas como el de la izquierda armada. Se cuestionó la tesis de la radicalización de las masas sin tener que temer la represión. Se planteó la idea de que la guerrilla también cometió actos injustos. Se discutió mucho en el interior de la Comisión. Pero te diría que desgraciadamente no ha habido grandes debates públicos. No han sido nunca debates, discusiones, escritos. El texto que finalmente se aprobó sobre las causas y orígenes del conflicto armado fue inicialmente redactado por 14 historiadores. Hubo mucha gente que preparó documentos importantes que no han sido publicados y que están ahí, en los archivos. Me cupo el honor de preparar el resumen de estos documentos y de ser el autor de la primera versión del tomo primero,⁶ junto con un par de colegas. Discutimos mucho el texto, en el seno de la comisión, aunque no hubo debate público.

¿Y en este debate en el seno de la comisión qué se planteó, cómo reaccionaron sus varios miembros?

Varias cosas se repetían: había llegado el momento de alcanzar cierta objetividad, el momento de la verdad histórica. En consecuencia coincidimos en que teníamos que hacer la crítica de los abusos cometidos por la guerrilla, sus muertos, sus

⁶ El informe tiene ocho volúmenes: tomo 1, mandato y procedimiento de trabajo, causas y orígenes del enfrentamiento armado; causas y orígenes del enfrentamiento armado interno; tomos 2 y 3, las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia; tomo 4, consecuencias y efectos de la violencia; tomo 5, conclusiones y recomendaciones; tomos 6 y 7, casos ilustrativos, y tomos 8, 9, 10, 11 y 12, casos presentados.

hazañas. Luego surgió también una visión menos paternalista con respecto a la población indígena. Allí hubo discusiones duras porque varios intelectuales indígenas tuvieron siempre la idea, y la mantienen, de que ellos también fueron víctimas de la guerrilla y no sólo del ejército. La actitud del victimario no es correcta: muchos indígenas fueron actores, participaron conscientemente, y el querer ser víctimas no corresponde a la verdad histórica. Entonces, con esto de víctimas y verdugos, la historia es muy simple: los ladinos siempre matando indígenas, pero no es cierto. Hubo indígenas contra indígenas y ladinos contra ladinos; la guerra fue así, el mestizaje con todas las implicaciones que eso tiene. Eso sí se discutió mucho. Las matanzas del 80 y 82 llevaron a una discusión que perdimos. En el libro se habla de genocidio y yo creo que no hubo genocidio en Guatemala. La noción de genocidio es técnicamente otra. No hubo el ánimo explícito de acabar con una etnia; hubo el ánimo de acabar con los guerrilleros indios. Si los guerrilleros indios querían ser patrulladores del ejército, del día a la mañana podían serlo, como lo fueron millares de indígenas. Yo creo que el término de genocidio es técnicamente equivocado. Si aceptamos emplear el término en el contexto guatemalteco, cualquier cosa va a ser genocidio. Ahora, esto es una lástima, es lo terrible en la historia intelectual nuestra: hemos hecho seminarios, mesas redondas, pero nunca hubo debate; se habría tenido que debatir con los militares, con los intelectuales de la derecha, con los empresarios asesinos. Es ahora que empieza el debate. El prólogo que hice para la edición independiente del primer tomo sobre las causas del conflicto armado, *La metáfora de la sociedad*, alcanzó cierta difusión, fue reproducido y leído, ha servido para algunos seminarios. Me han invitado para que elabore más estas ideas. En la Universidad de San Carlos hice esa presentación, conmovimos a mucha gente. La idea de que en una sociedad hay ochenta mil muertos significa que algo ocurrió, algo que no se explica sólo por los enfrentamientos entre la guerrilla y el ejército; si ocurrió es porque esa sociedad estaba dañada. Es una sociedad perversa. Una sociedad donde mueren ochenta o doscientas mil personas y sigue funcionando como si nada hubiera ocurrido es una sociedad enferma. Hay algo inadmisiblemente que tiene que ser explicado: el ejército no es el único culpable, hubo sectores civiles de la derecha, en el inicio la iglesia católica. Los culpables también fueron patrulleros, civiles que ayudaron a que esto fuera así, y por eso lo digo, una mitad castigó a la otra mitad.

Para mí hay algo evidente que me hace pensar en la guerra de Argelia en Francia: hubo amplios sectores sociales que apoyaron las atrocidades que cometieron los militares o los patrulleros. Sabían perfectamente en un rincón de su cabeza que se hacía esto. Dieron una absolución previa a los verdugos.

Sí, así sucedió. En algunos casos se financiaron los asesinatos de sindicalistas, de líderes estudiantiles como Oliviero Castañeda o Robin García, de opositores de izquierda como Alberto Fuentes Mohr o Manuel Colom Arguetta. Toda una generación importante de dirigentes sindicales y políticos fue asesinada, y también lo fueron indígenas, cooperativistas, activistas católicos, dirigentes de barriales, universitarios, periodistas. Fue una barrida mortal de gente de distintas orientaciones políticas. El ejército y las fuerzas civiles conservadoras estaban decididos a mantener el orden a cualquier precio y conocimos, por ejemplo, el caso de cuatro empresarios que financiaron la muerte de sindicalistas, como el gerente de la Coca Cola (en 1976 y 78). Hubo varios casos más conocidos pero cuyos nombres se callan. Creo que en todo esto fue decisiva la política norteamericana. Hubo guerra, en parte, porque Estados Unidos quiso que hubiera guerra, y hubo paz porque así lo quisieron varios sectores en ese país. Ahora hay democracia porque está en el interés de los norteamericanos que haya democracia. Por supuesto esto coincide con intereses de la sociedad y requiere un análisis más a fondo. ❧