

La religión a través de la memoria histórica: la construcción de la conciencia campesina revolucionaria

Carlos Benjamín Lara Martínez
Universidad de El Salvador
cblara2003@yahoo.com.mx

Resumen

Este artículo presenta un conjunto de diálogos sobre la memoria histórica de los actuales pobladores del cantón Guarjila y el municipio de San Antonio de Los Ranchos en el Oriente de Chalatenango, sobre el papel de la religión en el conflicto político-militar que se originó en la década de 1970. Los semicampe-sinos de Guarjila y Los Ranchos participaron directamente en este movimiento revolucionario y recuerdan cómo se originó el conflicto, en el cual la religión católica, bajo la orientación de la *teología de la liberación* y la *opción preferencial por los pobres*, tuvo una participación destacada. La tesis central de este artículo es que el discurso sobre el papel de la religión en el origen del conflicto político-militar en el oriente de Chalatenango crea y recrea valores y normas sociales que orientan la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura, una sociedad más solidaria, equitativa y con mayor participación en la toma de decisiones.

Los diálogos de la memoria han sido obtenidos a través de un intenso trabajo de campo, que va del año 2003 al 2007, durante el cual el investigador convivió directamente con los sujetos en estudio. En esta investigación se aplicó la metodología de la *etnografía del discurso*, ya que el discurso histórico no puede entenderse si no se le ubica como parte de la dinámica sociocultural global de la sociedad en la que está siendo construido, por lo que es necesario describir científicamente esta sociedad. De esta manera se puede entender el verdadero significado del discurso histórico, esto es, los valores y normas sociales que crea y recrea, los cuales orientan la vida social cotidiana de estas poblaciones.

Palabras claves: memoria histórica, diálogos de la memoria, discurso, semi-campesino, movimiento revolucionario, conciencia revolucionaria, opción preferencial por los pobres.

Abstract

This article presents a set of dialogues about the historical memory of the current inhabitants of the canton of Guarjila and the municipality of San Antonio Los Ranchos in the East of Chalatenango, in the north central area of El Salvador, about the role of religion in the political-military conflict that originated in the 1970s. The semi-peasants of Guarjila and Los Ranchos participated directly in this revolutionary movement and remember how the conflict originated, in which the Catholic religion, under the guidance of liberation theology and preferential option for the poor, had a prominent participation. The central thesis of this article is that the discourse on the role of religion in the origin of the political-military conflict in the east of Chalatenango creates and recreates values and social norms that guide the construction of a new type of society and culture, a more solidary, equitable society with greater participation in decision-making.

The dialogues of the memory have been obtained through an intense field-work, which goes from 2003 to 2007, during which the researcher lived directly with the subjects under study. In this research the ethnography methodology of the discourse was applied, since the historical discourse can not be understood if it is not located as part of the global sociocultural dynamics of the society in which it is being constructed, so it is necessary to describe scientifically this society. In this way we can understand the true meaning of historical discourse, that is, the social values and norms that it creates and recreates, which guide the daily social life of these populations.

Keywords: *historical memory, dialogues of memory, discourse, semipeasants, revolutionary movement, revolutionary consciousness, preferential option for the poor.*

“...mire, fue muriendo Monseñor Romero nos echaron unos operativos de hasta 17 camionadas, mire, y nosotros sin ni una arma más que unas pistolitas que teníamos, eso era todo, y nos metieron la represión. Solamente decían, pues, se murió el que los defendía a ustedes, hijos de tal, decían, y ya se van a morir ustedes, viejas no se que, pero un trato inhumano que nos daban”

Catequis-
ta, Guarjila.

Introducción

Paul Ricœur (2004) sostiene que el discurso de la memoria social e histórica tiene un sentido de pasado, presente y futuro, enfatizando, junto al filósofo alemán Martin Heidegger, que el sentido de futuro es el que más condiciona el discurso de la memoria. Por mi parte, a lo largo de mi investigación he logrado constatar que el discurso de la memoria está condicionado por el presente, pues son las condiciones presentes, como lo sostiene San Agustín, las que condicionan el sentido o significado tanto del pasado como del presente y del futuro¹.

1 Dice San Agustín: “...hay tres presentes: el presente del pasado, que es la memoria; el presente del futuro, que es la espera; el presente del presente, que es la institución (o la atención). Este triple presente es el principio organizador de la temporalidad” (en Ricœur 2004: 451).

En efecto, el discurso histórico de los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos está condicionado por la dinámica de sus sociedades en el momento en que se recolectaron los diálogos de la memoria (2003-2007), pues fue el contexto de estas sociedades, mientras el partido de derecha Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) dirigía el Estado nacional, lo que condicionó la interpretación que los semicampesinos revolucionarios tenían sobre su pasado, así como el significado que ellos dieron al presente (2003-2007) y al futuro. Es un hecho que el cambio de estas condiciones –en 2009 el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional ganó las elecciones presidenciales– produce un cambio en el discurso de la memoria histórica.

En consecuencia, puede sostenerse que la memoria histórica es trascendente para los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos, porque transmite determinados contenidos culturales que son pertinentes para el desenvolvimiento de sus sociedades en el presente, así como para la construcción de su utopía o proyecto de futuro. Estos contenidos culturales constituyen valores y normas sociales que orientan la vida cotidiana de los individuos. Es por ello que en este artículo me propongo develar los valores y normas sociales que se están creando y recreando a través del discurso histórico de los semicampesinos de Guarjila y San Antonio Los Ranchos,

en particular aquéllos que se crean a través de la memoria del papel que la religión jugó en la construcción de la conciencia campesina revolucionaria.

Estos valores y normas sociales representan una premisa cultural preexistente, como lo ha sostenido Gilberto Giménez (1983) a propósito del discurso político, pero también constituyen concepciones y visiones de mundo nuevas, que han sido construidas en el desarrollo de la contienda política. En este artículo voy a presentar una interpretación científica de los diálogos que sostuve entre 2003-2007 con los semicampesinos en relación al papel de la religión en la construcción del movimiento campesino revolucionario, los cuales muestran la visión de estos sujetos sociales sobre el papel de la religión en los eventos del conflicto político-militar en el período de 1970-80.

El estudio de los diálogos de la memoria

He decidido denominar a este material “diálogos de la memoria”, y no relatos de la memoria, pues el relato en sí no existe; el relato se construye en una relación dialógica (Bajtín: 1992), esto es, constituye una interacción social discursiva, ya que siempre y en todo momento forma parte de un diálogo entre dos o más personas.

Constituye una ficción estructuralista pensar en relatos, como si

los relatos existieran en sí mismos, independientemente de los sujetos que los construyen. En realidad, el relato se construye en el marco de una relación social de tipo discursiva, en la cual intervienen dos o más sujetos sociales. En consecuencia, el relato está condicionado por los sujetos sociales que intervienen en una determinada interacción discursiva, es decir, el relato no es indiferente a las personas que intervienen en dicha interacción discursiva y a las posiciones sociales que estas personas representan.

Esta es la razón por la cual no podemos ser indiferentes a la intervención del investigador, pues la presencia del investigador incide en el tipo de relato que construye el informante. El hecho de que en este caso el investigador sea un catedrático de la Universidad de El Salvador, una institución que ha apoyado la lucha de los semicampesinos revolucionarios, favoreció el que estos dieran a conocer su conocimiento discursivo. No obstante, los semicampesinos saben que estos diálogos van a darse a conocer a nivel nacional e internacional, ello condiciona su discurso histórico.

Pero el diálogo que los sujetos sociales establecen a través del discurso histórico no se desarrolla únicamente con aquellos interlocutores con los cuales interactúan explícitamente, sino también con “otros” sujetos que se encuentran implícitos en el discurso de la memoria histórica, los cuales, si bien

no se observan directamente en el discurso explícito, están presentes en la construcción del mismo.

Dado que el discurso de la memoria histórica es, ante todo, un discurso político, este discurso adquiere un carácter agonístico, orientado hacia la contienda o el debate. En el caso de Guarjila y Los Ranchos, este debate se establece con los defensores del sistema capitalista dominante, que incluye diversos sujetos tanto de las poblaciones del oriente de Chalatenango como de la sociedad nacional y mundial. En consecuencia, los valores y las normas sociales que crea y recrea el discurso de la memoria histórica de los semicampesinos, se han construido por oposición y en debate con los defensores de ese sistema.

En el caso específico del discurso histórico sobre el papel de la religión en el conflicto político-militar, el debate se ha establecido con los sacerdotes y feligreses católicos espiritualistas o que su discurso y práctica religiosa está despojada de contenido político revolucionario, los llamados representantes del "catolicismo tradicional", así como con los pastores y seguidores de las religiones evangélicas y pentecostales, pues de acuerdo con los semicampesinos revolucionarios todos estos sujetos defienden, explícita o implícitamente, al sistema capitalista dominante.

Ahora bien, para la interpreta-

ción de estos diálogos voy a tomar el concepto de enunciado, entendiendo por enunciado una totalidad de sentido (Bubnova 1983), la cual puede ir desde una expresión compuesta por una letra, hasta una frase o un párrafo más amplio. Lo importante es que la expresión lingüística contenga un significado completo, es decir, una idea, un valor, una norma social.

En este sentido, la interpretación de los discursos se orienta más hacia las unidades de significado que hacia las unidades del significante (fonemas, morfemas o unidades sintácticas) que soportan los significados. Estas unidades de significado se ordenan en totalidades estructuradas, en el sentido de que se ordenan en función de relaciones de asociación y de oposición para producir un significado determinado. Esta dinámica estructural, que produce sistemas basados en relaciones de asociación y de oposición, es la que crea el significado último de los diálogos.

Esto, por supuesto, sin dissociar los diálogos de los sujetos sociales que los crean, pues en última instancia son estos sujetos los que construyen los contenidos que transmiten los discursos de la memoria.

Los sujetos sociales

Estos diálogos fueron recopilados en el cantón Guarjila (municipio de Chalatenango) y en el municipio

de San Antonio Los Ranchos, en el oriente de ese departamento. Los pobladores de estas dos localidades participaron en el movimiento campesino que se desarrolló a principios de 1970, y que no pudo ser derrotado por parte de los defensores del sistema capitalista, por lo cual, después de los Acuerdos de Paz, se dieron a la tarea de construir comunidades de nuevo tipo: con mayor grado de equidad social, con fuertes lazos de cooperación y solidaridad en el interior de sus comunidades y con sistemas políticos participativos.

En efecto, antes del conflicto político-militar, los pobladores del oriente de Chalatenango eran pequeños agricultores que combinaban la economía de subsistencia, basada en la producción de granos básicos a pequeña escala, con la economía monetaria capitalista, contratándose como fuerza de trabajo en las cortas de café y caña de azúcar. Es por ello que pueden ser considerados semicampesinos, pues experimentaban las contradicciones de los dos modos de producción (Cabarrús 1985: 99).

La escasez de tierras y los malos tratos en las cortas de café y caña de azúcar constituyeron las condiciones socioeconómicas que impulsaron a estos semicampesinos a incorporarse a las filas del movimiento revolucionario. La violencia social y política ejercida por la Guardia Nacional y la Policía de Hacienda favoreció que los semicampesinos

engrosaran las filas de la revolución. Por último, a principios de la década de 1970, se expande una nueva interpretación de la religión católica, la llamada *opción preferencial por los pobres*, la cual impele a los sujetos sociales a construir un nuevo tipo de sociedad y cultura, el *reino de Dios en la tierra*, que es una sociedad más justa, solidaria y con mayor equidad social. Este nuevo discurso y simbolismo religioso se entrelaza con el discurso y simbolismo de las organizaciones revolucionarias, que ya estaban creciendo en todo el país, produciendo un sistema ideológico que le proporcionó mucha fortaleza al movimiento campesino.

A mediados de 1970 se desarrolla la organización revolucionaria en el oriente de Chalatenango: crece la Unión de Trabajadores del Campo (UTC) como una organización campesina integrada al Bloque Popular Revolucionario (BPR), organización de masas de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL), que en la década de 1980 integra el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

A principios de 1980, los defensores del sistema capitalista dominante –las patrullas civiles, los miembros de la estructura paramilitar Organización Democrática Nacionalista (ORDEN) y el Ejército Nacional– invaden la zona y obligan a los semicampesinos a abandonar sus comunidades, integrán-

dose algunos de ellos, sobre todo los hombres jóvenes, a la guerrilla, mientras que otros huyeron al campamento de refugiados de Mesa Grande (Honduras), y otros más deambulaban por las montañas de Chalatenango como población civil o “masa”, como se les denominaba localmente.

En octubre de 1987, los semicampesinos retornan a Guarjila, y en agosto de 1988 se verifica el viaje de retorno a San Antonio Los Ranchos. A partir de estas fechas comienza el proceso de reconstrucción de sus poblaciones, pero es a partir de los Acuerdos de Paz (16 de enero de 1992) que los semicampesinos comienzan la construcción de sociedades de nuevo tipo. En la construcción de este nuevo tipo de sociedad y de cultura han participado tres sujetos sociales: los exrefugiados, que constituyen más del 90 % de los pobladores de Guarjila y Los Ranchos; un pequeño número de excombatientes, que nunca estuvieron en los campos de refugiados, y en el caso específico del municipio de Los Ranchos se verifica el retorno de algunas familias originarias del municipio que no participaron en el movimiento revolucionario, se trata de tres grupos domésticos que representan el 1.15 % de la población total de Los Ranchos.

Hasta la fecha en que se llevó a cabo esta investigación (2003-2007), estos sujetos sociales continuaban siendo semicampesinos, ahora combinando la agricultura de

subsistencia con la migración transnacional, por lo cual sus dinámicas sociales y culturales se han integrado más profundamente a la sociedad global. En sus poblaciones han logrado mejorar sus condiciones materiales de vida y han construido estructuras sociales que favorecen la cooperación y la solidaridad entre sus miembros. Para los años 2003-2007, constituían comunidades y municipios muy unidos, pues aunque habían surgido diferencias de poder social (de tipo económico y político), la oposición con los defensores del sistema capitalista dominante era más fuerte que las contradicciones internas.

En el campo religioso, entre 1994 y 2006 la parroquia de San Antonio Los Ranchos entró en un conflicto con la Alcaldía Municipal y la Asociación de Desarrollo Comunitario (ADESCO) del municipio. La parroquia, dirigida por el orden de los franciscanos, mantenía una orientación espiritualista y en oposición a la *opción preferencial por los pobres*, profesada por la mayor parte de los pobladores del municipio y de las comunidades y municipios del oriente de Chalatenango. En sus sermones, el párroco realizaba fuertes críticas a la Alcaldía Municipal y a la ADESCO. En este mismo período, el sacerdote reclamaba las tierras de la Iglesia, las cuales habían sido ocupadas por los repobladores. Este conflicto Iglesia oficial/Alcaldía Municipal-ADESCO, concretizaba la oposición

a nivel del discurso entre conciencia revolucionaria/conciencia católica tradicional (espiritualista o ausente de contenido político orientado al cambio social).

En lo político, Guarjila y Los Ranchos han construido sistemas de carácter participativo, en donde la mayor parte de sus miembros interviene en la toma de las decisiones más importantes de sus comunidades. En este sentido, son poblaciones con un alto grado de autodeterminación (Tischler Visquerra 2005). Aunque en el momento que se desarrolló esta investigación (2003-2007) el Estado nacional estaba controlado por la derecha política, la capacidad de autodeterminación de estas poblaciones garantizaba la construcción de un discurso de la memoria histórica fuertemente autónomo.

Es en este contexto que se desarrollan los diálogos de la memoria sobre el papel de la religión en la construcción de la conciencia campesina revolucionaria.

Diálogos de la memoria: el papel de la religión en la construcción de la conciencia campesina revolucionaria

Diálogo 1:

—Claro que sí, me acuerdo, al principio fue de que, vaya, como después que los curas no llegaban más que una vez al año

a decirnos una misa allá, y que sembraban tanto conformismo en el pueblo, diciéndonos que era la voluntad de Dios la vida que teníamos, pues, ya después de que fuimos invitados a ese cursillo, que fueron dos cursos, verdad, de iniciación cristiana. Además, participé en un curso de 15 días en Santa Ana, bíblico también, de profundización cristiana, entonces, con más ganas venía yo a hacer la conciencia, más que todo. Luego, después de que nosotros tomamos conciencia y hicimos que la gente se convenciera, pues, no es que allí uno haya tratado de obligar a la gente a organizarse, sino que la gente se convencía de que era cierto lo que nosotros planteábamos, verdad.

—Aquí, ¿ustedes organizaron comunidades eclesiales de base?

—Sí, correcto, con eso empezamos.

—Con eso empezaron

—Viera que bonito, que bonito. Así que empezamos a organizar el coro, después ya haciendo, este, tratábamos de hacer lo más que podíamos el bien, digamos, vaya, si había alguna casa ruina de alguna compañera de la comunidad, arreglársela; si había un trabajo que había que hacerlo, también; de algún compañero que se movía a algunas reuniones, pues sí; se iba el grupo de señores un solo día y aquél quedaba tranquilo para estar saliendo a todas las reuniones que era necesario salir, porque era necesario. Entonces, aquí, por ser

esa unificación, esa solidaridad que surgió de la comunidad, ahí empezó a surgir la idea de que quizás éramos ya comunistas, quizás; porque todos los que se unen y luchan así conjuntamente para lograr su objetivo ya pretenden juzgarlo como alguien que se está subvirtiendo con el orden, y que no se que, y que ya es una persona de peligro.

Fíjese que cuando yo estuve aquí en Los Ranchos, un señor que era comandante local de Los Ranchos, comandante local, y participó en ese curso bíblico también, fíjese, y fíjese que después lo trasladaron para Potonico, en el mismo municipio, y el señor, este, me acuerdo yo que habiendo estado juntos, fue que, allí empecé a predicar la palabra de Dios ante todos los obispos y sacerdotes que habían, porque habían algunos obispos. Y ellos mismos me seleccionaron para que fuera al cursillo de profundización a Santa Ana, verdad, donde los curas estos. Entonces, que estando clarísimo del papel que teníamos que jugar los cristianos, el comandante ese cuando se dio cuenta que yo tenía ya casi organizada la comunidad, me mandó a llamar tres veces, y me dice, lo primero, me dijo: “yo te puedo desaparecer del mapa —me dijo— yo no sé a qué te atenes”. “Bueno, yo me atengo a que estoy predicando la palabra de Dios y nada más y en base a la palabra de Dios estamos tratando de concientizar a la gen-

te y tomando conciencia de la responsabilidad que tenemos como cristianos, de cambiar esta situación injusta que estamos viviendo”. O sea, que yo nunca me le dije, no me le negué, pues, yo siempre he trabajado a nivel de la iglesia. “Mirá —me dijo— tené más cuidado, porque vas a anochecer y no vas a aparecer ya en la mañanita”. “Está bien —le dije yo— a la hora que quiera llevarme o irme a traer, vaya a traerme, usted sabe por qué, que es lo que hemos recibido en ese curso y ahí estuvo usted, por suerte”, le dije yo, “y tiene conciencia y claridad de lo que tratamos de hacer, pues”. Entonces, el señor ese nunca, sólo amenazándome así no más, para meterme terror, quizás, miedo. Pero la verdad es que cuando nos vinimos a vivir por la represión, hasta tres veces por semana llegaban a cerearnos al cantón; 17 camionadas llegaban, los del Cerrón, los del Cancaste, los de Potonico, unos que vivían con las comunidades, y ya no tuvimos más que hacer más que...así fue como la gran mayoría del cantón murieron. Hoy estamos dispersos, unos están en..., otros están en Las Flores, están aquí por el Coyolito, Copinolito y una parte que estamos en Guarjila.

—Cuénteme, ¿cómo se organizaron las comunidades eclesiales de base? ¿Organizaban grupos de estudios bíblicos?

—Correcto. Ahí, como ya le digo, no fue tan difícil. Porque la comunidad, como no habían más

sectas religiosas que se opusieron a nuestro pensamiento, ahí lo que costó es empezar el trabajo, no más. Con lo primero que empezamos fue la solución a unos problemas de descontento que había entre familias, verdad, porque allí habían familias que ya querían como matarse, pero en aquel machismo que antes se tenía, de que yo tengo mi pistola, vos tenés tu pistola, y agarrémonos a balazos, y en quince minutos, ya han habido gentes baleadas dentro de familias. Entonces, empezamos a hablar con ambas familias, una de las primeras metas fue esa. Solucionado el problema que era el único que teníamos entre dos familias, los Serranos contra los Abarca, se dieron las manos en una reunión que tuvimos con el cura párroco en el cantón, en una misa que iba a hacer allí. Toda la comunidad contenta porque ya no iban a haber balazos, ni machetazos, ni nada de eso. Felices todos, pues, porque ya una sola comunidad bien organizada, bien unida. Entonces, empezamos a formar los grupos, como le digo, de trabajo, verdad, así unidos, y empezamos allá a predicar el evangelio. Todos los domingos hacíamos reuniones bíblicas, llegábamos a las casas de los vecinos a leer la Biblia, y en base a eso se iba tomando conciencia la gente, no nos costó nada...

Interpretación

Este diálogo muestra el papel de

La Universidad / 38-39 (junio-diciembre 2018)

la religión en la construcción de la conciencia revolucionaria. El informante menciona que participó en unos cursillos de iniciación y profundización cristiana, en los cuales se le inculcó una interpretación diferente de las enseñanzas bíblicas, en el sentido que ya no se sostenía que el cristiano debía de conformarse con el tipo de vida que le había tocado, ya que de esta manera alcanzaría el reino de Dios en el cielo, sino que por el contrario el cristiano tenía que luchar por una sociedad más justa y solidaria, pues su compromiso era construir el reino de Dios en la tierra, que era un reino de amor, justicia social y solidaridad con los menos favorecidos.

Estas nuevas enseñanzas bíblicas transformaron la mentalidad de los semicampesinos del oriente de Chalatenango, sobre todo porque tocaban un aspecto esencial de su cultura local: la interpretación religiosa y mítica de la vida del ser humano, que comprende el devenir del universo y de la vida social a partir de la intervención de seres y fuerzas sobrenaturales. Ahora, esos seres y fuerzas sobrenaturales, como Jesús Cristo, los Santos y las Vírgenes, estaban a favor de la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura.

El contenido de este diálogo puede entenderse mejor a partir de la siguiente fórmula:

opción preferencial por los pobres : catolicismo tradicional ::

reino de Dios en la tierra : reino de Dios en el cielo :: transformación de la sociedad : preservación de la sociedad :: justicia y solidaridad : injusticia y egoísmo

En donde la opción preferencial por los pobres es al catolicismo tradicional, lo que el reino de Dios en la tierra es al reino de Dios en el cielo, lo que la transformación de la sociedad es a la preservación de la sociedad, y lo que la justicia y la solidaridad es a la injusticia y al egoísmo.

Esta fórmula muestra un conjunto de asociaciones y de oposiciones que están presentes en el discurso de nuestro informante: las nuevas enseñanzas bíblicas, que pueden definirse como la opción preferencial por los pobres, están asociadas con la construcción del reino de Dios en la tierra, el cual supone la transformación de la sociedad a favor de una sociedad más justa y solidaria. Por el contrario, el catolicismo tradicional está asociado con el interés del cristiano de alcanzar el reino de Dios en el cielo, por tanto, no hay interés de transformar la sociedad y por ello favorece la continuidad de una sociedad injusta y egoísta.

La transformación de la mentalidad religiosa de los semicampesinos fue fundamental para desarrollar el movimiento campesino revolucionario. Y es más, sin la transformación de la mentalidad religiosa no se hubiera logrado cons-

truir un movimiento campesino tan poderoso.

Esta transformación de la mentalidad religiosa fue más efectiva en la medida que los sacerdotes que profesaban la opción preferencial por los pobres, adoctrinaron a los líderes católicos de las comunidades semicampesinas, los catequistas y los celebradores de la palabra, quienes a su vez transmitieron las nuevas enseñanzas a los demás miembros de las comunidades. Así, eran los propios líderes de los municipios, los cantones y los caseríos del oriente de Chalatenango, los que daban a conocer la nueva interpretación de la palabra de Dios.

Por último, en este diálogo se resalta que la nueva doctrina no era algo puramente teórico, sino que los semicampesinos crearon Comunidades Eclesiales de Base (CEBES), a través de las cuales pusieron en práctica las nuevas enseñanzas. En estas comunidades se vivía el sentido de solidaridad, generando una práctica social de tipo comunitario. Estas prácticas orientaban la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura.

Diálogo 2:

—¿Cómo se fue organizando la gente en su comunidad?, ¿usted podría recordar cómo se originó la organización popular?

—La organización popular, que yo recuerde, este, a través de la reflexión muchas veces de la Bi-

blia, interpretaciones precisas de la Biblia, y su realidad concreta, verdad, no solo profundización del contenido, en el sentido de las lecturas, y no algo sólo superficial, verdad, en que el Dios que está en los cielos, y todo lo que hagamos en esta tierra lo tenemos ganado en el cielo, sino que más, este, la interpretación precisa sobre la justicia, sobre qué quiere Dios con sus hijos y sobre la justicia que debe de existir, no en el cielo sino en la tierra, y después también...

—¿Se organizaron comunidades eclesiales de base?

—Sí, habían comunidades eclesiales de base, a través de la reflexión de la palabra, y después habían como análisis del contexto nacional, de los acontecimientos, porque como esto surge simultáneamente. No solo se da un acontecimiento aislado, sino que simultáneamente al interior de todo el país también había este esfuerzo que estaba creciendo de forma agigantada, entonces, había análisis de los acontecimientos y de alguna reflexión que estaba siendo rescatada en algunas comunidades, de alguna forma ya organizada. Y los domingos, también, por las tardes, habían como asambleas, pequeñas asambleas, donde participaba la gente identificada y que se estaba organizando. Habían esos análisis de forma política y tardes culturales, con participaciones artísticas, y música popular, porque al menos yo recuerdo que la canción del

carabina 30-30, la de Nicaragua y la de Emiliano Zapata. Eran cantos que en ese momento ya se practicaban y yo, aunque era una niña, ya me los podía.

—Claro, la reflexión de la palabra, ¿era básicamente con el sacerdote o con los catequistas?

—Con los catequistas

—Con los catequistas, básicamente.

—Con los catequistas.

—Y, después, ¿cómo se fue organizando?

—Bueno, después, bueno, cuando nos identifican que había un grupo de gente organizada, y que se está reuniendo, y que si hay actividades participa, bueno, y que si vino Monseñor Romero a Arcatao esa gente allí estuvo, nos van identificando como gente no, este, gente organizada que exige sus derechos, sino que identifican a la población civil como guerrilleros, porque, o sea, etiquetan a la población civil que empieza a exigir sus derechos como guerrilleros, ahí es donde surge la mano blanca², y a nosotros nos tocó salir de la casa.

2 “La mano blanca” era un símbolo que los defensores del sistema dominante – la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), etc. – utilizaban para identificar a las familias revolucionarias. Cuando a una casa le colocaban la mano blanca la familia debía abandonar su hogar porque en unos pocos días iban a llegar a torturar y asesinar a los miembros de la familia y a quemar sus pertenencias.

Interpretación

La informante, una mujer adulta del cantón Guarjila, insiste en la importancia de la reinterpretación de la Biblia en la construcción de la conciencia revolucionaria. En parte, la formación de la conciencia revolucionaria se da a través de la lectura y la reflexión de la Biblia, la cual proporciona un aspecto importante de la ideología revolucionaria de los semicampesinos del oriente de Chalatenango.

Sin embargo, también la informante resalta la participación de la organización política, que presentaba análisis de la situación nacional y organizaba actos culturales para transmitir la ideología revolucionaria. En realidad, la fuerza del movimiento revolucionario que inició en la década de 1970 se debió a la integración de este discurso y simbolismo religioso con el discurso y simbolismo político.

Es importante insistir en este punto, pues no fue únicamente el discurso y el simbolismo religioso en sí, como en ocasiones se ha querido señalar, pues el cuestionamiento a la religión tradicional por un discurso puramente religioso normalmente produce movimientos milenaristas, tampoco fue el discurso y el simbolismo político en sí, lo cual no hubiera tenido tanto efecto en una población semicampesina fuertemente religiosa, sino que fue la integración de ambos discursos y simbolismos revolucionarios lo que

produjo un movimiento campesino y popular de gran poder. Esto está muy bien reflejado en el discurso de nuestra informante.

Pero la informante también señala que quienes transmitían el nuevo mensaje religioso eran los líderes católicos de los municipios y las comunidades del oriente de Chalatenango, es decir, no eran los sacerdotes sino los catequistas y los celebradores de la palabra quienes eran líderes de las poblaciones semicampesinas. En otras palabras, si bien en un principio el nuevo mensaje evangélico llegó a través de un grupo de sacerdotes comprometidos con la opción preferencial por los pobres, este mensaje fue rápidamente asumido por los líderes religiosos campesinos y semicampesinos, quienes se convirtieron en los portavoces de las nuevas enseñanzas. Esto le dio mucha fuerza a la nueva doctrina frente a las poblaciones semicampesinas y a la vez le dio mucha capacidad a estas poblaciones para enfrentar las agresiones del régimen dominante.

Diálogo 3:

—No, es que nosotros, para serle sincero, vivíamos en un cantón donde el partido que yo me acuerdo que inclusive era parte de la directiva que se había formado allí, vea, era el PCN, Partido de Conciliación Nacional³.

3 PCN, el partido de los militares que gobernaba en los años seten-

Pero, como siempre, llegaban sólo con promesas, o sea, en el momento de las elecciones, y un señor de allí tenía una gran amistad, grande, con el Gobernador de aquí de Chalate. Era de Potonico también, vea. Entonces, por la relación que tenía ese señor, que era familia del Gobernador, que supuestamente nos iba a hacer grandes cosas en el cantón, pues, todo mundo empilado con el PCN y 100%, allí no había nadie que fuera de la Democracia. Había una patrulla, una escolta, pues, patrulleros, fieles al servicio de los comandantes, pero gracias a Dios, a tiempo descubrimos lo que nos correspondía hacer como verdaderos cristianos, porque gracias a Dios, vaya, antes la iglesia, me acuerdo yo, que predicaba un compromiso terrible, que la pobreza, la miseria, el hambre que aguantábamos, era la voluntad de Dios, y nosotros como la iglesia nos decía eso. Los padres que llegaban allí a decir misa, nosotros tranquilos, ¡qué vamos a hacer! No había ninguna alternativa de que nosotros los pobres un día nos esforzáramos por no ser tan demasiado pobres, pues, y nosotros decíamos que éramos los más pobres de todo El Salvador. Y después, que ya empezamos a recibir un curso de iniciación cristiana, que se llamaba, donde ya unos curas empezaron a hablarnos lo diferente de la situación, pues, o sea, que uno... Nos despejó la mente, pues, de que,

ta.

de conformismo, de todo lo que sufríamos, la pobreza, la miseria, y todo eso, la situación, no era la voluntad de Dios, ¡era mentira! Era la voluntad de los ricos que hay, los poderosos, que les gusta tener así sometido y explotado y oprimido al pueblo. Entonces, cuando a nosotros se nos puso clara esa cuestión... Porque, fíjese, vivíamos una situación crítica. Habían unos terrenos, eran más de 120 manzanas de tierra que eran playas del Lempa, tierra fértil, y solamente uno se beneficiaba, el rico, y ni siquiera era de Chalate sino que de Cabañas, imagínese. Y de allí nadie, ni siquiera una abrazada de zacate para un caballito podía recortar usted, porque lo perseguían.

—Las tierras no eran de ustedes.

—No, eran de un señor, supuestamente de un señor que se llamaba Antonio Menjívar, que era de un cantón Llano Largo, de Cabañas, y las tierras las tenía aquí en Chalate, vea, y quién se metía allí, pues, nadie.

—Y eran bastantes tierras.

—Sí, hombre, 120 manzanas y a la orilla del Lempa. Mire, que allí se cultivaba cualquier cosa. Entonces, pero ya le voy a contar, fíjese. Fue recibiendo nosotros..., éramos 17, los que recibimos el cursillo de iniciación cristiana de ocho días. En esos ocho días, fue suficiente para que nosotros descubriéramos que nosotros éramos responsables de la situación difícil que estábamos viviendo, fíjese, que coyol comido, coyol machucado, coyol

comido, por ejemplo, vaya. Solo sacábamos maíz para mientras cosechábamos el maicillo, de ahí el maicillo nos aguantaba para mientras volvíamos a producir el maíz, y como tierras ruinas trabajábamos, pues, por eso que hicieron los cantones en base a eso. Me acuerdo, y no se me olvida, un día mi tío me dijo: “hijo — me dijo, y entonces no había movimiento todavía, de nada, de organización de las masas— mirá hijo, a la orilla del río Lempa... —porque fíjese que un rico nos obligaba a que fuéramos a cercar incluso dentro de unas posas del mismo río Lempa, a poner postes y alambres, con tal de que nos diera donde hacer milpa, o sea, que estábamos como esclavos, sin comida, sin salario, sin más nada, y entonces mi tío me decía, yo estaba cipote⁴— y vos creés que este pueblo nunca se va a levantar en algún movimiento”. O sea que ese hombre traía sangre de revolucionario, supuestamente, porque pensaba en esa cuestión ya, fíjese, sin ser orientado por nadie. “Y creés vos —me decía— que nunca se va a ver un movimiento que levante a los campesinos y que los⁵ organicemos y que luchemos contra toda esta injusticia”. “Sí, sería bueno”, le decía yo, “porque creo que hacemos yo y usted —le decía— seguimos soportando”. Pero de repente ese cursillo que le digo y ya nos dimos cuenta.

—¿Quién dio el cursillo?

4 Cipote: niño.

5 Los: nos, en lenguaje local.

—Lo dieron unos curas, progresistas, les llamábamos nosotros, porque ya pensaban un poco diferente de los otros curas. Yo recuerdo algunos nombres de ellos, no es necesario decirlos.

—No, no.

—Ajá, este, un cura muy bueno, que vivían la realidad misma que nosotros vivíamos —nosotros dormíamos en el suelo, a la par de nosotros dormían, en el suelo— los aclararon la cosa. Entonces, para decirle, a los 15 días que ellos nos dieron el curso, y que nosotros estábamos convencidos de que nosotros éramos parte de la culpabilidad de estar viviendo esa situación de miseria en el cantón, y viendo la posibilidad de cultivar esa tierra, pues, le caemos. Mire, yo hice un trabajo de concientización a esa gente. En quince días fue suficiente para que la gente tomara conciencia, y nos tomamos esas playas del Lempa, las 120 manzanas, viera que chulada. Cuando vino la CEL⁶, porque la CEL, según nosotros creíamos que la CEL se va... es que tenía dominio en lo que es el río Lempa, no en la playa; y que Don Toño Menjívar era el dueño de la playa. Ya cuando nos pusimos, 90 personas trabajábamos allí, los 90 a chopera desde el principio hasta el fin de las tierras esas,

6 CEL: Comisión Ejecutiva Hidroeléctrica del Río Lempa que tiene la Central Hidroeléctrica del Cerrón Grande, ubicada en los municipios de Potonico, Chalatenango, y Jutiapa, Cabañas.

hasta llegar cerca de la Presa del Cerrón Grande, porque estaba el Cerrón, más bien entre el Cerrón y el Guayabo, y en medio estaba esa parte de tierra buenisima. Entonces, cuando nos halló la CEL allí, a los pocos días venía con un tumbo de soldados ya queriéndonos masacrar porque teníamos la toma de tierras. Se dijo que ellos eran los dueños no era Don Toño Menjívar, que Don Toño Menjívar, ellos escrituraron las tierra. Y así, para no cansarlo, mantuvimos esa toma seis años, y una lucha continua porque nosotros queríamos pagar a ¢90.00 colones manzana y ellos pedían ¢120.00, y nosotros nunca les pagábamos. Hasta el último año les pagamos, porque aceptaron a ¢90.00 colones manzana, y la última cosecha ya no la logramos porque ya fue en el ochenta, el año que murió Monseñor Romero.

Y como fue una comunidad tan quemada, mire, fue muriendo Monseñor Romero nos echaron unos operativos de hasta 17 camionadas, mire, y nosotros sin ni una arma más que unas pistolitas que teníamos, eso era todo, y nos metieron la represión. Solamente decían: “Se murió el que los defendía a ustedes, hijos de tal — decían— y ya se van a morir ustedes, viejas no se que”. Pero un trato inhumano que nos daban. Y nos sacaban en guinda para los potreros. Los hombres nos pasábamos al otro lado para salir a Cabañas, porque podíamos nadar bien,

vea, nos pasábamos el Lempa⁷. Pero las mujeres quedaban ay a la pura buena de Dios, pero al fin ya no aguantamos, ya al final, no pudimos seguir viviendo. Una sola noche fue un éxodo total, dejamos las 125 casas que habían en ese cantón, pero fue un éxodo masivo. Teníamos bastantes cosas, las dejamos, una sola noche, quedaron vacas, tuncos⁸, todo, todo completo, quedó allá, ah, pues si, porque ya los habían tomado un montón de casas y, ah, fue viniendo nosotros... Solo quedaron dos ancianos, mi papá, porque estaba enfermo, bastante enfermo, y otro señor, los únicos que quedaron en el cantón, de allí todos nos vinimos, a dar a ese cerro El Alto, como ay había un campamento guerrillero, digamos, allí estaba nuestra seguridad, supuestamente, y nos vinimos para acá. Entonces, eso así fue, parte de nuestra historia, pues. Nosotros empezamos celebrando la palabra, verdad, durante tuvimos la toma de tierra, en base siempre al evangelio, la concientización y el trabajo de iglesia.

Interpretación

Este es el relato de un catequista que actualmente vive en Guarjila, quien participó en el cursillo de iniciación cristiana y que asumió

7 El río Lempa es uno de los ríos más largos de Centroamérica con 422 Kms. de longitud.

8 Tunco: cerdo.

las nuevas enseñanzas de la opción preferencial por los pobres. Con base en estas nuevas enseñanzas comienza a actuar, enfrentando a los poderosos que acaparaban las tierras en su localidad.

Es interesante constatar cómo los líderes católicos semicampe-sinos asumieron rápidamente las enseñanzas de la opción preferencial por los pobres y las pusieron en práctica, generando una acción política que transformaría sus localidades. De esta manera, la acción política se vio alimentada por la doctrina religiosa.

Diálogo 4:

—¿Cómo se fue organizando la gente en su comunidad?

—Mire, la gente se fue organizando en comunidades católicas o comunidades religiosas. Entonces, ahí se fue organizando, y esto se fue ya por el lado de la fecha de los 78, que el que a muchos no iban ni, ni...los que los atendían los comandantes casi no iban a las celebraciones, no iban a las celebraciones, porque allí ya los estaban tildando que oyendo la homilía de Monseñor Romero y la homilía de los católicos. O sea, las bases católicas orientaban que había que escuchar la homilía dominical de Monseñor Romero, que era muy denunciante, que era muy sensible para los religiosos, entonces, era el Pastor realmente de todas las comunidades de base, entonces, eso vino dando

una situación, una persecución permanente para esos grupos, entonces...

—Entonces, ustedes primero se organizaron en comunidades eclesiales de base.

—Si, comunidades eclesiales de base.

—¿Cómo funcionaban las comunidades?

—Mirá, las comunidades eclesiales de base funcionaban de la forma siguiente: eran los grupos más solidarios con los enfermos, eran los grupos más solidarios con los ancianos, eran los grupos como que se interesaban por el ver el desarrollo del municipio, eran los más colaborados en las celebraciones religiosas, eran como también los que se encargaban a veces de colaborar con la iglesia, tanto en los diezmos, primicias, y todo esto de con los enfermos, eran como las comunidades más, como decirle, más humanas, más sensibles humanitariamente. Y eso, y eso, hombre, a uno le parecía, le gustaba mucho, y luego como había represión, ya cuando había capturado un celebrador, había capturado una persona servicial de la comunidad, entonces, empezaba a unirse esa gente y ya después ya nos fue tocando huir al monte, ya durmiendo desde el 77, en el campo ya dormíamos en el monte. Yo empecé a dormir en el monte como desde 14 años, poniendo una hamaca en los árboles de morro, que son algo aparrados, allí poníamos una hamaquita de costales y allí la en-

garrizábamos. Y allí dormíamos hasta cuatro en los palos, porque podía ser que en la noche los podía hallar alguien durmiendo en los árboles, casi no dormíamos, también por las plagas que hacían su ramada en los árboles. Que nadie se diera cuenta, sólo hacías un grupito familiar, ibas a dormir bien al monte, al suelo, lo que fuera. Una situación muy pero muy caótica, la situación.

Interpretación

Las enseñanzas de la nueva doctrina, la opción preferencial por los pobres, se ponían en práctica rápidamente, a través de comunidades que vivían la nueva fe. Estas comunidades desarrollaron un sentido de comunitarismo, el cual era totalmente coherente con la ideología revolucionaria⁹ que difundía la organización política. Así, Comunidades Eclesiales de Base y organización política se reforzaron una a la otra.

Diálogo 5:

—¿Cómo fue que usted se incorporó a la organización, usted se

9 La ideología política revolucionaria de la organización política combinaba el marxismo-leninismo con el marxismo oriental (chino, vietnamita y de Corea del Norte), la cual se entrelazó dialécticamente con la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres.

acuerda cómo fue su incorporación?

—Mi incorporación fue más porque yo era uno de los catequistas o de estos, como le digo, era de los que teníamos.

—Celebradores de la palabra.

—Sí, sí, era de los del coro.

—Ah, del coro, ya

—Sí. Entonces a mí me daban lecturas y como ya tenía un 5º grado de estudios, y mucha gente no podía leer, entonces, vamos, que lea el cántico, que lea la lectura de La Biblia. Y yo entonces ya me involucraba, y ya después, y así mismo todos mis hermanos, todos mis hermanos estudiaron hasta un 5º, 6º grado, entonces, éramos como los superiores, allí, como los abogados, porque podíamos un poquito, la mayoría no podía. Entonces, uno ya involucrado en eso y también mi mamá y mi papá han sido muy católicos, pero muy demasiado para decirle católicos, esclavos de la religión, eran demasiado, porque incluso dejaban de comer, dejaban de que comieran los hijos por darle de comer al cura o por dar el diezmo y la primicia, y todo eso. Entonces, eran finalmente como demasiado. Eh, luego, las participaciones, que participábamos como jóvenes en las marchas o en las actividades nacionales, y como al joven le gusta ese ambulismo, a escondidas de mi papá, nos íbamos y nos daban el pasaje, y nos íbamos hasta un día antes, y allá estábamos en la marcha en

San Salvador. Entonces, y como eso ya generó represión, en cada marcha había represión, entonces, ya uno ya iba tendiéndose con un odio a la Fuerza Armada, a la Policía. Y ya uno como veía lo que hacían ya uno también ya le iba generando un odio, ya nadie le podía hablar en bien, entonces, eso le dio como muchas cosas que fuéramos incorporándonos.

Interpretación

Este catequista se convirtió en líder revolucionario, la religión le proporcionó las primeras reflexiones para pasar a la acción política. De líder religioso se convirtió en líder político.

Es interesante constatar que este catequista, como otros más, formaba parte de una de las familias más poderosas de su comunidad, pues él había alcanzado un grado de escolaridad que nadie tenía en su caserío. Este hecho lo colocaba en una posición privilegiada para alcanzar importantes posiciones de poder en la organización política.

Por otra parte, cuando se refiere a sus primeras participaciones en la contienda política, menciona las marchas que se organizaban en la ciudad capital, San Salvador. Esto es importante, porque el movimiento campesino surgió integrado al movimiento popular a nivel nacional, nunca fue un movimiento aislado. Esto le dio una característica especial al movimiento campesino que

inició en 1970, siempre constituyó un movimiento que tenía una visión nacional.

Interpretación amplia:

la construcción de la conciencia campesina revolucionaria

El estudio de estos diálogos de la memoria nos ha proporcionado la interpretación que los pobladores actuales de Guarjila y San Antonio Los Ranchos tienen sobre la influencia de la religión en la construcción de la conciencia campesina revolucionaria y su impacto en las sociedades actuales así como su proyección hacia el futuro. Como lo establece el eminente antropólogo francés Claude Lévi Strauss en su artículo sobre la estructura de los mitos, publicado en 1958, “un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados...pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se supone ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (1977: 189).

El discurso de la memoria histórica también construye una estructura que enlaza el pasado, pues se refiere a acontecimientos que sucedieron en la década de 1970, con el presente y el futuro, pues crea y recrea valores y normas sociales que configuran una visión de mundo que orienta la vida social cotidiana en el presente, esto es, en

el momento que fueron recolectados los diálogos (2003-2007), y se proyectan hacia el futuro, hacia la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura.

En cuanto al tiempo pasado, el discurso de la memoria histórica da cuenta del papel que la religión jugó en el cambio de mentalidad de los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos, esto es, en la construcción de una conciencia que favorecía el cambio social. Este cambio de mentalidad fue fundamental en la constitución del movimiento campesino revolucionario, el cual no hubiera sido posible sin transformar la mentalidad fatalista (Martín Baró, 1987) y conservadora que caracterizaba al campesino y semicampesino mesoamericano. Este cambio de mentalidad fue posible por el proceso de desbloqueo ideológico (Cabarrús 1983: 141) que experimentaron estas poblaciones.

Como lo establecen nuestros informantes, antes de la década de 1970, los semicampesinos del oriente de Chalatenango profesaban un catolicismo que defendía la continuidad del sistema dominante, mantenía a los sujetos sociales en una actitud que favorecía al sistema semicampesino dominante, con la mayoría de pequeños agricultores sin acceso a tierras propias para trabajar, recibiendo malos tratos en las cortas de café y caña de azúcar, sin una vivienda digna y sin los servicios básicos de agua potable y luz eléctrica, sin acceso a

un servicio de salud y de educación, y con una capacidad muy limitada para decidir sobre su propio destino. Con la creación del movimiento campesino revolucionario y con la lucha político-militar que impulsó, los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos y de todo el oriente de Chalatenango lograron mejorar sus condiciones materiales de vida y obtuvieron la autonomía sociopolítica de sus comunidades y municipios, logrando un grado importante de autodeterminación en su vida social y cultural.

En este proceso, fue fundamental la transformación del pensamiento religioso que dio pie al paso de un discurso y simbolismo religioso que favorecía la continuidad del sistema social dominante a un discurso y simbolismo religioso que favoreció el cambio social. Este nuevo discurso religioso, caracterizado como *opción preferencial por los pobres*, se entrelazó con el discurso y simbolismo político propio de las organizaciones revolucionarias (campesinas, estudiantiles y magisteriales), generando una ideología¹⁰ que le dio mucha fuerza al movimiento campesino y mucha capacidad para enfrentar a los defensores del sistema social dominante.

Esta capacidad de lucha fue re-

10 Tomo el concepto de ideología como un sistema de símbolos que tiene como objetivo orientar la acción política (ver: C. Geertz 1987: 171-202).

forzada por los valores que se han generado con base en la nueva interpretación de la Biblia: los valores del sacrificio y de la justicia.

El valor del sacrificio es un valor tradicional que está presente en la cultura mesoamericana de origen prehispánico y que se continuó desarrollando a través del catolicismo tradicional, el cual se hibridó en estas tierras, entremezclando la concepción mesoamericana con el sentido del sacrificio de la religión católica. Esta concepción del sacrificio tenía (y en muchas poblaciones aún tiene) un fuerte carácter conservador, que orienta a los sujetos a soportar las condiciones materiales y sociales por duras que estas sean. Este carácter conservador del sacrificio mesoamericano¹¹ ha sido cuestionado por la nueva doctrina de la *opción preferencial por los pobres*, la cual orienta el sacrificio hacia la construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura, hacia la

construcción del reino de Dios en la tierra, que en palabras de los líderes religiosos es un reino de justicia y solidaridad. En este sentido, el valor del sacrificio orienta la acción social de los pobladores de Guarjila y Los Ranchos en el presente y los proyecta hacia el futuro.

Esta cultura del sacrificio se ve reforzada por la cultura del terror, la cual se concretiza en la represión que el Estado salvadoreño y los defensores del sistema dominante ejercieron en contra de los semicampesinos revolucionarios. En realidad, el abuso en el uso de la fuerza física es una constante en la historia de la región mesoamericana, tanto en épocas de crisis política como en épocas de estabilidad, pero en este proceso de transformación revolucionaria se hizo un amplio uso de la represión para detener a quienes cuestionaban al sistema dominante: torturas, masacres y todo tipo de abusos hacia la población que luchaba a favor del cambio social.

El otro valor que se verifica en estos diálogos es el valor de la justicia, el cual tiene que ver con la justicia social, con el derecho que toda persona tiene a una vida digna: el derecho a tener tierras para trabajar, un salario justo, el derecho a recibir buenos tratos en las cortas de café y caña de azúcar, el derecho a una vivienda digna, al acceso a agua potable y luz eléctrica, el derecho a la salud y a la educación, y el derecho a vivir en paz. Todos estos de-

11 Entiendo la región mesoamericana como una región cultural dinámica, que si bien tiene origen en la época prehispánica, con las grandes culturas del centro de México, Guatemala y El Salvador, se continúa desarrollando a través de un proceso de hibridación cultural, que entrelaza dinámicas sociales y culturales de origen prehispánico con dinámicas socioculturales de origen español, así como con creaciones propias de origen mestizo y con dinámicas de origen estadounidense y de la sociedad global.

rechos les estaban siendo negados a los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos, por lo cual decidieron construir su propia organización revolucionaria, la Unión de Trabajadores del Campo, para reivindicar sus derechos fundamentales.

Como ya se ha señalado, el hecho de que los semicampesinos se organizaran para reclamar sus derechos, provocó que el Estado nacional y los defensores del sistema social intensificaran sus acciones represivas, por lo cual los derechos a la vida y a la organización adquirieron relevancia.

Es importante resaltar que el principio de la justicia social no es un valor nuevo, es un valor que está presente en el catolicismo tradicional, pero es la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres la que le proporciona una gran vitalidad y le da un nuevo significado, pues lo relaciona con la construcción de un nuevo sistema social: un sistema basado en la equidad social y la solidaridad de los seres humanos. Así, el valor de la justicia también está directamente relacionado con la dinámica de la sociedad contemporánea y su proyección hacia el futuro.

Con base en estas reflexiones, podemos establecer la lógica de los valores de estos diálogos de la memoria de la siguiente manera¹²:

12 El cuadrado semiótico (Greimas y Courtés 1990) tiene la siguiente simbología: el símbolo \longleftrightarrow

Este cuadrado semiótico proporciona las relaciones de asociación y de oposición de los valores profundos de estos diálogos sobre el papel de la religión en el conflicto político-militar, según el cual el sacrificio se opone al terror, en el sentido de que el sacrificado (los semi-

representa una relación de contradicción, en la cual un término niega al opuesto. En este caso, el sacrificio niega al terror, en el sentido de que un sujeto social (semicampesino, soldado) o se sacrifica (ocupa la posición del sacrificado) o ejerce el terror (realiza torturas, masacres, asesinatos, etc.), pero no puede estar en las dos posiciones al mismo tiempo, al menos no desde la mentalidad de los semicampesinos revolucionarios de Guarjila y Los Ranchos; de la misma manera, la injusticia se opone a la justicia, si hay injusticia no hay justicia y viceversa. La flecha vertical representa una relación de implicación: el terror implica la injusticia, en el sentido de que el terror sostiene a un sistema injusto (la injusticia supone el terror), mientras que para que haya justicia es necesario el sacrificio (la justicia supone el sacrificio). Por último, el símbolo \longleftrightarrow representa una relación de contrarios o presuposición recíproca, en el sentido de que son términos que se oponen pero que no pueden existir el uno sin el otro. En la mentalidad de los semicampesinos revolucionarios, sacrificio/injusticia mantienen esta relación semiótica.

campesinos de Guarjila y Los Ranchos) no ejerce el terror más bien a él le ejerce el terror (lo torturan, lo masacran) los defensores del sistema social dominante. El ejercicio de la cultura del terror es necesario para mantener un sistema injusto (basado en la desigualdad social) y este sistema injusto se opone a un sistema basado en la justicia social (el Reino de Dios en la tierra), el cual necesita del sacrificio (soportar hambre, torturas, masacres, asesinatos de sus familiares, huir de la persecución de los cuerpos de seguridad) para ser instaurado. Entre el sacrificio y la injusticia existe una relación de contrariedad o presuposición recíproca, en el sentido de que el sacrificio entendido como sacrificio social supone una situación de injusticia y a su vez la injusticia supone que alguien se sacrifique.

Pero Lévi Strauss nos hace ver que toda contradicción se resuelve simbólicamente, esto es, lo que no podemos resolver en nuestra vida diaria lo resolvemos idealmente. Así, a las relaciones de contracción puede encontrarse una mediación, pues cuando los sujetos toman conciencia de una contradicción también tienden a establecer la mediación:

En consecuencia, detrás de todas estas contradicciones encontramos la oposición vida/muerte, la cual constituye una contradicción universal, es decir, está presente en todos los seres humanos, ya que, como lo ha indicado Paul Ricoeur

(2004), tomando como base a Martin Heidegger, desde que nacemos estamos orientados hacia la muerte, "lo único cierto es que vamos a morir", dice un dicho popular. Y en el discurso de la memoria histórica de los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos el sentido de la muerte está presente, pues en la confrontación con los defensores del sistema capitalista dominante la muerte es una experiencia cotidiana.

En los diálogos de la memoria sobre el papel de la religión en la década de 1970, la muerte está asociada con el terror y la injusticia, mientras que la vida está asociada con el sacrificio y la justicia. Entre el sacrificio y el terror, encontramos la solidaridad, pues desde la perspectiva de los semicampesinos de Guarjila y Los Ranchos la solidaridad es un atributo del sacrificio y a su vez la solidaridad enfrenta la cultura del terror (las guindas o huidas, las masacres, los asesinatos, etc.); asimismo, entre la justicia y la injusticia encontramos la equidad, ya que la injusticia social se entiende como un mundo de desigualdades socioeconómicas y establecer un sistema de justicia social significa para los sujetos sociales establecer un sistema de equidad social.

Conclusión

En conclusión, el estudio del papel de la religión en el conflicto político-militar a través de los diálogos de la memoria, nos permite visualizar como la memoria histórica constituye una construcción social que entrelaza el pasado con el presente y el futuro. Los valores detectados en el discurso de la memoria histórica: sacrificio, terror, justicia e injusticia, son valores que se generaron a principios de la década de 1970 y orientaron la lucha revolucionaria en ese entonces, pero son valores que también están orientando el funcionamiento de las sociedades semicampesinas de Guajila y Los Ranchos en el momento en que se recolectaron estos diálogos (2003-2007) y asimismo orientan la acción social de cara al futuro, constituyéndose en valores claves en la construcción de la utopía de estos sujetos sociales.

Como ha podido constatar el lector, estamos hablando de valores en contradicción, pues los sistemas de valores no son sistemas estables o en armonía sino que constituyen sistemas contradictorios, los cuales integran tanto determinados valores que establecen relaciones de asociación como otros que establecen relaciones de oposición. Si partimos de que los valores son ideas generales compartidas por un grupo determinado sobre la manera deseable de vivir, entonces normalmente en todo grupo humano tenemos valores que se asocian

positivamente y otros que se oponen, como sacrificio/terror, justicia/injusticia, lo cual se entrelaza dialécticamente con la estructura social de estas poblaciones, condicionando el comportamiento social de los individuos.

Bibliografía

Alejos García, José:

1994 Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los Ch'oles de Chiapas, México, UNAM.

2010 Adivinos del agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central, México, UNAM.

Bajtín, Mijaíl:

1988 Problemas de la poética de Dostoievski, México, FCE.

1992 Estética de la creación verbal, México, Siglo XXI.

Bubnova, Tatiana:

1984 "Los géneros discursivos en Mijail Bajtín. Presupuestos teóricos para una posible tipología del discurso", México, disCurso, Cuadernos de Teoría y Análisis, Año 1, Número 4.

Cabarrús, Carlos R.:

1983 Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador,

- México, Ediciones de la Casa Chata.
- 1985 “El Salvador. De movimiento campesino a revolución popular”, en Pablo González Casanova (coordinador): *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, volumen 2, México, S. XXI.
- Cardenal, Rodolfo:
- 2002 *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*, San Salvador, UCA.
- Falla, Ricardo:
- 1992 *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Universidad de San Carlos.
- Geertz, Clifford:
- 1987 *La interpretación de las culturas*, México, gedisa.
- Giménez, Gilberto:
- 1983 *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas Sociológicas y Semiológicas del Discurso Político-Jurídico*, México, UNAM.
- Greimas, A. J., y Courtés, J.:
- 1990 *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*, Madrid, Editorial Gredos.
- Halbwachs, Maurice:
- 2004 *Los Marcos Sociales de la Memoria*, Barcelona, ANTHROPOS.
- Lara Martínez, Carlos B.:
- 2016 *Memoria histórica del movimiento campesino de Chaltenango*, México, UNAM, Tesis para Optar al Grado de Doctor en Antropología.
- Lévi Strauss, C.:
- 1977 *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- López Austin, Alfredo:
- 1984 *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*, México, UNAM.
- Martín Baró, Ignacio:
- 1987 “El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano”, en Maritza Montero (coord.): *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Ed. PANAPO.
- Portelli, Hugues:
- 1977 *Gramsci y la Cuestión Religiosa. Una Sociología Marxista de la Religión*, Barcelona, LAIA.
- Ricœur, Paul:
- 2004 *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.
- Silber, Irina Carlota:
- 2011 *Everyday revolutionaries. Gender, violence and disillusionment in postwar El Salvador*, USA, RUTGERS UNIVERSITY PRESS.

Tischler Visquerra, Sergio:

2005 Memoria, tiempo y sujeto,
Guatemala, Instituto de Ciencias
Sociales y Humanidades
(BUAP) y FyG.

Turner, Víctor:

1982 From ritual
to theatre, New York, P.A.J.P.