

Comentario de libros

David Batstone, *From Conquest to Struggle: Jesus of Nazareth in Latin America*, Albany, N.Y., State University of New York Press 1991, XIV + 224 páginas.

Actualmente, el autor del libro que estoy comentando enseña en la Unión Teológica de Postgrado en Berkeley (California), pero durante unos seis años, David Batstone trabajó en Centroamérica en proyectos de desarrollo humano. Su compromiso práctico e interés teórico lo llevaron a conocer la teología latinoamericana y algunos de sus teóricos principales, por ejemplo, Jon Sobrino de El Salvador. Así nació su investigación sobre la cristología latinoamericana; y por esto su libro está lleno de ejemplos concretos e iluminadores, fruto de su experiencia práctica.

Batstone realiza su tarea con simpatía y apertura admirables, pero también con visión crítica. Centra su atención en el método y los principios teológicos de un número limitado de teólogos —principalmente J. Severino Croatto, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez—, aunque demuestra conocimiento de otros muchos autores. Sin restar importancia a la exégesis, Batstone reconoce que el método y los principios teológicos (“claves hermeneúticas y principios epistemológicos” [p. 10, nota 10]) son más determinantes para sus conclusiones sobre Jesús que la exégesis de textos particulares.

En el primer capítulo (de cinco), señala que la cristología latinoamericana surgió como cuestionamiento del Cristo tradicional de la conquista-colonia, ese Cristo que unas veces aparecía con la figura de un “Cristo sufriente” y otras con la de un Cristo monarca celestial, pero que tanto en un caso como en otro habría servido para legitimar la opresión de las mayorías pobres.

Uno de los puntos más interesantes del libro es su cuestionamiento de la tendencia entre los teólogos latinoamericanos a rechazar el elemento apocalíptico del mensaje de Jesús como vehículo iluminador de su significado para hoy (capítulo 2). Cita como ejemplos las obras tempranas de G. Gutiérrez (*Teología*

de la liberación, 1971) y L. Boff (*Jesucristo libertador*, 1972) cuyos autores pintaron el reino de Dios proclamado por Jesús como una liberación histórica mucho más profunda y global que la liberación nacional que muchos judíos esperaban. Batstone pone en cuestión lo que le parece una "alternativa falsa": o liberación nacionalista o transformación global y radical.

Por su parte, escribe Batstone, J. Severino Croatto y Segundo Galilea quieren abstraer de la misión de Jesús un mensaje de liberación universal (ni nacionalista, ni apocalíptica), y opinan que Jesús rehusó identificarse con proyectos específicos de su tiempo, afirmando más bien valores que llegaran a la raíz de la opresión y del sufrimiento humano y que, por tanto, tuvieran vigencia en toda época. Aquí también Batstone cuestiona el que sea necesaria tal abstracción del mensaje de Jesús de su contexto para que resulte relevante para nuestros días.

Señala también el autor que Jon Sobrino (*Cristología desde América latina*, 2a. ed., 1977) intenta interpretar el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios en términos universales aunque sin sacar a Jesús de los conflictos políticos de su día. A este respecto, añade Batstone, el trabajo de Sobrino empalma con el de su compañero, el mártir Ignacio Ellacuría, quien en su *Teología política* (1971) afirmaba que Jesús formuló la liberación definitiva y trascendental de Dios en términos históricos. Sobrino distingue en el ministerio de Jesús, dos períodos, separados por una crisis. Según esto, el Jesús "temprano" habría proclamado la liberación socio-política de los pobres de Israel en cumplimiento de las profecías y expectativas apocalípticas contemporáneas. Pero la no pronta llegada del reino y la oposición que su anuncio levantó, habrían llevado a Jesús a cambiar su idea de Dios y del reino. Habría adoptado, en consecuencia, la postura del siervo sufriente de Yavé, aceptando una misión unida a la persecución y al martirio, y habría rechazado, por tanto, la esperanza apocalíptica y, con ella, el poder político coercitivo ("voluntad de poder"), adoptando una práctica de amor (siguiendo a William Wrede, Batstone critica, en este análisis de la crisis, lo que él considera una búsqueda injustificable, desde la evidencia de los evangelios, de cambios en la manera de pensar de Jesús). También en este caso Batstone critica lo que le parece una alternativa falsa, argumentando que Jesús (como nosotros) tuvo que canalizar el amor por medio de vías de alguna forma políticas.

El autor, en cambio, se muestra de acuerdo con Juan Luis Segundo quien acepta el elemento apocalíptico en el mensaje de Jesús. Para Segundo, el "reino" representó una alternativa socio-política a la comunidad que presidían las autoridades religiosas de Israel; Jesús vivió y murió anunciando su presencia. "Impávido ante su particularidad obvia, Segundo establece el mundo conceptual del mesianismo apocalíptico como aquella ideología limitada que Jesús utilizó para comunicar la voluntad de Dios de liberar a los seres humanos de las condiciones que los oprimen" (p. 73).

Batstone cree que la apocalíptica en el mensaje de Jesús puede servir como base y vehículo para ilustrar el significado socio-político de Jesucristo para hoy. La destrucción y el surgimiento de "mundos" en la literatura apocalíptica desconcierta a la mentalidad moderna y a los teólogos latinoamericanos. Pero (siguiendo al biblista William Herzog) Batstone argumenta que el "mundo" antiguo que se destruye en la apocalíptica, igual que el "mundo" nuevo que surge, no es un mundo o físico o espiritual; es aquel universo simbólico formado por toda la comunidad humana y reconocido por la sociología del conocimiento (P. Berger y T. Luckmann). Así, pues, Jesús habría usado la apocalíptica para socavar su "mundo" (compárese con la crítica de "la civilización" en J. P. Miranda, *El ser y el mesías*). En este sentido, también, dice Batstone, "el reino" se traduciría hoy en términos de "utopía", tal como esta categoría funciona en la teología latinoamericana.

Este punto de Batstone puede ser muy útil para nuestra hermenéutica de la apocalíptica, es decir, su significado para hoy; pero debemos cuestionar la idea de que los antiguos, incluso Jesús, pensasen en el "mundo" en términos tan subjetivos y modernos.

El capítulo 3 investiga cómo la cristología latinoamericana interpreta la muerte y resurrección de Jesús para hoy. Para Gutiérrez, Jesús sería el centro del proceso-historia de liberación. La resurrección confirmaría la fe de los pobres que han interiorizado que Dios también da vida a los crucificados de hoy.

L. Boff afirma, a su vez, que el significado de la resurrección de Jesús tiene su base en la vida y la muerte que la precedieron. El resucitado seguiría actuando, además, entre los hombres y mujeres de hoy, incitándolos a luchar por el reino de Dios.

Para Sobrino, Jesús fue crucificado por anunciar el Dios de los pobres. La cruz revelaría, por tanto, la identidad de este Dios justo y solidario-crucificado. La resurrección reivindicaría a Jesús, su camino y su Dios. El seguimiento de Jesús constituiría el lugar actual de la resurrección. Sobrino afirma que Dios sufre con y en los pobres hasta cumplirse la victoria del resucitado.

Segundo se opone a todo intento de determinar *el* significado (definitivo) de Jesucristo. Pregunta, en cambio, qué importa Jesús para nosotros. Las interpretaciones clásicas de la muerte de Jesús, dice él, sirven poco para hoy. El Jesús de los sinópticos, según él, fue matado como un subversivo por los líderes religioso-políticos, cuyo poder social amenazaba. La resurrección, en cambio, habría reivindicado su mensaje y lanzado hacia adelante a las primeras comunidades cristianas. En la visión de Segundo, revalidamos la resurrección hoy cuando "apostamos nuestras vidas" en favor de la manera de ver la realidad del crucificado.

Batstone afirma a continuación el método de la cristología latinoamericana

(capítulo 4). Opina que intereses particulares informan cada cristología y que incluso las cristologías del Nuevo Testamento *seleccionaron* las historias de la vida de Jesús y las interpretaron para iluminar el significado de Jesús para las comunidades particulares en circunstancias determinadas. Esto es lo que debería hacer la cristología contemporánea. No se trataría, por tanto, de descubrir *el* Jesús histórico o *la* imagen más fiel de Cristo en el Nuevo Testamento. Se trataría más bien de aprender de las cristologías del Nuevo Testamento lo que Jesús significa para nosotros hoy.

“Así es”, escribe Batstone, “que, desde las comunidades de los oprimidos, surgen imágenes cristológicas nuevas, repletas con las ideologías y visiones utópicas las cuales caracterizan la situación latinoamericana de hoy... Aunque los campesinos no escriban las cristologías, de hecho las viven” (p. 168).

El autor, por fin, retoma la invitación de J. C. Scannone de ir más allá de las categorías propias de la Ilustración para “indigenizar” la cristología en América Latina, construyendo, por ejemplo, sobre la base del “Cristo humilde” de la religiosidad popular.

El libro presenta una visión de conjunto de la Cristología latinoamericana que puede servir como introducción informativa, aunque también puede dar luz a quienes ya están iniciados en este campo.

Dean Brackley

Ricardo Falla, *Masacre de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala: Editorial Universitaria, 1992.

Un “evangelio” de vida

El propósito fundamental del libro de Ricardo Falla *Masacre de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)* sobre las masacres de indígenas en el Ixcán guatemalteco entre 1975 y 1982, es constituirse en un “evangelio”. Pretende ser la buena noticia de un pueblo que, sometido al poder de la muerte por el instrumento de masacres aniquiladoras y de tierra arrasada, anuncia, sin embargo, que está vivo. Denunciando la injusticia de que fue víctima, ese pueblo anuncia la buena noticia de que la vida venció al intento salvaje de destruirla para siempre.

Un “evangelio”: Ricardo Falla se compara explícitamente al evangelista Marcos en su propósito de reunir los testimonios sobre Jesús de Nazaret, un oscuro galileo de los confines del imperio romano, cuyo anuncio y práctica del

reino de Dios fueron injustamente suprimidos por el peor castigo que el imperio reservaba a los subversivos: la muerte en la cruz. El fracaso cortó así, a satisfacción del poder, la esperanza que la vida de este hombre, perdido en las sombras de la historia, había suscitado entre las multitudes marginadas de su minúsculo país. Siguiendo a Carlos Bravo (*Jesús, hombre en conflicto*, México, 1986), Falla afirma que “la buena noticia” que contó Marcos es “la narración inconclusa de una práctica violentamente truncada”, es decir, “la historia de un judío fracasado que —sin embargo— vive en la fe de las comunidades perseguidas que creen en él”. Afirma, además, que así también es la buena noticia que él está narrando.

Las implicaciones de esta afirmación última son ingentes. La primera significa que estas 773 víctimas, de las cuales ha logrado reunir testimonios, son la presencia entre nosotros de Jesús, muerto de nuevo hoy violentamente por la injusticia del poder establecido en Guatemala. Anunciar hoy la victoria de estos mártires sobre la muerte violenta e injusta que sufrieron, ver rescatada su memoria y vivos sus sueños en los sobrevivientes, tiene tanta importancia como seguir anunciando la victoria de Jesús sobre la muerte.

La segunda implicación tiene el sentido de continuar la comparación. ¿Quiénes son estas 773 personas, la mayoría indígenas y unos pocos ladinos, que fueron masacrados en el Ixcán guatemalteco hace diez o más años? Unos desconocidos para la enorme mayoría de la población mundial, como Jesús lo era para la población de entonces diez años después de su asesinato. ¿Cuál es ese país, Guatemala, donde estas personas fueron masacradas? Como la Galilea y la Judea de los tiempos de Jesús, Guatemala es un pequeño país, cuyas aspiraciones y esperanzas, cuyas tremendas heridas en su humanidad, han sido ignoradas durante largos años por la opinión pública mundial.

Narrar la historia de estos ignorados en clave de buena noticia de vida implica creer que la verdad de la humanidad no se descubre desde la historia de los pueblos exitosos que viven en la abundancia, sino desde la historia de los pueblos que no han podido tener éxito porque se les ha despojado de una participación digna en los bienes de la vida. La historia de estos pueblos crucificados por el sistema mundial puede resonar en el mundo más de lo que resonará la historia de los pueblos más ricos del mundo, como resonó en el mundo la historia de Jesús y de los primeros cristianos más que la historia de la Roma imperial. Más aún y sobre todo, la historia de estos pueblos crucificados puede servir más a la humanidad que la historia publicitada de los pueblos satisfechos de hoy. Con aquella historia se puede acceder a los abismos de inhumanidad que han sido abiertos por los pueblos que se ufanan de ser ricos en humanidad y encararlos con la verdad de su terrible producto.

Son estas implicaciones, engastadas en el propósito básico de estar escribiendo un “evangelio”, las que convierten este libro histórico en un libro teológico,

donde la denuncia, lejos de ser sólo una afirmación ética de humanidad indignada, es también un anuncio creyente de la vida y de su triunfo sobre la muerte.

El pecado de la contrainsurgencia racista continúa el de la conquista

Para un mundo desarrollado, occidental, eurocéntrico, que en este año de 1992 está celebrando el quinto centenario del “descubrimiento” de América, el quinto centenario de la expansión colonial, el quinto centenario de la relegación de los indígenas americanos a la condición de gente exterminable, de brazo barato de la economía o de “reservas” de primitivismo, el quinto centenario de la iniciación de América Latina como “tercer mundo” o mundo de tercera clase, bueno sólo para expoliarlo, el libro de Falla —que está siendo traducido al inglés— significa rasgar el velo que encubre el precio de vidas humanas cobrado por las políticas del imperio, forjadoras de la contrainsurgencia. Si la masacre de Mi Ly en la guerra de Vietnam resultó vergonzosamente insoportable para la conciencia del pueblo de Estados Unidos, las masacres de la selva del Ixcán guatemalteco —y muchas otras no documentadas en este libro— tienen el potencial de descubrir los resultados mortales, a los que lleva la política imperial de Estados Unidos que impulsa la creación de ejércitos contrainsurgentes en América Latina. También a Jesús lo ajustició Roma por razón de imperio.

Para un país cristiano, que rezuma religiosidad, como es Guatemala, la publicación de este libro tiene además la fuerza tremenda que tuvieron las palabras denunciantes del diácono Esteban delante de los jefes judíos. Falla las recuerda: “sus antepasados ‘mataron a los que predijeron la venida del Justo. Y ahora ustedes lo traicionaron y mataron, ustedes que recibieron la Ley como los ángeles de Dios se la dieron y sin embargo no la han guardado’” (He 7, 52-53). Este libro significa reactualizar a Montesinos y Las Casas en sus denuncias del pecado de la conquista arrasadora, que Jon Sobrino ha llamado “original y originante” de los pecados contra los pobres y los indígenas de hoy en América. Este libro significa rasgar el velo que encubre la verdad de que gente religiosa, gente de fe, descendiente de los conquistadores, ha masacrado sin piedad a miles de personas humanas, considerándolas menos importantes que la defensa de sus privilegios, convertidos en ídolos, en valores absolutos. Significa rasgar el velo que encubre el racismo: estas masacres fueron más fáciles de ejecutar porque la contrainsurgencia se perpetraba contra indígenas, a los que los ladinos tienen como seres viles y despreciables, de menor valor que una persona normal. También a Jesús lo asesinaron sus contemporáneos sin escrúpulos porque lo identificaban con la hez del pueblo, con los incultos religiosos, con los marcados por Dios y por la ley como malditos y despreciables por ser muchedumbre de pobres.

La fuerza de este libro es tan potente que, si no se acepta su luz, puede llevar

paradójicamente a repetir las atrocidades para no tener que reconocer que se ha sido asesino de hermanos, fratricida.

A partir, pues, de estas realidades actuales, “la denuncia cruza los siglos” y enlaza con la historia de los quinientos años. Es denuncia de que esta historia de la conquista y el sometimiento violento de los pueblos indígenas no se ha detenido. En Guatemala, las décadas de los sesenta y los setenta vieron crecer al pueblo indígena en la reivindicación de su dignidad. Parte importante de esa creciente dignidad fueron las colonizaciones del Ixcán, favorecidas por un proyecto de cooperativas agrícolas de los sacerdotes de Maryknoll. La tierra de la selva era muy fértil, de las mejores de Guatemala. La dignidad se plasmaba en el sueño de poseerla y liberarla del estigma explotador y despojante con que la conquista la había marcado. Pero esta liberación de la tierra —escribe Falla— “era un sueño demasiado hermoso para ser realidad”. Contra él se alzaron el Estado guatemalteco, representado en el ejército, y los latifundistas que lo respaldaban.

El Ixcán era un peligroso ejemplo de democratización económica, de afirmación del rescate de la mejor tierra de Guatemala para las mayorías descendientes de los conquistados, de restauración inicial de un equilibrio de equidad. Resurgió entonces el crimen ancestral. Las masacres del Ixcán continuaban las de la conquista. Continuaban la costumbre de afirmar que la tierra no es de todos los seres humanos, sino de unos pocos que pueden imponer violentamente su dominio sobre ella, de unos pocos que se declaran superiores a las multitudes, de unos pocos de origen europeo o de vida europeizante que desprecian las etnias indígenas y sus valores, de unos pocos para los que el oro sigue siendo el único “dios”, como en los comienzos de la conquista.

En la historia reciente de Guatemala —como en la de otros pueblos de Centroamérica—, la contrainsurgencia (con un carácter racista más o menos vívido o encubierto) ha sido la continuación contemporánea de la conquista. En las conclusiones de su libro, Falla muestra con fuerza que la lógica, aparentemente abstracta, de la contrainsurgencia lleva inscrita la violación “del derecho más sagrado de todos, el de la vida”. El pueblo de Ixcán fue sometido a la contrainsurgencia porque en medio de él se movía la guerrilla. Pero más profundamente, porque sus aspiraciones y sus sueños, así como su práctica inicial contravenían el modelo guatemalteco de sociedad exclusiva de pocos. Aunque eran población civil, aunque muchos de ellos sentían antagonismo hacia la guerrilla, todos fueron aglutinados por el ejército en el concepto abstracto de “agua que da vida al pez”, el concepto aprendido en los manuales contrainsurgentes de Estados Unidos.

Despersonalizados así, transformados en instrumento del enemigo desafiante guerrillero, fueron condenados a muerte sin ser oídos. Fueron secuestrados y hechos desaparecer y masacrados selectivamente. Sus cadáveres mutilados fue-

ron expuestos públicamente como signos de escarmiento y terror y finalmente fueron masacrados masiva e indiscriminadamente. En todos los pasos estuvo presente la tortura para lograr información o para aterrorizar e inhibir la cooperación con la guerrilla. Los testimonios recogen los lugares de tortura o de muerte: pozos en destacamentos militares, túneles para presos, cuartos de cuarteles repletos de sangre coagulada y crematorios. Son lugares ocultados por el ejército, que ahora salen a la luz como símbolos de barbarie. Falla los compara con las cámaras de gas nazis.

La barrera de la incredulidad y la fidelidad a la memoria de los muertos

Auschwitz está presente en Guatemala. La fe que el evangelio que Falla escribe intenta suscitar, tiene que sobrepasar la barrera de la incredulidad, que se resiste a aceptar tanta inhumanidad. El autor confiesa que él mismo comenzó esta investigación poseído por esa incredulidad y buscando infatigablemente, de campamento en campamento de refugiados, a los testigos veraces que le transmitieran, desde la vida, el horror de las increíbles masacres, a las que habían sobrevivido. El mismo ocultamiento de las masacres por parte del ejército revela que la atrocidad de quitar la vida con tanta saña y crueldad es tan inhumana que sus mismos perpetradores quieren borrarla de la memoria, una vez que piensan haber logrado con ella las metas de su estrategia.

Los sobrevivientes, en cambio, que han visto a sus hermanos inocentes cargar con este pecado del mundo, siempre sorprendente en su inhumanidad, lo pueden recordar y no lo quieren olvidar, porque despertó en ellos un dolor profundo, una cólera activa, y un amor solidario que se abrió a los huérfanos y a las viudas así como a la reestructuración de sus comunidades. No lo quieren olvidar sobre todo, porque están vivos y sienten la vida como un milagro, como un don supremo y como un clamor que demanda un futuro nuevo en una sociedad que respete la vida y la dignidad y así sea fiel a la memoria de los muertos.

La fidelidad a la memoria de los muertos es una de las claves de lectura del libro de Falla. El drama de estos años de represión y de guerra ha sido que tantas personas han caído víctimas de la desaparición y del asesinato, previamente destrozados por la tortura. Muchos de ellos fueron quemados vivos, otros devorados por animales, otros enterrados en fosas comunes en tierra arrasada, y casi todos han quedado en el anonimato. Son los innumerables mártires de hoy en Guatemala.

Este anonimato es uno de los signos más brutales del intento de destruir la vida. Significa literalmente borrar del mapa a la gente e intentar borrarla de la memoria. Una de las características más humanizadoras del libro de Falla es rescatar los nombres del olvido. Todos los camposantos normales están llenos de lápidas con los nombres de los seres queridos. En los nombres de la gente hay una fuerza grande de vida. Borrarlos de la memoria es una de las máximas

formas de irrespeto a la dignidad humana. Las largas listas de nombres, trabajosamente reconstruidos en el examen de los testigos, muestran el afán contrario: el respeto por los muertos y por los vivos. Para dejar constancia de la masacre más grande que relata, el autor ha querido dejar constancia de los 324 nombres de los asesinados en la masacre más grande que relata, "no en un apéndice", sino "en el centro del libro". Los parientes de estos muertos no podrán acudir a sus tumbas para depositar su homenaje en los aniversarios de esta horrenda masacre de Cuarto Pueblo. Las páginas centrales de este libro son como sus lápidas imperecederas y en ellas se subsana la ausencia de las tumbas. Contaban en Guatemala que este libro cayó en manos de una mujer indígena empleada en la capital y ella, unos días más tarde, mostró a su empleador tres nombres de las listas y le dijo: "son mis papás y mi hermano". Esta anécdota puede multiplicarse en el futuro y dar a los familiares de las víctimas la alegría de que hay gente para la que cuentan como personas humanas, que los tiene como hermanos de humanidad y que está dispuesta a jugarse con ellos el futuro.

La investigación: camino hacia la esperanza

Lo que más llama la atención en el libro de Falla es cómo se abre camino la esperanza a través de la investigación. Se trata de un libro literalmente anegado en sangre y del que, sin embargo, brota una esperanza insobornable.

La noticia de las masacres llega hasta el autor en sus viajes exploratorios por las comunidades de refugiados en México, durante el año de 1983. Precedido, como hemos dicho, por la incredulidad de que pudiera haberse dado tanta y tan cruel inhumanidad, el peso de los testimonios despierta su fe y lo conduce a introducirse en ese mar de sangre. Es la respuesta responsable ante el clamor de la sangre de los hermanos injustamente derramada. Jesuita acostumbrado a preguntarse ante Jesús crucificado la pregunta por la acción, frente a la sangre de los crucificados de hoy le brota la misma pregunta: "¿Qué podemos hacer?". De esa pregunta nace el libro como denuncia y anuncio. También como exigencia de derribar el muro de la impunidad. No por venganza, sino para que "lo que pasó nunca más se repita". Es el mismo intento que guió a Monseñor Romero a documentar en sus homilías dominicales los actos concretos de violación de los derechos humanos y que lo llevó a gritar, frente a tal pecado del mundo, "Basta ya, cese la represión".

A medida que Falla penetra en el horrible secreto de las masacres, se le va delineando la estructura del proceso. Desde la irrupción pública de las guerrillas en la zona en 1975, el Ixcán ha pasado por dos fases: una de "represión selectiva" (1975-1981) y otra de "tierra arrasada" (1982). Falla documenta con rigor los secuestros y desaparecimientos, la persecución a la Iglesia con los asesinatos de los sacerdotes (el padre Woods, encargado del proyecto cooperativo, y el padre Gran), así como la expulsión del P. Stetter; los secuestros con torturas y

las masacres selectivas con víctimas expuestas públicamente para sembrar el terror. Todo esto constituye la primera fase de la “represión selectiva”.

Es una fase llena de prenuncios: la muerte del P. Woods como prenuncio de las masacres; el despojo de las funciones sociales de la Iglesia como prenuncio del control total de la población que el ejército pretendió; la tortura como prenuncio de la brecha que el ejército quiso abrir en la población entre la identidad y la lealtad; el terror selectivo como prenuncio del terror masivo y total.

Viene luego un tenso *intermezzo*. La represión, aun mezclada con la acción cívica, consiguió lo contrario de lo que buscaba: alejar a la población del ejército irremediamente. De aquí en adelante, el ejército verá a la población entera del Ixcán como “una naranja podrida”, según un oficial, que hay que sacar del canasto para que no contamine al país. En este *intermezzo*, el ejército se irá del Ixcán, pero lo hará para regresar a los pocos meses en pie de ofensiva arrasadora. La población se equivocará en su percepción y considerará esta retirada como la liberación definitiva. En ello influyó la victoria sandinista en Nicaragua y el desarrollo de la guerra en El Salvador. La especie de insurrección popular que se generó en el Ixcán con ocasión de la salida del ejército y como reacción a la represión, convenció a aquél de que contra tal gente sólo la masacre masiva era solución. En un país, en el que no hay cabida democrática para las alternativas de la izquierda, la simpatía hacia ellas es un crimen subversivo. En consecuencia, la contrainsurgencia violará sin escrúpulos el derecho a la vida de la población civil, como si esta violación pudiera ser justificada para detener la insurgencia.

Cuando el autor llega a la segunda fase, la sangre se amontona en forma inconcebible. Aquí hay ya una sola estrategia: masacre masiva y tierra arrasada. De ahí que lo que el autor documenta es el paso aniquilador de los soldados por la zona. Y perpetúa los nombres de los poblados aniquilados y las listas de los masacrados: Nueva Concepción, Cuarto Pueblo, Xalbal, Kaibil, Piedras Blancas, Mayalán. Se trata de seis poblados (uno de ellos sólo quemado sin la población que ya había salido a la montaña) entre los 440 que el ejército alega haber destruido. Se trata de alrededor del millar de víctimas —según los cálculos del autor—, mientras que el total de los masacrados en el país con esta estrategia de tierra arrasada se calcula entre 50 y 75 mil.

Las cifras son horribles. Horribles son también los métodos, entre los que destaca la violación de las mujeres previa al asesinato, la quema en vida de grupos enteros, la masacre de niños y de mujeres embarazadas, a algunas de las cuales les desgarraron el vientre para dejar constancia en el feto muerto de la intención genocida de suprimir hasta la semilla del pueblo. Horrenda asimismo la tortura, documentada por el autor no sólo en los casos de los muertos, sino en el de varios sobrevivientes, tanto de la primera como de la segunda fase. De los

labios de los testigos recoge Falla, sin embargo, el testimonio de la esperanza: "Muere uno, pero ya vienen más".

Seguros caminos de aurora

Próximo al final de la historia, Falla reflexiona que en el Ixcán "parecería que todo viene siendo pérdida para la población civil durante el año de 1982". Evoca entonces unos versos de la poetisa guatemalteca Alaide Foppa:

bajo el pesado manto de la sombra
también se esconde
el seguro camino de la aurora.

Comenta Falla que "el manto de sombra" se ha hecho atrozmente "pesado". Al mismo tiempo, sin embargo, emprende el camino de la esperanza. En ese tiempo, calcula que en el Ixcán habría entre 45 y 50 mil personas. Las víctimas que él documenta ascienden a 773, pero calcula que en todo el Ixcán habrán alcanzado un total de entre mil y mil doscientas, lo cual hace que la proporción de gente exterminada sea del 2 al 2.7 por ciento del total de la población. En otros lugares del país donde el ejército masacró la gente y arrasó la tierra, Falla piensa que la proporción de los asesinados habrá sido mayor, pues les faltaba tanto el cobijo de la montaña con espesa selva como el refugio en el México fronterizo.

Estos datos introducen al autor en los dos "seguros caminos de aurora" que fundamentan la esperanza: las comunidades de población en resistencia, cobijadas bajo la selva, y las comunidades de refugiados en México. Estas fueron las dos alternativas de vida que se presentaron a los pobladores del Ixcán: defender la vida y la tierra y quedarse resistiendo en la montaña o defender sólo la vida y salir a México al refugio. En grandes números, la gente optó por refugiarse en México, pero la cantidad de los que se quedaron como población civil en resistencia no fue insignificante. Hoy, diez años después, cuando desde hace casi dos años, se ha sabido de su existencia y sobrevivencia, se experimenta que son un aguijón en los planes de la contrainsurgencia y una pesadilla infame para el ejército.

Como puente entre el relato de las masacres y estas dos salidas hacia la vida, Falla evoca la experiencia de los que sufrieron la tortura y lograron escapar de la masacre. Estas son algunas de las páginas más impresionantes del libro. Dos rasgos destacan: la resistencia en la tortura que les permite no traicionar a sus conciudadanos y la liberación en la huida que les devuelve el futuro de vivir. Los dos los perciben como gracia de Dios.

La fuerza para resistir la sienten proveniente de Dios. Pero sienten también

como gracia la motivación de esa fuerza, el amor al pueblo más que a ellos mismos: “Por la gracia de Dios —dicen— tengo bien asentado que nunca es bueno quemar a la gente y vale más entregar la vida por la gente”. La liberación la anticipan primero como promesa, cuando en medio de la prisión, semienterrado en vida en un pozo exiguo, el torturado ve una luz (interpreta que es un ángel de Dios), que lo convoca a salir de la tristeza y a seguir tras la luz. La liberación se vive como fuerza de Dios cuando, antes de emprender la fuga con una estratagema aplicada a los soldados, el torturado hace la señal de la cruz y se abandona a la voluntad de Dios.

En otros testimonios de torturados se juntan como fuerza de resistencia la coherencia en las respuestas, la negación de la identidad guerrillera y la afirmación de la identidad de trabajador en lealtad a su familia y a su pueblo, la aceptación y el deseo de la muerte que vencen el arma última del torturador y la identificación con la suerte de Jesús “ajusticiado” como último consuelo. Falla comenta que estos testimonios “formulan la reflexión de la población que la fuerza de Dios los ha liberado de la muerte”. Y compara estas actitudes de cristianos “católicos” tradicionales que no aceptaban la renovación carismática con las de los carismáticos. “Si la reflexión de los carismáticos era que había que someterse con pasividad a la protección de Dios, la reflexión de (aquéllos) es que la fuerza protectora de Dios se realiza en la resistencia y en la acción del capturado, no en su pasividad”.

Para Falla, sin embargo, estos testimonios, se crea o no en Dios, “son el anuncio de la vida ante la oscuridad de la muerte. Anuncian que el poder de la muerte... puede ser vencido y es vencido por el poder de la vida”. De este temple de gente surgen tanto las comunidades de población en resistencia como las de refugiados. En las primeras asoman semillas de la nueva vida, que el autor concreta principalmente en el cambio de modo de producción, desde el trabajo individual hasta el colectivo, “adoptado como defensa tanto contra los soldados como contra los animales salvajes”, multiplicados por la devastación, “que comen el maíz”. Sin este cambio, ni “la nueva familia donde los huérfanos son hijos”, ni “la nueva comunidad donde los miembros son hermanos y compañeros”, ni “la nueva Iglesia (ecumenismo de base) donde católicos y evangélicos, carismáticos y tradicionales se entienden” —todas semillas de nueva vida— habrían podido subsistir “con el paso de la emergencia”. Con todo, “se trata de un colectivismo flexible y humano que no rompe el sentimiento del hogar (la cocina era familiar, no colectiva), ni desoye los gustos y necesidades personales o de cultura (se mantienen parcelas familiares), ni destruye las identidades sociales étnicas o del municipio de procedencia (de ‘paisanos’). Sólo las relativiza, englobándolas en la comunidad, donde la reunión del grupo asigna a cada uno su tarea en la producción o en otros menesteres”.

Entre los refugiados, los retoños de nueva vida abundan también. Está “la

práctica de la solidaridad entre refugiados y la experiencia de la solidaridad con los campesinos mexicanos”. Está también el trabajo común para formar los campamentos y la estructuración de directivas para que llegue a todos con justicia la ayuda internacional. Falla destaca sobre todo “la nueva conciencia nacional (de guatemalteco)... sobre la base de la nueva identidad de refugiado”. No se pierde la identidad étnica, pero “el ser de Guatemala”, reforzado “por la experiencia de la lucha política” frente a los gobiernos de México y Guatemala, pasa a ser “más importante que el ser de tal pueblo”. La lucha es en defensa del derecho a “una vida digna” y a “un retorno seguro, porque la sangre derramada por el pueblo de los refugiados no puede ser olvidada”. Tanto la resistencia de la población civil que quedó en Guatemala como el retorno, a su vez la única manera de vencer “la erosión de la nacionalidad” y objetivo que no puede alcanzarse con “una traición al precio pagado de tanta sangre por ideales aún pendientes”, unifican la experiencia de vida de estas dos poblaciones que, ambas, “sufrieron las masacres”.

La gloria de Dios en la vida rescatada de los pobres

Al terminar su “evangelio”, Falla evoca otros versos de Alaide Foppa:

...se mezclan
con fasto de rubíes
densos vinos derramados.

Desde el testimonio-anuncio de vida que los sobrevivientes de estas horribles masacres han relatado, Falla puede asumir estos versos en clave de cruz y también eucarística: “Gracias a esa fe que nosotros recibimos y trasladamos a los lectores, en los torrentes de sangre de las masacres, vemos ‘densos vinos derramados’, vinos de esperanza, o ‘fasto de rubíes’”, es decir, gloria de Dios en la vida rescatada de los pobres.

A lo largo del libro, la humanidad de los pobres en su testimonio de las masacres y la inhumanidad del ejército y de la intransigente civilización del capital que defiende, es la gran polaridad que queda. Una polaridad que debe ser superada si los victimarios aceptan con humilde dignidad la liberación de su horrible verdad que los sobrevivientes les ofrecen: el reconocimiento de la aberración de someter los derechos humanos de los pobres a los intereses absolutos de los que viven una minoritaria y excluyente abundancia. Desde ahí se puede empezar a poner los cimientos de una sociedad con “estructuras e instituciones que no permitan tales crímenes de lesa humanidad”.

Este futuro es aún utopía en Guatemala. La defensa de esta utopía, tal como la realiza este libro de Ricardo Falla, es peligrosa. Como fue peligrosa la defen-

sa del reino de Dios que Jesús hizo. Aunque es un anuncio de vida, no puede sostenerse sin denunciar la muerte injusta sobre la cual venció la vida. Denuncia de los pecados concretos que quitan la vida a las multitudes, a los pobres, a los indígenas. Denuncia que llama a destruir la impunidad, a depurar al ejército de su educación para matar. Denuncia que exige la continuación de la investigación de esta guerra sucia en defensa de la civilización del capital. Denuncia, en fin, de esa misma civilización que, en sus márgenes de acumulación de miseria, se anega en sangre de inocentes. Estos inocentes son los que en este libro la llevan a juicio como testigos del valor absoluto de la vida.

Juan Hernández Pico

