



*Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo*

Programa Institucional de Doctorado en Historia

**Instituto de Investigaciones Históricas
Facultad de Historia**

*El dilema ante la violencia revolucionaria en
América Latina. Siglo XX.*

TESIS

**Que para obtener el grado de
*Doctor en Historia***

Presenta:

Pastor Bedolla Villaseñor

Director de tesis

Dr. en Historia, Miguel Ángel Urrego Ardila

[

Morelia, Michoacán., febrero de 2016.



Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

RESUMEN DE LA TESIS DE DOCTORADO

TÍTULO: “El dilema ante la violencia revolucionaria en América Latina. Siglo XX”

Palabras clave: Violencia, revolución, guerrilla, marxismo, Latinoamérica.

La investigación está abocada a la realización de un análisis del sentido y las implicaciones históricas del desenvolvimiento del concepto de violencia revolucionaria, en el ideario de algunos destacados exponentes del pensamiento marxista crítico durante la segunda mitad del siglo XX latinoamericano. La tesis atiende también la elaboración de un panorama sucinto de la evolución del marxismo en América Latina posterior a 1961, como marco histórico del análisis de un pensamiento heterodoxo que, sin embargo, ha sido desarrollado como expresión de un ejercicio reflexivo de carácter histórico-filosófico local en la búsqueda del ser latinoamericano y sus problemáticas particulares para la emancipación del dominio capitalista.

La hipótesis central del trabajo plantea que durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, la persistencia secular de una proclividad hacia el empleo insurreccional de las armas fue un proceso de configuración de un concepto propio de violencia revolucionaria donde la historia, los valores, la tradición y el poder se entreveraron. La violencia revolucionaria en un periplo teórico, ha sido empleada por las clases subalternas contra los poderes hegemónicos establecidos, en una suerte de recurrencia guerrillera; pero también evidencia un tipo de tradición intelectual de ascendencia socialista que ha desarrollado el marxismo entendido como método dialéctico de interpretación de la realidad histórica, y guía para la acción que ha condenado la ilicitud de todo tipo de dominio, significando la expresión de un ideario contestatario y disruptivo del *statu quo*.

Este pensamiento crítico ha sido desarrollado como expresión de una autorregulación social ética, frente a una moralidad social reiterativa. Esta historia de las ideas políticas en América Latina insinúa la inconformidad frente a la iniquidad y la miseria producida por el capitalismo (pauperización de las grandes mayorías, injusticia, hambre, desempleo, problemas de salud, mortalidad infantil, falta de viviendas, violencia institucional, etc.); apunta hacia la mutación en la naturaleza del pacto social entre las clases subalternas y el estado-sistema; y sugiere la configuración de un pensamiento histórico-filosófico local que, aunque heterodoxo, ha influenciado el delineamiento del ser latinoamericano y su praxis transformadora.

Para desarrollar este planteamiento hipotético, la investigación consta de cuatro capítulos, el primero de los cuales está dedicado a la reflexión acerca de la génesis del concepto

de la violencia revolucionaria en América Latina. Para lo cual pone atención al rastreo de algunas manifestaciones subversivas, remontadas a la época precolombina y que, una vez acaecido el proceso independentista, mantuvieron presencia entre las clases populares, aunque con otros matices. Este capítulo analiza, además, el vínculo existente entre los planteamientos teóricos de los decanos del marxismo revolucionario, Lenin, Trotski y Mao Tse Tung, y los personajes icónicos de la lucha armada latinoamericana durante la segunda mitad del siglo pasado.

El capítulo segundo atiende, por otra parte, al recuento de la violencia armada en el subcontinente. El apartado pone atención por tanto, no únicamente a la labor revolucionaria, sino también a la organización contrainsurgente en América Latina. Para brindar una imagen más ilustrativa, el capítulo dedica un subapartado a delinear el caso de la vivencia de la contraofensiva gubernamental ante los esfuerzos guerrilleros en México; para luego dar paso al recuento reflexivo del devenir guerrillero latinoamericano, tomando como punto de partida temporal la experiencia revolucionaria cubana y las implicaciones de la perspectiva *foquista* en el prócer cubano-argentino, Ernesto “Che” Guevara.

El tercer capítulo analiza la postura filosófica y teológica frente a la violencia, por parte de los pensadores liberacionistas. Persiguiendo tal fin, el primer apartado estudia el proceso de surgimiento de la Teología de la Liberación (T. L.) como un ejercicio de reflexión crítica y disruptiva al interior de la iglesia católica. En segunda instancia, el capítulo registra el examen de la postura de la T. L. frente al empleo de la violencia con fines revolucionarios, para lo cual son analizados los planteamientos de los más sobresalientes teólogos desde el ángulo de una ética católica liberacionista.

Así pues, el cuarto capítulo está dedicado al estudio de las características conceptuales del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría y Carlos Pereyra, en torno a la violencia revolucionaria. Como parte de una estructura de capítulo más sencilla que la de los tres anteriores, en cada subapartado, correspondientemente, son analizados los planteamientos de los filósofos sobre el tema de la violencia y sus implicaciones en la modernidad capitalista. Por su parte, el último subapartado está dedicado a la reflexión acerca de las consideraciones en torno a un mundo bipolar feneciente que condenó irremediabilmente la mera consideración de la violencia revolucionaria, legando tal aserto hasta nuestros días.

SUMMARY OF THE PHD THESIS

TITLE: “The dilemma facing the revolutionary violence in Latin America. Twentieth century”

Keywords: Violence, revolution, guerrilla, Marxism, Latin America.

The research analyzes the meaning and the historical implications of the development of the concept of revolutionary violence in the ideas of some leading exponents of critical Marxist thought during the second half of the twentieth century in Latin America. The thesis also studies the development of a brief overview of the development of Marxism in Latin America after 1961, as a historical part of the analysis of historical unorthodox philosophical thought, however, has been developed as an expression of a reflective exercise of character Local in the pursuit of being Latin American and individuals for the emancipation of capitalist rule issues.

The main hypothesis states that during the course of the second half of the twentieth century, the secular persistence of a proclivity toward the insurrectionary use of weapons was a process of configuring a concept of revolutionary violence where history, values, tradition and power mixed. Revolutionary violence in a theoretical journey, has been employed by the subordinate classes against the established hegemonic powers, in a kind of guerrilla recurrence; but also demonstrates a kind of intellectual tradition that has developed socialist descent Marxism understood as dialectical method of interpretation of historical reality , and guide to action which has condemned the illegality of all types of ownership, meaning the expression of a rebellious ideology and disruptive of the *status quo*.

This critical thinking has been developed as an expression of social ethics self-regulation, in front of a repetitive social morality. This history of political ideas in Latin America suggests the disagreement with wickedness and misery produced by capitalism (impoverishment of the majority, injustice, hunger, unemployment, health problems, infant mortality, lack of housing, institutional violence, etc.); points to the mutation in the nature of the social compact between the lower classes and the state-system; and suggests setting up a local historical-philosophical thought that although unorthodox, has influenced the delineation of being Latin American and transformative praxis.

To develop this hypothetical approach, research consists of four chapters, the first of which is dedicated to reflection on the genesis of the concept of revolutionary violence in Latin America. To which pays attention to tracking some subversive demonstrations, traced to pre-

Columbian times and that once the independence process occurred, remained presence among the popular classes, but different shades. This chapter also examines the link between theoretical approaches to the deans of revolutionary Marxism, Lenin, Trotsky and Mao Tse Tung, and the iconic characters of the Latin American armed struggle during the second half of last century.

The second chapter is dedicated, on the other hand, the count of armed violence on the subcontinent. Paragraph pay attention therefore not only revolutionary work, but also the counterinsurgency organization in Latin America. To provide a more illustrative picture, the chapter has a subsection to outline the case of the experience of government counter-offensive against the guerrilla efforts in Mexico; then give way to thoughtful account of Latin American guerrilla becoming, temporarily taking as a starting point the Cuban revolutionary experience and implications from the foquista perspective in the Cuban-Argentine hero Ernesto "Che" Guevara.

The third chapter is devoted to the analysis of philosophical and theological stance against violence, by the liberationist thinkers. Pursuing this end, the first section studies the emergence of Liberation Theology (L.T.) as an exercise in critical thinking and disruptive within the Catholic Church. Secondly, the chapter records the examination of the position of the L.T. against the use of violence for revolutionary purposes for which they are analyzed the approaches of the most outstanding theologians from the angle of a liberationist Catholic ethics.

Thus, the fourth chapter is dedicated to the study of conceptual thinking features Adolfo Sanchez Vazquez, Bolivar Echeverria and Carlos Pereyra, about revolutionary violence. As part of a simpler structure than the previous three, in each subsection, correspondingly, they are analyzed the approaches of philosophers on the subject of violence and its implications for the capitalist modernity chapter. For its part, the last subsection is dedicated to reflection on the considerations around a bipolar dying hopelessly condemned the mere consideration of revolutionary violence, bequeathing this assertion to this day.

A los sinodales, por su amable apoyo

...entre morir o matar, prefiero amor, amar...

Luis Eduardo Aute

ÍNDICE

ÍNDICE.....	VII
INTRODUCCIÓN.....	IX
CAPÍTULO I.....	46
REFLEXIONES SOBRE LA GÉNESIS DEL CONCEPTO DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA EN AMÉRICA LATINA.....	47
A) LA VIOLENCIA A TRAVÉS DE LOS SIGLOS	49
B) LA VIOLENCIA EN LENIN, TROTSKI Y MAO TSE TUNG.....	59
Vladimir Ilich Uliánov (1870-1924).....	63
Lev Davídovich Bronstein, (1879-1940)	70
Mao Tse Tung (1893-1976)	74
C) MARXISMOS EN AMÉRICA LATINA.....	78
CAPÍTULO II.....	93
VIOLENCIA ARMADA EN AMÉRICA LATINA HISTORIA DE MITOS, PENAS Y GLORIAS	95
A) LA VIOLENCIA ARMADA EN AMÉRICA LATINA, SIGLO XX.....	98
B) ERRORES Y FRACASOS, NO NECESARIAMENTE LO MISMO.....	101
Fuerzas contrainsurgentes en México.....	104
C) ESBOZO DE MITOS, PENAS Y GLORIAS... ..	111
La figura del <i>hombre rebelde</i>	127
CAPÍTULO III.....	136
TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN ANTE EL DILEMA DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA EN AMÉRICA LATINA.....	137
A) SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	140
B) LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, ¿PROCLIVIDAD HACIA LA VIOLENCIA?.....	147
C) LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA VIOLENCIA SIN EL ESTRUENDO DE LAS ARMAS	163

D) BREVE REFLEXIÓN FINAL.....	170
CAPÍTULO IV	173
MARXISTAS CRÍTICOS FRENTE A LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA	174
A) ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LA PRAXIS REVOLUCIONARIA	177
B) BOLÍVAR ECHEVERRÍA. LA VIOLENCIA Y LA MODERNIDAD.	184
C) POLÍTICA Y VIOLENCIA. LA PERSPECTIVA DE CARLOS PEREYRA BOLDRINI.....	189
D) ¿LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA AGOTADA TRAS EL DERRUMBE DEL SOCIALISMO REAL?	199
CONCLUSIONES.....	207
BIBLIOGRAFÍA.....	221

INTRODUCCIÓN

... no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas.

Prefacio a Los condenados de la tierra
Jean Paul Sartre

I. ANTECEDENTES Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la historia de América Latina, los factores de tensión social –tales como la confrontación entre distintas concepciones de independencia, igualdad o libertad– han influido en la ponderación de distintos métodos de lucha política, para la consecución de diversos fines, como la obtención de condiciones dignificantes de la existencia humana, por ejemplo. Frente a la miseria y la iniquidad producidas por el capitalismo en el mundo, y la inherente violencia tácita o manifiesta de los poderes hegemónicos (clase política, medios de comunicación, empresarios,

alto clero, etc.), la concepción de un pensamiento a favor del empleo de las armas ha sido socorrido como un mecanismo de resistencia que, sin embargo, ha mostrado ser irreductible al mero objetivo de utilizar la violencia como medio para obtener réditos políticos o a ser la expresión de una cultura política de propensión congénita hacia las armas.

En América Latina, la proclividad hacia el uso de la violencia en un sentido social, ha abrevado de una tradición de relación directa con los valores, las experiencias y la historia real donde las vivencias han mostrado algún grado de eficacia de la vía armada como un medio para disputar e incidir sobre el poder político.¹ En el caso concreto de las empresas guerrilleras, la ponderación del hombre como agente activo de su propio destino, remite a formas particulares de concebir valores como la libertad, la justicia, la democracia, la revolución, etc.

El siglo XX, ha sido el más violento en la historia de la humanidad, al grado en que las cifras del derramamiento de sangre fácilmente producen anonadación. “Veinte millones de muertos en la primera guerra mundial y cincuenta millones en la segunda; un millón de muertos en la Revolución Mexicana y cifras semejantes para la Guerra Civil española, la lucha de liberación argelina, la formidable resistencia victoriosa del pueblo vietnamita [...]”.² La lista puede crecer tanto como la altura de miras en torno al capitalismo y su sevicia.

En este clima cruento, durante la segunda mitad del siglo pasado el marxismo se convirtió en parte de la historia subyacente al proceder guerrillero latinoamericano en su búsqueda de la instauración de un modelo de sociedad distinto y alternativo al asfixiante imperialismo yanqui. El marxismo latinoamericano, desarrollado como método dialéctico de

¹ SANCHO LARRAÑAGA, R. *La encrucijada de la violencia política...*, p. 277.

² PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 27, en: PEREYRA, C., *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*.

interpretación de la realidad y guía para la acción, posee antecedentes añejos e insignes en el ideario del ilustre marxista crítico, José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Al referir el papel de la violencia, en 1927, el filósofo peruano la señalaba así, “Con el sector político con el que no me entenderé nunca es con el otro, el del reformismo mediocre, el del socialismo domesticado, el de la democracia farisea. Además, si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. La acepto, en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes”.³

Fue treinta y dos años más tarde, cuando la vía armada adquirió particular prestigio entre las expresiones radicales de izquierda en Latinoamérica. Las armas fueron priorizadas como motor de transformación por aquellos quienes, reacios a transitar por la senda del reformismo o de la espera de las “condiciones objetivas” para hacer la revolución, consideraron lícita la violencia como expresión de formas heterodoxas de confrontación al imperialismo estadounidense en el continente.⁴

El prestigio por el triunfo de la Revolución cubana y su pronto giro hacia el socialismo, animó diversos y numerosos esfuerzos libertarios y revolucionarios en el subcontinente. La vía armada despertó simpatías y fomentó una nutrida emulación del triunfo liderado por Fidel Castro Ruz (1926-) y Ernesto Guevara de la Serna (1928-1967).⁵ Este último, pensador y prócer guerrillero, abrevó del pensamiento marxista y asumió la inevitabilidad de una cuota de violencia para la realización de la revolución continental latinoamericana.

³ MARIÁTEGUI, C., *Siete ensayos de interpretación...*, p. 329.

⁴ SANCHO LARRAÑAGA, R., *La encrucijada de la violencia política...*, p. 74.

⁵ Véase: CASTRO RUZ, F., *Primera Declaración de La Habana*, 02 de septiembre de 1960, en, LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, pp. 250-251.

Como revolucionario, el Che Guevara empeñó sus fuerzas para un triunfo colectivo, propuesto como un deber moral. La Segunda Declaración de La Habana, redactada con la decisiva participación del Che, lo consignó con claridad: “El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución”. Los hombres hacen las revoluciones y las revoluciones hacen a sus hombres. En otras palabras, la revolución constituía el universo ético de la consciencia movilizadora, en el cual podían y debían conjugarse las instituciones justas y los individuos justos.⁶

Durante el convulso siglo XX, otros más llegaron a posiciones ético-intelectuales de reconocimiento de la hostilidad congénita de la modernidad. El dilema del empleo de violencia revolucionaria formó parte de las reflexiones de teólogos católicos y filósofos interesados en la realización de una praxis transformadora que, siguiendo el ideal de liberación, hiciera frente a la pauperización de las grandes mayorías y a la injusticia estructural en una realidad histórica crítica, cambiante y violenta.⁷ Respecto a la necesidad de un “cambio fundamental en las estructuras económicas, sociales y políticas”, el mítico sacerdote Camilo Torres Restrepo (1929-1966) dijo,

[...] Es necesario, entonces, quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto, si se hace rápidamente es lo esencial de una revolución. La Revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. [...] Por eso la Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos.⁸

Como un avance más de este prestigio revolucionario, desenvueltos primordialmente dentro del medio académico, marxistas críticos destacados como Adolfo Sánchez Vázquez

⁶ LIZÁRRAGA, F. A., *Principios de justicia...*, p. 9.

⁷ CODINA, V., *¿Qué es la Teología de la Liberación?*, p. 9.

⁸ TORRES RESTREPO, C., “Mensaje a los cristianos”, p. 3. Véase: TORRES RESTREPO, C., *La revolución, imperativo cristiano*.

(1915-2011), Bolívar Echeverría (1941-2010) y Carlos Pereyra (1940-1988), asumieron la validez del empleo instrumental las armas en sus idearios.⁹ La sociedad civil de los propietarios privados no puede prescindir de la violencia, decía Echeverría, debido a que la modernidad capitalista la lleva en sus entrañas; es la violencia de “las cosas convertidas ‘en mundo de mercancías capitalistas’”.¹⁰

Sin embargo, el momento de algidez e inclinación hacia la violencia revolucionaria fue transformándose, en función de múltiples y diversos factores. Hacia el fin de siglo, se encontró en su antípoda. “El derrumbe del socialismo significó la pérdida de un paradigma. Implicó la eliminación del punto de referencia con el que la izquierda había vivido más de medio siglo”.¹¹ Entre la intelectualidad de izquierda, en los círculos académicos, el fin de la Guerra Fría ahondó el debate sobre la oportunidad de la violencia revolucionaria. Las bases teóricas al respecto fueron cuestionadas y los análisis forcejearon para caracterizar el nuevo sistema internacional.

Los teóricos del sistema capitalista aseguraron entonces que, superado el conflicto ideológico que daba sentido al enfrentamiento bipolar durante la Guerra Fría, las divergencias entre los países serían resueltas por senderos democráticos, donde el axioma de la revolución armada no tendría cabida.¹² Por tanto, el cambio social se daría de manera institucional y el bienestar de la humanidad provendría de las bondades de las políticas económicas liberales y de la globalización.¹³

⁹ Es importante aclarar que en el presente trabajo estos filósofos son llamados marxistas críticos, en su conjunto, evidentemente, no en relación directa con la llamada Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, desarrolladas luego de la primera posguerra mundial en adhesión a las teorías de Friedrich Hegel, Carlos Marx y Sigmund Freud; sino en virtud de una actitud filosófica desenvuelta en disociación del marxismo dogmático aún en boga al iniciar la segunda mitad del siglo XX, sobre todo entre los partidos comunistas apegados a las directrices comunistas.

¹⁰ ECHEVERRÍA, B., *Vuelta de siglo*, p. 73.

¹¹ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 289.

¹² Véase: FUKUYAMA, F., *El fin de la historia...*

¹³ HERRERA CHÁVEZ, B., “El ‘nuevo orden mundial’...”, *Polis* [en línea], vol. v, núm. 13, 2006, [Consultado el 12 de mayo de 2011, en <https://polis.revues.org/5329>].

Así las cosas, aunque hubo quienes persistieron en la proclividad hacia la vía armada, el signo de los tiempos de *deshielo* trajo consigo una cuasi generalizada desestimación de la violencia revolucionaria. La opción primigenia del empleo de las armas adquirió un estigma de agotamiento y anacronismo; no sólo ante la mirada de los adalides de la democracia liberal, sino también para la mayoría de quienes, en otro tiempo, fueron partícipes de la vía radical de transformación histórica.

II. IMPORTANCIA Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

Sin embargo, si bien es cierto que en nuestra contemporaneidad más próxima la reivindicación del uso de las armas no acaba por mostrar su eficacia histórica, también lo es que la violencia instalada en la realidad cotidiana, ejercida por la modernidad como mecanismo de protección de su propia existencia, ha dejado intactos los motivos que, durante el siglo XX, coadyuvaron y condujeron a las expresiones radicales de las izquierdas a empuñar las armas. Más aún, el fin de la bipolaridad no ha significado la pérdida de vigencia de las razones para una praxis social transformadora.

El análisis de las reflexiones de los próceres revolucionarios, los teólogos de la liberación y los marxistas críticos, sigue indicando que no se puede aceptar ninguna historia como destino ineluctable. Estas expresiones de una corriente de pensamiento disidente son la evidencia del rescate y la vigencia de una tradición intelectual local. Por más de un siglo ya, en América Latina ha sido forjado un pensamiento original de matriz socialista, como un esfuerzo por sintetizar el marxismo y las tradiciones locales. La riqueza de ésta corriente de pensamiento y su concepción de la violencia revolucionaria, señala hacia la conservación de esperanzas de transformaciones efectivas que logren concatenar el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, por encima del, supuestamente ineludible, absolutismo de la realidad.

Las reflexiones en torno al tema de la violencia política continúan siendo acuciantes ante su perenne vigencia dentro de las democracias contemporáneas en el subcontinente, y la omnipresencia de sus múltiples manifestaciones sociales. Partiendo de esta premisa, la investigación que ahora presento estuvo incentivada por la posible consecución de un objetivo central de análisis de la génesis, desarrollo y transformación del concepto de violencia revolucionaria en el ideario de esta corriente de pensamiento durante el siglo XX.

El dilema ante la violencia revolucionaria en América Latina. Siglo XX, es un esfuerzo que reviste importancia, también como parte de una historia de las ideas políticas latinoamericanas, cuya recurrencia sugiere la vigencia de fundamentos éticos e ideológicos redundantes, en lo general, en la iniquidad de todo tipo de dominación y opresión sobre las clases subalternas. Viene a bien retomar las elocuentes palabras de un par de investigadores cercanos al proceso armado del Ejército Popular Revolucionario (EPR), pues mediante esta investigación también he pretendido “[...] contribuir a la paz disipando la ignorancia [acaso la mía]”.¹⁴ No sólo por un evidente halo de utopismo, sino también por la necesidad apremiante de continuar ofreciendo interpretaciones del devenir de la humanidad que, por momentos, parece avanzar sólo hacia el cadalso.

III. ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO

El tratamiento de la violencia como categoría de análisis histórico es un tema abundante e inherentemente complejo. Las reflexiones sobre la violencia, decía Adolfo Sánchez Vázquez, no son nuevas ni escasas. Así también lo identificaba el historiador español Julio Aróstegui hace poco más de veinte años, en nuestra contemporaneidad “existe una amplia bibliografía general,

¹⁴ PAVÓN CUÉLLAR & VEGA, *Lucha Eperrista*.

difícilmente abarcable, en torno al tema genérico de la violencia en las relaciones humanas”.¹⁵

La ingente cantidad de estudios producidos es tal, debido al interés suscitado en las reflexiones realizadas desde enfoques específicos de disciplinas tales como la Etología, Psicología, Antropología, Sociología, Semiótica, Política, Polemología.¹⁶

Apenas iniciada la segunda mitad del violento siglo XX., los acercamientos al tema comenzaron a proliferar. Son famosas las reflexiones, por ejemplo de Albert Camus en *El hombre rebelde* (1951), Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961), Jean Paul Sartre en el *Prefacio* a esta última, Hannah Arendt en *Sobre la revolución* (1963), Eric Hobsbawm en *Revolucionarios* (1978)... Todos ellos pensaron la violencia política, contribuyendo a un debate en boga que, tanto como ahora, resultaba acuciante.

En México, por ejemplo, en la década de los años setenta, desde un enfoque historiográfico, comenzaron a ser estudiados algunos procesos vinculados a la violencia política expresada en temas tales como las luchas guerrilleras, tan en boga durante aquellos años en Latinoamérica. Y es que, como lo han reconocido no pocos pensadores, las reflexiones desde el punto de vista socio-histórico, en mayor o menor medida, encuentran la inevitabilidad del acercamiento a la violencia política como categoría de análisis.

El balance historiográfico desarrollado en estas líneas es apenas un sucinto acercamiento a la gran cantidad de material producido en torno al tema de la violencia política, en general. Los criterios de selección de obras son ineludiblemente subjetivos, en tanto que han sido fijados sin buscar dar cuenta del enorme mapa bibliográfico de publicaciones. Como en su propio esfuerzo analítico para el caso colombiano indicó el investigador Carlos Miguel Ortiz

¹⁵ ARÓSTEGUI, J., “Violencia, sociedad y política...”.

¹⁶ ARÓSTEGUI, J., “Violencia, sociedad y política...”, p. 18.

Sarmiento, en las siguientes líneas se evocarán unos cuantos libros, en función de su utilidad para mostrar la variedad de enfoques y acercamientos a la violencia política, en general, y a la violencia revolucionaria, en particular.¹⁷

Aunque el tema expreso de la violencia revolucionaria ha generado una menor cantidad de publicaciones, en varios casos he seleccionado algunos trabajos que, a su vez, han reflexionado lúcidamente sobre los planteamientos de otros pensadores, en torno al tema de la violencia de pretensión revolucionaria. Todo ello con la finalidad de profundizar el nivel de análisis e identificación de las proposiciones teóricas correspondientes. En el balance, por tanto, he organizado la reunión de las obras, artículos y ensayos, en tres grupos: a) aquellos de carácter historiográfico en torno a las luchas armadas en América Latina, en general; b) algunas obras destacadas concernientes a la violencia política y; c) los referidos explícitamente a la violencia revolucionaria.

Dentro de este marco pues, como parte del primer grupo de obras, el libro coeditado por el Colegio de Michoacán y la Universidad de Santiago de Compostela, a cargo de coordinación conjunta de la investigadora Verónica Oikión, Eduardo Rey Tristán, y Martín López Ávalos, titulado *El estudio de las luchas revolucionarias en América latina (1959-1996). Estado de la cuestión*, de carácter historiográfico, es una buena muestra de lo ya mencionado sobre la vastedad de la historiografía sobre el tema.

Organizado en quince estados de la cuestión de tipo general y uno de carácter particular, el libro es una obra colectiva de balance historiográfico, que “muestra y examina las publicaciones analíticas y de carácter testimonial sobre organizaciones, grupos y movimientos

¹⁷ ORTIZ SARMIENTO, C. M., “Historiografía de la violencia”, en: B. TOVAR ZAMBRANO, B. & M. Archila, *La historia al final del milenio...*

revolucionarios de la llamada Nueva Izquierda”, surgida bajo el influjo revolucionario cubano de 1959, en distintas latitudes latinoamericanas.¹⁸ El filo analítico de los distintos autores reúne, como en ninguna otra obra, una perspectiva subcontinental en torno a los estudios sobre las revoluciones durante la segunda mitad del siglo XX.

En general, los análisis atienden diferentes aspectos, tales como la metodología de abordaje del tema o las variantes historiográficas coyunturales. Los autores enfatizan los estudios históricos de corte académico, por encima de la producción memorística y periodística, más difusa y tendencialmente más antigua.¹⁹ Por ende, acentúan las dificultades de acceso a las fuentes primarias o las imprecisiones conceptuales de numerosos estudios. Asimismo, los autores destacan la importancia de la realización de estudios comparativos de mayor rigurosidad, así como la relevancia de la reflexión sobre la producción académica sobre la izquierda revolucionaria y sus vínculos con otras expresiones disruptivas no armadas.

El estudio de las luchas revolucionarias en América latina (1959-1996). Estado de la cuestión enfatiza la necesidad, además, de examinar históricamente los movimientos revolucionarios en permanente atención con los movimientos contrainsurgentes. Así pues, el tratamiento conceptual de la violencia revolucionaria es tema omnipresente en el libro, aunque no siempre de forma denotada. En conjunto, los realizadores de los dieciséis balances indican con acierto la necesidad de tener en cuenta la política como la dimensión donde es posible advertir con mayor profundidad los múltiples y profundos vínculos en el desenvolvimiento de los movimientos revolucionarios latinoamericanos.

¹⁸ OIKIÓN SOLANO, V., Rey Tristán, E., & López Ávalos, M. (Edits.), *El estudio de las luchas revolucionarias...*

¹⁹ MODONESI, M., “Historiografía de la izquierda armada en América Latina”, *Memoria* [en línea], núm. 254, [Consultado el 11 de agosto de 2015, en <http://revistamemoria.mx/?p=434> 2015].

Cabe destacar, también, la relevancia de la argumentación de los autores contra los análisis históricos dicotómicos e inconexos respecto a los problemas de nuestra contemporaneidad. La obra colectiva, por tanto, destaca debido al riguroso esfuerzo por brindar un panorama general de los distintos movimientos revolucionarios en América Latina y, sobre todo, por señalar las carencias teóricas, metodológicas y temáticas en los estudios históricos. Más aún, del recuento historiográfico realizado es posible dilucidar, como ha identificado Massimo Modonesi, que “las especificidades nacionales son apreciables sólo a la luz de la comprensión general del fenómeno en su conjunto y del paralelo reconocimiento empírico de sus diversas manifestaciones”.²⁰

Coincido con el investigador Massimo Modonesi en su consideración central. En el marco de las izquierdas socialistas y revolucionarias, “en medio de un extenso debate sobre la violencia revolucionaria, se distinguieron efectivamente las opciones estrictamente armadas, que asumieron que el uso de las armas era no solo táctica sino estratégicamente central y determinante”, *El estudio de las luchas revolucionarias en América latina (1959-1996). Estado de la cuestión* deja sin respuesta la pregunta sobre si ésta realmente era central, social, política y estratégicamente. Más aún, por su índole de balance historiográfico y no siendo ese su objetivo central, la obra sólo insinúa las implicaciones conceptuales de la violencia revolucionaria.

Por otra parte, como parte también del primer tipo de publicaciones en el presente recuento historiográfico, el trabajo de Sergio Arturo Sánchez Parra, “La guerrilla en México: un intento de balance historiográfico”, por su parte, es otro esfuerzo de análisis sistemático de la historiografía sobre los movimientos armados en México.²¹ El estudio parte temporalmente en

²⁰ MODONESI, M., “Historiografía de la izquierda armada en América Latina”.

²¹ SÁNCHEZ PARRA, S. A. “La guerrilla en México: un intento de balance historiográfico”, *Clío* [en línea], pp. 121-144, [Consultado el 07 de agosto de 2014, en <http://www.cedema.org/uploads/SANCHEZPARRA.pdf>].

el año 1974, señalando la obra que considera pionera en el género, *Diez años de guerrilla*, escrita por Jaime López con un carácter periodístico, misma que señala como un estudio limitado y de interpretación parcial. Parte de ella debido al reconocimiento de la misma como el trabajo que planteó por vez primera cuestiones tales como el concepto de guerrilla y las motivaciones de su surgimiento.

Avanzando en orden cronológico, Sánchez Parra estructura su análisis en cuatro apartados para mostrar las transformaciones en las tendencias interpretativas; reconoce, al mismo tiempo, la permanencia de carencias y vacíos historiográficos; lamenta la continuidad en la realización de valoraciones sin sustento, la búsqueda de explicaciones causales, los nexos personales a favor o en contra de las organizaciones guerrilleras, etc.; y enfatiza la visión contrainsurgente manifiesta en trabajos como el de Mario Arturo Acosta Chaparro, militar destacado en la represión federal a los movimientos guerrilleros durante el siglo pasado, quien a principio de la década de los noventa escribió el libro *Movimiento subversivo en México* (1990), bajo la hipótesis central explicativa sustentada en la “conjura comunista internacional”.²²

De tal forma, en un primer momento, el autor examina los trabajos elaborados durante la década de los setentas, caracterizados por las severas críticas hacia el proceder guerrillero. Luego, estudia la producción bibliográfica y hemerográfica de los años ochenta, en la cual observa el contraste entre las acras diatribas hacia las posiciones sostenidas desde la clandestinidad armada y los primeros intentos explicativos con una mayor objetividad. En el tercer apartado, Sánchez Parra hace un recuento analítico de algunas obras producidas desde el medio académico, destacadas por la presencia de un aparato crítico, teórico y metodológico. El

²² ACOSTA CHAPARRO, M. A., *Movimiento subversivo en México*.

último apartado, por otro lado, es un ejercicio de análisis historiográfico regional circunscrito al estado de Sinaloa y al grupo guerrillero “Los Enfermos”.

Ahora bien, el trabajo de Sánchez Parra es singular por el interés de presentar las limitaciones en historiografía de la guerrilla en México, ensombrecida por los juicios de valor y las actitudes condenatorias a priori en detrimento de interpretaciones sustentadas del fenómeno. Asimismo considero que el autor acierta en mostrar el contraste interpretativo de la realidad sociopolítica mexicana de quienes, desde posiciones de izquierda, desestimaron la opción por las armas y dictaminaron los empeños insurgentes como expresión llana de desesperación juvenil ante el autoritarismo estatal.

Así también, el balance acierta en identificar el incremento en la producción historiográfica durante la década de los noventa, como repercusión de la apertura de archivos clasificados y la presencia pública de actores políticos tales como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). La calidad teórica, metodológica y documental ha aumentado con el paso de los años, reconoce el autor, aunque compartiendo espacio con las permanencias ya mencionadas líneas atrás.

En otro orden de ideas, el segundo tipo de obras analizadas en estas líneas contempla algunas publicaciones que han tenido como objeto de reflexión la violencia política. En el artículo así titulado, Jaime Hugo Talancón Escobedo realiza un sesudo análisis de las implicaciones teórico políticas del concepto.²³ El investigador plantea la discusión en términos jurídicos y, desde una perspectiva histórica, inicia una interesante reflexión sobre el término que

²³ TALANCÓN ESCOBEDO, J. H., “La violencia política”.

toma como centro el papel del poder político como el resultado de la institucionalización de la fuerza cultural y militar.

Talancón Escobedo parte ubicando al Estado de acuerdo a la acepción clásica de Max Weber, “aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”.²⁴ Para ello hace un recuento de la evolución de la historia del derecho como contrato social, citando a Thomas Hobbes y su *Leviatán*. En este sentido, el Estado es referido no como un garante de derechos, sino de intereses, mediante el ejercicio de la violencia en aras de la seguridad.

En la conformación del Derecho como sustrato del alma colectiva del Estado, el advenimiento del siglo XVIII es ubicado como un periodo histórico crucial en el que se desarrollaron la Revolución Francesa y los procesos de liberación en América. Esta visión panorámica permite al autor realizar ciertos vínculos interpretativos tales como la identificación de algunos rasgos de la teoría jurídica de Hobbes en las reflexiones que Sigmund Freud intercambió de forma epistolar con Albert Einstein a principios de la década de los treinta del siglo XX. Así, Talancón Escobedo cita las consideraciones de Freud sobre el Derecho como una realidad política emanada de la violencia, necesariamente mediada por la unión social como requisito de legitimidad.

El autor reconoce, sin embargo, cómo la historia ha demostrado que el poder del Leviatán incurrió “en excesos y horrores, a consecuencia de su visión utilitarista en operar el Estado monárquico y sus instituciones”;²⁵ la consecuencia histórica, dice, fue la aparición del constitucionalismo moderno, como un esfuerzo por controlar y racionalizar al Leviatán. El

²⁴ WEBER, M., *Economía y sociedad*, p. 662.

²⁵ TALANCÓN ESCOBEDO, J. H., “La violencia política”, p. 381.

horizonte político deseable, afirma, es un Estado eficaz trascendente “y que aliente la trascendencia del individuo”.²⁶

La cualidad de deseable, no obstante, implica dificultades en nuestra contemporaneidad. Talancón Escobedo expresa su acuerdo respecto al justificado reconocimiento del Estado como el detentador de la posibilidad de “imponer sus determinaciones a la conducta humana incluso por vía del empleo de la fuerza”.²⁷ Sin embargo, en el recuento histórico realizado, el autor oblitera la mención a Lenin y sus consideraciones sobre el Estado capitalista como la evidencia del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. Y contrario a la posición del autor, siguiendo a Michel Foucault, vale la pena reflexionar sobre la realidad de la mutación de la disciplina en dominación.

Un breve acercamiento a la historia de América Latina, por ejemplo, puede mostrar la veleidad del Derecho como muestra sistemática de la prevalencia de los intereses de las minorías sobre las mayorías. Como ha señalado Atilio Borón, en la práctica la democracia es la cristalización de un pacto por el cual las clases subalternas abdican de su derecho a la revolución y negocian (en mejores o peores circunstancias según la correlación de fuerzas, históricamente variable) las condiciones de su propia explotación. Dentro del sistema capitalista, la democracia posee una naturaleza despótica y posibilita un orden político desequilibrado. Así, la democracia se vacía de contenidos humanitarios, emancipadores y disruptivos, y se repliega sobre la abstracción fetichizada del puro procedimiento administrativo.²⁸

Por su parte, y desde una interpretación distinta, el investigador Jesús Rogado, en un artículo titulado “Violencia y Política” realiza un ensayo de opinión sobre el tema,

²⁶ TALANCÓN ESCOBEDO, J. H., “La violencia política”, p. 382.

²⁷ TALANCÓN ESCOBEDO, J. H., “La violencia política”, p. 383.

²⁸ BORÓN, A., *Estado, capitalismo y democracia...*

fundamentalmente, a partir de las consideraciones de Charles Tilly.²⁹ La tradición europea del pensamiento político, dice, ha ligado las categorías de violencia y poder, al tiempo en que afirmaba que la política no podía ser de otro modo. Nicolás Maquiavelo y en Max Weber, asegura, son buenos representantes del enfoque realista que, para analizar la política, busca emanciparse del pensamiento utópico y se sustenta en la experiencia histórica, según la cual, la violencia “resulta indispensable para conseguir un orden social efectivo”.³⁰

En este sentido, la violencia es el elemento esencial de la política. En atención a las ideas de Charles Tilly, Rogado señala cómo a través de la violencia y la guerra, el proceso de acumulación y posterior monopolización del poder fue desarrollado históricamente y dio lugar al nacimiento de los estados-nación. El proceso de construcción del estado moderno que culminó hacia el siglo XIX, tiene así dos vectores, la eliminación violenta de los enemigos internos, por parte de la clase dirigente, por una parte; y la protección de la población frente a los enemigos externos, por otra. La aportación económica por parte de la población al protector y su aparato administrativo, permite afirmar que es la guerra la que hace al Estado.

La existencia del Estado queda justificada sólo en tanto que monopoliza los medios de la violencia. En este punto, Rogado realiza una analogía que él mismo califica como audaz. Y es que, dice, las élites políticas dirigentes contemporáneas no se diferencian demasiado en origen de una asociación delictiva o mafiosa que presta protección a cambio de contribuciones económicas. A este respecto, cabe resaltar cómo el autor enfatiza los planteamientos de Tilly y desestima la definición de la violencia en función de explicaciones evolucionistas o

²⁹ ROGADO, J., “Violencia y Política”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* [en línea], 2007, [Consultado el 6 de agosto de 2015, en <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/94.html>].

³⁰ ROGADO, J., “Violencia y Política”, p. 2.

conductuales. Por el contrario, suscribe el origen de la violencia en las relaciones humanas y de la interacción social.

Es oportuno indicar que, en la reflexión de Rogado, el apego a las ideas de Tilly se traduce en una omisión semejante a la de Talancón Escobedo, en tanto que ambos no hacen siquiera mención a las interpretaciones de corte marxista, según las cuales, la violencia tiene también un origen colectivo, pero manifiesto en la contradicción entre clases sociales que originó a su vez el nacimiento del Estado burgués. Ahora bien, no obstante, el artículo de Rogado sí rescata con claridad cómo la deseable limitación de la violencia depende solo de la transformación de las relaciones entre personas y grupos.

El estudio no menciona de forma explícita la violencia revolucionaria. Sin embargo, esta se encuentra implícita en la exposición de las ideas sobre la violencia política como instrumento fundante, siempre sujeto a la polémica y la oposición de quienes la consideran ilegítima, según las múltiples evidencias históricas de que ésta implica “directamente a agentes del gobierno como causantes de los daños”.³¹ El origen violento de nuestras comunidades políticas merece ser tenido en cuenta para comprender mejor su matriz histórica y desarrollo orgánico.

Por otro lado, como parte del tercer tipo de obras referidas en el presente balance, he considerado oportuno traer a cuenta el afamado libro del revolucionario martiniqués-argelino Frantz Fanon (1925-1961). Fuera de las restricciones académicas, pero no por ello eludiendo el rigor en el análisis, *Los condenados de la tierra* (1965) es una obra señera cuya influencia manifiesta en los movimientos y pensadores revolucionarios durante las décadas de los sesenta

³¹ ROGADO, J., “Violencia y Política”, p. 8.

y setenta del siglo pasado, trascendió como muestra insigne en la historia de las ideas y la violencia revolucionaria.

En el escenario de la segunda posguerra mundial, la bipolaridad entre capitalismo y socialismo propició la permanencia de situaciones de violencia política en diversos países, donde las disputas ideológicas transitaron por la senda de la lucha armada. Este fue también el caso en Argelia, donde Frantz Fanon tomó parte activa del Frente de Liberación Nacional (FLN) en el proceso libertario contra la dominación francesa. No son pocos quienes han considerado que el médico argelino “actualizó la teoría marxista revolucionaria, desarrollada en torno a la violencia política durante los siglos XIX y XX”.³²

En torno al tema, es pertinente señalar el brillante análisis realizado por el investigador chileno Marcelo Sanhueza, en torno a *Los condenados...* El artículo tiene la virtud de ubicar históricamente la disertación de Fanon, a partir de un interesante planteamiento conceptual. La violencia política, dice el autor sudamericano, ha sido un tema profusamente atendido en la tradición del pensamiento político moderno, particularmente, entre las corrientes derivadas de la teoría marxista y anarquista. Pensar el significativo aporte del filósofo martiniqués es relevante en la medida en que ha trascendido como un estudio pionero en la perspectiva analítica poscolonial del mundo.

Frantz Fanon, actualizó la perspectiva marxista revolucionaria, realizando significativas críticas a las limitaciones analíticas de esta. Especialmente, reconoce Sanhueza empleando las categorías analíticas de Slavoj Žižek, Fanon observó esencialmente que la violencia subjetiva, la más visible por sus implicaciones físicas y materiales, es apenas un complemento de otras

³² SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 187.

dimensiones inmateriales, implícitas en lo simbólico y lo lingüístico. La violencia para los marxistas, en general, ha sido entendida como originada en la acumulación primaria capitalista, asumida por los individuos mediante la coerción estatal. En este sentido, la violencia revolucionaria, por ende, adquiere una índole circunscrita al concepto de lo justo.³³

En el ideario de Fanon, sin embargo, el marco de lo justo es excedido por la comprensión de la naturaleza de los colonizados, únicos capaces de llevar a cabo la descolonización del Tercer Mundo. Esta siempre “es siempre un fenómeno violento”, pues implica “la sustitución de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombres”.³⁴ Más aún, entonces, en lugar de un conjunto de principios rectores de los movimientos insurrectos, la descolonización es un proceso histórico que, mediante la violencia, emerge como medio político e instrumento de resistencia, tal como resalta Sanhueza.³⁵

El colonizado está dispuesto en todo momento a la violencia, dice Fanon, “le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta”.³⁶ Siguiendo al autor chileno en la analogía de los planteamientos de Frantz Fanon y las categorías postuladas por Slavoj Žižek, es válido enfatizar que, cuando “exhibe los métodos psicosociales ocupados por el colonizador para legitimar y naturalizar el dominio de los valores blancos, es decir, de su sistema social, político, económico y cultural”, el revolucionario martiniqués devela la violencia objetiva, en sus manifestaciones simbólicas y sistémicas. El vínculo entre lenguaje, violencia y poder es entendido, por tanto, como

³³ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 192.

³⁴ FANON, F., *Los condenados de la tierra*, p. 17.

³⁵ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 198.

³⁶ FANON, F., *Los condenados de la tierra*, p. 18.

constitutivo de la situación colonial, y no puede ser disociado mediante una mera moralidad conductual, tal como ocurre en las democracias liberales contemporáneas.³⁷

La violencia revolucionaria surge en todo su esplendor como la articulación del reconocimiento de la dimensión material, con lo simbólico y lo sistémico. En su análisis, Marcelo Sanhueza identifica con precisión cómo Fanon desestimaba al proletariado industrial como clase revolucionaria de vanguardia, en pro del reconocimiento del campesinado y el *lumpen-proletariado*.³⁸ El sujeto histórico que perfilado hacia el ejercicio de la violencia revolucionaria, luego entonces, no es el proletariado, sino el colonizado en su proceso de emancipación de la dominación política y la subyugación mental. “La violencia revolucionaria fundaría un nuevo orden social y cultural más allá del colonialismo”.³⁹

Ahora bien, de esta forma es posible observar cómo el estudio de la violencia revolucionaria siguió el decurso de la segunda mitad del siglo XX. Lo cual también es observable mediante la atención a otros estudios. Tal es el caso del artículo de Carlos Figueroa Ibarra, “Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)”, aborda el tema de la violencia política en este país, analizando las implicaciones de la opción armada para la transformación de la sociedad, como un proceso de implicaciones dialécticas, desarrollado a la par del marxismo guatemalteco naciente a mediados del siglo XX, a través del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).⁴⁰ En su examen, el autor identifica con claridad cómo la Contrarrevolución de 1954 y la

³⁷ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 199.

³⁸ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 201.

³⁹ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 206.

⁴⁰ FIGUEROA IBARRA, C., “Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)”.

Revolución cubana de 1959, fueron “grandes hechos que [trazaron] el derrotero ideológico de la revolución guatemalteca hasta fines de los ochenta”.⁴¹

Dividido en seis apartados, en el artículo cabe destacar el tercero y el quinto. El primero de estos está dedicado a la realización de un recuento historiográfico del acercamiento de los miembros del PGT al tema de la revolución guatemalteca. De tal ejercicio es posible dilucidar, sugiere Figueroa, cómo “«la vía violenta de la revolución» era posible de ser deducida de la autocrítica del PGT y de las enseñanzas que ellos habían extraído de la Contrarrevolución”. El balance era claro, la vía electoral resultaba estéril para la constitución del proletariado como clase hegemónica. El autor identifica con lucidez lo que él llama “un lugar común en la izquierda guatemalteca”, fue el derrocamiento de Arbenz y la instauración de un régimen dictatorial lo que sembró la violenta tempestad de cuatro décadas en Guatemala”.⁴²

El tratamiento al concepto de “violencia revolucionaria” destaca por el reconocimiento del PGT como una fuerza política que, a lo largo de su existencia, se caracterizaría como oscilante entre la consciencia de la necesidad de la revolución y la sensibilidad a la posibilidad de una apertura. Realizando un balance entre las fuentes documentales y las bibliográficas, en el quinto apartado el autor valora el influjo del entusiasmo revolucionario tras el triunfo de la Revolución cubana, y la consecuente radicalización del PGT. Para ello señala cómo en su III Congreso, en mayo de 1960, el partido contemplaba el obligado uso de la violencia como un instrumento del pueblo para abrir paso a la revolución.

La inevitabilidad de la violencia revolucionaria es interpretada en términos históricos, según el criterio teórico marxista y su identificación de la violencia como producto de la

⁴¹ FIGUEROA IBARRA, C., “Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)”, p. 398.

⁴² FIGUEROA IBARRA, C., “Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)”, p. 402.

naturaleza de las relaciones sociales. Por tanto, la conclusión de Figueroa Ibarra es que “la sociedad guatemalteca tenía pocas posibilidades de una convivencia pacífica” (408). La radicalización de un significativo sector de la sociedad, por ende, frente a un anticomunismo extremo de otro, dice, era un fenómeno guatemalteco de gran autenticidad y de origen añejo.

El trabajo de Hugo Vezzetti, *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, por su parte, pone atención a la violencia revolucionaria en relación a la violencia política en Argentina, durante las décadas del sesenta y setenta del siglo XX. Como bien ha destacado Emilio Crenzel en su comentario a la obra de Vezzetti, parte de la notable singularidad del trabajo radica en “combinar una historia de las ideas sobre la violencia revolucionaria, con el análisis político y cultural de las formas con las cuales ha sido evocada y representada”.⁴³

La obra aborda la violencia revolucionaria en función de referentes teóricos como la *guerra justa* de Paul Ricoeur, lo cual se traduce en la pretensión de una interpretación equilibrada sobre las responsabilidades compartidas por el Estado y las organizaciones guerrilleras en el ejercicio de la violencia política. El trabajo de Vezzetti es un ejercicio académico que apela a una rememoración temeraria y conciliadora con el pasado. Dividido en cuatro capítulos, *Sobre la violencia revolucionaria* emplea fuentes secundarias para analizar el devenir contemporáneo argentino.

En el desarrollo capitular, el autor traza un rumbo que va de las reflexiones sobre la memoria y sus usos, hacia la crítica aguda a la violencia surgida de las expresiones de izquierda que, si bien fue la contraparte de los crímenes de Estado, también causó acontecimientos cruentos susceptibles de ser analizados desde la ética política. No obstante, cabe destacar el

⁴³ CRENZEL, E., “La violencia política en Argentina y sus memorias en debate”, p. 420.

exceso del autor al extrapolar de manera un tanto forzada la cultura guerrillera con el fascismo italiano. La vinculación al presente es presentada por Vezzetti como un proceso contradictorio donde la memoria sobre la violencia revolucionaria aún se encuentra sometida a los usos políticos de esta.

La disertación de Ana Domínguez Rama, titulada “La ‘violencia revolucionaria’ del F.R.A.P. durante el tardofranquismo”, es un caso particular en el presente balance.⁴⁴ Si bien es cierto que el análisis realizado por la autora ibérica corresponde a un proceso histórico ocurrido en España, también lo es que las reflexiones no sólo pueden ser fácilmente extensivas para la consideración del devenir latinoamericano desarrollado entonces, sino sirven como un marco de referencia para evitar la comisión de análisis que consideren como exclusivas las vivencias latinoamericanas, sin tener en cuenta su índole común con sus congéneres del otrora llamado *Viejo Mundo*.

En el escrito, la autora privilegia el uso de fuentes de información primarias, aunque hace un uso equilibrado de otras más de tipo historiográfico. Pero sobre todo, destaca un conciso y claro planteamiento del problema en términos conceptuales. Inicialmente, Domínguez Rama reconoce la dificultad existente para proponer una definición idónea sobre el concepto de “violencia política”, y consiguientemente el de “violencia revolucionaria”. La alternativa, dice, es la acotación de tales conceptos mediante la identificación de otros más, tales como “Poder”, “conflicto”, “Estado”, “cambio histórico” o “resistencia”. Por lo cual, la autora perfila su análisis en función de la identificación de los primeros pensadores “que con relevancia teorizaron

⁴⁴ DOMÍNGUEZ RAMA, A., “La ‘violencia revolucionaria’ del F.R.A.P...”.

alrededor de la función instrumental de la violencia en un sentido puramente progresista”, es decir, Karl Marx y Friedrich Engels.⁴⁵

La autora hace énfasis en las consideraciones de estos pensadores sobre la violencia como una práctica supeditada y discriminada en función de los fines políticos del conflicto surgido de la contraposición entre burguesía y proletariado. La consecución de una revolución socialista, por tanto, dependía del desarrollo de la consciencia de clase por el proletariado. Para continuar el planteamiento inicial, la autora trae a cuenta la figura de Lenin y sus consideraciones de la “guerra” como parte de la “política”, parte de un todo más amplio donde la organización del proletariado en torno a un partido revolucionario con respaldo obrero, sería la encargada de tomar el poder y destruir posteriormente al Estado burgués mediante una lucha insurreccional.

Con el paso de los años, en un mundo bipolar, el sentido instrumental de la “violencia revolucionaria” pasó de ser un recurso para la consolidación del orden social, a ser un medio para la conquista del Poder. La Revolución China (1949) y la Revolución cubana, dice, ilustraron bien dicho cambio, “conformando con sus experiencias históricas sobre el *arte militar* la trilogía de las doctrinas de la ‘guerra revolucionaria’ más influyente en la segunda mitad del siglo XX: el leninismo, el maoísmo y el guevarismo”.⁴⁶ Cabe mencionar que, aún como nota al pie y sólo como mención, Domínguez Rama no desdeña la importancia de Franz Fanon y de su teoría de la “violencia necesaria” de cara a la descolonización del “Tercer Mundo”.

La investigadora española desarrolla, entonces, el análisis de los vaivenes teórico-políticos a los que se enfrentaron las distintas organizaciones de izquierda españolas quienes, al

⁴⁵ DOMÍNGUEZ RAMA, A., “La ‘violencia revolucionaria’ del F.R.A.P...”, p. 393.

⁴⁶ DOMÍNGUEZ RAMA, A., “La ‘violencia revolucionaria’ del F.R.A.P...”, p. 394.

igual que las latinoamericanas, hubieron de enfrentar las consecuencias que trajo consigo la disputa por el liderazgo político del Movimiento Comunista Internacional, entre el PCCh y el PCUS, en lo que sería llamada la ruptura sino-soviética. Al plantear la “vía pacífica” al socialismo, las directrices soviéticas conllevaban alteraciones doctrinarias y la renuncia a la revolución, según el parecer de los comunistas chinos liderados por Mao Tse Tung.

En estos términos, Domínguez Rama lleva adelante el análisis del devenir histórico de las distintas organizaciones antifranquistas apegadas ideológicamente a las tesis defendidas por el PCCh. Tanto en Europa como en América Latina, la polémica dio lugar a un sinnúmero de rupturas al interior de los partidos comunistas, propiciando la creación de partidos marxista-leninistas, proclives hacia el uso instrumental de la violencia, como herramienta de lucha revolucionaria. Los acontecimientos parecían dar entonces la razón, en función de las revueltas de 1968, el golpe de Estado a Salvador Allende, las luchas antiimperialistas en África, Asia y América del Sur, parecía ser que la vía era la Revolución armada.

...

Así pues, luego de este recorrido sumario por el tratamiento historiográfico de la violencia política, es posible advertir el enorme interés que ha despertado la temática, en general. En entusiasmo de estudio respecto a su variante revolucionaria, sin embargo, ha sido mucho más modesto. Las obras, apenas mencionadas, de los pensadores pioneros en el tema tales como Albert Camus, Frantz Fanon, Hannah Arendt, Eric Hobsbawm, etc., fueron brillantes reflexiones de contribución a la explotación de una veta de conocimiento histórico que, hacia finales de siglo, experimentó un crecimiento y diversificación exponenciales.

Los estudios analizados son buena muestra de la enorme cantidad de acercamientos al tema. Las publicaciones examinadas en un primer momento, han servido para mostrar un

panorama de la vastedad de acercamientos al estudio histórico de las luchas armadas en América Latina. Las abordadas en una segunda instancia, permiten vislumbrar, el abordaje de la violencia política, en una suerte de actualización de los postulados de pensadores como Max Weber. Por último, a partir de sólidos planteamientos teórico-metodológicos, los trabajos seleccionados como evidencias del tratamiento de la violencia revolucionaria, clarifican la situación del tratamiento de un tema complejo sobre el que aún hay mucho por decir.

El desarrollo del trabajo que el lector tiene frente a sí, pues, ha estado animado también en el afán de realizar una contribución a la comprensión de la segunda mitad del violento siglo XX, a partir de la reflexión sobre la noción de violencia revolucionaria y su desenvolvimiento histórico conceptual. El resultado de investigación aquí presente, ha buscado también el examen de la confluencia de diversos pensadores latinoamericanos que, con un sustento marxista, interpretaron la realidad de los grupos subordinados y sus procesos emancipatorios.

IV. DE INTERROGANTES, OBJETIVOS E HIPÓTESIS.

El desarrollo capitular de la presente investigación, naturalmente, está sustentado tanto en un andamiaje de preguntas que problematizan el tema, como en objetivos rectores del desarrollo de las reflexiones. Las **interrogantes** conducen, inherentemente, al sentido estructural de esta indagación. Preguntar ¿cuáles son las características del concepto de violencia revolucionaria en el pensamiento de los próceres insurrectos, los teólogos de la liberación y los marxistas críticos?, ¿cuáles son las implicaciones del desenvolvimiento de la violencia revolucionaria como un concepto para la praxis?, o si ¿es posible aseverar la existencia de una tradición de pensamiento histórico-filosófico latinoamericana de ascendencia marxista, en búsqueda de la realización efectiva de una praxis transformadora de la dominación capitalista?, apunta en la dirección de una guía conjunta de investigación.

En este sentido, el **objetivo general** que atraviesa el ejercicio de indagación es la realización de un análisis del sentido y las implicaciones históricas del desenvolvimiento del concepto de violencia revolucionaria, en el ideario de los principales exponentes del pensamiento teológico liberacionista y el pensamiento marxista crítico durante la segunda mitad del siglo XX latinoamericano; además de elaborar un panorama sucinto de la evolución del marxismo en América Latina posterior a 1961, como marco histórico del análisis del desenvolvimiento de un pensamiento heterodoxo que, sin embargo, ha sido desarrollado como expresión de un ejercicio reflexivo de carácter histórico-filosófico local en la búsqueda del ser latinoamericano y sus problemáticas particulares para la emancipación de la dominación capitalista.

Así pues, la investigación que el lector tiene frente a sí, circunscrita dentro un marco temporal situado en la segunda mitad del siglo XX, a partir de 1959, es el resultado de un acercamiento al concepto de la violencia revolucionaria en el pensamiento y el devenir histórico latinoamericano. La **hipótesis** desarrollada a lo largo de los capítulos, sustenta que durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, la persistencia secular de una proclividad hacia el empleo insurreccional de las armas estuvo fundada en la configuración de un concepto propio de violencia revolucionaria donde la historia, los valores, la tradición, la religión y el poder se entreveraron.

La violencia revolucionaria en un periplo teórico, ha sido empleada por las clases subalternas contra los poderes hegemónicos establecidos, en una suerte de recurrencia guerrillera; pero también evidencia un tipo de tradición intelectual de ascendencia socialista que ha desarrollado el marxismo entendido como método dialéctico de interpretación de la realidad, y guía para la acción. Transitando por la política, la filosofía y la teología, a través de una

dimensión ineludiblemente histórica, ha condenado lo abominable que resulta todo tipo de dominación, significando la expresión de un ideario contestatario y disruptivo del *statu quo*.

Este pensamiento crítico ha sido desarrollado como expresión de una autorregulación social ética, frente a una moralidad social reiterativa. Esta historia de las ideas políticas en América Latina insinúa la inconformidad frente a la iniquidad y la miseria producida por el capitalismo (pauperización de las grandes mayorías, injusticia, hambre, desempleo, problemas de salud, mortalidad infantil, falta de viviendas, violencia institucional, etc.); apunta hacia la mutación en la naturaleza del pacto social entre las clases subalternas y el estado-sistema; y sugiere la configuración de un pensamiento histórico-filosófico local que, aunque heterodoxo, ha influenciado el delineamiento del ser latinoamericano y su praxis transformadora.

V. MARCO TEÓRICO

El Marco Teórico al que recurre la presente investigación tiene como eje fundamental la historia conceptual alemana, debido al interés central que otorga a la relación entre el lenguaje, la acción social y la comprensión histórica; la correlatividad de los espacios de experiencia adquiridos con los horizontes de expectativa, en cada momento y espacio sociocultural específico. La historia conceptual constituye un ejercicio de reflexión crítica sobre las estructuras intelectuales y las construcciones simbólicas que sustentan el orden sociopolítico.⁴⁷

Si se parte de que “[t]odas las vidas se constituyen a partir de experiencias particulares [...] Uno necesita conceptos para saber lo que sucedió, para almacenar el pasado en el lenguaje y para integrar las experiencias vividas en sus capacidades lingüísticas y en su comportamiento”,⁴⁸ la historia conceptual significa un marco teórico crítico y complejo para el

⁴⁷ MOLANO, A., “Historias de conceptos” de Reinhart Koselleck”.

⁴⁸ KOSELLECK, R., “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, p. 28.

análisis de la violencia revolucionaria como un receptáculo del lenguaje para asir la realidad histórica. Reinhart Koselleck, el reconocido historiador alemán, lo dijo con claridad, “[c]oncebir o comprender algo muestra que el ser humano, por su propia naturaleza, necesita el lenguaje para moverse, para mirar, para escuchar, para recordar o para desear o esperar algo, y, por tanto, para actuar y para pensar”.⁴⁹

La historia conceptual plantea el problema de forma contundente “¿cuál es la naturaleza de la relación temporal entre conceptos y situaciones o circunstancias?”. La relación, sin embargo, apunta Koselleck, es ambivalente, puesto que “[c]ualquier cosa extra-lingüística que haya de experimentarse, conocerse y comprenderse debe ser previamente conceptualizada [...], sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos”. Por tanto, el lenguaje tiene ambas potencias, es activo y receptivo simultáneamente, “toma nota del mundo, pero al mismo tiempo es un factor activo en la percepción (*Wahrnehmung*) en la cognición (*Erkenntnis*) y en el conocimiento (*Wissen*) de las cosas. La propia realidad no se deja reducir a su significado y forma lingüística (*Gestaltung*) pero sin tales contribuciones lingüísticas probablemente no habría realidad, al menos para nosotros”.⁵⁰

De tal manera, para la investigación presentada en estas páginas, resultó de importancia suma considerar las cuatro posibilidades para analizar el cambio recíproco de los conceptos y las circunstancias, propuestas por el investigador alemán, a saber:

1. El significado de la palabra, así como el de las circunstancias aprehendidas en ella permanecen sincrónica y diacrónicamente constantes.
2. El significado de la palabra permanece constante, pero las circunstancias cambian, distanciándose del antiguo significado. La realidad así transformada debe ser nuevamente conceptualizada.

⁴⁹ KOSELLECK, R., “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, p. 29.

⁵⁰ KOSELLECK, R., “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, p. 30.

3. El significado de la palabra cambia, pero la realidad previamente aprehendida por ella permanece constante. Por lo tanto, la semántica debe encontrar una nueva forma de expresión con el fin de ajustarse de nuevo fielmente a dicha realidad.
4. Las circunstancias y el significado de las palabras se desarrollan separadamente, cada una por su lado, de manera que la correspondencia inicial no puede mantenerse por más tiempo. Sólo a través de los métodos de la historia conceptual es posible entonces reconstruir qué realidades solían corresponderse con qué conceptos.⁵¹

Ahora bien, a lo largo del capitulado desarrollado a continuación, han sido empleados algunos conceptos y categorías cuya definición resulta indispensable. Este es el caso del término *poder*, tomado del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) quien consideraba que más allá de definir “¿qué es el poder?”, es mejor preguntar “¿cómo funciona?”, es decir, buscar su comprensión como expresión de formas de relación. En su obra *Microfísica del poder* (1977), el autor francés sugiere que el poder consiste, en términos generales, en “[...] conducir conductas y disponer de su probabilidad induciéndolas, apartándolas, facilitándolas, dificultándolas, limitándolas, impidiéndolas [...]”.⁵²

La *resistencia*, conceptualizada por el mismo autor, es entendida como la posibilidad suscitada por las relaciones de poder. “[...] porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de aquél que domina trata de mantenerse con tanta más fuerza, tanta más astucia cuanto mayor es la resistencia [...]”. De este modo, decía Foucault, “[...] lo que yo trato de hacer aparecer es más la lucha perpetua y multiforme que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante”.⁵³

⁵¹ KOSELLECK, R., “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, p. 31.

⁵² CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, p. 308.

⁵³ CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, p. 348.

La categoría de *hegemonía*, por otra parte, ha sido tomada de las reflexiones de Antonio Gramsci (1891-1937). En los *Cuadernos de la cárcel*, el autor explica cómo en la sociedad de clases, dentro de un régimen parlamentario, el ejercicio de la hegemonía es,

[...] la combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebase demasiado al consenso, o mejor tratando que la fuerza aparezca apoyada por el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública -periódicos y asociaciones-, los cuales, con ese fin, son multiplicados artificialmente..⁵⁴

Existen, por tanto, sustentos institucionales que posibilitan la producción hegemónica. En este sentido, el autor italiano consideraba, como las actividades más importantes, a la escuela en su función educativa positiva, y a los tribunales en su función educativa represiva y negativa. Pero, dice, “[...] en realidad, hacia el logro de dicho fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades denominadas privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes”.⁵⁵

De esta forma, tal como consigna el *Diccionario de política* (2007) editado por Bobbio, Matelucci y Pasquino, en la entrada correspondiente y en alusión al concepto gramsciano, la hegemonía es,

[...] la supremacía de una clase social se ejerce siempre mediante las modalidades complementarias (y de hecho integradas por ser analíticamente dissociables) del *dominio*⁵⁶ y de la hegemonía. Si el primero se ha hecho valer sobre los grupos antagonistas mediante los aparatos coercitivos de la *sociedad política*, la segunda se ejerce sobre los grupos sociales aliados o neutrales justamente a través de los ‘aparatos hegemónicos’ de la *sociedad civil* [...].⁵⁷

⁵⁴ GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, p. 81.

⁵⁵ GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, p. 161.

⁵⁶ *Resaltado por mí.*

⁵⁷ BOBBIO, N., MATELUCCI, N., & PASQUINO, G. (Edits.), *Diccionario de política*, p. 747.

Edward Said, el teórico palestino, interpretando el mismo concepto, identifica la hegemonía como la supremacía de ciertas formas culturales predominantes sobre otras, el ejercicio de las funciones de dirección intelectual y moral unida a aquella del dominio del poder político.⁵⁸ La hegemonía es, según esta acepción, el predominio del campo intelectual y moral, como contraparte del dominio, propio de la coerción directa.

En este punto, permita el lector una ligera digresión para hacer una aclaración puntual sobre el asunto particular de la coerción. A lo largo de las páginas de este resultado de investigación, eventualmente, aparece referida la afamada definición de Max Weber respecto al Estado como entidad política. Y es que, tal como dijo Carlos Pereyra en *Política y violencia* (1974), “[...] existe un consenso entre los teóricos tanto marxistas como no marxistas en el sentido de que la violencia no es sino la manifestación más flagrante del poder [...] El Estado es el imperio de una clase sobre otras basado en los medios de una violencia supuestamente legítima”.⁵⁹

En las palabras de Pereyra, evidentemente, se encuentra el basamento de la definición weberiana, enunciada en *La política como vocación*, la conferencia pronunciada por Max Weber por invitación de la Asociación Libre de Estudiantes de Munich en 1919,

[...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del derecho a la violencia.⁶⁰

⁵⁸ SAID, E., *Orientalismo*, p. 26.

⁵⁹ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 42, en: PEREYRA, C., *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*.

⁶⁰ WEBER, M., *El político y el científico*, p. 83-84.

Ahora, retomando el hilo conductor sobre las reflexiones de Gramsci, cabe indicar, como bien lo ha hecho el autor argentino, Massimo Modonesi, que estas derivaron en teorizaciones novedosas, sugerentes y fecundas, entre ellas, en un lugar central, aparece la noción de *subalterno*, expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de hegemonía. El pensador italiano ubicaba la *subalternidad* como la característica fundamental de las clases dominadas, contrapuesta a la dominación, propia de la hegemonía. Gramsci entiende la *dominación*, por ende, como una relación de fuerzas en permanente conflicto y define a los dominados como subalternos.⁶¹

En el proceso hegemónico los grupos subordinados deben buscar caminos de independencia y autonomía, con el cuidado de que “[...] los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes aun cuando se rebelan y sublevan: solo la victoria ‘permanente’ rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa [...]”.⁶²

En el planteamiento de Gramsci, por tanto, el concepto de subalternidad está construido según el intento por entender tanto una subjetividad determinada como su potencial transformación por medio de la conciencia y la acción política. La atención en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía, consiguientemente, permite la comprensión de la experiencia subalterna como la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y de negociación permanente.⁶³

⁶¹ MODONESI, M., *Subalternidad, antagonismo...*, p. 36.

⁶² GRAMSCI, A., *Antología. Selección, traducción y notas...*, p. 178.

⁶³ MODONESI, M., *Subalternidad, antagonismo...*, pp. 36-38.

Otros pensadores más, por su parte, en abierto reconocimiento de una herencia gramsciana, han desarrollado aún más el concepto. Así, la Escuela de Estudios Subalternos (*Subaltern Studies*) del sur de Asia, fundada por Ranajit Guha (1923), se ha enfocado en el estudio de las sociedades poscoloniales a nivel mundial. En este proceso, Saurabh Dube, pensador perteneciente a esta corriente historiográfica, ha concebido lo subalterno como una entidad histórica y social sustantiva y singular. Los grupos subordinados, dice, no son considerados como objetos desprovistos de conciencia y víctimas pasivas del devenir, cuyas rebeliones responden a reacciones directas, inconscientes o a presiones económicas.

Las clases subalternas son concebidas, por el contrario, como agentes discrecionales de la historia que viven y hacen el pasado individual y colectivamente, delineando y siendo delineados por los procesos sociales. Tanto la cultura, como la conciencia de los subalternos, expresada en sus enunciados y prácticas, revelan una lógica y racionalidad claras, definidas en términos del universo conceptual y la vigencia de las vivencias de estos grupos y comunidades.⁶⁴

Así pues, teniendo en cuenta la importancia conceptual de lo hasta ahora referido, para el propósito de esta introducción, baste aunar la mención relativa al aspecto metodológico empleado. La indagación pretendió ser desarrollada como un esfuerzo explicativo, analítico e interpretativo. Por tal motivo, el empleo de la heurística y la hermenéutica fue indispensable. La actividad de reflexión fue desarrollada desde el enfoque hermenéutico de Wilhelm Dilthey, es decir, fue desenvuelta como un ejercicio interpretativo que buscó la comprensión del sentido del ideario de los personajes históricos estudiados, estudiados en sus respectivos contextos.

⁶⁴ DUBE, S., *Pasados poscoloniales*, p. 14.

La investigación estuvo apoyada en el llamado *círculo hermenéutico* (CE), un movimiento del pensamiento que va del todo a las partes y de las partes al todo, de manera que en cada movimiento aumenta el nivel de comprensión, y las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes. El CE es un proceso inductivo–deductivo de búsqueda de sentido del texto que co-actúa en la experiencia humana.⁶⁵

VI. ESTRUCTURA DEL TRABAJO.

La investigación consta de cuatro capítulos, el primero de los cuales está dedicado a la reflexión acerca de la génesis del concepto de la violencia revolucionaria en América Latina. Para lo cual se aboca al rastreo de algunas manifestaciones “subversivas”⁶⁶, remontadas a la época precolombina y que, una vez acaecido el proceso independentista, mantuvieron presencia entre las clases populares, aunque con otros matices. Este capítulo analiza, además, el vínculo existente entre los planteamientos teóricos de los decanos del marxismo revolucionario, Lenin, Trotski y Mao Tse Tung, y los personajes icónicos de la lucha armada latinoamericana durante la segunda mitad del siglo pasado.

El capítulo segundo está dedicado, por otra parte, al recuento de la violencia armada en el subcontinente. El apartado pone atención por tanto, no únicamente a la labor revolucionaria, sino también a la organización contrainsurgente en América Latina. Para brindar una imagen más ilustrativa, el capítulo dedica un subapartado a delinear el caso de la vivencia de la contraofensiva gubernamental ante los esfuerzos guerrilleros en México. Para luego dar paso al

⁶⁵ MARTÍNEZ MIGUELEZ, M., *La nueva ciencia: su desafío, lógica y método*.

⁶⁶ A lo largo del capítulo, esporádicamente aparece el calificativo “subversivo/a”. El entrecomillado busca destacar que esta acepción es un concepto y calificativo empleado por los poderes hegemónicos, en su afán por descalificar cualquier forma de disidencia radical como subversora del orden establecido por el Derecho. He mantenido sin distinción entrecomillada, el caso de la *violencia profética subversiva*, referida en el Capítulo III, como un planteamiento del filósofo Enrique Dussel.

recuento reflexivo del devenir guerrillero latinoamericano, tomando como punto de partida temporal la experiencia revolucionaria cubana.

En último instante, el capítulo aborda la reflexión en torno al planteamiento teórico-social del Che Guevara en cuanto a la praxis revolucionaria. Con tal finalidad, este subapartado estudia los fundamentos de éste concepto en el ideario de Guevara. Además, realiza una reflexión acerca de las implicaciones de la perspectiva *foquista* en el prócer cubano-argentino, tantas veces emulada en Latinoamérica. El apartado termina, pues, señalando los vínculos entre el pensamiento ético y la violencia revolucionaria en Guevara, cuando el contexto era el de algidez revolucionaria continental.

El tercer capítulo ha sido dedicado al análisis de la postura filosófica y teológica frente a la violencia, por parte de los pensadores liberacionistas. Persiguiendo tal fin, el primer apartado estudia el proceso de surgimiento de la Teología de la Liberación (T. L.) como un ejercicio de reflexión crítica y disruptiva al interior de la iglesia católica. En segunda instancia, el capítulo registra el examen de la postura de la T. L. frente al empleo de la violencia con fines revolucionarios, para lo cual, son analizados los planteamientos de los más sobresalientes teólogos desde el ángulo de una ética católica liberacionista.

Por último, este capítulo se acerca también a los planteamientos de algunos filósofos entorno a la dimensión espiritual en el proceso de liberación latinoamericana, y sus implicaciones religiosas inherentes. Así, las menciones a José Carlos Mariátegui o al mismo Carlos Marx, son sustento de una reflexión que, al tener en cuenta el caso de los teólogos liberacionistas, plantea si efectivamente la religión puede ser considerada como una matriz de enajenamiento, o bien como fundamento de un pueblo militante que, sin renegar de sus antiguas creencias, estuvo dispuesto a luchar por una revolución de tinte marxista.

Así pues, el cuarto capítulo está dedicado al estudio de las características conceptuales del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría y Carlos Pereyra, en torno a la violencia revolucionaria. Como parte de una estructura de capítulo más sencilla que la de los tres anteriores, en cada subapartado, correspondientemente, son analizados los planteamientos de los filósofos sobre el tema de la violencia y sus implicaciones en la modernidad capitalista. Por su parte, el último subapartado está dedicado a la reflexión acerca de las consideraciones en torno a un mundo bipolar feneciente que condenó irremediablemente la mera consideración de la violencia revolucionaria, legando tal aserto hasta nuestros días.

CAPÍTULO I

REFLEXIONES SOBRE LA GÉNESIS DEL CONCEPTO DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA EN AMÉRICA LATINA

Sólo con suspiros y gemidos admite la posibilidad de que tal vez sea necesaria la violencia para derribar la economía de la explotación del hombre: por desgracia, pues toda aplicación de la violencia desmoraliza al que la aplica. Esto hay que oír, cuando toda revolución victoriosa ha tenido como consecuencia un gran salto moral y espiritual.

“Anti-Düring”
Federico Engels

Debido a las características mismas de su paulatino proceso genético como comunidad imaginada, a través de los siglos, América Latina ha sido considerada como espacio fecundo y propenso hacia la violencia. Hoy en día, cuando entidades institucionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) identifican al subcontinente como la región

más peligrosa del planeta¹, los pueblos latinoamericanos continuamos portando, como signo añejo e indeleble, el estigma de ser habitantes de espacios sociales broncos y agrestes *per se*.

La violencia cuya finalidad radica en la “subversión” de un orden considerado indeseable, no es privativa de regiones geográficas específicas, como si se tratase de una cuestión biológica escindida de lo cultural; sino es el resultado de la compleja interrelación social entre las estructuras culturales y las condiciones cambiantes. En sí misma, la violencia es un fenómeno histórico al cual resulta imposible comprender sin la contemplación de las circunstancias en que se ha desarrollado; escenarios múltiples cuya interacción produce sinos diferenciados que permiten comprender cómo es que, bajo situaciones semejantes, unos hombres se rebelan y otros no lo hacen.

Como en la historia de la humanidad misma, el uso de medios cruentos para la consecución de fines disruptivos en nuestro continente ha sido claramente identificado con los procesos insurreccionales que secularmente han trastocado las condiciones de dominación de unas clases por otras, tales como las emancipaciones respecto al dominio colonial europeo en la aurora del siglo XIX, o los distintos procesos revolucionarios subcontinentales extendidos hasta el siglo XX.

Empero, más allá de las grandes revoluciones, el uso disruptivo de la violencia en América Latina posee una profunda tradición cuya génesis se remonta a tiempos precortesianos. En el caso mexicano, en particular y por ejemplo, la violencia disruptiva fue un poderoso elemento contribuyente al proceso de conquista española. En palabras de Friedrich Katz, más

¹ “Venezuela subió al segundo lugar...”, *El Universal* [en línea], 10 de abril de 2014 [Consultado el 30 de abril de 2014 en: <http://www.eluniversal.com/sucesos/140410/venezuela-subio-al-segundo-lugar-entre-los-paises-mas-violentos-segun->].

aún, “sólo en México pudieron los conquistadores españoles precipitar y subirse en la ola de una revolución social”.²

Luego entonces, la reflexión en torno a la violencia revolucionaria, como componente conceptual para la praxis, precisa de la identificación de aquellos procesos históricos cuya trascendencia se convirtió a la postre en la matriz esencial de un tipo de conducta social de fines disruptivos que, durante la segunda mitad del siglo XX, adquirió un cariz marxista. Es decir, resulta necesario contemplar, como parte de un conjunto de procesos concatenados, el despliegue y readaptación histórica de las ideas concernientes al uso de la violencia cruenta en América Latina.

En este capítulo inicial, por tanto, abordo el tema a través de tres apartados. Uno en el cual, remontando los siglos, reflexiono acerca de la trascendencia histórica de un conjunto de ideas sobre la validez del uso de la violencia como instrumento de la transformación social. Un segundo momento en donde me acerco a las características del pensamiento de algunos clásicos del marxismo sino-soviético sobre el uso revolucionario de la violencia. Y un último apartado en el que retomo el proceso de triunfo de la Revolución cubana y su pronto giro ideológico hacia el socialismo, cuya adopción se convirtió en el modelo disruptivo más afamado en Latinoamérica durante el siglo XX.

A) LA VIOLENCIA A TRAVÉS DE LOS SIGLOS

Para reflexionar sobre la presencia de una noción sobre el uso contestatario de la violencia en América Latina, es preciso asir algún ejemplo que permita vislumbrarla. Con tal finalidad, este apartado contempla algunas referencias al contexto mesoamericano y, luego, de la Nueva España, como parte de una metodología de análisis que considera que México constituye

² KATZ, F., *Reuelta, rebelión y revolución...*, p. 65.

también parte de esta subregión continental; su historia comparte elementos de similitud con la de otros países que, por igual, vivieron el proceso de colonización europea durante los siglos XV y XVI.

En el México precolombino la violencia social estaba presente de forma manifiesta; el caso de los pueblos mesoamericanos del Altiplano Central es buena muestra de ello. Pueblos prehispánicos como los tlaxcaltecas, cholultecas y mexicas no sólo coexistían espacial y temporalmente hacia la transición entre los siglos XV y XVI, sino compartían una misma matriz cultural de origen nahua de carácter mágico y religioso. En Mesoamérica, ha dicho el eminente mesoamericanista Alfredo López Austin, el fundamento de la ideología radicaba en la imbricación entre la cosmovisión, la religión y la magia.³

Si partimos del concepto de ideología como “todo sistema de ideas, valores y actitudes que una capa o clase social dominante crea, frecuentemente por medio de sus miembros más destacados, e impone a la sociedad entera como un instrumento de cohesión que reproduce el contexto de explotación y justifica el poder de un grupo humano sobre el resto de los integrantes de la sociedad”;⁴ resulta más nítido comprender cómo era que la cosmovisión⁵, cuyos elementos centrales eran los mismos en toda Mesoamérica, concebía una relación básica entre la vida religiosa y el ejercicio de la violencia en el ámbito social.

La ideología mesoamericana dominante, por tanto, constituía un poderoso y complejo entramado, rector de las relaciones sociales entre gobernantes y gobernados. “La liga entre los

³ LÓPEZ AUSTIN, A., “La cosmovisión mesoamericana”, p. 197, en Lombardo, S., & Nalda, E. (Edits.), *Temas mesoamericanos*.

⁴ LÓPEZ AUSTIN, A., “El fundamento mágico religioso del poder”, p. 197.

⁵ “La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo”. LÓPEZ AUSTIN, A. “La cosmovisión mesoamericana”, p. 472.

hombres y las divinidades era a nivel de relación étnica y política”.⁶ Luego entonces, comprensiblemente, los mitos cosmológicos identificaban con claridad aquellas prácticas permitidas y aquellas consideradas como nocivas para el desarrollo armónico de las relaciones sociales.

Entre los nahuas, por ejemplo, dentro del marco normativo dominante eran indeseables los efectos producidos por quienes ejercían indebidamente magia. Los magos considerados como dañinos eran llamados *tlacatecólotl* (hombre-búho),⁷ y en la práctica eran disidentes debido a que “realizaban actos en contra de la normatividad oficial, ejerciendo una violencia inaceptable según los criterios hegemónicos”.⁸ Las consecuencias perniciosas de los actos de los *tlacatecólotl*, como la violencia en contra del pueblo suscitada por el desagrado de las divinidades, eran castigadas con la ejecución de estos.

Contradictoriamente, como ha enfatizado el investigador Juan Manuel Romero, había también los *tlamacazque*, sacerdotes oficiales que en no pocas ocasiones promovían y realizaban agresiones hacia su mismo pueblo, cuyos actos permanecían en la impunidad y no suscitaban el rechazo social. La diferencia radicaba en que las agresiones de los sacerdotes eran desenvueltas dentro de una normatividad ritual reconocida y respetada. Los *tlamacazque* “ejercían violencia —justificada por el discurso oficial— como parte de un ritual público, necesario y promovido, supuestamente, para el ‘bien común’”. Los *tlacatecólotl* “eran exhibidos como ejecutores de violencia para fines personales o de un grupo no reconocido abiertamente por la sociedad”.⁹

⁶ LÓPEZ AUSTIN, A., “El fundamento mágico religioso del poder”, p. 216.

⁷ La designación sería relevada a mediados del siglo XVI, en los textos nahuas, por la de “diablo”. Véase, ROMERO GARCÍA, J. M., “Diversidad en los caminos a lo sagrado...”, en CASTRO, F., & TERRAZAS, M. (Edits.), *Disidencia y disidentes en la historia de México...*

⁸ ROMERO GARCÍA, J. M., “Diversidad en los caminos a lo sagrado...”, p. 35.

⁹ ROMERO GARCÍA, J. M. “Diversidad en los caminos a lo sagrado...”, p. 37.

Luego entonces, conviene plantear la reflexión sobre la posibilidad de que este marco normativo también de índole moral, haya tenido relevancia al momento del encuentro indígena nahua con los invasores europeos. Y es que el dominio mexica fue la cimiento de un conjunto de frecuentes revueltas que “culminaron finalmente en la rebelión nacional que se produjo en conjunción con la conquista española de México”.¹⁰ Aunque controvertidas, dice Katz, existen opiniones de investigadores que consideran a los levantamientos rurales como la razón primordial en el ocaso de otras civilizaciones, tales como la maya, la teotihuacana, la tolteca. Las rebeliones de carácter rural, fueron una posible fuerza motriz en este periodo histórico.¹¹

En nuestros días, la antropóloga Linda Manzanilla ha señalado que, hacia el siglo VII, Teotihuacán pudo haber colapsado por el choque entre élites gobernantes y administradores de sus barrios, con la crucial participación de las clases pauperizadas que fungían como mano de obra barata para las pretensiones estatales. Esos trabajadores, “probablemente participaron en la revuelta de sus administradores contra las élites del Estado” teotihuacano, ha aseverado la investigadora.¹²

Esta hipótesis de Manzanilla para el caso de Teotihuacán, como de Katz para el caso mexica, apuntan hacia un aspecto en común. Creo, dice el historiador austriaco, que “muchas de las revueltas contra el dominio azteca se asemejan a las alianzas del siglo XIX, entre campesinos y caudillos regionales”, como fue evidente al momento de la conquista, “los aztecas

¹⁰ KATZ, F., *Revuelta, rebelión y revolución...*, p. 76.

¹¹ KATZ, F., *Revuelta, rebelión y revolución...*, p. 76.

¹² “Choque de clases habría colapsado a Teotihuacán”, *La Jornada* [en línea], 18 de marzo de 2015 [Consultado el 30 de junio de 2014, en <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/03/18/choque-de-clases-habria-colapsado-a-teotihuacan-6671.html>].

nunca lograron legitimidad a los ojos de muchos de sus súbditos”,¹³ sometidos a trabajos forzados en beneficio del estado que expoliaba sus cosechas para Tenochtitlan.

Por su parte, la relación de acérrima rivalidad del estado mexicana con el señorío de los tlaxcaltecas, si bien no indica un punto nodal de la revolución social en curso, sí señala cómo algunos indígenas prehispánicos no sólo resultaban contestatarios ante la amenaza o la efectiva precarización de sus condiciones de existencia, propiciada por el continuo expansionismo mexicana, sino que también respondían a una suerte de valores de nivelación social de índole punitiva que fueron evidenciadas al momento de la invasión española a los territorios mesoamericanos. Cuando Hernán Cortés (1485-1547) lideró la expedición de invasión y conquista de éste el principal estado precolombino, el imperio azteca, la alianza estratégica con los tlaxcaltecas fue factor crucial para la conquista de los mexicas y para el inherente afianzamiento del proceso de dominio español en el nuevo mundo.

Es posible considerar cómo después, cuando sobrevino la revolución de independencia en la Nueva España, a comienzos del siglo XIX, parecían ondular en el ambiente “subversivo” las mismas nociones de licitud del castigo violento hacia quienes obraban contra el “bien común”. Por supuesto, este proceso fue acompañado por una necesidad de justificar la violencia ejercida más allá del campo de batalla. Las visiones opuestas de insurgentes y realistas, es decir, la violencia “subversiva” y la violencia represora esgrimieron los argumentos convenientes para legitimar los actos cruentos realizados bajo la connivencia de los líderes.

Insurgentes y realistas, correspondientemente, tuvieron en su haber listas infames de las tropelías cometidas en aras de la causa rebelde o represora. Ejecuciones de prisioneros, tortura

¹³ KATZ, F., *Revuelta, rebelión y revolución...*, p. 76.

corporal o psicológica, saqueo y robo, formaban parte de un conjunto de acciones articuladas y recurridas a menudo por los insurgentes. Algunos saqueos fueron una especie de variante primitiva de justicia social, mezclada con una utilidad financiera y política; pero otros sólo fueron muestra de un afán por “apropiarse simplemente de lo ajeno con fines de beneficio personal, amparados en la vorágine de la insurrección”;¹⁴ y más aún, las labores de pillaje también fungieron como un efectivo mecanismo clientelar para hacerse de la simpatía de muchos individuos y la fidelidad de sus tropas.¹⁵

En el prontuario rebelde, el *gachupinicidio*, como ha sido llamado por el investigador Marco A. Landavazo, fue una de las expresiones más acabadas de la sevicia insurgente. Los “españoles europeos se convirtieron en el objeto por excelencia de la hostilidad popular e insurgente”, el asesinato de peninsulares devino en una suerte de “construcción de un enemigo a modo, de un chivo expiatorio”.¹⁶ Las motivaciones de criollos, mestizos e indígenas rebeldes no eran para menos; los epítetos de “canallas”, “ladrones” y “forasteros”, por ejemplo, eran claros al respecto.

Las ejecuciones de españoles europeos tuvieron dos formas de expresión, dice Landavazo, la realizada por las multitudes y la resultante de una orden expresa de los líderes insurgentes. Los ejemplos son más o menos abundantes. El episodio cruento de la toma de la Alhóndiga de Granaditas, Guanajuato, el 28 de septiembre de 1810, es acaso uno de los más sobresalientes de la espontaneidad multitudinaria. Las huestes insurrectas, los indios y la plebe

¹⁴ LANDAVAZO ARIAS, M. A., *Nacionalismo y violencia...*, p. 52.

¹⁵ LANDAVAZO ARIAS, M. A., “De la razón moral a la razón de Estado...”, p. 836.

¹⁶ LANDAVAZO ARIAS, M. A., *Nacionalismo y violencia...*, p. 53.

urbana apalearon, pasaron a cuchillo y saquearon las casas de los peninsulares guanajuatenses, muy probablemente, instigados por el agravio y el resentimiento sociales.¹⁷

No fueron pocas las ocasiones en que los líderes rebeldes se mostraron impotentes para evitar los excesos de sus tropas y de sus seguidores para, acto seguido, buscar condenarlos y controlarlos aduciendo razones de tipo moral, aunque en el fondo descansaban preocupaciones por los efectos políticamente funestos para la dirigencia insurgente.¹⁸ El temor era claro, cómo poder acreditar la causa libertadora de una horda ingente de insurrectos que podía resultar de lo más detestable.

Pero más allá de los fines prácticos inmediatos, siguiendo la celeberrima definición de Max Weber, ya citada en la introducción, cabe recordar que el Estado “[...] es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. [...] El Estado es la única fuente del derecho a la violencia”. Entonces, es posible avanzar en la comprensión del proceder de los dirigentes insurgentes, cuando desautorizaron homicidios y saqueos en función de una razón de Estado, es decir, en pro de “la construcción de una entidad política soberana”, reservando para sí la administración del ejercicio monopólico y legítimo de la violencia, sobre todo al interior de las filas rebeldes, la disidencia era máxima felonía.¹⁹

Así también, el caso de los motines en los pueblos indios muestra con nitidez las reminiscencias de un sentimiento imperioso de acción punitiva hacia quienes durante siglos habían visto por su propio beneficio, a costa de las clases subordinadas. En la base de los levantamientos estaba la añeja indignación por la expoliación de los pueblos a través de

¹⁷ LANDAVAZO ARIAS, M. A., *Nacionalismo y violencia...*, p. 57-58.

¹⁸ LANDAVAZO ARIAS, M. A., “De la razón moral a la razón de Estado...”, p. 839.

¹⁹ LANDAVAZO ARIAS, M. A., “De la razón moral a la razón de Estado...”, pp. 849-850.

mecanismos como las recaudaciones de tributos o la invasión de tierras; y consecuentemente, las “víctimas solían ser funcionarios del gobierno, curas y otros eclesiásticos, así como comerciantes, hacendados y otros individuos notables del pueblo”.²⁰

Ahora bien, las expresiones más terribles de la violencia realista no desmerecían a las del bando independentista. Enarbolaban eso sí, un afán de escarmentar a quienes osasen participar o apoyar al bando rebelde. La lista de horrores, entonces, no se limitó al saqueo de pueblos beligerantes, a la tortura, o a las ejecuciones resultantes de juicios sumarios; sino que el repertorio incluía el descuartizamiento o la exhibición de partes de los cuerpos. El “poder virreinal reaccionó como una bestia herida y acosada, con furor y miedo”, desatando una respuesta militar encarnizada. Las tropas reales pasaban a las armas y reducían a cenizas a los rebeldes que encontraban, la bandera era el terror y el exterminio contra los súbditos infieles.²¹

Casi un siglo después, la convulsión revolucionaria supuso el despliegue de elementos recurrentes en la historia de México. Así como la revolución de independencia, la revolución de principios del siglo XX estuvo caracterizada por la participación rural. Las clases subordinadas fueron una poderosa fuerza motriz cuyas manifestaciones de proclividad a la violencia conllevaban la concepción de un uso rebelde de ésta. En ello, el caso del movimiento agrario zapatista es emblemático y evidencia el desarrollo de un proceso paulatino de radicalización cuyas motivaciones profundas tenían resonancias seculares.

Aunque la conformación del movimiento zapatista inició en la zona más próspera del estado de Morelos, en cuestiones de economía y comunicación, las simpatías hacia él cundieron en las zonas más pobres. Como movimiento popular, por tanto, como ha destacado el

²⁰ LANDAVAZO ARIAS, M. A., *Nacionalismo y violencia...*, p. 60.

²¹ LANDAVAZO ARIAS, M. A., “Guerra y violencia durante la revolución...”, p. 26.

investigador Felipe A. Ávila Espinosa, no fue iniciado por gente pobre, sino por personas modestas que vivían en condiciones desahogadas y cobraron notoriedad al tener en su haber diversas manifestaciones de rebeldía, previas al levantamiento revolucionario. Lo distintivo del zapatismo fue su insubordinación al poder central maderista que desplazó a Porfirio Díaz, y la firmeza campesina de empuñar las armas como única garantía para alcanzar sus objetivos.²²

Inicialmente, la violencia zapatista no fue de carácter agrario, sino se manifestó acorde a los cauces marcados por el rencor social ante añejos agravios a las clases subordinadas, por parte de las estructuras de poder, los aparatos represivos y una parte de las élites. De hecho, como sucedió un siglo antes durante el proceso independentista, hubo “una alta dosis de violencia popular, a través de ataques y destrucción de archivos, líneas de comunicación, oficinas públicas, liberación de presos de las cárceles, imposición de préstamos forzosos a familias pudientes y, de manera sintomática, saqueos a comercios y castigos físicos o secuestros de comerciantes, jefes políticos y autoridades locales de las que habían recibido agravios”.²³

Con el desarrollo de las circunstancias políticas, los zapatistas delinearon una identidad agrarista que marcó a la revolución en general. A la etapa inicial de manifiesto y puro rencor social, le siguió una donde el Plan de Ayala fue el eje programático de una actitud política rebelde de aspiraciones nacionales ante el poder constituido. Los zapatistas no sólo denunciaban la traición de Francisco I. Madero a la revolución, sino hacían suyo el Plan de San Luis adicionando la atención a los reclamos de los pueblos oprimidos, arrogando la defensa de los principios revolucionarios hasta vencer o morir (Zapata 1981).

²² ÁVILA ESPINOSA, F. A., “El zapatismo. Causas, orígenes y desarrollo...”, pp. 201-202, en: OIKIÓN SOLANO, V. & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

²³ ÁVILA ESPINOSA, F. A., “El zapatismo. Causas, orígenes y desarrollo...”, p. 189.

El Plan de Ayala llamaba a las armas y señalaba a los pueblos o ciudadanos que tuvieran los títulos correspondientes, como los únicos viables para entrar en posesión de terrenos, montes y aguas usurpadas por los opresores, manteniéndola “con las armas en las manos”. Respecto a Madero, sentenciaba, “[...] así como nuestras armas las levantamos para elevarlo al Poder, las volvemos contra él por faltar a sus compromisos con el pueblo mexicano y haber traicionado la Revolución iniciada por él; no somos personalistas, ¡somos partidarios de los principios y no de los hombres! [...]”.²⁴

A partir de entonces, el agrarismo morelense creció en fama e influencia revolucionaria. En la Convención de Aguascalientes (1914), por medio de la intervención del agrarista hidrocálido Antonio Díaz Soto y Gama, el zapatismo consiguió el beneplácito y la adopción de los artículos del Plan de Ayala por parte de la asamblea. John Womack Jr., el afamado biógrafo de Zapata, al citar el acontecimiento lo refirió así, “[...] que ahora un gobierno anunciase el derecho especial de los pobres del país a recibir sus servicios, esto, por sí solo, indicaba hasta qué punto y hasta dónde la revolución había dado satisfacción al deseo de justicia de la gente. Y la fuerza motriz del cambio habían sido los revolucionarios de Morelos”.²⁵

El discurso agrarista trascendió en lo sustancial las motivaciones del rencor social, para sustentar la emancipación campesina y la dignificación indígena, aduciendo la imperiosidad de la transformación de esclavos a hombres libres, por medio del combate a los “poderosos terratenientes, verdaderos señores feudales” que en nuestro país habían sobrevivido.²⁶ La violencia agrarista, revolucionaria, en la praxis fue desenvuelta como el medio ineludible para la consecución de los fines libertadores zapatistas.

²⁴ ZAPATA, E. *Plan de Ayala*.

²⁵ WOMACK JR., J., *Zapata y la Revolución Mexicana*, p. 214.

²⁶ ZAPATA, E., *Plan de Ayala*.

El agrarismo zapatista trascendería el siglo XX y, aunque sólo nominalmente, fue convertido en fundamento ideológico de otro tipo de zapatismo, pero finisecular. Se trataba del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un movimiento armado surgido en 1994 que también desafió al poder central empuñando las armas y aduciendo la matriz ideológica del Caudillo del Sur, como fundamento legitimador de una lucha que planteó la imperiosidad de conseguir valores como la “Democracia, libertad y justicia” para los pueblos indígenas en un México que entonces se disponía para la, así llamada por el gobierno federal, entrada al Primer Mundo. La violencia revolucionaria atravesaba así el siglo, hundiendo sus raíces en una tradición luenga.

B) LA VIOLENCIA EN LENIN, TROTSKI Y MAO TSE TUNG.

La violencia hoy atribuida a entes metamórficos tales como el “crimen organizado” o el terrorismo, evoca algo similar a lo que otrora fue el combate al fantasma del comunismo en América Latina, cuando entre propios y extraños cundió la vinculación entre conceptos tales como violencia, revolución y, luego de 1959, guerrilla. No era para menos. La asociación estaba en función a la medida misma de los brotes guerrilleros y sus empresas armadas con fines revolucionarios durante la segunda mitad del siglo XX latinoamericano.

El delineamiento del concepto de violencia revolucionaria en América Latina, como una guía para la práctica en una primera instancia, y la elaboración teórica en segundo momento, tuvo como fundamento las ideas del materialismo histórico mediado por las experiencias revolucionarias sino-soviéticas. Una vez que triunfó la Revolución cubana en 1959, dando pronto viraje hacia la adopción del comunismo, la perspectiva de la lucha armada guerrillera con fines revolucionarios fue emulada y propagada como un fuego abrasante que profundizó una historia donde coexistieron nobles ideales con no pocos episodios de fallidas y cruentas

estrategias. A la sazón, el marxismo fue adoptado como respaldo teórico de una nueva etapa signada por el vanguardismo, el *foquismo* y el militarismo.²⁷

La cuestión parecía clara, la transformación del orden social imperaba el ejercicio de la violencia material, y en ello el marxismo revolucionario otorgaba orientaciones concretas y ejemplares. En el célebre Capítulo XXIV de *El Capital*, donde Carlos Marx explica “La acumulación originaria”, como un proceso histórico de expropiación de la riqueza que, mediante la esclavización del obrero, dio origen a la sociedad capitalista. La acumulación originaria no es, por tanto, el resultado del prodigioso ahorro de unos hombres sensatos que se enriquecieron por ello, sino el producto de las acciones de quienes trajeron al mundo el capitalismo “chorreando lodo y sangre” tras el saqueo de la periferia, el saqueo del mundo colonial.

En este contexto, a partir de un enfoque eminentemente dialéctico, el filósofo alemán explicó cómo, cuando una sociedad está suficientemente madura para ser derrocada por otra, la violencia resuelve la situación. Marx lo enunció en estos términos, “[l]a violencia es la partera de toda vieja sociedad que anda preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica”.²⁸ La dialéctica misma implica, entonces, una acción violenta de una clase que viene a superar a su predecesora.

La superación de la monarquía, por la burguesía sucede mediante la violencia que opera así, como comadrona histórica que trae al mundo la sociedad burguesa. A su vez, apenas ha nacido ésta, engendra al proletariado industrial que, en determinado momento, se alza en armas contra la vieja sociedad, empleando la violencia para el derrocamiento de la burguesía, también por medio de la violencia. Este es el planteamiento de Marx sobre el asunto. Sin embargo, cabe

²⁷ PRIETO ROZOS, A., *Las guerrillas contemporáneas en América Latina*, p. 2.

²⁸ MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, p. 397.

reflexionar lo dicho por José Pablo Feinmann, quien considera que este era un enfoque bastante biologicista, “[...] es como si la historia fuera una especie de gran madre y necesitara una gran partera y la gran partera fuera la violencia. [...] ¿[Es la historia] una mujer que da a luz constantemente?”.²⁹

El *Manifiesto comunista* (1848), por su parte, no dejó lugar a dudas respecto a la postura marxista frente a la violencia, al referir que mientras subsistan las relaciones de dominación, existirá una inevitabilidad estructural de la violencia. Cual arenga a tambor batiente, Marx y Engels lo expresaron así,

Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

La violencia material resultaba así, elemento ineludible en la transformación de las realidades nacionales en el subcontinente, y factor inherente al pensamiento marxista. La adopción de corrientes de pensamiento tales como el marxismo leninismo, el trotskismo o, tiempo después, el maoísmo, dotó de rumbo teórico y práctico a grupos radicalizados que, consiguientemente, experimentaron sinos diferenciados.

Federico Engels, por sí mismo, en su obra *Anti-Dühring* (1878), consideraba que “[...] en todas partes y siempre son condiciones económicas y medios de poder económico los que posibilitan la victoria de la ‘violencia’, esa victoria sin la cual la violencia deja de ser tal [...]”.³⁰

Como parte de la polémica que dio motivo a su obra, como bien distinguió Adolfo Sánchez

²⁹ FEINMANN, J. P., “El marxismo en América Latina II: Salvador Allende”. *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo* [en línea]. Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 27 de Diciembre de 2011 [Consultado el 15 de mayo de 2014, en http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=100239].

³⁰ ENGELS, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring...* p. 165.

Vázquez, Engels refutó la concepción de Düring. La violencia no es el mal absoluto y la causa original, así como tampoco es el factor decisivo o fuerza motriz del desarrollo histórico, pues esta se encuentra subordinada a factores económicos.

Engels afirmaba que “la violencia, no es más que el medio, mientras que la ventaja económica es el fin. Y en la medida en que el fin es ‘más fundamental’ que el medio aplicado para conseguirlo, en esa misma medida es en la historia más fundamental el aspecto económico de la situación que el político”.³¹ Por consecuencia, para Marx y Engels, la violencia no puede ser aislada, ni tenida como causa pura, sino como consecuencia de las condiciones económicas. Más aún, la violencia revolucionaria tiene una función histórica específica, desencadenar el conflicto.³² Para Engels, la violencia en su papel revolucionario era entendida, pues, como el “[...] instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas enrigidecidas y muertas”.³³

En su empleo, sin embargo, advertía Engels, la violencia puede convertirse en un proceso autónomo y no sólo en instrumento facilitador,

[...] una vez que la violencia política se hace independiente frente a la sociedad y se convierte de servidora en dueña, puede actuar en una de dos direcciones. Puede actuar en el sentido y la dirección que marcan las leyes del desarrollo económico, en cuyo caso no media conflicto alguno entre ambos factores y el desarrollo económico es acelerado. Pero puede actuar también en sentido contrario, y, entonces, sucumbe, con pocas excepciones, al desarrollo de la economía.³⁴

³¹ ENGELS, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Düring...* pp. 152-153.

³² VARGAS LOZANO, G., *El papel de la violencia. Marx, Engels y el marxismo* [en línea], Marx desde cero, 16 de diciembre de 2013, [Consultado el 12 de marzo de 2015, en <https://kmarx.wordpress.com/2013/12/16/el-papel-de-la-violencia-marx-engels-y-el-marxismo/>].

³³ ENGELS, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Düring...* p. 177.

³⁴ ENGELS, F., *Obras Filosóficas*, p. 160.

Eric Hobsbawm también lo aseveró, “la peor violencia es la que escapa a todo control humano”.³⁵ Luego entonces, tanto para Marx como para Engels, la violencia es un medio y no un fin en sí mismo en los procesos históricos revolucionarios; es un recurso ineludible empleado por las masas proletarias en su lucha política anticapitalista. En el lamento de Engels, citado líneas atrás, es posible advertir cómo la violencia es comprendida como un recurso que, aunque es justo como ejercicio de emancipación, degrada la humanidad; es una negación del ser humano que, por tanto, resulta deseable erradicar tan pronto como sea posible de las relaciones sociales.

Así pues, fueron este tipo de reflexiones de las cuales abrevaron los pensadores marxistas insignes durante el siglo XX. Las formas correspondientes en que Lenin, Trotski o Mao Tse Tung concibieron el tema de la violencia revolucionaria, conllevaba distintas orientaciones estratégicas y tácticas respecto a los sujetos revolucionarios, los escenarios de lucha, la celeridad de la preparación revolucionaria, etc. El prestigio revolucionario de los canónicos teóricos marxistas partícipes de dichos procesos, acaso, estaba fundado en la coherencia teórico-práctica de su proceder; es decir, éstos no sólo habían reflexionado sobre los procesos revolucionarios, sino habían derivado sus reflexiones del directo involucramiento y participación en el uso de la violencia disruptiva.

Vladimir Ilich Uliánov (1870-1924)

Una vez acaecida la Revolución de Octubre (1917) en Rusia, el genio teórico de Lenin tuvo ulteriores repercusiones de alcance mundial en los campos de la teoría y la praxis política revolucionaria. Lenin concebía la génesis de la violencia en el ámbito político, a partir de referentes como la interpretación particular del célebre aforismo del historiador y teórico militar

³⁵ HOBBSAWM, E., *Revolucionarios*, p. 303.

Carl von Clausewitz (1780-1830), “La guerra es la continuación de la política por otros medios”.³⁶

Como el pensador prusiano, Lenin consideraba la existencia de una relación indisoluble entre guerra y política. Sin embargo, para éste la política en el modo de producción capitalista es concebida como una lucha de clases, es decir, una guerra de clases donde el proletariado y la burguesía son enemigos irreconciliables. La naturaleza de la guerra es total, y en ella el Estado burgués, sus aparatos represivos e ideológicos y todo su sistema económico son factores esenciales de confrontación.³⁷

En *El Estado y la revolución* (1917), Lenin señalaba al Estado burgués, a partir de la definición de Marx y Engels, como “un órgano de *dominación* de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del ‘orden’ que legaliza y afianza esta *opresión*, amortiguando los choques entre las clases”.³⁸ La violencia y la guerra son la esencia misma de las relaciones políticas que fungen como fundamentos de legitimación de los órganos de dominación burguesa. Por ende, ante una violencia primigenia de carácter estructural, las tareas revolucionarias deben contemplar la supresión histórica de la burguesía.

Desde tal perspectiva, Lenin veía al Estado no como la instancia garante de libertades y organizadora de la convivencia democrática, sino como “una organización llamada a ejercer la *violencia* sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra”.³⁹ Consecuentemente, el ineludible propósito revolucionario fundamental es, en este sentido, la supresión del Estado burgués, es decir, de toda violencia organizada y sistemática contra la clase

³⁶ VON CLAUSEWITZ, C., *De la guerra*.

³⁷ ROMERO, A., *Lenin y la militarización del marxismo*.

³⁸ LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 18.

³⁹ LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 61.

proletaria. Así lo decía el pensador ruso, “[...] la doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este *no puede*⁴⁰ sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la ‘extinción’, sino sólo, por regla general, mediante la revolución violenta”.⁴¹

Cabe aclarar, empero, que la “extinción” sugerida por Lenin apuntaba a su comprensión de una destrucción como medio, es decir, como un efecto circunstancial para la consecución de otro fin. El objetivo a la postre sería no sólo la destrucción del Estado burgués, sino del Estado proletario mismo, “[...] es decir, la supresión de todo Estado, [la cual] sólo es posible por medio de un proceso de ‘extinción’”, es decir, un proceso de desarticulación de toda burocracia y de,

[...] creación gradual de un orden —orden sin comillas, orden que no se parecerá en nada a la esclavitud asalariada—, de un orden en que las funciones de inspección y de contabilidad, cada vez más simplificadas, se ejecutarán por todos siguiendo un turno, acabarán por convertirse en costumbre, y, por fin, desaparecerán como funciones *especiales* de una capa especial de la sociedad [...].

La “liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, *sino también sin la destrucción* del aparato del poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel ‘divorcio’”, aseguraba el líder revolucionario.⁴² En ello, decía Lenin, la historia es esclarecedora, “en las repúblicas más democráticas imperan de hecho el terror y la dictadura de la burguesía, que se manifiestan abiertamente en cuanto a los explotadores les parece que el poder del capital se tambalea”.⁴³ Por ende, con el advenimiento

⁴⁰ *Subrayado en el original.*

⁴¹ LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 35.

⁴² LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 19. [*Subrayado en el original*].

⁴³ LENIN, V. I., *Discursos pronunciados en los congresos...*

del comunismo, auguraba Lenin, desaparecería “toda necesidad de violencia contra los hombres en general”.⁴⁴

Como bien lo ha identificado Aníbal Romero, con Lenin se produjo el cambio de acento hacia un marxismo donde la política es pensada con las categorías de la guerra, de manera abierta y sin ambigüedades; la guerra se convierte en la continuación necesaria de la lucha de clases. Más allá de la existencia de una serie de “condiciones objetivas” necesarias para el éxito de la revolución, el acento leniniano enfatizaba la posibilidad de la creación de tales condiciones. De acuerdo con estos planteamientos “la revolución no tiene que limitarse a los países capitalistas avanzados sino que puede golpear eslabones más débiles de la cadena imperialista”.⁴⁵

La fuerza encargada de sacar máximo beneficio de la coyuntura propiciatoria del cambio revolucionario sería el Partido de la clase obrera, un comando centralizado opuesto a toda tendencia reformista, capaz de tomar por asalto el Estado burgués.⁴⁶ Así, debido a que para el pensamiento leniniano la destrucción de la maquina estatal existente era “condición previa de toda verdadera revolución popular”,⁴⁷ la vía hacia el comunismo quedó signada por un rechazo respecto a las sendas pacíficas de la clase obrera hacia el poder; es decir, las concernientes a las vías político-institucionales por medio del uso del sufragio y el Parlamento, de las alianzas de clase y de la transición por medio de reformas; la praxis estaba orientada hacia la insurrección y la guerra civil.⁴⁸

⁴⁴ LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 121.

⁴⁵ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 5.

⁴⁶ ROMERO, A. *Lenin y la militarización del marxismo*, p. 5-11.

⁴⁷ LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, p. 62.

⁴⁸ ROMERO, A. *Lenin y la militarización del marxismo*, p. 11.

La violencia ineludible para la extinción del Estado burgués, sin embargo, no era concebida por Lenin de forma irrestricta. Ya en un texto publicado en 1902, al analizar el desarrollo sociopolítico ruso de principios de siglo XX, el futuro líder revolucionario execraba las inclinaciones terroristas de los *eseristas*, miembros del Partido Social-Revolucionario, contra el zarismo. Con firmeza condenaba las recomendaciones de quienes proponían “la ejecución de personas aisladas, de los jefes y subalternos de la policía y del ejército”, así como “la confiscación del fondos pertenecientes tanto al gobierno como a particulares” para los pertrechos y el mantenimiento de los “expropiadores”.⁴⁹

Mientras aseguraban no distraer a nadie de la labor de las masas, criticaba Lenin, los socialistas-revolucionarios recomendaban “celosamente al partido actos como el asesinato de [el ministro de interior ruso, Dmitri Serguéievich] Sipiagin por [Stepan] Balmashov”.⁵⁰ Bajo la óptica leniniana, esta inclinación al terrorismo individual se encontraba en directa proporción a la marginalidad de sus propugnadores respecto al movimiento obrero. La inutilidad del terrorismo es clara pues, aseguraba, “sin los trabajadores no pueden nada, nada a ciencia cierta, las bombas de toda índole”.⁵¹

Los terroristas poseen prejuicios absurdos, sentenciaba, creen que “¡el asesinato político ‘transfiere fuerza’ por sí solo”; el terrorista se asume como una fuerza incapturable basada en individuos aislados o grupos pequeños preparados constantemente para el ataque.⁵² Pero sin cercanía con las masas, cualquiera que se arrogue la defensa de estas, está condenado al fracaso.

⁴⁹ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 202.

⁵⁰ LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 111.

⁵¹ LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 113.

⁵² LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 113.

Para Lenin, por tanto, exhortar al terrorismo “significa *de por sí*, no solo interrumpir la labor entre las masas, sino desorganizarla de manera directa”.⁵³

Ni espíritu de lucha ni intrepidez heroica, los actos de terrorismo revolucionario inconexos respecto al movimiento de masas, “causan sólo de momento una sensación efímera y llevan a la larga incluso a la apatía, a la espera pasiva del desafío siguiente”.⁵⁴ Como sentencia instigadora a lo eluctable Lenin aseveraba, “un partido revolucionario es digno de ese nombre sólo cuando dirige *de verdad* el movimiento de una clase revolucionaria”.⁵⁵

En un tono semejante de reivindicación de la capacidad de las masas para propugnar por sí mismas la revolución, en el afamado artículo titulado “Guerra de guerrillas” (1906), Vladimir Ilich señalaba la hostilidad marxista hacia las recetas doctrinarias, esta “[...] exige que se preste mucha atención a la lucha de masas en curso que, con el desarrollo del movimiento, el crecimiento de la conciencia de las masas y la agudización de las crisis económicas y políticas, engendra constantemente nuevos y cada vez más diversos métodos de defensa y ataque [...]”.⁵⁶ El marxismo, aseveraba Lenin, puede aprender de la práctica de las masas, en lugar de “pretender enseñar a las masas formas de lucha inventadas por ‘sistematizadores’ de gabinete”.⁵⁷

Dicho de otro modo, Lenin proponía un enfoque histórico. Con acento crítico, señalaba, “Querer responder sí o no a propósito de un determinado procedimiento de lucha, sin examinar en detalle la situación concreta de un movimiento dado, la fase dada de su desenvolvimiento, significa abandonar completamente la posición del marxismo”.⁵⁸ La lucha de guerrillas, en

⁵³ LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 114.

⁵⁴ LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 115.

⁵⁵ LENIN, V. I., *Obras Escogidas*, p. 116.

⁵⁶ LENIN, V. I., . *La guerra de guerrillas*, pp. 198-199.

⁵⁷ LENIN, V. I., . *La guerra de guerrillas*, p. 199.

⁵⁸ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 199.

cambio, contemplada en perspectiva histórica, fermentada por la participación popular, mereció otro parecer de Lenin; decía, “La lucha de guerrillas es una forma inevitable de lucha en un momento en que el movimiento de masas ha llegado ya realmente a la insurrección”.⁵⁹ En tales condiciones, el Partido está imperado a asumir el liderato de tales acciones inherentemente violentas. Así, cuando las circunstancias económicas y políticas tornan a su faz cruenta, los marxistas están obligados a asumir una posición basada en la lucha de clases y no en la paz social.⁶⁰

En un escrito de 1919, titulado “Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado”, Lenin exaltó con claridad el tema. En contraparte a los pacifistas burgueses y su propaganda sobre la paz, desde una perspectiva histórica Lenin resaltó cómo “ninguna clase oprimida llegó ni pudo llegar a dominar [...] sin conquistar el poder político y aplastar por la fuerza la resistencia más desesperada y más rabiosa que, sin detenerse ante ningún crimen, siempre han opuesto los explotadores”.⁶¹

Por ello consideraba imposible la desaparición de las guerras sin la supresión de las clases sociales y la instauración del socialismo.⁶² “Si la guerra actual despierta entre los reaccionarios socialistas cristianos y entre los jeremías pequeños burgueses sólo susto y horror, sólo repugnancia hacia todo empleo de las armas, hacia la sangre, la muerte, etc., nosotros, en cambio, debemos decir: la sociedad capitalista ha sido y es siempre un horror sin fin”.⁶³

⁵⁹ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 206.

⁶⁰ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 207.

⁶¹ LENIN, V. I., *Discursos pronunciados en los congresos...*

⁶² LENIN, V. I., *Obras, Tomo V (1913-1916)*, p. 124.

⁶³ LENIN, V. I., *Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*.

Hay guerras justas, por tanto, y otras que no lo son. Los socialistas, decía, nunca han sido ni podrán ser enemigos de las guerras revolucionarias, las únicas justas.⁶⁴ Empero, la opción por el empleo activo de las armas estaba acotada. En sentido contrario a lo que sucedería allende los decenios, Vladimir Ilich desechó la miopía política de considerar “[...] la guerra de guerrillas como el único, ni siquiera como el principal procedimiento de lucha [...]”; por el contrario, creía que “[...] este procedimiento debe estar subordinado a los otros, debe ser proporcionado a los procedimientos esenciales de lucha, ennoblecido por la influencia educadora y organizadora del socialismo [...]”.⁶⁵

Lev Davidovich Bronstein, (1879-1940)

El otro gran teórico revolucionario Ruso, mejor conocido como León Trotski, divergió de Lenin en no pocos asuntos. El relativo a la revolución y el empleo de la violencia es uno donde los matices son más notorios. En la socialdemocracia rusa, fueron dos los principales grupos políticos enfrentados en tiempos de la Primera Revolución (1905), los mencheviques (socialistas reformistas) y los bolcheviques (socialistas revolucionarios). Los unos propugnaban por la realización de una revolución liderada por la burguesía, en contraparte, los otros defendían el liderazgo proletario en la insurrección. Trotski deambuló entre ambos.

Luego de la Revolución de 1905 y la apabullante participación de las masas en la subversión, en 1930 Trotski formuló su teoría de la obra *La revolución permanente*, insignia teórica de su pensamiento. Basado en la expresión marxista, Trotski consideraba que la revolución debía la transformación del país bajo la dirección del proletariado,

La revolución permanente, en el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se

⁶⁴ LENIN, V. I., *Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*.

⁶⁵ LENIN, V. I., *La guerra de guerrillas*, p. 209.

detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista, abriendo la guerra franca contra la reacción, una revolución en la que cada etapa se basa en la anterior y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases.⁶⁶

Creía, además, que “[e]l que la dictadura del proletariado implantada en Rusia [llevara] o no al socialismo – ¿con qué ritmo y a través de qué etapas? –, [dependía] de la marcha ulterior del capitalismo en Europa y en el mundo”.⁶⁷ La revolución socialista, por tanto, no podía estar contenida por las fronteras nacionales. En los países atrasados, decía “sin la alianza del proletariado con los campesinos, los fines de la revolución democrática no sólo no pueden realizarse, sino que ni siquiera cabe plantearlos seriamente”.⁶⁸ Pero ello únicamente “bajo la dirección política de la vanguardia proletaria organizada en Partido Comunista”

Respecto al terrorismo, Trotski reflexionó sobre su origen como expresión de la opresión burguesa hacia el proletariado. Decía, “todo su aparato estatal, con sus leyes, policía y ejército no es sino un instrumento del terror capitalista”.⁶⁹ Sin embargo, no reivindicaba el terrorismo como método de lucha pues, aseguraba, “para asesinar a un funcionario del gobierno no es necesario contar con las masas organizadas”.⁷⁰ Asesinatos y explosiones son meras reacciones mecánicas que resultan totalmente inocuas en lo que hacen al sistema social. La posible confusión producida por un atentado terrorista, será breve pues, “el estado capitalista no se basa en ministros de estado y no queda eliminado con la desaparición de aquéllos. Las clases a las

⁶⁶ TROTSKI, L., *La revolución permanente*, p. 39.

⁶⁷ TROTSKI, L., *La revolución permanente*, p. 36.

⁶⁸ TROTSKI, L., *La revolución permanente*, p. 147.

⁶⁹ TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 85.

⁷⁰ TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 86.

que sirve siempre encontrarán personal de reemplazo; el mecanismo permanece intacto y en funcionamiento”.⁷¹

El líder creador del Ejército Rojo, enfatizaba, “Si para alcanzar los objetivos basta armarse con una pistola, ¿para qué sirve esforzarse en la lucha de clases? Si una medida de pólvora y un trocito de plomo bastan para perforar la cabeza del enemigo, ¿qué necesidad hay de organizar a la clase?”.⁷² El terror individual resultaba inadmisiblemente precisamente porque empequeñecía el papel de las masas en su propia conciencia, decía Trotski, “las hace aceptar su impotencia y vuelve sus ojos y esperanzas hacia el gran vengador y libertador que algún día vendrá a cumplir su misión”.⁷³ El terrorismo, por tanto, obraría en sentido inverso a la deseable organización y educación de las masas.

La violencia revolucionaria, como el método para conquistar el poder mediante la insurrección armada, entonces, bajo la visión de Trotski, sería el último paso del proceso de liberación. Todo estaría “determinado por el grado de desarrollo de la producción, la alineación de las fuerzas de clase, el peso social del proletariado y, por último, por la composición social del ejército”.⁷⁴ El forzamiento del proceso de desarrollo de la sociedad artificialmente y la sustitución de la insuficiente fuerza revolucionaria, por consiguiente, fueron métodos execrados por Trotski. La génesis del terrorismo sería así sólo un sentimiento de venganza, cuya lícita satisfacción sólo podría alcanzarse mediante la lucha colectiva contra el sistema.

⁷¹ TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 86.

⁷² TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 86.

⁷³ TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 86.

⁷⁴ TROTSKI, L., *Nuestros clásicos hoy...*, p. 87.

Entendido así, “el ‘terror’ revolucionario no es sino el empleo de la fuerza armada contra la fuerza armada de los opresores y explotadores”.⁷⁵ En su desarrollo, toda revolución produce una gran conmoción social, pero no se puede provocar a voluntad. En este entendido, por tanto, la función del partido revolucionario sería “aliviar los dolores de parto de la revolución, y reducir al mínimo el consiguiente derramamiento de sangre”.⁷⁶

El proceso revolucionario, empero, no era entendido como un avance ininterrumpido. Apenas un año antes de su asesinato, respecto a los destacamentos armados obreros de autodefensa en Rusia en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, Trotski consideraba que el proceso del cual surgen dichos destacamentos, “está inseparablemente ligado al curso de la lucha de clases en cada país y refleja, por lo tanto, sus inevitables avances y retrocesos, sus flujos y reflujos”.⁷⁷ En este sentido, las intermitencias de la presencia de las clases subordinadas que toman las armas “reflejan los espasmos de la crisis social”, una

revolución no estalla en una sociedad a través de un tranquilo proceso ininterrumpido sino a través de una serie de convulsiones separadas por intervalos bien definidos, a veces prolongados, durante los cuales se modifican tanto las relaciones políticas que la idea misma de revolución parece perder toda conexión con la realidad.⁷⁸

Ahora, la violencia misma desaparecerá sólo cuando la sociedad sin contradicciones sociales sea, aseguraba Trotski. Consiguientemente, lo más que se puede hacer es tender hacia ella puentes “por virtud de métodos revolucionarios, es decir, métodos de violencia”.⁷⁹ “Desde

⁷⁵ TROTSKI, L., *Escritos de León Trotsky, 1929-1940* [en línea] [Consultado el 17 de mayo de 2015, en <http://www.cepleontrotsky.org/Libro-1>].

⁷⁶ TROTSKI, L., *Escritos de León Trotsky, 1929-1940*.

⁷⁷ TROTSKI, L., *Escritos de León Trotsky, 1929-1940*.

⁷⁸ TROTSKI, L., *Escritos de León Trotsky, 1929-1940*.

⁷⁹ TROTSKI, L., *Su moral y la nuestra*, p. 99.

el punto de vista de las ‘verdades eternas’, la revolución es, naturalmente, ‘inmoral’. [...] No hay fronteras infranqueables entre la lucha de clases ‘pacífica’ y la revolución. Cada huelga contiene en germen todos los elementos de la guerra civil”.⁸⁰

Así pues, sobre la interdependencia dialéctica entre el fin y los medios, Trotski era claro, “el fin está justificado si conduce al acrecentamiento del poder del hombre sobre la naturaleza y la abolición del poder del hombre sobre el hombre”, de lo cual se deduce que “[e]stá permitido [...] todo lo que conduce realmente a la liberación de la humanidad”.⁸¹ El ejercicio de la violencia revolucionaria, por tanto, admite sólo aquellos medios que redundan en un beneficio para el proletariado en términos de cohesión, consciencia, bravura y abnegación por la lucha.

Mao Tse Tung (1893-1976)

Las consideraciones de Mao en torno a la violencia revolucionaria, vinieron a completar la triada teórica cuya influencia fue materializada en diversas y numerosas empresas armadas en Latinoamérica durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX. Puesto que la revolución china incluía dos etapas, es decir, la revolución democrática de nuevo cuño y la revolución socialista, sólo el partido comunista podría dirigir las dos etapas. Y, dado el bajo desarrollo tecnológico y las escasas armas militares, la teoría de la guerra popular era de vital importancia.⁸²

En 1927, motivado por la discusión sobre la lucha revolucionaria de los campesinos chinos, Mao realizó una indagación que tituló “Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junán” (1968), en la cual es posible observar el filo de sus consideraciones fundadas en el marxismo-leninismo, pero adaptadas a las circunstancias particulares de China.

⁸⁰ TROTSKI, L., *Su moral y la nuestra*, p. 100.

⁸¹ TROTSKI, L., *Su moral y la nuestra*, p. 109.

⁸² CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 218.

La clase campesina, por tanto, fue considerada como sujeto revolucionario, el motor de la revolución.

En China subsistían relaciones semif feudales; no había grandes masas de obreros urbanos quienes pudieran desarrollar un proceso revolucionario, pero sí estaban los campesinos. “Derribar a estas fuerzas feudales es el verdadero objetivo de la revolución nacional”.⁸³ En el desenvolvimiento de las insurrecciones campesinas estudiadas, el empleo de medidas retaliadoras y punitivas, decía, era producido originalmente por los déspotas locales, “[l]as rebeliones más violentas y los desórdenes más graves han tenido lugar invariablemente allí donde los déspotas locales, shenshi malvados y terratenientes sin ley habían perpetrado los peores ultrajes”.⁸⁴

En cuanto al empleo de la violencia, Mao Tse Tung no escatimaba en considerarlo desde una perspectiva claramente instrumental. Aseguraba, puesto que “[u]na revolución es una insurrección, es un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra”, la revolución desarrollada por el campesinado para derrocar el poder de la clase terrateniente feudal, precisa del recurso “a la máxima fuerza”, pues sin su empleo, “el campesinado jamás lograría derrocar el poder de los terratenientes, profundamente arraigado a través de los milenios. [...] Para decirlo con toda franqueza, en todas las aldeas se necesita un breve periodo de terror”.⁸⁵

Y en ello, aseguraba, los campesinos pobres tenían un protagonismo fundamental. Sin ellos, no había revolución, decía Mao. “Negar su papel es negar la revolución. Atacarlos es atacar a la revolución”.⁸⁶ Sus decisiones, aunque radicales, se encontraban, aclaraba, dentro de

⁸³ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 25.

⁸⁴ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 25.

⁸⁵ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 27.

⁸⁶ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 32.

los márgenes de legitimidad de la lucha revolucionaria, como desafío al monopolio de la violencia arrogada por el Estado. Los únicos medios eficaces para aplastar a las fuerzas reaccionarias, por tanto, incluían el ajusticiamiento de unos cuantos déspotas locales en cada distrito, culpables de crímenes condenables.⁸⁷

“¿Acaso el pueblo chino, obligado a mantener una guerra tan larga y sangrienta, debe aún mostrarse afectuoso y tierno con estos feroces enemigos en vez de destruirlos y echarlos de una vez para siempre?”⁸⁸ La respuesta era obvia para Mao, el pueblo chino no debía tener piedad con quienes consideraba malvados. Para conseguir la revolución, por ende, en pueblo chino debía organizar gran cantidad de unidades guerrilleras entre los campesinos. La victoria no sería el resultado de un proceso rápido; por el contrario, sería producto de una guerra prolongada.

El proletariado, sin embargo, acorde a la consideración marxista-leninista, continuaba siendo la directriz del proceso. Todos los comunistas, aseguraba, tenían que comprender una verdad “El Poder nace del fusil”. La violencia revolucionaria, por tanto, encontraba sitio en función de un principio: “el Partido manda al fusil, y jamás permitiremos que el fusil mande al Partido”, y no obstante decía Mao Tse Tung, “teniendo fusiles, podemos crear organizaciones del Partido”.⁸⁹

Para el líder chino, “[l]a tarea central y la forma más alta de toda revolución es la toma del Poder por medio de la lucha armada”; la solución de la subyugación de campesinos y proletarios, por medio de la guerra.⁹⁰ Sin embargo, aclaraba,

⁸⁷ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 36.

⁸⁸ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung* (Vol. IV), p. 315.

⁸⁹ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 231.

⁹⁰ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 225.

[...] mientras la burguesía no esté realmente reducida a la impotencia, mientras la mayoría del proletariado no esté decidida a emprender el levantamiento armado y la guerra civil, y mientras las masas campesinas no estén dispuestas a ayudar voluntariamente al proletariado, este levantamiento y esta guerra no deben realizarse.⁹¹

Es decir, la violencia revolucionaria tenía una dimensión histórica que considerar. En China la cualidad de ser un país semifeudal, decía, propiciaban que el curso de la revolución transitara del campo a la ciudad. La guerra popular debía recorrer tres etapas, debido a que los revolucionarios debían superar la disparidad de fuerzas. Consiguientemente, la principal forma de lucha era la guerra y la principal forma de organización, el ejército. Si la revolución armada se enfrentaba a la contrarrevolución armada, el objetivo de todas las demás formas de lucha, así, era servir a la guerra. El partido del proletariado debía, por tanto, “unirse con el mayor número posible de aliados y organizar la lucha armada”.⁹² La investigadora Marisela Connelly ha señalado bien cómo, según Mao,

[...] en su lucha contra el imperialismo los comunistas debían promover la movilización y organización de los campesinos, conduciéndolos a la guerra de guerrillas y luego a la guerra regular.

[...] La guerra de guerrillas formaba parte de la lucha revolucionaria. [Era importante que] la guerra de guerrillas tuviera un objetivo político y que ese objetivo coincidiera con las aspiraciones del pueblo. Por consiguiente, la guerra de guerrillas debía ser apoyada por las masas. Tenía que haber una estrecha cooperación entre los grupos guerrilleros y el pueblo.

Era importante contar con bases guerrilleras, ‘bases estratégicas en que se apoyan las fuerzas guerrilleras para cumplir sus tareas estratégicas y lograr el objetivo [...] de conservar y desarrollar sus fuerzas’ [...].⁹³

⁹¹ TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 226.

⁹² TSE TUNG, M., *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, p. 226.

⁹³ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 218.

Así pues, en el contexto de la lucha de clases en la época del imperialismo, el líder chino enfatizaba que “sólo mediante la fuerza del fusil, la clase obrera y las demás masas trabajadoras pueden derrotar a la burguesía y la clase terrateniente armadas”. Por ello, “sólo con el fusil se puede transformar el mundo entero”; negando un apriorismo hacia la violencia, Mao aseguraba “somos partidarios de la eliminación de la guerra; no deseamos la guerra”; aunque “sólo mediante la guerra se puede eliminar la guerra”, decía. La sentencia era directa, “Para acabar con los fusiles, hay que empuñar el fusil”.⁹⁴

C) MARXISMOS EN AMÉRICA LATINA

Cuando la lucha guerrillera asumió un ascendiente marxista en América Latina, lo hizo sobre añejas tradiciones de lucha armada. Cargando a costas un profundo pasado colonial y apenas iniciada la segunda mitad del siglo XX, el triunfo cubano sirvió de ejemplo y estímulo para la formación de nuevos grupos políticos y armados, al margen de la ortodoxia de los partidos comunistas y abrió el campo a formas heterodoxas de confrontación.⁹⁵

El influjo incentivó los empeños de quienes abrazaron las armas con el propósito de emular la victoria de la gesta cubana. Una vez que, el 16 de abril de 1961, Fidel Castro Ruz reconoció y proclamó abiertamente el carácter socialista de la Revolución cubana, su impacto en Latinoamérica fue potencializado gracias al respaldo brindado, desde un año atrás, por la URSS.⁹⁶

En este contexto de júbilo y autoestima revolucionaria, los dirigentes cubanos otorgaron valor a un conjunto de ideas y planteamientos teórico-políticos, que significaron una ruptura

⁹⁴ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 232.

⁹⁵ SANCHO LARRAÑAGA, R. *La encrucijada de la violencia política...*, p. 74.

⁹⁶ CASTRO RUZ, F. *Primera Declaración de La Habana*, 02 de septiembre de 1960; CASTRO RUZ, F. *Revolución socialista y democrática en Cuba*. 16 de abril de 1961, en: LÖWY, M. *El marxismo en América Latina...*, pp. 250-251.

capital con el esquema soviético. Ante la mirada radical de los revolucionarios, las “vías pacíficas” tradicionales, previamente defendidas por la izquierda latinoamericana representada en los partidos comunistas históricos de la región, proclives a las revoluciones democrático-burguesas y a los frentes populares, evidenciaban una invalidez crónica como instrumentos revolucionarios lícitos y, contradictoriamente, denotaban una proclividad irremediable hacia el reformismo. Según esta valoración, los métodos de las organizaciones partidarias de carácter marxista-leninista ortodoxo, no habían conseguido hacer frente, con eficacia, a la superación de la pobreza, la dependencia y el atraso compartidos por la gran mayoría de los países latinoamericanos.⁹⁷

La historia del marxismo latinoamericano, en este sentido, quedó seccionada en dos periodos principales marcados por el triunfo guerrillero cubano de 1959 y su pronto giro socialista. El subcontinente se vio envuelto en el influjo del hito histórico cubano, entonces, al grado en que éste se convirtió en un sello indeleble para el desarrollo sociopolítico subcontinental. De ahí en más, el ideario de los próceres revolucionarios influyó en la concepción de los esfuerzos libertarios de quienes emprendieron también, por su parte, la transformación violenta de las estructuras sustentantes de la iniquidad omnipresente en el subcontinente.

Fue así como los postulados teóricos de hombres como Ernesto Guevara de la Serna, Fidel Castro Ruz, Régis Debray, en torno a las vías para llevar adelante la revolución y derribar la hegemonía capitalista constituida, se convirtieron en cánones que no sólo motivaron las empresas guerrilleras, sino que fueron sustento de las consideraciones y polémicas de otros más,

⁹⁷ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, pp. 85-88.

tales como Mario Roberto Santucho, Nahuel Moreno o Carlos Marighnela, por citar sólo algunos ejemplos.

Los dirigentes cubanos reconocieron el valor de una política de alianzas, como condicionante del potencial éxito revolucionario a nivel continental. La disimilitud entre los grupos participantes, debía salvar la brecha existente entre el campesinado rural (lingüística, geográfica y étnicamente aislado) y las clases medias urbanas e ilustradas.⁹⁸ Los campesinos rurales, aseguraba Fidel Castro en la *Segunda declaración de La Habana* en 1962, constituían el sector de la sociedad con mayor potencial revolucionario, y no las clases obreras urbanas, pequeñas y cooptadas, al lado de las burguesías nacionales, títeres de los países imperialistas.

Después de la Revolución cubana, en mayor o en menor medida, todas las luchas de liberación y todas las luchas de las clases trabajadoras tuvieron en mente ese proceso histórico.⁹⁹ A decir del más destacado historiador marxista del s. XX, Erich Hobsbawm, “La Revolución cubana lo tenía todo: espíritu romántico, heroísmo en las montañas, antiguos líderes estudiantiles con la desinteresada generosidad de su juventud —el más viejo apenas pasaba de los treinta años—, un pueblo jubiloso en un paraíso turístico tropical que latía a ritmo de rumba. Por si fuera poco, todos los revolucionarios de izquierda podían celebrarla”.¹⁰⁰

En decenas de latitudes de América Latina, el ejemplo cubano pareció mostrar que la lucha armada era una vía eficaz para destruir un poder reaccionario y pro imperialista. Una obra de Régis Debray,¹⁰¹ un joven estudiante francés de 25 años, discípulo del filósofo francés Louis Althusser (1918-1990) proporcionó la ideología adecuada, dice Hobsbawm. Acogido en Cuba

⁹⁸ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 86.

⁹⁹ GONZÁLEZ CASANOVA, P., *Imperialismo y liberación*, p. 255.

¹⁰⁰ HOBBSAWM, E., *Historia del siglo XX*, p. 439.

¹⁰¹ DEBRAY, R., *Revolución en la revolución*.

como intelectual revolucionario, gracias a la impresión positiva que produjo la publicación de un artículo en la famosa revista *Les Temps Modernes* de Jean Paul Sartre, Debray propuso lo que derivó en una receta conocida como “la teoría del foco”.

El francés sostenía que, “en un continente maduro para la revolución, todo lo que se necesitaba era llevar pequeños grupos de militantes armados a las montañas apropiadas y formar «focos» para luchar por la liberación de las masas”.¹⁰² El *foquismo* zanjaba así, parcialmente, la discusión sobre las “condiciones objetivas” para realizar la revolución socialista, sugirió que si estas no existían, el foco insurreccional sería el encargado de crearlas.

A decir del filósofo argentino Néstor Kohan, la visión de Debray “era una versión manualizada, codificada y simplificada hasta el extremo”.¹⁰³ La imagen que erigió de la gesta cubana, esquematizó la concepción de ésta como el triunfo producido por la conjunción de ciertos elementos, tales como que la ciudad tenía una calidad burguesa y en ella no hubo lucha; por consiguiente, la montaña era eminentemente proletaria, dando pie al combate rural. En función de tal tergiversación, la revolución surgía “de un foco, de un pequeño núcleo aislado”. De este modo, quedó configurada la canonización y codificación de la Revolución cubana, dice Kohan.¹⁰⁴

La teoría del foco guerrillero era una alteración de la teoría marxista. La Comuna de París que Carlos Marx analizó no era ningún “foco”, pero Debray modificó la teoría en pos de la transformación de la realidad latinoamericana. Ciertamente, fueron las masas campesinas quienes se unieron y posibilitaron la Revolución cubana, pero fueron también los campesinos quienes delataron a Ernesto Guevara en Bolivia. El foco insurreccional eran, por tanto, 8 o 10

¹⁰² HOBBSAWM, E., *Historia del siglo XX*, p. 439.

¹⁰³ KOHAN, N., *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*.

¹⁰⁴ KOHAN, N., *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*.

hombres que asumían conocer las “leyes de la Historia”. El *foquismo* encumbró a las vanguardias sobre las masas campesinas (e incluso también las urbanas).¹⁰⁵

Prácticamente en toda América Latina grupos de jóvenes entusiastas se lanzaron a luchas de guerrillas condenadas de antemano al fracaso, bajo la bandera de Fidel, de Trotski o de Mao. “La mayoría de estos intentos fracasaron casi de inmediato, dejando tras de sí los cadáveres de los famosos —el mismo Che Guevara en Bolivia; el también carismático cura rebelde Camilo Torres en Colombia— y de los desconocidos. Resultaron ser un error espectacular [...]”.¹⁰⁶

El paroxismo izquierdista ante el triunfo de los *barbudos* cubanos veló una realidad que el paso de los años ha hecho evidente. Las empresas guerrilleras en América Latina contemplaron se montaron sobre un mito equívoco en torno a la interpretación del triunfo de Fidel Castro. El gobierno derrocado de Fulgencio Batista (1901-1973) no era uno poderoso, y su ejército era uno sin fe, sin unidad, corrupto; no contaba con el apoyo de los Estados Unidos, y en la realidad otros gobiernos latinoamericanos eran mucho más poderosos que el suyo.

Como acertadamente lo identifica el filósofo e historiador Miguel A. Urrego, “el error fue asumir que el derrocamiento de la dictadura se debió a la existencia de una guerrilla”. El precio del traspie interpretativo fue oneroso. La aventura *foquista* no sólo omitió el problema de la existencia de condiciones nacionales favorables, sino que anuló la voluntad popular, el deseo de algunos sectores en los pueblos por un cambio político y social.¹⁰⁷

¹⁰⁵ FEINMANN, J. P., “El Che Guevara”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo* [en línea], Buenos Aires, Argentina [Consultado el 16 de mayo de 2014, en http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=100237].

¹⁰⁶ HOBBSAWM, E., *Historia del siglo XX*, p. 439.

¹⁰⁷ OIKIÓN SOLANO, V. & URREGO ARDILA, M. A., *Violencia y Sociedad...*, pp. 16-17.

Las mismas palabras del líder guerrillero dieron pie a su adopción paradigmática. Guevara lo decía así,

[...] tres aportaciones fundamentales hizo la Revolución cubana a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América; son ellas: Primero: las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército. Segundo: no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. Tercero: en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.¹⁰⁸

Hoy en día, hay quienes como Néstor Kohan, consideran que el Che Guevara utilizaba los conceptos de “foco” y “catalizador” en un sentido metafórico, entendible en relación a la formación profesional del prócer cubano-argentino; es decir, el *foco* referiría entonces no a un grupo aislado, sino a un lugar donde se encontraba concentrado aquél conjunto, y desde el cual se propagaría o en su defecto ejercería una influencia estratégica. El *foquismo*, esquemático e desdeñador de la importancia de la lucha política, más que a Debray, sería atribuido a Guevara, cuyo carisma y halo heroico harían por sí mismos la labor de propaganda.

La perspectiva de éste, sin embargo, emanó de un proceso de descubrimiento del campesinado y de las subjetividades.¹⁰⁹ En el ideario del Che, figura una relación directa con las masas; aseguraba que “la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo [...] Su gran fuerza radica en la masa de la población”.¹¹⁰ La lucha política, en este entendido, no es un aspecto secundario y, acorde a la tesis de Clausewitz, la lucha armada sólo sería su prolongación. Las consideraciones teóricas, a decir de Guevara,

¹⁰⁸ GUEVARA DE LA SERNA, E., *Guerra de guerrillas, un método*, p. 263, en: LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*

¹⁰⁹ MAZZEO, M., *Mariátegui y el Che...*

¹¹⁰ GUEVARA DE LA SERNA, E., “La guerra de guerrillas”, p. 10, en GUEVARA DE LA SERNA, E., *Ernesto Guevara. Obras escogidas* [en línea] [Consultado el 20 de mayo de 2015, en: http://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_del_Che/escritosdelche0088.pdf].

[...] el marxismo es solamente una guía para la acción. Se han descubierto grandes verdades fundamentales, y partir de ellas, utilizando el materialismo dialéctico como arma, se va interpretando la realidad en cada lugar del mundo. Por eso ninguna construcción será igual; todas tendrán características peculiares, propias de su formación.¹¹¹

Y con el marxismo como guía para la acción, en tan conocidas palabras, en el “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, en reconocimiento al valor estoico de la República Democrática de Vietnam, enfrentada con los soldados estadounidenses, Guevara llamó a “Crear dos, tres... muchos Vietnam, es la consigna”, decía. Había que empuñar las armas, por ende, para confrontar la violencia propia del imperialismo. Asumir la solidaridad implicaba mucho más que la empatía, “[n]o se trata de desear éxitos al agredido, sino de correr su misma suerte; acompañarlo a la muerte o la victoria”.¹¹²

La adopción irrestricta de las armas, sin embargo, pasó por momentos de crisis en el subcontinente. Cuando la década de los años sesenta fenecía, distintas coyunturas internacionales confluyeron y profundizaron un clima político ya de por sí enrarecido. El *Mayo francés*, la *Primavera de Praga* o el movimiento estudiantil mexicano, fueron procesos donde la clase obrera volvió a hacer presencia como actor social protagónico, al lado de una juventud radicalizada pugnante de un cambio social.¹¹³

La concepción imperante, entonces, “que primaba la construcción de estructuras políticas armadas como método organizativo más apto para el triunfo revolucionario, la primacía del campesinado como sujeto revolucionario, y la guerra de guerrillas como estrategia central a

¹¹¹ Citado en: MAZZEO, M., *Mariátegui y el Che...*

¹¹² GUEVARA DE LA SERNA, E., “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, en *Cuadernos del Ruedo Ibérico* [en línea], núm. 12, 1967, pp. 94-101 [Consultado el 22 de mayo de 2015, en <http://www.filosofia.org/hem/dep/cri/ri12094.htm>].

¹¹³ MANGIANTINI, M., “La polémica Moreno-Santucho...”, p. 41.

seguir para forjar el cambio social, se vieron puestas en debate desde diversos espacios”.¹¹⁴ En este marco, en Argentina, la polémica entablada al respecto entre dos dirigentes de organizaciones de izquierda, fue acaso una de las que mayor vuelo teórico levantó.

El Partido Revolucionario de los Trabajadores surgido en 1965 en Argentina, fue conformado por la fusión del Frente Indoamericanista Popular (FRIP), liderado por Mario Roberto Santucho (1936-1976), y la corriente trotskista Palabra Obrera, liderado por Hugo Miguel Bressano Capacete, mejor conocido como Nahuel Moreno. Las organizaciones unificadas, sin embargo, poseían divergentes concepciones ideológicas; la primera, acorde a un punto de vista guevarista, concebía al proletariado rural como el sujeto revolucionario por excelencia; la segunda, por el contrario, veía propicia la infiltración de militantes en una organización diversa a la propia en el proletariado industrial (*entrismo*), para un deseable viraje de sus integrantes hacia la izquierda.¹¹⁵

La unificación, empero, sólo duró unos cuantos años, generando así dos estrategias diferenciadas: a) la facción de Santucho, obviamente, priorizó la estrategia de la lucha armada donde la creación de un ejército revolucionario era tarea imperante; b) la de Moreno, por el contrario, contemplaba como labor primaria la organización partidaria leninista tradicional, en detrimento de la guerrilla y la lucha armada, a las que entendía como estrategias extraviadas de la labor revolucionaria.

Moreno advirtió, entonces, que a pesar del hito histórico innegable encarnado por la Revolución cubana, la revolución latinoamericana había “sufrido una serie de derrotas colosales”, por lo cual era necesario hacer “un análisis cuidadoso de las posiciones y la práctica

¹¹⁴ MANGIANTINI, M., “La polémica Moreno-Santucho...”, pp. 41-42.

¹¹⁵ MANGIANTINI, M., “La polémica Moreno-Santucho...”, pp. 42-43.

de los más ortodoxos guevaristas”, líderes de tales fracasos. A tal empresa, advertía, no la guiaba un mero interés teórico, sino práctico, puesto que de tales concepciones dependía la praxis revolucionaria misma. “Nosotros estamos en contra del método de aceptación y generalización pasiva de los triunfos revolucionarios”, aseguraba.¹¹⁶

El problema radicaba en que, cuando Ernesto Guevara propuso la guerra de guerrillas como un método para la toma del poder, este fue concebido, en realidad, como único, enfatizaba Moreno. La crítica principal no radicaba en la invalidación de la guerrilla como método de lucha, sino su unicidad como tal y el encumbramiento del campesinado como clase revolucionaria cuasi exclusiva. De tal forma, el cuestionamiento no recaía en la utilización de la violencia revolucionaria, “sino más bien, en la táctica de implementarla en determinados contextos históricos”, negaba así la sinonimia entre “los conceptos de lucha armada y guerra de guerrillas”.¹¹⁷

Santucho, por su parte, consideraba que las tareas de tipo militar debían ser primordiales. Los pertrechos tenían primer orden, entonces, luego estaba la construcción de un partido político de tipo leninista. El ejército revolucionario, presente en campo y ciudad, propiciaría el triunfo de una revolución socialista, gradualmente. El marxismo revolucionario, afirmaba Santucho, “a diferencia de todas las otras tendencias políticas, toma en consideración todas las formas de lucha de clases revolucionarias, sin desechar a ninguna”. Además, decía, “el marxismo exige

¹¹⁶ MORENO, N., *Dos métodos frente a la revolución latinoamericana* [en línea], p. 4, Centro Internacional del Trotskismo Ortodoxo (CITO), [Consultado el 12 de junio de 2015, en: https://www.marxists.org/espanol/moreno/obras/05_nm.htm].

¹¹⁷ MANGIANTINI, M., “La polémica Moreno-Santucho...”, p. 52.

que enfoquemos las formas de lucha de acuerdo a las condiciones históricas concretas de la etapa en que vive la revolución”.¹¹⁸

Ahora, aun cuando las consideraciones de Santucho se alejaron de las de Moreno, no por ello fueron meras reiteraciones del canon cubano. Por el contrario, al referirse a la afirmación de Guevara sobre “dos, tres, muchos Vietnam”, Santucho se cuestionaba el motivo por el cual el líder cubano-argentino no enfatizó, “dos, tres, muchas Cubas”. La respuesta era clara, decía, porque el Che reconocía “la excepcionalidad de la Revolución cubana, que no volverá a repetirse”. El asolamiento eficaz producido por los pequeños focos, en este entendido, sería la estrategia que implicaría crecientes esfuerzos del imperialismo mundial, al grado en que este vería menguadas sus fuerzas, como en Vietnam, y se produciría una guerra nacional antiimperialista, asumía Santucho.¹¹⁹ La táctica fundamental de los esfuerzos revolucionarios, debía conducir a la construcción de guerrillas.

Asimismo, en la línea ideológica de Santucho, el brasileño Carlos Marighella (1911-1969) escribió el *Mini-manual del guerrillero urbano*, en el cual quedó registrada también una visión guevarista de la guerra de guerrillas. La perspectiva del brasileño, a pesar de estar abocada al delineamiento de un conjunto de actitudes, cualidades y habilidades de los guerrilleros urbanos, mantenía la consideración de los focos insurgentes rurales, como táctica primordial. La “técnica de la guerrilla urbana”, de carácter eminentemente agresivo, por tanto, debía cumplir funciones específicas para “desgastar, desmoralizar, y distraer las fuerzas enemigas,

¹¹⁸ RAMÍREZ, C., DOMECH, S., PRADA, Ó. D., & CANDELA, J., “El único camino hasta el poder obrero y el socialismo...”, *Marxists Internet Archive*, [Consultado 02 de Marzo de 2015, en: <https://www.marxists.org/espanol/santucho/1968/febrero.htm>].

¹¹⁹ RAMÍREZ, C., DOMECH, S., PRADA, Ó. D., & CANDELA, J., “El único camino hasta el poder obrero y el socialismo...”.

permitiendo el desarrollo y supervivencia de la guerra de guerrilla rural que está destinada a jugar un papel decisivo en la guerra revolucionaria”.¹²⁰

El empleo de medios violentos era entendido con suma naturalidad. Ejecuciones, secuestros, sabotajes o terrorismo, por tanto, eran entendidos como tácticas lícitas para las consecuciones revolucionarias. De las primeras, Marighella escribió, por ejemplo, “[e]jecución es matar a un espía norteamericano, a un agente de la dictadura, a un torturador de la policía, o a una personalidad fascista en el gobierno que está envuelto en crímenes y persecuciones en contra de patriotas, o un díselo todo, informador [...]”.¹²¹

Para Marighella, los hombres mejor entrenados, más experimentados y dedicados a la guerra de guerrillas urbana constituían,

[...] el núcleo indoctrinado y disciplinado con una estrategia de largo alcance y una visión táctica consistente con la aplicación de la teoría Marxista, de los desarrollos del Leninismo y Castro-Guevaristas, aplicados a las condiciones específicas de la situación revolucionaria.¹²²

Ahora bien, por otra parte, este fue, acaso, uno de los puntos de divergencia más notables frente a la perspectiva de los comunistas latinoamericanos pro-chinos, recelosos de la aplicación de la teoría del foco guerrillero. “El camino al poder de la revolución china atrajo la atención de la mayoría de los partidos comunistas de todo el mundo, especialmente luego del establecimiento de la República Popular China [y en ello,] Los partidos de América Latina no fueron la excepción”.¹²³ Hacia la década de los setenta, a raíz de la ruptura sino-soviética, en el subcontinente aparecieron varios partidos comunistas pro-chinos,

¹²⁰ MARIGHELLA, C., “Mini-manual del guerrillero urbano”, *Marxists Internet Archive* [en línea], 1969, [Consultado el 14 de enero de 2015, en: <https://www.marxists.org/espanol/marigh/obras/mini.htm>].

¹²¹ MARIGHELLA, C., “Mini-manual del guerrillero urbano”.

¹²² MARIGHELLA, C., “Mini-manual del guerrillero urbano”.

¹²³ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 215.

[...] el primero de los cuales, anterior inclusive a la ruptura sino-soviética, fue el Partido Comunista de Brasil, en 1962. En los años siguientes se crearon partidos prochinos en Ecuador, 1963; Chile, 1964; Perú, 1964; Bolivia, 1965; y Colombia, 1965. Estos fueron los más importantes entre otros partidos y organizaciones que se declararon prochinos.

Todos ellos vieron con agrado la crítica maoísta hacia el “revisionismo” soviético, manifiesto en su política de “coexistencia pacífica” con las potencias imperialistas, y el estímulo chino hacia la guerra popular revolucionaria como recurso para lograr el poder político.¹²⁴

Como ha señalado Marisela Connelly, para los líderes pro-chinos el único medio para lograr el poder político era la revolución y la lucha armada, no sólo contra el gobierno que detentaba el poder, sino también contra las fuerzas imperialistas. Las semejanzas entre la sociedad china y la latinoamericana hacía posible transpolar los esquemas revolucionarios de la primera a la segunda, para luchar contra el viejo sistema e instaurar uno nuevo. La revolución, por consiguiente, debía ser antifeudal, antiimperialista y democrática.¹²⁵

Diferentes grupos latinoamericanos guerrilleros pro-chinos consideraban que “debido a la inexistencia de un grupo proletario numeroso en los países latinoamericanos, podían seguir la línea maoísta, procurando el apoyo de las fuerzas progresistas, ganando para sí las fuerzas intermedias y aislando las fuerzas reaccionarias”.¹²⁶ Todo ello debía recaer, por supuesto, en la dirección de un auténtico partido comunista marxista-leninista. Baste una cita del Partido Comunista de Brasil, a manera de ilustración de este punto,

Un partido marxista-leninista, el Partido Comunista de Brasil, que ha acumulado experiencia revolucionaria y ha pasado por la prueba de la lucha ante el revisionismo, se

¹²⁴ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 215.

¹²⁵ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, pp. 219-220.

¹²⁶ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 222.

encuentra en acción en nuestro país. Lo guía una teoría avanzada y está en condiciones de dirigir exitosamente la lucha de liberación del pueblo brasileño.¹²⁷

El visto bueno pro-chino, sin embargo, no entraba en conflicto con la perspectiva marxista-leninista; sí, en cambio, con la teoría foquista. La crítica estaba fundada en su consideración de que los partidarios del *foquismo* carecían del apoyo de las masas y, peor aún, decían, ni siquiera lo procuraban. Para los comunistas pro-chinos, la creencia de que la lucha reducida del foco guerrillero contra las fuerzas reaccionarias obtendría, eventualmente, la adhesión de las masas populares, violentaba el indispensable apoyo inicial de las masas para llevar a cabo una guerra prolongada de liberación. La posición del Partido Comunista (marxista-leninista) de Uruguay, manifestó así su opinión sobre la guerrilla urbana,

[...] pretenden una guerra sin las masas. Reducen las masas a meros espectadores (sic) de sus acciones armadas, llevadas a cabo por grupos pequeño-burgueses provenientes de los sectores más inestables de la *intelligentsia*. La idea es lograr la admiración del pueblo con ataques sorprendentes y sensacionales. Es el tipo de lucha preferida de la pequeña burguesía: expresa su individualismo y su temor a unirse al proletariado. Todos ellos están dispuestos a poner una bomba o a participar en una acción violenta, pero ninguno desea sumergirse en las masas para realizar una tarea dura, paciente, prolongada y anónima [...].¹²⁸

El papel del partido, también generó discrepancias enconadas entre los partícipes de la interpretación pro-china de la revolución. Estos consideraban la primacía del partido comunista como directora y garante del triunfo de la revolución; desestimaban, por tanto, la consideración de castro-guevarista de la aleatoria disociación entre la vanguardia revolucionaria y el partido comunista. A decir de Marisela Connelly, es claro cómo los dirigentes pro-chinos “trataron de

¹²⁷ CENTRAL COMMITTEE OF THE COMUNIST PARTY OF BRAZIL, “People’s War. The Part of Arm Struggle in Brazil”, *Peking Review*, p. 21. [Citado en Connelly, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 223].

¹²⁸ PARTIDO MARXISTA-LENINISTA DE URUGUAY, *¿Conspiración o revolución?*, en: AGUILAR, L. E., *Marxism in Latin America*, p. 406.

seguir el modelo de Mao en todos sus aspectos, y criticaron a aquellos que proponían que la revolución utilizara tácticas diferentes”.¹²⁹ A este propósito, tal vez, viene a bien referir una reflexión realizada por el filósofo Carlos Pereyra, según la cual,

[l]a práctica no es criterio de verdad; sirve para decidir si una tesis es justa (correcta) o no. La verdad o falsedad de un enunciado jamás puede ser mostrada por alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica; si una proposición es correcta o no depende, eso sí, de la práctica política o, en su caso, de otras formas de la praxis.¹³⁰

Así pues, a través de las líneas anteriores, es posible observar el origen de las nociones, la aparición y el desarrollo del concepto de violencia revolucionaria en América Latina. El concepto remite tanto a parámetros de índole moral, como a una tradición contestataria en el subcontinente. Como es posible advertir, una convicción de legitimidad en el empleo de la armas en afrenta a la supuesta legitimidad del monopolio estatal de la violencia; o simplemente retaliadores, ha orientado despliegues históricos concretos.

De tal modo que, cuando en América Latina tuvieron presencia los planteamientos marxistas respecto a la ineludible utilización de la violencia de carácter revolucionario, la adopción de tales ideas fue dada sobre tradiciones que otorgaban legitimidad al empleo de las armas, como medios para la restauración de un orden social que adquirió rumbo una vez que ocurrió la Revolución cubana en 1959. La experiencia cubana, por tanto, amalgamó ideológicamente las principales empresas revolucionarias latinoamericanas, por encima de los viejos partidos comunistas, proclives a la espera de condiciones objetivas para la realización transformadora.

¹²⁹ CONNELLY, M., “Influencia del pensamiento de Mao en América Latina”, p. 226.

¹³⁰ PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, p. 531, en: PEREYRA, C., *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*.

La eventual adopción del modelo *foquista*, así como las críticas a él, se convirtió en propiciadora de reflexiones teóricas en torno a las cualidades y conveniencia del proceso revolucionario fundado en el arrojó de unos cuantos guerrilleros. La disimilitud entre los planteamientos leninistas, trotskista y maoístas, entonces, se reflejaría en la pluma y en la praxis de los líderes guerrilleros latinoamericanos. Las diferencias entre estos, dictarían sinos diversos que, no obstante, tuvieron presente en mayor o en menor medida la necesaria cuota de violencia revolucionaria para el triunfo insurreccional.

Más allá de una simple tautología, es preciso insistir en que la estrecha relación entre marxismo y violencia es intrincada, y trasciende llanas asociaciones. Si bien es cierto que la violencia está presente constantemente en los temas de estos autores marxistas, también lo es que en sus escritos ésta posee un carácter dialéctico que la torna un tema complejo de dimensiones históricas. Luego entonces, el análisis del tratamiento que estos filósofos revolucionarios dieron al tema de la violencia y a su correspondencia con la praxis latinoamericana en el siglo XX, es parte sustancial de la comprensión del devenir reciente de nuestro subcontinente.

A la sazón, este proceso intelectual dio pauta al desenvolvimiento tanto de grupos guerrilleros que, empuñando las armas, confrontaron el *statu quo* en los diversos países; como de aquellos quienes, empleando la pluma, reflexionaron respecto al proceso revolucionario latinoamericano, incluso desde trincheras tradicionalmente conservadoras como la religión católica, y ni qué decir desde el medio académico donde la violencia revolucionaria adquiriría estatus filosófico, luego de una suerte de periplo histórico entre las clases populares. De ello tratan los capítulos subsiguientes.

CAPÍTULO II

VIOLENCIA ARMADA EN AMÉRICA LATINA

HISTORIA DE MITOS, PENAS Y GLORIAS

Si sólo vamos a tener mártires, nunca vamos a ganar. Nadie gana una guerra muriendo por la patria. Más bien la gana logrando que el otro muera por la suya.

Jose Pablo Feinmann

Un filósofo e historiador ha dicho que distintas formas de violencia extrema han acompañado a los seres humanos desde que estos se irguieron sobre sus propios pies.¹

La afirmación, precisa, puede ir más allá. La violencia es parte inmanente a la vida misma, la acompaña hace millones de años y se manifiesta en ella desde niveles atómicos y hasta dimensiones cósmicas, ante las cuales la estupefacción y el azoro invaden al hombre.

¹ OIKIÓN SOLANO, V. & URREGO ARDILA, M. A., *Violencia y Sociedad...*, p. 11.

Pese a contemporáneas abominaciones político-culturales ambivalentes hacia ella, la violencia es parte consustancial de la existencia. Empero, la de los homínidos es de un cariz singular que trasciende la animalidad como sinónimo de la agresividad misma. Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), filósofo marxista, consideraba que si toda praxis es un proceso de transformación de una materia, el sujeto imprime una forma dada a ésta, toda vez que la ha violentado. Por tanto, “la violencia se manifiesta allí donde lo natural o lo humano -como materia u objeto de su acción- resiste al hombre”.²

La fuerza *per se* no es violencia, dice el filósofo, sino el uso de dicha fuerza por el ser humano. Sánchez Vázquez consideraba que la violencia es un ejercicio exclusivo del hombre “en cuanto que éste es el único ser que para mantenerse en su legalidad propiamente humana necesita violar o violentar constantemente una legalidad exterior (la de la naturaleza)”.³ Empero, si bien el ejercicio de la fuerza en pos de la transformación de la materia es distintivo histórico del hombre, no es completamente exclusivo de este.

Hoy en día, gracias a diversos trabajos académicos que abrevan de la zoología, la genética y la historia evolutiva, se sabe que el mal o la *hijoputez*, utilizando la expresión del fisiólogo y escritor Marcelino Cerejido, no sólo es expresión humana, sino también de otras especies de seres vivos como las hormigas. Éstas “invaden nidos de otras especies de hormigas, roban huevos y las pupas, se los llevan y crían a los jóvenes como esclavos que traen comida, limpian y cuidan a las crías de los esclavistas”.⁴ Claro, dice el fisiólogo, estos bichos carecen de algo equivalente a lo que en el humano llamamos consciencia, o al menos eso es lo que sabemos hasta ahora.

² SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 447.

³ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 447.

⁴ CEREJIDO, M., *Hacia una teoría general de los hijos de puta*, p. 105.

Así también, la violencia y la maldad no tienen que ver simplemente con clases sociales contrapuestas, sino con una suerte de combinación biológica y cultural cuyos resultados son manifestaciones cruentas. “Todas las personas podemos ser inducidas a actuar con violencia cuando el entorno favorece una serie de procesos psicológicos”.⁵ La explicación de la violencia mediante el empleo aislado de categorías sociológicas o históricas es imprecisa, dice la antropóloga Teresa do Rio Caldeira. No basta con asociar irresponsable y llanamente la pobreza, la opresión y la violencia, existen factores como los político-culturales que influyen en el por qué los hombres imprimen su fuerza para la transformación activa del entorno.

Por consiguiente, las crisis económicas no son suficientemente explicativas de la presencia histórica de violencias en América Latina; los distintos países han atravesado por seculares pauperismos que no siempre se han traducido en levantamientos armados organizados. En este sentido, parte de la génesis de la violencia contemporánea latinoamericana, está centrada en la “combinación de violencia [histórica] cotidiana y falencia institucional”, las cuales conllevan serias consecuencias, tales como el apoyo a acciones ilegales y violentas de las “fuerzas del orden” estatales.⁶

Sin embargo, la pobreza es un asunto peliagudo que somete al hombre a situaciones excedentes de su voluntad. Como advirtió el escritor Carlos Montemayor (1947-2010) para el caso de las violencias que intentan subvertir los órdenes hegemónicos, parece ser que el surgimiento de los movimientos armados posee un carácter recurrente debido a la desatención de los distintos sistemas estatales contemporáneos ante las deficiencias estructurales

⁵ PUNSET, E., “Violencia y vida urbana” [en línea], *Redes*, Sant Cugat del Vallès, Barcelona, España, 28 de abril de 2008, [Consultado el 11 de febrero de 2011, en <http://www.rtve.es/alacarta/videos/redes/redes-violencia-vida-urbana/53772/>].

⁶ *Cfr.* PIRES DO RIO CALDEIRA, T., *Ciudad de Muros*.

motivadoras de los brotes armados. Cuando las violencias de esta índole se presentan, los gobiernos establecidos se ven obligados a definir estos conflictos desde su perspectiva de autoridad, de tal forma que el diagnóstico confunde o elimina características sociales indispensables para entender políticamente los movimientos armados y para plantear su solución a fondo.⁷

Siendo este el tema al que se abocan estas líneas, acerquémonos al tema. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, una vez que la gesta revolucionaria cubana de 1959 fue idealizada como el emblema libertario entre las izquierdas, en distintas latitudes aparecieron grupos armados que intentaron emular la gesta heroica de los barbudos cubanos y, a su vez, enfrentaron las reacciones contrarrevolucionarias que se tradujeron en *golpes de Estado* e instauración de dictaduras en Latinoamérica.

Distintas interpretaciones del pensamiento marxista orientaron los intentos revolucionarios foquistas, leninistas, trotskistas o maoístas. Y en ello, no faltaron los mitos que, por distanciar de la realidad a la filosofía política de algunos, hicieron de las guerrillas, a decir de Erich Hobsbawn, “un error espectacular” donde, sin embargo, coexistieron episodios gloriosos y deletéreos derroteros. Inefable, por momentos, la rememoración de estos procesos históricos conlleva historias de asesinatos, desapariciones e iniquidades cuyas huellas aún permanecen en América Latina. Al breve esbozo de ello está abocado este capítulo primero.

A) LA VIOLENCIA ARMADA EN AMÉRICA LATINA, SIGLO XX

En Latinoamérica las consideraciones en torno al uso deliberado de la fuerza por el hombre en el afán de transformar y servirse de su entorno y sus semejantes, poseen una larga data y deben ser asumidas críticamente. Desde hace más de un siglo la violencia es huella indeleble en la

⁷ MONTEMAYOR, C., AGUIRRE ROJAS, C. A., *et. al.*, *Chiapas en perspectiva histórica*, p. 70.

tipificación hegemónica sobre la identidad de los latinoamericanos y sus parajes como espacios fecundos para el acontecer de la violencia.⁸

No existe una proclividad congénita hacia la violencia armada en los hombres latinoamericanos. Si así fuese, el proceder sin una conciencia de la finalidad de sus acciones, se convertiría en algo deplorable. Aunque no siempre actúe conscientemente y con frecuencia obre mecánicamente, el ser humano tiene posibilidades de otorgar significado a sus acciones y de reaccionar de formas disímiles ante los acontecimientos que trastocan su existencia. Si bien es cierto que existen procesos que ocurren sin su voluntad y contra su voluntad, el hombre decide cómo reaccionar ante los acontecimientos.⁹

Los grupos subordinados actuantes en los procesos históricos no son objetos desprovistos de conciencia y víctimas pasivas de la Historia. Los momentos en que su acción ha determinado el devenir histórico, no han estado motivados por meras reacciones directas e inconscientes frente a presiones concretas como el hambre, por ejemplo. Los grupos subordinados son agentes discrecionales de su propia historia, delinean y son delineados por los procesos sociales, viven y hacen el pasado.

Los grupos subalternos son creados por las culturas y las recrean; generan conciencias con lógicas y racionalidades claras que se expresan en el universo conceptual y la vigencia de las vivencias de estos grupos y comunidades.¹⁰ Como sugirió E. P. Thompson para el caso de

⁸ La historia de la criminología en América Latina es reveladora de ello. Entre el ocaso del siglo XIX y el orto del XX, por ejemplo, las interpretaciones de la violencia criminal, salieron de la pluma de literatos, médicos, antropólogos y juristas, quienes se abocaron a la construcción social de la imagen del criminal que, por supuesto, fue identificada con las clases subordinadas. Los criminólogos latinoamericanos no imputaron “la naturaleza explotadora del sistema en que habría de integrarse a los inferiores; su renuencia, apatía, irresponsabilidad y su sensibilidad al desafío para el cambio sólo podía atribuirse a características innatas, a deficiencias congénitas, psíquicas o intelectuales”, STEIN, S. & Stein, B. H., *La herencia colonial en América Latina*, p. 181.

⁹ SERRANO CALDERA, A., “Ética y política”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* [en línea], vol. IV, núm. 10, 2005 [Consultado el 10 de febrero de 2013, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30541017>].

¹⁰ DUBE, S., *Pasados poscoloniales*, p. 14.

los “motines” en la Inglaterra del s. XVIII, *el pueblo* guía su actuar en momentos críticos y coyunturales, basado en una cultura popular rica y autónoma que crea y recrea un universo simbólico y un sistema de creencias, prácticas y rituales, a partir de la experiencia de trabajo y las relaciones sociales.¹¹ Lo que anima también las acciones de los grupos subalternos, por tanto, es una lógica de concepciones morales y preceptos éticos, y no sólo una propensión biológica hacia la agresividad.

Durante el siglo XX, las mayoría de las empresas armadas guerrilleras en América Latina encarnaron un sentido social del uso de la violencia, concerniente a una tradición de relación directa con los valores, las experiencias y la historia real donde las vivencias han mostrado algún grado de eficacia de la vía armada como un medio para disputar e incidir sobre el poder político.¹² En este tenor, la persistencia secular de una vocación social disruptiva de carácter armado, ha sido un fenómeno complejo donde la historia, la tradición, la violencia, el valor y el poder se han entreverado.

Aunque la tradición de pensamiento espartaquista consideraba lo contrario, bajo el cariz marxista, en general, la violencia guerrillera fue entendida como la vía “verdadera” para la instauración de un modelo de sociedad distinto y alternativo al asfixiante imperialismo yanqui: el socialismo. Empero, la historia de la inclinación hacia el uso de las armas por los guerrilleros, como método de lucha revolucionaria en América Latina, y el hombre concreto, ponderado como agente de su propio destino, remiten al resultado de actitudes y a la toma de decisiones en relación a valores éticos y políticos específicos, es decir, a formas particulares de concebir valores como la libertad, la justicia, la democracia, la revolución, etc.

¹¹ THOMPSON, E. P., “La Economía 'Moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en THOMPSON, E. P., *Costumbres en común*.

¹² Cfr. SANCHO LARRAÑAGA, R., *La encrucijada de la violencia política...*

Parafraseando la famosa tesis de José Ortega y Gasset, resulta pertinente indicar que, siendo expresión del pensamiento político latinoamericano, los movimientos armados guerrilleros adquirieron identidad en relación a sus respectivas circunstancias. La circunstancia histórica, cabe aclarar, es el mundo vital en el que cada uno se halla inmerso (familia, cultura, momento histórico, sociedad, etc.), el cuerpo y la mente. Nuestro Yo se va formando en su encuentro con el mundo. Y el mundo no es una realidad independiente, sino lo que el Yo advierte y todo aquello de que se ocupa. El ser “es” en relación con la vida.¹³ Como lo concibió Emmanuel Lévinas, es en el rostro del otro donde se refleja el Yo; por tal motivo, el Yo necesita el rostro del otro para verse. El Otro completa al Yo.¹⁴

B) ERRORES Y FRACASOS, NO NECESARIAMENTE LO MISMO.

La historia de los movimientos guerrilleros en América Latina precisa el análisis de las labores de contrainsurgencia por parte de los poderes hegemónicos continentales. En alguna ocasión, Carlos Monsiváis (1938-2010), en alusión a las izquierdas mexicanas dijo que éstas han sido “un sector político y cultural tan importante y tan relegado por sus errores y sus fracasos (nunca necesariamente lo mismo)” (1997). El juicio puede ser extensivo para las izquierdas armadas; la desventura de éstas no siempre ha tenido su razón de ser en el desvarío o la insensatez de sus militantes.

Si bien es cierto que, tal como considera el historiador Miguel Ángel Urrego, “El *foquismo* y las guerrillas urbanas le impusieron al continente acciones demenciales, sin respaldo popular, y [estimularon] la irrupción de variadas formas de retaliación de la extrema derecha que sumergieron al continente en una noche larga y oscura plagada de asesinatos, desapariciones y extinción de todas las libertades civiles”,¹⁵ también lo es que la violencia estructural suele

¹³ MARTÍNEZ HIDALGO, N., “Yo soy yo y mi circunstancia”, *Cattel Psicólogos* [en línea], 11 de Junio de 2013, [Consultado 29 de marzo de 2014, de <http://cattell-psicologos.blogspot.mx/2013/06/yo-soy-yo-y-mi-circunstancia.html>].

¹⁴ LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*.

¹⁵ OIKIÓN SOLANO, V. & URREGO ARDILA, M. A., *Violencia y Sociedad...*, p. 17.

llevar en su seno esporádicas manifestaciones de diversos tipos de violencia en los que, por ser un tanto más subrepticia la responsabilidad de los sistemas estatales, se diluye su gravedad.

Ahora bien, para hablar de la contraofensiva de las fuerzas estatales en América Latina es preciso situarnos históricamente hacia el final de la segunda contienda mundial, cuando la concepción estratégica norteamericana de Guerra Fría contra la U. R. S. S., Europa oriental y sus aliados nacionales a lo largo del mundo, se basó en el precepto de que ésta era una guerra permanente y total; debiendo abarcar múltiples dimensiones como la cultural, la tecnológica, la industrial, la comercial, la militar, la educativa y hasta la deportiva.¹⁶

En un afán de triunfo y de sobrevivencia, las guerrillas latinoamericanas no sólo se enfrentaron a los poderes locales, regionales y nacionales, sino también resintieron los embates y las estrategias contrainsurgentes de carácter internacional y mundial. Después de la apocalíptica amenaza de guerra nuclear masiva durante los primeros años de posguerra, los E. U. se aprestaron a brindar asesorías político-militares interamericanas, y a efectuar la venta o donación de implementos técnicos propios para la guerra contrainsurgente latinoamericana, todo comprendido en el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) (Melgar Bao 2006, 42).

Este también llamado Tratado de Río, fue un pacto firmado en 1947 en Río de Janeiro, como un acuerdo de asistencia recíproca. En su Artículo 3º, por ejemplo, el tratado sentenciaba:

Las Altas Partes Contratantes convienen en que un ataque armado por parte de cualquier Estado contra un Estado Americano, será considerado como un ataque contra todos los Estados Americanos, y en consecuencia, cada una de dichas Partes Contratantes se compromete a ayudar a hacer frente al ataque, en ejercicio del derecho inmanente de legítima defensa individual o colectiva que reconoce el Artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas.¹⁷

La llamada “vietnamización de América Latina” a partir de 1971, implementada por los Estados Unidos, implicó la responsabilidad de las corporaciones policíacas como *primera línea*

¹⁶ PIÑEYRO, J. L., “Las fuerzas armadas y la guerrilla rural en México...”, p. 70, en OIKIÓN SOLANO, V & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

¹⁷ OAS, “Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca” [en línea], Departamento de Derecho Internacional, Tratados Multilaterales, Washington D. C., en <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/b-29.html>

de fuego contra las subversiones armadas y no armadas, y de los ejércitos nacionales como *segunda línea de fuego* en el combate contraguerrillero rural o urbano (especialmente ante situaciones “inmanejables”).¹⁸

En contraparte, después de la famosa “crisis de los misiles”, la U. R. S. S. concentró sus esfuerzos en la fabricación de más equipo militar propio y en el apoyo a movimientos de liberación nacional y revolucionarios. Al fortalecerlos, potencialmente debilitaba el campo capitalista adverso, expandía el socialismo y defendía a la Unión Soviética. Desafortunadamente para los guerrilleros latinoamericanos, el apoyo no fue indiscriminado. La URSS buscaba expandir su influencia y esquema político en el mundo, promoviendo movimientos que lo lograrán sin perturbar la paz mundial. Donde la paz o las relaciones de coexistencia pacífica con Estados Unidos resultaban aun potencialmente afectadas, la Unión Soviética prefirió no apoyar los movimientos (tal como sucedió, por ejemplo, con las empresas cubanas en América Latina o en África).

Los soviéticos no creían en la guerra de guerrillas como un método eficaz para debilitar al régimen capitalista. Como ya fue indicado páginas atrás, hacia mediados de los sesenta, la URSS dejó de considerar la ofensiva cubana como un factor positivo y más bien trató de moderarla. La mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos, fieles seguidores de Moscú, también rechazaron públicamente la lucha armada promovida por Cuba en América latina, aunque en privado pudieron haber creído lo contrario.¹⁹

¹⁸ PIÑEYRO, J. L., “Las fuerzas armadas y la guerrilla rural en México...”, p. 72.

¹⁹ SPENSER, D., “La nueva historia de la Guerra Fría...”, pp. 104-106, en OIKIÓN SOLANO, V & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

Fuerzas contrainsurgentes en México

En el siglo XIX nació el positivismo como un sistema filosófico de expresión de la burguesía, “[...] que en su época había alcanzado el máximo desarrollo después de triunfar políticamente una vez hecha la Revolución en Francia”.²⁰ En América Latina, el positivismo, como corriente filosófica sustentante de la realidad política dominante, fue adoptado por la triunfante burguesía de acuerdo a la fórmula acuñada por Auguste Comte (1798-1857), “Orden y Progreso”. Incluso, hay quienes la han considerado como un conjunto de ideas, una práctica social y una de las primeras filosofías de la sociedad en América Latina.²¹

En México, por ejemplo, hacia 1867, el inicio del llamado “Estado liberal oligárquico” trajo consigo el intento armonizador entre los intereses del trabajo y del capital. El régimen de Benito Juárez García (1806-1872) dio cabida al desarrollo del positivismo y fundó el devenir nacional en esa sentencia. En consecuencia, de ahí en más se estableció la sinonimia, todo aquél que se manifestara contra el gobierno establecido, garante del orden y el progreso, quedaría marcado con el estigma de ser enemigo de la sociedad en su conjunto. En palabras de Leopoldo Zea (1912-2004), el positivismo fue una,

[...] doctrina importada a México para servir directamente a un determinado grupo político, o para servir directamente a un determinado grupo social en pugna con otros grupos. [...] Los positivistas mexicanos eran muy conscientes de este carácter instrumental de su filosofía. Cuando afirmaban el valor universal de su filosofía estaban afirmando en forma bien consciente el derecho a la preeminencia social de la clase que representaban.²²

“Comte trató de demostrar que ‘no hay orden sin progreso ni progreso son orden’”.²³

Traída a México por Gabino Barreda (1818-1881), la filosofía positivista fue empleada como

²⁰ ZEA, L., *El positivismo en México...*, p. 40.

²¹ GÓMEZ PARDO, R., “El positivismo en América Latina...”, p. 56.

²² ZEA, L., *El positivismo en México...*, p. 28.

²³ ZEA, L., *El positivismo en México...*, p. 41.

doctrina política de una clase social, la burguesía. A la postre, la antinomia entre lo lícito y lo ilícito quedó consagrada, una vez más, en los marcos legales estatales. La utilidad era clara, si la Ciencia era el mejor instrumento para establecer el orden, sólo el saber científico permitiría poner fin a las transformaciones violentas.

El darwinismo social e histórico sentaba sus bases. El conocimiento creciente sobre la biología permitió la extensión explicativa, por analogía, a la sociedad, en la cual pretendían identificar leyes inmutables. La sociedad, considerada como un organismo con leyes inmutables, por tanto, no avanzaría, aseguraban, mediante saltos abruptos, sino a través de la *evolución*. “Esto implica que una verdadera revolución debe ser una transformación gradual de la sociedad, según leyes”.²⁴

Luego entonces, la violencia como instrumento de mejora social, por parte de las clases dominadas, no podía ser identificada con el progreso. Cuando la Revolución de 1910 fulguró en los albores del siglo XX, los poderes hegemónicos no dudaron en calificar los esfuerzos de los insurrectos, como actos propios de “bandidos”. Sin embargo, en el proceso revolucionario que impugnó el orden político, las masas se convirtieron en factor de poder,

[...] como el disolvente de la vieja sociedad oligárquica [...] y sobre todo como la verdadera fuerza propulsora del proceso de creación y consolidación de las instituciones políticas modernas del México del siglo XX [...] sin que las propias masas decidieran, por si solas, ni el carácter, ni la tendencia histórica, ni el programar político, económico y social de tales instituciones.²⁵

El decurso de las décadas durante el siglo XX, mostraría que algunas de las premisas positivistas conservarían una notable vigencia. El investigador Rafael Gómez Pardo lo ha

²⁴ GÓMEZ PARDO, R., “El positivismo en América Latina...”, p. 57.

²⁵ CÓRDOVA, A., “México: revolución burguesa y política de masas”, p. 4, en *Cuadernos Políticos* [en línea], núm. 13, México D. F., julio-septiembre de 1977, pp. 85-101 [Consultado en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.13/CP13.6AraldoCordova.pdf>].

puntualizado, señalando que en nuestra contemporaneidad, “1) La ciencia y tecnología se concibe como condición necesaria de liberación del hombre. 2) La extrapolación de los métodos de las ciencias naturales a las ciencias humanas es legítima y necesaria. 3) La noción de progreso social requiere como condición de necesidad el progreso mismo de la ciencia y la técnica”.²⁶

El cambio axiológico posrevolucionario que sustituyó programática y consecutivamente el “orden y progreso” por la “justicia social”, la “armonía social” y el “desarrollo”, por tanto, paulatinamente avanzaría hacia otras formas de mantenimiento de la hegemonía y el ordenamiento social que mantuvieron una cierta herencia política positivista. La curva de ascenso hacia la manifestación de algunos rasgos de dicha herencia, sería más clara tras el advenimiento del neoliberalismo, ya entrada la segunda mitad del siglo XX. Esto sería también evidente en el tratamiento de los poderes hegemónicos a los movimientos guerrilleros. Sirva la experiencia mexicana como muestra ilustrativa de la vivencia de la contraofensiva gubernamental ante los esfuerzos armados “subversivos”.

En México, los distintos gobiernos mexicanos que desde tiempos de Adolfo López Mateos han enfrentado expresiones guerrilleras, en los hechos han mostrado la incompreensión que el fenómeno de la guerrilla les produce. Suelen obviar que, especialmente en el medio rural, el apoyo de comunidades enteras hacia los movimientos armados (algunas veces con el mero silencio) y la disposición a la violencia responde a un cúmulo de factores donde la existencia de experiencias históricas axialmente orientadoras del pensamiento disruptivo tiene un papel nodal. Los agitadores sociales se convierten así en meros hechos circunstanciales; la represión, el

²⁶ GÓMEZ PARDO, R., “El positivismo en América Latina...”, p. 63.

despojo, la extrema pobreza, la opresión y la cerrazón jurídica, política o económica son las faces visibles del problema estructural.

Evidentemente, el medio rural y el urbano poseen características particulares que disocian una interpretación unívoca de sus vivencias insurreccionales. Los movimientos guerrilleros del medio rural se caracterizan porque sus contingentes poseen un nivel muy bajo o incluso inexistente de escolaridad; porque no se extienden, su movilización es lenta, y no pueden salir de su región; además de que su unidad proviene de lazos profundos, complejos y firmes de parentesco, idioma, cultura, religión.²⁷

Los grupos guerrilleros en el medio urbano, en cambio, poseen un alto nivel de ideologización; su cohesión ideológica y radicalización se logra por una fuerte preparación teórica y no tanto por las circunstancias inmediatas de vida como sucede con los grupos campesinos; sus integrantes proceden de diversas clases sociales y áreas urbanas, por lo cual, sus objetivos suelen contemplar cauces por encima de las condiciones regionales, cauces internacionalistas incluso.²⁸

Así las cosas, durante los años setenta las medidas de contención implementadas por el sistema estatal fueron efectivas derrotando militar y políticamente las manifestaciones de subversión.²⁹ Las estrategias de combate incluyeron tácticas como el despliegue discursivo para la criminalización de los brotes de descontento, la aplicación de proyectos de desarrollo regional, o el combate militar frontal con fines de exterminio de los grupos guerrilleros.

²⁷ MONTEMAYOR, C., *Chiapas. La rebelión indígena en México*, pp. 72-75.

²⁸ MONTEMAYOR, C., AGUIRRE ROJAS, C. A., *et. al.*, *Chiapas en perspectiva histórica*, pp. 71-72.

²⁹ REYES PELÁEZ, J. F., "El largo brazo del Estado...", p. 409, en: OIKIÓN SOLANO, V. & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. II).

En el primer caso, el discurso gubernamental se afanó por criminalizar la protesta y la rebeldía social. Calificar a los guerrilleros como “peligrosos” o “delincuentes”, bastaba para justificar la contrainsurgencia, pues las operaciones guerrilleras no encontraban eco en la prensa mexicana y sus órganos de difusión clandestina no llegaban a grandes masas de la población.³⁰ El énfasis de los representantes oficiales del sistema estatal sobre la “ilegalidad” de los núcleos armados, dejó de lado, acalló o disminuyó la circunstancia social en que éstos aparecieron, aunque adquirió gran relevancia para la estrategia militar con que se propuso eliminar o neutralizar los movimientos guerrilleros activos.

La caracterización de los movimientos guerrilleros desde la perspectiva oficial forma parte ya de una estrategia de combate y no de un análisis para comprenderlos como procesos sociales. El razonamiento oficial tiende a apoyarse en la necesidad de reducir al máximo los contenidos sociales y sus motivaciones políticas o morales.³¹ En este contexto, el estado-sistema mexicano pudo desenvolver un proceso de “guerra sucia”, es decir, un combate feroz, impune y furtivo hacia la guerrilla, justificado como respuesta obligada para la protección de la seguridad nacional, contra los peligros de la “subversión comunista”. Cuando faltó evidencia en apoyo de aquel peligro, el sistema estatal la fabricó sin importar que para ello violara los derechos que decía proteger.³²

En el segundo caso, la estrategia incluyó la creación de infraestructuras de riego, electrificación, caminos, agua potable, escuelas, hospitales, crédito y agro industria; la implementación de “misiones” militares para llevar medicinas, ropa, víveres, atención médica

³⁰ SIERRA, J. L., “Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)”, p. 361, en: OIKIÓN SOLANO, V. & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

³¹ MONTEMAYOR, C., AGUIRRE ROJAS, C. A., et. al., *Chiapas en perspectiva histórica*, pp. 70-71.

³² SPENSER, D., “La nueva historia de la Guerra Fría...”, p. 109, en: OIKIÓN SOLANO, V & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

y asesoría agrícola a los pueblos de la de las regiones en conflicto, etc. Pero una vez que la región de conflicto fue depurada de cualquier amenaza “subversiva”, los programas de desarrollo desaparecieron dejando sin solución los agitadores sociales de origen.

El tercer caso significó un proceso gradual de aprendizaje gubernamental del “arte de la contrainsurgencia”. Aunque el estado-sistema mexicano tenía experiencias previas en la represión de brotes “subversivos” en el medio rural o urbano, ello no significó que la doctrina del ejército mexicano poseyera manuales o publicaciones relacionadas con la lucha antiguerrillera. En consecuencia, los primeros ensayos formales de creación de grupos contraguerrilleros se dieron durante la década de los sesenta, con el surgimiento de los célebres *Batallón Olimpia* y *Los Halcones*.

Hacia 1947, durante el gobierno de Miguel Alemán, ya estaba funcionando un organismo llamado Dirección Federal de Seguridad (DFS), creado explícitamente para supervisar las actividades “disidentes” del movimiento obrero y de las izquierdas.³³ El primer grupo paramilitar fue llamado Batallón Olimpia, integrado con los mejores elementos del Estado Mayor Presidencial y de la DFS. El segundo cuerpo paramilitar que se formó en el sexenio de Díaz Ordaz se llamó Los Halcones, integrado por elementos con preparación en técnicas de contrainsurgencia obtenida de cursos en Estados Unidos, Japón y Francia, recibió entrenamiento militar por parte de oficiales del ejército Mexicano.³⁴

El desarrollo del combate a las guerrillas rurales y urbanas fue obra de una compleja organización de fuerzas alternadas o combinadas del ejército; la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (DIPS), policías anticonstitucionales como la División de Investigaciones

³³ DELGADO CANTÚ, G. M., *Gran historia de México* (Vol. IV), pp. 146-148.

³⁴ SIERRA, J. L., “Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)”, pp. 398-400.

para la Prevención de la Delincuencia (DIPD), y grupos paramilitares como Los Halcones (1968-1971) y la Brigada Blanca (1976-1983), acaso la corporación más acabada de la contraguerrilla urbana que creó el sistema estatal mexicano.³⁵ La DIPD tenía como finalidad la vigilancia de partidos políticos, sindicatos, secretarios de Estado, gobiernos estatales, presidencias municipales, grupos estudiantiles, campesinos, asociaciones cívicas, políticas y religiosas, periódicos y revistas, agrupaciones populares, huelgas, marchas, mítines, organismos empresariales y todo aquello que, a juicio del secretario de gobernación en turno, deberían averiguar sus agentes.

El grado de peligrosidad de la guerrilla en México, sin embargo, no fue muy alto debido a su fragmentación y desigual preparación militar e ideológica de los guerrilleros. La guerrilla mexicana tenía una capacidad limitada y era más un irritante que una amenaza real a la seguridad nacional. Ahora bien, pese a lo limitado de la amenaza, el sistema estatal lanzó una ofensiva brutal e impune de contención y aniquilamiento, contra esa guerrilla fragmentada y desigualmente preparada.

La exageración acerca del tamaño de la amenaza que representaban los grupos guerrilleros para la seguridad nacional, permitió incrementar el poder presupuestal y político de los aparatos contrainsurgentes, quienes se aprovecharon de la paranoia anticomunista de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), del carácter torvo y enfermo de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y de la infinita frivolidad de José López Portillo (1976-1982).³⁶

La lucha contra la guerrilla urbana y rural en México abarcó cuatro administraciones presidenciales sucesivas de 1958 a 1982. Aún no se sabe con exactitud cuántos guerrilleros,

³⁵ SIERRA, J. L., “Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)”, pp. 400-401.

³⁶ AGUAYO QUEZADA, S., “El impacto de la guerrilla en la vida mexicana...”, pp. 92-94, en: OIKIÓN SOLANO, V & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. I).

soldados, policías y civiles perdieron la vida en esta guerra sórdida que se libró en parcelas, ejidos, montañas, calles, cuarteles, escuelas, fábricas. Algunos sobrevivientes de esos movimientos armados estiman que murieron más de tres mil combatientes, familiares o simpatizantes de la guerrilla. La represiva fue la única política gubernamental, que lleva a construir una primera explicación de por qué esos hombres y mujeres que tomaron las armas, creyeron firmemente que sus razones de fondo seguían vigentes.³⁷

C) ESBOZO DE MITOS, PENAS Y GLORIAS...

No obstante, cuando la tergiversación consagrada en el mito del *foco guerrillero* estaba ya en marcha, simultáneamente, a ello se aunó el halo de los próceres revolucionarios, incluido su martirologio. La atención respecto al desacierto quedó pendiente, entonces. Y así, por unos momentos de manera furtiva, y en otros instantes de modo manifiesto, la difusión de los planteamientos canónicos revolucionarios marchó adelante durante la década de los sesenta y setenta siendo profusa y acogida con celeridad entre los más audaces y radicales representantes de las izquierdas, la mayoría de ellos jóvenes intelectuales pertenecientes a las clases medias de sus países.

Pero aun cuando muchos de los empeños por llevarlos a la práctica, no pasaron de ser meros intentos o deseos frustrados, este proceso evidenció la magnitud del descontento social y del impacto ideológico de los marxismos en América Latina. Por supuesto, como ha sido sugerido, el desenvolvimiento del proceso no estuvo limitado a la mera imitación táctica y estratégica de los esfuerzos armados, sino a la incorporación de las ideas políticas y a la consideración práctica de los valores promovidos por los revolucionarios cubanos.

³⁷ SIERRA, J. L., “Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)”, pp. 363-365.

En México, por ejemplo, en febrero de 1965, en un poblado al norte de Durango fue llevado a cabo el Segundo Encuentro de la Sierra [SES] “Heraclio Bernal”, con la asistencia de varios centenares de estudiantes de diversas regiones del país y del núcleo central del Grupo Popular Guerrillero [GPG] liderado por el profesor rural Arturo Gámiz García, para discutir la situación nacional. Durante dicho encuentro fueron presentadas cinco resoluciones elaboradas por el líder del GPG; a través de las cuales, los jóvenes guerrilleros establecieron su visión política de corte marxista y defendieron la justificación del método de lucha elegido para conquistar, lo que ellos consideraban, el cambio revolucionario en México.³⁸

La quinta resolución, el planteamiento de “El camino a seguir”, enfatizó la elección de la lucha armada socialista. Los guerrilleros del GPG marcaron entonces una ruptura con la perspectiva teórico-política e ideológica del marxismo lombardista, criticaron la posición conservadora del marxismo estalinista del Partido Comunista Mexicano [PCM] y propusieron un camino hacia “la Patria socialista”.³⁹ De acuerdo a su parecer, en las condiciones prevalecientes en México, era poco probable que el proletariado lograra reunir la fuerza política necesaria para crear una situación revolucionaria y, en contrasentido del marxismo ortodoxo, consideraban que la coyuntura insurreccional podía ser alcanzada solamente por el campesinado mexicano como vanguardia revolucionaria.⁴⁰

Compuesto por profesores, campesinos y estudiantes, el GPG asaltó el cuartel de Ciudad Madera, Chihuahua, el 23 de septiembre, basado en una fuerza principal proveniente de las comunidades indígenas de la sierra tarahumara y de las organizaciones campesinas que habían

³⁸ MATAMOROS, R., & MORENO BORBOLLA, J. L., “Un 23 de Septiembre en Chihuahua”, citado en: PGR, 5.- *Orígenes de la guerrilla moderna en México*, p. 254.

³⁹ CARR, B., *La izquierda mexicana a través del siglo XX*.

⁴⁰ Para una versión novelada del episodio, véase: MONTEMAYOR, C., *Las armas del alba*.

nacido como forma de defensa ante el despojo, el abuso y la violencia de caciques locales, terratenientes extranjeros y compañías madereras de Estados Unidos. La acción del movimiento de Arturo Gámiz y Pablo Gómez, aunque suicida, marcó el inicio de las guerrillas mexicanas modernas.

De forma semejante, los preceptos revolucionarios cubanos, motivaron y contribuyeron al rumbo teórico-político de la mayoría de los focos insurreccionales surgidos por toda Latinoamérica. Bajo la influencia de la obra teórica y práctica del Che Guevara, de los discursos y escritos de Fidel Castro, de los documentos programáticos de la dirección cubana y, sobre todo, del ejemplo vivo y concreto de la Revolución cubana misma, en América Latina fue constituida entonces una corriente política erigida como canon insurreccional.

El pensamiento político latinoamericano, fue catalizado. Bajo la influencia del guevarismo-castrismo, fue dinamizada una historia polifacética e ineludiblemente abundante en nombres y siglas. Las expresiones disruptivas del *statu quo* fueron manifiestas, incluso, entre sectores tradicionalmente conservadores, tales como la Iglesia católica. En un contexto social y eclesial de cambio, teólogos como Camilo Torres Restrepo (1929-1966), Gustavo Gutiérrez Merino (1928-), Leonardo Boff (1938-), o Ignacio Ellacuría (1930-1989), por ejemplo, condenaron la pobreza considerada como un pecado social.

En países como Venezuela, Brasil, Uruguay, Paraguay, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala, Nicaragua y México, la juventud protagonizó la creación de grupos armados revolucionarios, y acometieron el combate insurreccional.⁴¹ El surgimiento de militantes jóvenes exigentes de una renovación a fondo de la sociedad, fue uno de los acontecimientos más

⁴¹ GARCÍA NARANJO, F. A., *Historias derrotadas*, p. 29.

destacados de los sesenta.⁴² A la empresa revolucionaria pronto se sumaron oficiales progresistas y tendencias de avanzada, que abrazaron el marxismo-leninismo al desgajarse de viejos partidos burgueses. Tanto en el campo como en la ciudad, este renacer guerrillero estuvo plagado de *foquismo*, vanguardismo y militarismo.⁴³

Grupos como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR, fundado en 1965) en Chile, el Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros (MLN-T, fundado en 1963) en Uruguay, el Ejército de Liberación Nacional (1964) en Colombia, o la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S, fundada en 1973), por ejemplo, aún sin circunscribirse al ámbito rural, enfilaron sus esfuerzos hacia la resolución de los conflictos sociopolíticos, de acuerdo a la ortodoxia castro-guevarista.⁴⁴

Algunos de ellos, siguiendo la premisa de que la Revolución era un bien supremo que justificaba cualquier procedimiento, desarrollaron formas de lucha y feroces estrategias insurreccionales, tales como: ajusticiamiento de policías, actos de propaganda armada, asaltos bancarios, utilización de bombas; secuestro de aviones, políticos, empresarios y diplomáticos; impresión y distribución clandestina de periódicos, folletos y volantes.⁴⁵

Procedimientos de esta índole fueron también desarrollados por grupos del ámbito rural. Afamada expresión de ello en México, por ejemplo, fueron los casos de las organizaciones

⁴² CARR, B., *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 232.

⁴³ PRIETO ROZOS, A., *Las guerrillas contemporáneas en América Latina*, p. 2.

⁴⁴ Para información detallada sobre el caso de la LC23S, véase: RANGEL HERNÁNDEZ, L., *La Liga Comunista 23 de septiembre, 1973-1981*; RANGEL HERNÁNDEZ, L., *El virus rojo de la revolución. La guerrilla en México...*

⁴⁵ SIERRA, J. L., "Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)", p. 386. En 1972, en México fue afamado el secuestro del vuelo 705 de la compañía Mexicana de Aviación, salido de Monterrey, Nuevo León hacia la Ciudad de México. Cinco guerrilleros, pertenecientes a la Liga de Comunistas Armados (organización que se uniría a la Liga Comunista 23 de Septiembre), comandados por Germán Segovia (yerno de Rosario Ibarra de Piedra), tomaron el control del avión por la fuerza, como medida de coerción para lograr la liberación de cinco guerrilleros detenidos por las autoridades mexicanas. La medida fue efectiva y, al alcanzar el propósito, los guerrilleros liberaron a los pasajeros en el Aeropuerto Internacional José Martí, en La Habana, Cuba. Los miembros de la LCA solicitaron y les fue concedido un asilo político en el país caribeño.

revolucionarias encabezadas por Genaro Vázquez Rojas (1931-1972) y Lucio Cabañas Barrientos (1938-1974), respectivamente, en el estado de Guerrero. Tanto la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR, 1968-1972), como el Partido de los Pobres (PDLP, 1967-1974), al igual que algunos otros grupos guerrilleros de su tiempo, no sólo se alzaron en armas por el mero influjo revolucionario de la época; sus motivaciones eran harto conocidas: marginación, pobreza y represión, como producto del perverso juego político del poder y de las oligarquías locales coludidas con el gobierno federal.⁴⁶

Ahora bien, a pesar de la diversidad en los contextos nacionales, el empeño guerrillero fue traducido en intentos por coordinar y fortalecer la lucha revolucionaria. En 1966 fue realizada en La Habana, la Primera Conferencia Tricontinental de Solidaridad Revolucionaria, con la asistencia de 613 delegados en representación de 83 grupos africanos, latinoamericanos y asiáticos, bajo la consigna de impulsar la lucha armada de los pueblos oprimidos contra el imperialismo.⁴⁷

El éxito en la realización de la Tricontinental, propició la creación de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS). En el primer (y único) congreso de ésta última, realizado en La Habana, en agosto de 1967, con representantes de todas las organizaciones que compartían las tesis de la Revolución cubana, declaró el objetivo de “estrechar los lazos de la solidaridad militante entre los combatientes antiimperialistas de América Latina y elaborar las líneas fundamentales para el desarrollo de la revolución Continental”.⁴⁸

⁴⁶ Véase: MONTEMAYOR, C., “La guerrilla en México hoy”; MONTEMAYOR, C., “El EZLN y Chiapas”; RANGEL LOZANO & SÁNCHEZ SERRANO, “La guerra sucia en los setenta...”, pp. 495-496, en: OIKIÓN SOLANO, V & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. II).

⁴⁷ VARCÁRCCEL, M., *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*, p. 13.

⁴⁸ LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, p. 286.

La OLAS hizo manifiestas algunas proclamas puntuales, tales como que los principios del Marxismo-Leninismo orientaban al movimiento revolucionario; la lucha revolucionaria armada constituía la línea fundamental de la revolución en A. L.; la Revolución cubana, como símbolo del triunfo del movimiento revolucionario armado, constituía la vanguardia del movimiento antiimperialista latinoamericano.⁴⁹ Sin embargo, la organización nunca logró estructurarse a escala continental. Como ha dicho Emir Sader, la muerte del Che Guevara en Bolivia, apenas a unas semanas de distancia, impactó la consolidación del proyecto que quedó reducido a ser un centro de divulgación de las luchas, pero sin capacidad de coordinación.

Fracasado el intento por instalar un foco guerrillero, con la formación del Ejército de Liberación Nacional en Bolivia (1966), el fin del ascenso de una etapa guerrillera sobrevino con la muerte del Che Guevara en 1967. En otras latitudes, uno tras otro, la gran mayoría de los movimientos guerrilleros rurales, y más tarde, los urbanos, fueron aplastados. Algunos de los que surgieron después de la muerte del Che, fueron destruidos a mediados de los setenta, casi diez años después de su ejecución. La esperanza de la revolución continental pareció esfumarse. La URSS exigió, entonces, más orden y disciplina como condición para ayudar a Cuba.⁵⁰

La nueva etapa estuvo influenciada por acontecimientos tales como el triunfo electoral de la coalición socialista chilena encabezada por Salvador Allende Gossens (1908-1973) en 1970. La democracia institucional pareció ser, entonces, una vía válida también para los empeños revolucionarios, en concordancia con las tesis de los partidos comunistas respecto a la vía pacífica al socialismo. Empero, desgraciadamente Allende se convirtió en una más entre las muchas figuras trágicas inherentes a los intentos por instaurar el socialismo en el continente.

⁴⁹ LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, p. 286.

⁵⁰ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 96.

El gobierno estadounidense de Richard Nixon no contemplaba la posibilidad de permitir la existencia de otro gobierno de tendencia socialista en Latinoamérica. El objetivo imperioso por desestabilizar el gobierno de Allende pronto se tradujo en un *golpe de Estado*. El presidente chileno, además, no sólo enfrentaba a los poderes hegemónicos de su país en colusión con los estadounidenses, también fue acosado por las opiniones de grupos de izquierda tales como el MIR, grupo guerrillero cuyos miembros consideraban que Allende no estaba realizando los cambios estructurales indicativos de su deseable índole transformadora.

De tal modo, con dificultad alimentada por propios y extraños, el golpe acaeció en 1973 encabezado por un militar, el general Augusto Pinochet. Haya sido por asesinato o autoinmolación,⁵¹ la muerte de Allende significó un descalabro para el entusiasmo y la moderación. El beneplácito inicial por parte de Fidel Castro respecto a la experiencia chilena, percibido entonces como un signo de moderación,⁵² indicó algo indubitable para los guerrilleros, las razones de las insurrecciones encarnaban más vigencia que nunca.

Desenvuelto en este contexto, sin ser una iniciativa cubana, acaeció el segundo intento por coordinar las luchas revolucionarias en el subcontinente. Hacia el año 1974, el MLN-T uruguayo, el MIR chileno, el ELN boliviano y el PRT-ERP⁵³ argentino, crearon la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR). En su declaración constitutiva, partiendo de una perspectiva guevarista, ésta refrendó la tesis de la primacía de la lucha armada como única posibilidad de triunfo, pero con una puntual aclaración: “Esto no quiere decir que no se utilicen todas las

⁵¹ En enero de 2014, la Corte Suprema de Chile, luego de dos meses de peritaje tras la exhumación del ex presidente, determinó que Allende se quitó la vida mediante la detonación de un proyectil de arma de fuego de alta velocidad. / “Corte Suprema de Chile cerró investigación por muerte de Salvador Allende”, *Telesur. La señal informativa de América Latina* [en línea], 7 de enero de 2014, [Consultado el 7 de enero de 2014, en <http://www.telesurtv.net/articulos/2014/01/07/corte-suprema-de-chile-cerro-investigacion-por-muerte-de-salvador-allende-7308.html>]

⁵² CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 98.

⁵³ Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo.

formas de organización y lucha posibles: la legal y la clandestina, la pacífica y la violenta, económica y política, convergiendo todas ellas con mayor eficacia en la lucha armada, de acuerdo a las particularidades de cada región y país”.⁵⁴

El porvenir de la JCR no tuvo un panorama amplio de posibilidades de existencia. Tan sólo un par de años más tarde, el órgano de coordinación guerrillera fue desarticulado junto a las organizaciones que la constituían hacia mediados de 1976, como producto de la oleada de dictaduras militares represivas en los países del cono sur. La labor corrió a cargo de la llamada *Operación Cóndor*, un plan de inteligencia y coordinación entre los servicios de seguridad de los regímenes militares, auspiciado por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) para la coordinación de la represión coordinada y clandestina de las organizaciones revolucionarias en el Cono Sur.⁵⁵

La postura del gobierno cubano consolidó el cambio de estrategia guerrillera. Con ocasión de una reunión de los partidos comunistas latinoamericanos, en 1975, cuando los cubanos admitieron la validez de los distintos tipos de procesos revolucionarios; reconocieron el valor del esfuerzo de los partidos democráticos aunque no fueran socialistas; declararon que la vía armada no era la única posibilidad para el triunfo revolucionario y admitieron al nacionalismo como un posible bien revolucionario.⁵⁶

Con el inicio de la década de los años setenta surgieron, además, algunos grupos que, aunque inspirados por el clima revolucionario de la época, enarbolaron la defensa de la democracia electoral y el sentimiento nacionalista, desde una perspectiva más bien reformista.

⁵⁴ JCR, “A los pueblos de América Latina, declaración constitutiva de la JCR”, *Che Guevara*, Órgano de la JCR, 1974, citado en: LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, p. 365

⁵⁵ GARZÓN, A., *La Junta de Coordinación Revolucionaria y la Operación Cóndor*.

⁵⁶ GONZÁLEZ MORENO, E., *La encrucijada entre el discurso y la realidad (1964-1992)*, p. 49.

Tal fue el caso de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) en México (1969)⁵⁷, los Montoneros en Argentina (1970), o del Movimiento 19 de abril (M-19) en Colombia.

A manera de ilustración baste puntualizar sobre este último. El M-19 se levantó en armas en denuncia de un fraude electoral presidencial de 1970; saltó a la fama por irrumpir en el escenario político colombiano en enero de 1974, cuando robó la espada de Simón Bolívar y proclamó “Bolívar, tu espada vuelve a la lucha”. En palabras de Jorge Castañeda, “ese golpe espectacular y en cierto sentido quijotesco simbolizaba la ruptura táctica e ideológica del M-19 con los grupos de los sesenta y los cubanos”.⁵⁸

El prestigio revolucionario volvería años más tarde, con el triunfo de la Revolución Sandinista, llevada a cabo por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), fundado en 1962. Dos décadas después de la mítica proeza cubana, la victoria de los nicaragüenses en 1979, renovó las perspectivas de la lucha armada como vía efectiva para la solución de los problemas sociopolíticos y económicos en Latinoamérica.⁵⁹ En la forja de consecución revolucionaria intervinieron diversas ideologías, entre las cuales destacaron los socialdemócratas, los socialistas, los marxistas-leninistas y, por supuesto, los teólogos de la liberación.

El FSLN, fundado en 1961, había enfrentado numerosos reveses, estancamientos y tragedias, como muchas otras organizaciones guerrilleras. Sólo que sus principales ideólogos y estrategias habían reflexionado sobre sus desviaciones militaristas y la falta de apoyo popular que caracterizaron sus primeros años de la historia de la lucha revolucionaria latinoamericana. En consecuencia, el FSLN desarrolló su arraigo tanto en las ciudades como en las montañas de

⁵⁷ A pesar de que la presencia de las FLN en el escenario político fue, más bien, modesta y deslucida, vale la pena mencionarlas, debido a que fueron el antecedente de inmediato del que después sería conocido como Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

⁵⁸ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 132.

⁵⁹ GARCÍA NARANJO, F. A., *Historias derrotadas*, p. 12.

Nicaragua. La sandinista se erigió como la segunda imagen perfecta de una revolución: joven, moderada, plural, mística, unificadora del país en una lucha moralmente irreprochable contra un gobierno dictatorial de la familia Somoza.⁶⁰

No obstante, el experimento fue un proceso histórico complejo, donde valores políticos de distinto cuño hubieron de ser conciliados. La victoria sandinista transitó por senderos sinuosos, donde su interpretación de la revolución, enfrentó dificultades crecientes, tales como el recrudecimiento de posturas conservadoras y contrarrevolucionarias, expresas en el tránsito a la democracia. De tal modo que cuando, en febrero de 1990, contendió por segunda ocasión a las elecciones presidenciales, el FSLN fue derrotado y tuvo que ceder el poder ejecutivo a una coalición antisandinista, auspiciada por E. U. A.⁶¹

Ahora, si bien la vía armada fue reivindicada, parte de las lecciones del sandinismo fue el abandono de las tesis del foco guerrillero y el vanguardismo, en pro de la perspectiva de la guerra prolongada y la conformación de frentes populares, tales como el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). El proceder político-militar de los frentes de coordinación de la lucha guerrillera, estuvo caracterizado por la adquisición de una mayor presencia en poblaciones caracterizadas por la pobreza y la marginación.⁶²

⁶⁰ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, pp. 121-122.

⁶¹ Para mayor referencia del proceso revolucionario sandinista, véase: PARKER, D. *La revolución popular sandinista: un balance*; DÍAZ-POLANCO, H. & LÓPEZ Y RIVAS, H., *Nicaragua: Autonomía y Revolución*; Vilas, C. M., *Democracia y participación obrera en la revolución sandinista*; MONROY GARCÍA J. J., “Transición a la democracia en Nicaragua, 1990-1996”.

⁶² El FMLN fue conformado por la coordinación del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), las Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional (FARN), las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y el Partido Comunista Salvadoreño (PCS). GILLY, A., *Guerra y política en El Salvador*, p. 185. La URNG, por su parte, fue el resultado de la coordinación del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), y el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). Véase: KRUIJT, D., *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica*.

El FMLN, fundado en 1980, como producto de la coordinación de cuatro grupos armados salvadoreños, destacó tanto por el interés prestado a su presencia entre los sindicatos, como por el desarrollo de vínculos con amplios sectores de la Iglesia.⁶³ La conversión política de párrocos, obispos y pensadores jesuitas fue un factor decisivo que llevó al pueblo de El Salvador, profundamente religioso, a comprometerse con la causa social. Entre 1982-1992, el FMLN se convirtió en articulador de la insurrección popular en la Guerra Civil salvadoreña. Lucha sangnaria en la que perecieron también miles de civiles, bajo el fuego gubernamental.

El reconocimiento internacional de la beligerancia comandada por el FMLN, el logro de zonas bajo su control, y el enorme acopio de armas que realizó, pareció sugerir la inminencia del triunfo guerrillero. Sin embargo, la guerra prolongada, las pugnas internas y el abandono de la insistencia en la unidad y en el trabajo de masas, hicieron mella en el FMLN.⁶⁴ Entonces, la Comandancia General, máximo órgano dirigente de los guerrilleros, decidió decretar un cese al fuego en 1989.

En el contexto del fin de la Guerra Fría, los guerrilleros salvadoreños proclamaron su deseo de reincorporarse a la vía legal, sólo como una fuerza política, compitiendo por el poder a través de elecciones celebradas bajo garantías estrictas que se hicieran valer. Mediante la intervención de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), los Acuerdos de Paz entre el FSLN y el gobierno salvadoreño encabezado por Alfredo Félix Cristiani Burkard (1989-1994), fueron firmados en el Castillo de Chapultepec, en enero de 1992.⁶⁵

Como alusión al margen del hilo conductor, es importante mencionar cómo en el año 2009, convertido en una fuerza política legal diecisiete años atrás, el FMLN obtuvo la victoria en

⁶³ Véase: ELLACURÍA, I., *Veinte años de historia en El Salvador: escritos políticos*.

⁶⁴ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 120.

⁶⁵ DELGADO CANTÚ, G. M., *Gran historia de México* (Vol. v), p. 225.

las elecciones presidenciales en El Salvador, para un mandato de cinco años.⁶⁶ En junio de 2014, Salvador Sánchez Cerén asumió la presidencia y siendo el primer ex guerrillero en gobernar El Salvador, postulado por el FMLN. Cerén se convirtió en el cuarto ex guerrillero en llegar al poder en América Latina, después del nicaragüense Daniel Ortega, el uruguayo José Mujica y la brasileña Dilma Rousseff.⁶⁷

Ahora, por otra parte, prácticamente de forma paralela a la conformación del FMLN, en Guatemala fue creada la URNG, en 1982. En ella prevalecieron elementos propios de los grupos guerrilleros constitutivos, tales como la enérgica insistencia en el factor indígena en la política y la sociedad guatemalteca, y en la vinculación con las luchas sociales del campesinado.

[...] Guatemala tiene una peculiaridad que la distingue del resto. Un factor que sin determinar cambios esenciales en la dinámica del proceso social, de lucha de clases y de lucha revolucionaria, introduce un elemento distintivo, que es a su vez una necesidad adicional de transformación revolucionaria en nuestro país.

Se trata del problema nacional-étnico. En Guatemala la mayoría de la población, el 60 % de su totalidad, pertenece a 22 grupos minorías étnicas, indígenas que en conjunto constituyen la mayoría de los guatemaltecos, la mayoría de los dueños de la Patria [...].⁶⁸

El EGP consideraba que la revolución en Guatemala debía tener dos facetas: la lucha de clases y la lucha nacional-étnica; se distinguió de la herencia foquista, por abstenerse de actividades públicas hasta que se consideró militarmente capaz de resistir al ejército; tuvo mayor presencia en la zona occidental del país en Quiché, Huehuetenango y San Marcos. La cercanía

⁶⁶ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, R., “El izquierdista Funes proclama su victoria con 51.27 % de sufragios en El Salvador”, *La Jornada*, 16 de marzo de 2009, p. 24 [Consultado el 05 de junio de 2014, en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/16/index.php?section=mundo&article=024n1mun>].

⁶⁷ AP, AFP, DPA & PL, “Sánchez Cerén, primer ex guerrillero que asume la presidencia de El Salvador”, *La Jornada* [en línea], 2 de junio de 2014, p. 24, [Consultado el 3 de junio de 2014, en <http://www.jornada.unam.mx/2014/06/02/mundo/024n1mun>].

⁶⁸ EJP, *Manifiesto Internacional*, octubre de 1979, Centro de Documentación de los Movimientos Armados [Consultado el 04 de febrero de 2014, en: <http://www.cedema.org/ver.php?id=2739>].

con los campesinos indígenas, sin embargo, sería causa de polémica. El Comandante en Jefe, Rolando Morán, dispuso el desencadenamiento de una ofensiva contra el gobierno guatemalteco. Muchos miembros del EGP consideraron que Morán había actuado de manera irresponsable al enviar a miles de indígenas a la muerte, entre 1980-1981.⁶⁹

La ORPA, por su parte, aportó también una visión reivindicadora de los indígenas, además de considerar el desarrollo de “una estrategia de amplias alianzas con intelectuales progresistas de clase media y profesionales”.⁷⁰ Por ello, la ORPA, más proclive al indigenismo, fue una de las pocas organizaciones que careció de convicciones marxistas muy arraigadas desde el comienzo.

Frente a la grave amenaza que representó la conformación de la URNG, el gobierno guatemalteco, presidido por una Junta Militar, lanzó una brutal ofensiva contra la población civil, cuyo objetivo era escarmentar y erradicar el apoyo de la población a los guerrilleros insurrectos.⁷¹ La embestida militar del gobierno, presidido por Efraín Ríos Montt, entre 1982 y 1983, basada en la política de *tierra arrasada*, llevó al exilio a México y EE. UU. a poblaciones enteras de campesinos indígenas y perpetró el genocidio de decenas de miles de guatemaltecos.⁷² Ante tales circunstancias, también mediante la intervención de la ONU, la URNG vivió un proceso de concertación de paz, o quizá de rectificación estratégica, que concluyó en el año 1996. Al año siguiente, la antigua organización guerrillera ingresó a la vida política formal.

Cabe resaltar que la guerrilla reconoció la existencia de un problema étnico en el país, después de casi dos décadas de existencia. Sólo una vez que la realidad mostró la inoperancia

⁶⁹ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 109-111.

⁷⁰ JONAS, S., *The Battle of Guatemala: Rebels, Death Squads and US power*, p. 138.

⁷¹ MAZARIEGOS, J. C., “Memorias Revolucionarias y Biopolítica en las luchas Ixiles...”, septiembre de 2007,

⁷² JONAS, S., *The Battle of Guatemala: Rebels, Death Squads and US power*, p. 140.

del *foquismo*, los grupos guerrilleros guatemaltecos consideraron “la posibilidad de unir las cuestiones de clase y las étnicas en la perspectiva nacional”, ha señalado el historiador José Domingo Carrillo.⁷³ Buena muestra de cómo el lastre de los años gloriosos del fulgor cubano dejó tras de sí lastimeras historias de extravío estratégico.

Así las cosas, para cuando la mayoría de las organizaciones armadas experimentaron un proceso creciente de incorporación a la democracia electoral, como hasta la fecha, supervivían algunas expresiones de los grupos pertenecientes a la segunda etapa de la historia de la guerrilla en América Latina. Dos de ellas, acaso las más afamadas, fueron el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

El PCP-SL, fundado en la década de los años sesenta, como una organización guerrillera de inspiración maoísta, nunca fue procubano ni castrista. El senderismo adoptó su denominación de una máxima del fundador original del PCP, José Carlos Mariátegui: “El marxismo-leninismo abrirá el sendero luminoso hacia la revolución”. La formación de SL fue el resultado de un encuentro de una élite mestiza, provinciana e intelectual, y una juventud universitaria y mestiza. Hacia los años ochenta, el PCP-SL emprendió una profusa actividad guerrillera caracterizada por el enorme poder de violencia, el sectarismo y la capacidad para producir terror de los senderistas. A mediados de la década adquirió una presencia de alcance nacional, tanto rural como urbana. El senderismo reclutó con éxito a numerosos indigentes y marginados de las ciudades.⁷⁴

Acciones como la prohibición del consumo de alcohol en sus zonas controladas, contrastan con otras consistentes en estallidos de coches bomba, atentados, asesinatos contra campesinos, sacerdotes católicos, maestros, militares, empresarios, terratenientes, dirigentes de

⁷³ OIKIÓN SOLANO, V. & URREGO ARDILA, M. A., *Violencia y Sociedad...*, p. 17.

⁷⁴ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, pp. 140-149.

partidos políticos, etc. A pesar de la amplia base social con que llegó a contar, la ideología senderista, exacerbada por la violencia y centrada en la personalidad de su máximo dirigente, Abimael Guzmán Reynoso (1934-), experimentó una implosión tras la captura de éste, en 1992 y tras la pérdida de la simpatía entre los pobladores, ante prácticas como el ajusticiamiento de los “enemigos de la revolución”, mediante degollamientos, estrangulación, lapidación o la hoguera.

Por su parte, hacia la década de los años ochenta las FARC-EP, conformadas en 1964 a partir de una ideología marxista-leninista, crecieron con notabilidad. Esto a tal grado que, paulatinamente, los valores enarbolados por el grupo guerrillero, han conformado una suerte de gobierno alterno al estado-sistema colombiano que, no obstante, ha enfrentado dificultades crecientes, tales como la criminalización de su lucha armada, no considerada por el gobierno colombiano en términos de beligerancia. No obstante, a pesar de haber sido calificadas, en este sentido, como una “narcoguerrilla”, las FARC-EP han sobrevivido gracias a una considerable base social colombiana, practicante de formas particulares de entender valores como la justicia, por ejemplo.⁷⁵

Así pues, en general, tras el triunfo de la *democracia liberal* y el exterminio o la incorporación de los antiguos guerrilleros a la vía electoral, hacia el fin del siglo XX, la lucha armada revolucionaria anunciaba ser parte de un pasado superado. Cuando el 1º de enero de 1994, apareció en Chiapas, México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el concepto de revolución parecía lejano, y valores como la dignidad, la libertad y la justicia, eran

⁷⁵ AGUILERA PEÑA, M., “Justicia guerrillera y población civil: 1964-1999”.

supuestos como logros de un mundo donde la bipolaridad había cedido su lugar al triunfo de la democracia.

El EZLN obtuvo una notable atención de talla mundial, al poner al descubierto las reminiscencias de un pasado secular de iniquidad sociopolítica y de olvido sistemático de las clases subalternas. Sin embargo, el paso de los años difuminaría la frescura inicial de este grupo guerrillero, cuyas acciones armadas no sobrepasaron una docena de jornadas y cuyo despliegue político demostraría un eminente carácter simbólico y reformista, emparentado con su pasado guerrillero, religioso y cívico-patriótico.

Algo más agregaría al panorama guerrillero contemporáneo el Ejército Popular Revolucionario (EPR), grupo guerrillero de orientación socialista, cuya primera aparición pública se dio en el estado de Guerrero, un 28 de junio de 1996. Poco más de un año atrás, el gobernador constitucional del estado, Rubén Figueroa Alcocer (1939-) –hijo de Rubén Figueroa Figueroa (1908-1991), represor de la guerrilla durante los años setenta–, con el argumento de la existencia de la guerrilla guerrerense, desató una política de persecución contra líderes de organizaciones sociales y partidos políticos.

El gobierno estatal preparó los elementos para ofrecer un escarmiento a la resistencia, en particular a una de las organizaciones sociales con un crecimiento político estatal notable: la Organización Campesina de la Sierra del Sur (OCSS). Entonces, el 28 de junio de 1995, el gobierno tendió una emboscada armada que derivó en una masacre, en la que la policía guerrerense asesinó a diecisiete campesinos e hirió una veintena más. A pesar de un intento de manipulación mediática, la crisis política que sobrevino propició renuncia del gobernador. Como bien han destacado los investigadores Abel Barrera y Sergio Sarmiento, Figueroa Alcocer parecía ignorar que su padre

[...] logró descabezar la guerrilla de los años setenta, particularmente la de Lucio Cabañas, pero lo que no pudo hacer fue eliminarla. [...] La aparición del EPR en el estado era una especie de crónica de resurgimiento guerrillero anunciado tanto por las arbitrariedades y la impunidad del régimen contra la población guerrerense, como porque la guerrilla nunca fue desterrada o aniquilada en la entidad.⁷⁶

Parece ser que Carlos Montemayor tenía razón, por propia naturaleza, los estados-nacionales contemporáneos no pueden atender los motivos estructurales que animan la violencia instrumental por parte de las clases subalternas, y propician la guerrilla recurrente.

La figura del *hombre rebelde*.

Desde sus orígenes, la mayoría de los grupos guerrilleros en América Latina tendieron a adoptar figuras emblemáticas, a partir de personajes prestados del pensamiento marxista o de los procesos revolucionarios de América Latina y de otros continentes. La apropiación simbólica significaba optar por una vía revolucionaria, un método o estrategia de lucha, es decir, un modelo de construcción del socialismo o de comunismo; y con ello, optar por el respaldo a uno de los países o revoluciones socialistas o comunistas de la época.⁷⁷

A pesar del prestigio adquirido, la Revolución cubana fue interpretada por algunos sectores radicales continentales, como una extensión del socialimperialismo soviético. En ello radicó el motivo de por qué la figura de Fidel Castro no se colocó al lado de los grandes profetas de la revolución adoptados en América Latina (Marx, Engels o Lenin). La imagen de Ernesto Che Guevara, en cambio, adquirió alta estima por los guerrilleros y encarnó la figura del *hombre rebelde* analizado en 1951 por Albert Camus. Los méritos no escaseaban para ello. Se hizo, entonces, consideración común el valor teórico y práctico del testimonio guevarista: el Che

⁷⁶ BARRERA HERNÁNDEZ, A. & SARMIENTO, S., “De la Montaña Roja a la policía comunitaria”, p. 692, en: OIKIÓN SOLANO, V. & GARCÍA UGARTE, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX* (Vol. III).

⁷⁷ AGUILERA PEÑA, M., “Justicia guerrillera y población civil: 1964-1999”, p. 3.

había hecho importantes contribuciones teóricas a la revolución en América Latina, en particular mediante sus tesis sobre la guerra de guerrillas, la revolución continental, el hombre nuevo, etc.⁷⁸

Y ciertamente, desde un punto de vista intelectual, Ernesto Guevara fue el dirigente y pensador cubano que mejor resumió y simbolizó el marxismo latinoamericano de su tiempo, sobre todo porque criticó severamente el marxismo dogmático, simplificador y totalitario del gobierno soviético.⁷⁹ Actitud nada agradable a la mirada de los censores de la URSS, más complacidos con la llana reproducción de ideas extraídas acríticamente de los manuales de marxismo-leninismo, así como con la subordinación política de la mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos a las orientaciones emanadas del Partido Comunista de la Unión Soviética [PCUS].⁸⁰

Con la *teoría del foco* como estrategia de la praxis revolucionaria, el Che Guevara desestimó la consecución de “condiciones objetivas” para realizar la revolución continental en América Latina, pues la consideraba una espera pasiva. Era partidario, por el contrario, de una visión mucho más dialéctica de la Historia. En su calidad de explotados, aseguraba, los pueblos oprimidos del mundo podían actuar como agentes discrecionales. De tal forma que la transformación del sistema capitalista no sería el resultado de sus propias contradicciones, sino de la acción emancipadora consciente de las clases subalternas.⁸¹

⁷⁸ Véase: THOMAS, L. V., *Antropología de la muerte*; AGUILERA PEÑA, M., “Justicia guerrillera y población civil: 1964-1999”, p. 7.

⁷⁹ LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, p. 48.

⁸⁰ GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., “Autenticidad en el pensamiento marxista de Ernesto Che Guevara”.

⁸¹ GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, p. 630, en GUEVARA DE LA SERNA, E., *Obra Revolucionaria*.

La ponderación de lo subjetivo, como factor activo en la transformación histórica, posibilitó la concepción y el desarrollo de un humanismo real, práctico y positivo en la praxis y en el pensamiento de Ernesto Guevara. El objetivo final de la revolución debía ser no sólo la construcción del comunismo, sino la creación de un hombre nuevo, liberado de su enajenación, convertido en miembro integral de la sociedad y en fuerza motriz de la misma.⁸²

El hombre resultante sería entonces un individuo más pleno, con mucha más riqueza interior y mucha más responsabilidad. El verdadero revolucionario, decía, debía estar guiado por grandes sentimientos de amor. Por tanto, los revolucionarios tenían que “idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas, y hacerlo único, indivisible”. Lo cual significaba, en otros términos, “una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas”.⁸³

Si “la praxis ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación”,⁸⁴ la filosofía guevarista resultaba loable. Empero, la exacerbación del papel del *foquismo* como condición estratégica de posibilidad del triunfo revolucionario causó extravío intelectual en el Che. En 1961, en un breve escrito titulado *Cuba: ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?*, planteó la cuestión respecto a la Revolución cubana, ¿era este un devenir insurreccional excepcional o una vanguardia histórica en la lucha anticolonialista? Su respuesta no admitía espacio para la duda, la Revolución cubana era una vanguardia revolucionaria.

⁸² GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, pp. 632-633.

⁸³ GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, pp. 637-638.

⁸⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 21.

La historia mostraría lo contrario y de ello dieron cuenta miles de guerrilleros y civiles latinoamericanos, como Salvador Allende, para quienes paulatinamente fue mayor la certeza, la experiencia cubana sí era una excepcionalidad. Pero bueno, en honor a la verdad, es necesario señalar que Guevara concebía el marxismo como una *guía para la acción*, y jamás condescendió a la acción pura; concebía al comunismo como un crudo método de reparto sino como un sistema fundado en razones morales.⁸⁵

Evidencia clara de ello es su famosa aseveración, crítica implícita al “socialismo real”, densa en contenido filosófico-político, pronunciada al periodista Jean Daniel en 1963, “El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la enajenación. (...) Si el comunismo pasa por alto los hechos de consciencia, podrá ser un método de reparto, pero no es ya una moral revolucionaria.”⁸⁶

Aunque alguna vez llegó a describirse como un Quijote, una certeza equilibrada marxista en Guevara residía en la convicción de que la emancipación de la clase trabajadora debía ser una obra colectiva:

[...] para ser médico revolucionario o para ser revolucionario, lo primero que hay que tener es revolución. De nada sirve el esfuerzo aislado, el esfuerzo individual, la pureza de ideales, el afán de sacrificar toda una vida, una vida al más noble de los ideales, si ese esfuerzo se hace solo, solitario en algún rincón de América, luchando contra los gobiernos adversos y las condiciones sociales que no permiten avanzar. [...].⁸⁷

La Segunda Declaración de La Habana, redactada con la decisiva participación del Che, consignó esto con claridad: “El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución”. Los

⁸⁵ LIZÁRRAGA, F. A. *Principios de justicia...*

⁸⁶ LÖWY, M., “Ni calco ni copia: Che Guevara en búsqueda de un nuevo socialismo” [en línea], Centro de Estudios Miguel Enríquez. Archivo Chile. Historia Político Social-Movimiento Popular, agosto de 2002 [Consultado el 10 de febrero de 2013, en http://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_sobre_che/escritossobreche0020.pdf]

⁸⁷ GUEVARA DE LA SERNA, E., “Debemos aprender a eliminar viejos conceptos”. Palabras pronunciadas el 19 de agosto al iniciarse un curso de adoctrinamiento patrocinado por el Ministerio de Salud Pública en La Habana. Tomado de: GUEVARA DE LA SERNA, E., *El socialismo y el hombre nuevo*, p. 79.

hombres hacen las revoluciones y las revoluciones hacen a sus hombres. En otras palabras y desde esta perspectiva, la revolución constituía el universo ético de la consciencia movilizadora, en el cual podían y debían conjugarse las instituciones justas y los individuos justos.⁸⁸ La obra del Che Guevara se convirtió así, en una suerte de *aterrizaje* del marxismo en América Latina.⁸⁹ Tras el paso de los años, él mismo se convirtió en ejemplo de la ética revolucionaria deseable en sí misma. Guevara era un idealista, pero el suyo era proyectado como un idealismo derivado de imperiosas necesidades sociales de justicia.⁹⁰

El ideal moral del nuevo hombre a crear no era, por tanto, un fin en sí mismo, sino una fuerza de compromiso hacia la movilización y la construcción congruente del comunismo.⁹¹ El hombre nuevo, aseveraba, debía tomar consciencia de su ser social, de su realización plena como criatura humana, en la reapropiación de la naturaleza, por medio del trabajo liberado, y en la expresión de su propia condición humana, a través de la cultura y el arte.⁹² El concepto de justicia, por tanto, fue inseparable al internacionalismo promovido por el Guevara como elemento esencial al marxismo y a su praxis revolucionaria. En febrero de 1964 así decía el Che, en una carta a una mujer española llamada María Rosario Guevara, “[...] si Ud. es capaz de temblar de indignación cada vez que se comete una injusticia en el mundo, somos compañeros [...]”⁹³

Sin que ello sugiera un tipo de religiosidad en sí, es posible percibir que el Che poseía un particular fe en el humanismo, producto de la realización de una honda valoración de las

⁸⁸ LIZÁRRAGA, F. A., *Principios de justicia...*

⁸⁹ Véase: MARTÍNEZ HEREDIA, F., *Che, el socialismo y el comunismo*.

⁹⁰ CORBIÈRE, E., “Socialismo y moral revolucionaria: Ernesto 'Che' Guevara”, *Argenpress* [en línea], 18 de febrero de 2010, [Consultado el 05 de junio de 2014, en <http://www.argenpress.info/2009/10/socialismo-y-moral-revolucionaria.html>].

⁹¹ CORBIÈRE, E., “Socialismo y moral revolucionaria: Ernesto 'Che' Guevara”.

⁹² GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, pp. 632-633.

⁹³ GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, p. 657.

potencialidades humanas tanto de dinamismo y creatividad, como de producción y reproducción de circunstancias históricas. En junio de 1964, en “La planificación socialista, su significado”, así lo entendía el prócer argentino, “[...] realizar una Revolución sin condiciones, llegar al poder y decretar el socialismo por arte de magia, es algo que no está previsto por ninguna teoría [...]”.⁹⁴

Detractor de las formas deterministas y mecanicistas, según las cuales el comunismo caería como una fruta madura cuando las contradicciones del capitalismo estallasen por sí mismas, Ernesto Guevara enfatizó el valor de lo subjetivo como creador de realidades sociales, es decir, acentuó la vital importancia de la acción consciente y organizada, en sobria relación con las circunstancias históricas concretas. Una combinación equilibrada entre “un espíritu apasionado” con “una mente fría”.

[...] Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. [...] Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización [...].⁹⁵

Con intuición teórica, en su célebre escrito *La guerra de guerrillas* (1960) el prócer guerrillero hacía una clara advertencia, “Donde un gobierno haya subido al poder por alguna forma de consulta popular, fraudulenta o no, y se mantenga al menos una apariencia de legalidad constitucional, el brote guerrillero es imposible de producir por no haberse agotado las posibilidades de la lucha cívica”. En 1974, Carlos Pereyra añadía que, incluso donde se encuentra carente una apariencia de constitucionalidad, si actúan otros factores como, por ejemplo, un

⁹⁴ GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, p. 605.

⁹⁵ GUEVARA DE LA SERNA, E., “El socialismo y el hombre en Cuba”, p. 638.

rápido crecimiento económico, expectativas de movilidad social, etc., es imposible la supervivencia de un brote guerrillero.⁹⁶

Hoy en día popularizada en la cultura y el arte, la carta de despedida escrita por el Che a Fidel Castro en 1965, fue clara tanto en lo que expresó como en lo que, aparentemente, calló. La misiva fue una renuncia a los lazos legales con el pueblo cubano, en pro de su embarco en nuevos proyectos de liberación; pero fue también un signo de la moral revolucionaria guevariana, congruente con su idealismo ético, y reacia a abrazar con resignación la coexistencia pacífica predicada por la Unión Soviética.⁹⁷

El Che llegó a ser una figura admirada, e inevitablemente mitificada, por los grupos revolucionarios luego que la izquierda dejó las pugnas doctrinarias y sus prevenciones respecto de la Revolución cubana. Su figura adquirió aún mayor prestigio después de su muerte en 1967. Louis-Vincent Thomas, un investigador francés dijo en alguna ocasión que “Los muertos se valorizan más que los vivos”. Y así pareció ser con el Che, quien se convirtió en la figura del rebelde fiel a todas sus convicciones, sin renuncia ni negociación alguna respecto a ellas.

Su muerte en tierra boliviana corroboró su halo místico, era el símbolo de quien asume una causa hasta sus últimas consecuencias. La grandeza de Guevara, un hombre treintañero barbado de cabello largo, radicaba también en que era un asmático internado en una selva húmeda con un enorme potencial para asfixiarlo. Llegó hasta Bolivia conducido por una tesis equivocada en la que, sin embargo, creía profundamente. “El Che Guevara encabezó el movimiento de su equivocación”.⁹⁸

⁹⁶ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 55.

⁹⁷ LIZÁRRAGA, F. A., *Principios de justicia...*

⁹⁸ FEINMANN, J. P., “El Che Guevara”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo*.

¿Cómo puede el mito desempeñar un papel en una sociedad dominada por el logos?⁹⁹ Como decía Gadamer, “el mito tiene su propia riqueza y credibilidad”.¹⁰⁰ Así también lo entendía Paul Ricoeur, los mitos son narrativas racionales basadas en símbolos. La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, ha expuesto lingüísticamente las respuestas racionales a un conjunto de preguntas ontológicas, por medio de un proceso de producción de mitos. La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).¹⁰¹

Luego entonces, el Che encarnó al prototipo de guerrillero ideal y también a la posibilidad del ser latinoamericano. Los valores que promovió, lo posicionaron como la personificación del hombre nuevo y de la transparencia personal. Los atavíos de su figura no eran pocos a los ojos de quienes glorificaron sus gestas heroicas, Guevara era el hombre que renunció al hogar y a las comodidades para entregarse a la revolución; el hombre tierno con sus hijos y amigos; el guerrillero triunfante que abandonó los honores para proseguir la lucha; el guerrero dispuesto a inmolar la vida por la liberación de cualquier pueblo oprimido del mundo.¹⁰²

Ahora, la precisión rememorativa es necesaria. Ernesto Guevara no es una figura grande en la historia latinoamericana debido a su martirologio cuasi cristológico en un subcontinente de profusa religiosidad. Como acertadamente lo ha dicho el filósofo José Pablo Feinmann, “si sólo vamos a tener mártires, nunca vamos a ganar”. Vienen a bien las palabras pronunciadas en

⁹⁹ ÁLVAREZ BALANDRA, A. C., “La interpretación de los mitos desde la hermenéutica analógica”, p. 81.

¹⁰⁰ GADAMER, H. G., *Mito y razón*, p. 10.

¹⁰¹ DUSSEL, E., “El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía”, p. 122.

¹⁰² AGUILERA PEÑA, M., “Justicia guerrillera y población civil: 1964-1999”, p. 8.

la película dirigida por el cineasta Francis Ford Coppola sobre las hazañas del general estadounidense George Patton (1885-1945), cuando este último sentencia con énfasis, “nadie gana una guerra muriendo por la patria. Más bien la gana logrando que el otro muera por la suya”.¹⁰³

La adopción emblemática del Che Guevara por los revolucionarios del mundo, responde a una necesidad de significantes que generen equilibrios frente a la iniquidad capitalista reinante. En las empresas guerrilleras latinoamericanas no sólo había arrojo temerario, existía en la realidad circundante un claro adversario contra el cual decidieron empuñar las armas. Los naufragios estratégicos, empero, marcaron notables diferencias que, lamentablemente, no fueron analizadas a profundidad por los revolucionarios, como un ejercicio de examen crítico de la realidad y la corrección de los postulados teórico-prácticos que los animaron.

No son nimiedades las innumerables e inefables historias de dolor e insondable desconcierto provocados por la sevicia en la que se han encontrado inmersos los pueblos latinoamericanos en su conjunto y las izquierdas en particular. Por ende, el martirologio de Ernesto Guevara no ha de ser exaltado más allá de la prudencia crítica, entendida como factor indispensable en los esfuerzos reflexivos sobre los derroteros históricos de los grupos disruptivos de los órdenes hegemónicos en América Latina. Baste ser una significativa muestra de las diversas formas en que ha sido concebido el dilema ante la violencia revolucionaria. La manera de los teólogos de la liberación, por ejemplo, fue otra más.

¹⁰³ FEINMANN, J. P., “El Che Guevara”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo*.

CAPÍTULO III

TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN ANTE EL DILEMA DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA EN AMÉRICA LATINA

Del sol y de los mundos, nada sé yo qué decir, sólo
veo cómo se fatigan los mortales. El raquíico dios
de la tierra sigue siendo de igual calaña y tan
extravagante como en el primer día. Un poco mejor
viviera si no le hubieses dado es vislumbre de la luz
celeste, a la que da el nombre de Razón y que no
utiliza sino para ser más bestial que toda bestia.

Fausto.
Johann Wolfgang von Goethe

En la historia de América Latina, como en el mundo, el capitalismo ha producido miseria e iniquidad por doquier. Frente a la dominación tácita o el dominio manifiesto de los poderes hegemónicos (clase política, medios de comunicación, empresarios, alto clero, etc.), el empleo de la violencia revolucionaria ha sido socorrido como un mecanismo de resistencia que, sin embargo, ha mostrado ser irreductible al mero objetivo de utilizarla como

medio para obtener réditos políticos o a ser la expresión de una cultura política de propensión congénita hacia las armas.

A lo largo de casi medio siglo, el enfrentamiento multidimensional desarrollado entre los gobiernos de los Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Guerra Fría (1945-1991), determinó el panorama político mundial. Especialmente después de 1959, la vía armada adquirió particular prestigio entre las expresiones radicales de izquierda en Latinoamérica, como motor de transformación priorizado por aquellos quienes, reacios a transitar por la senda del reformismo, o de la espera de las “condiciones objetivas” para hacer la revolución, consideraron lícita la violencia como expresión de formas heterodoxas de confrontación al imperialismo estadounidense en el continente.¹ Los acontecimientos parecían sugerir una evidente aceleración del curso histórico.

El triunfo de la Revolución cubana y su conversión comunista, incrementó la inquietud de los E. U. por el avance soviético.² El prestigio de la gesta cubana animó diversos y numerosos esfuerzos libertarios y revolucionarios en el subcontinente. La vía armada fomentó una nutrida emulación del triunfo liderado por hombres como Fidel Castro Ruz (1926-) y Ernesto Guevara de la Serna (1928-1967); suscitó la adhesión ideológica, política y emocional de amplios sectores de la juventud latinoamericana, quienes devinieron en sujetos históricos contestatarios conscientes de la necesidad de rupturas radicales con las caducas estructuras del poder oligárquico.

¹ SANCHO LARRAÑAGA, R. *La encrucijada de la violencia política...*, p 74.

² Véase: Fidel Castro Ruz. *Primera Declaración de La Habana*, 02 de septiembre de 1960; Castro Ruz, Fidel. *Revolución socialista y democrática en Cuba*, 16 de abril de 1961, en: LÖWY, M., *El marxismo en América Latina...*, pp. 250-251.

Las expresiones disruptivas fueron manifiestas con disímil aceptación de la violencia armada, incluso entre sectores tradicionalmente conservadores, tales como la Iglesia católica. En un contexto social y eclesial de cambio surgió la Teología de la Liberación (T. L.), como expresión enérgica de la condena del pecado social implicado en la pobreza. Sus fuertes críticas al *statu quo*, fueron notorias como evidencia de un compromiso revolucionario de clérigos y militantes católicos en el terreno de la acción colectiva. Las implicaciones y la cercanía a los procesos revolucionarios latinoamericanos, pareció inherente debido a su carácter disruptivo. Sin embargo, los teólogos de la liberación no fueron ni pacifistas ni revolucionarios armados a ultranza.

Con teólogos, guerrilleros e intelectuales críticos, el prestigio de la violencia revolucionaria, tuvo así un momento de algidez que fue transformándose, en función de múltiples y diversos factores; y hacia el fin de siglo, se encontró en su antípoda. “El derrumbe del socialismo significó la pérdida de un paradigma. Implicó la eliminación del punto de referencia con el que la izquierda había vivido más de medio siglo”.³ Entre la intelectualidad de izquierda, en los círculos académicos, el fin de la Guerra Fría ahondó el debate sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria. Las bases teóricas al respecto fueron cuestionadas y los análisis forcejearon para caracterizar el nuevo sistema internacional.

La difícil supervivencia de las izquierdas hubo de asumir la senda del reformismo y el “pacifismo”. No obstante, en este contexto distante de aquellos años del prestigio de la violencia revolucionaria como instrumento de la praxis transformadora de Latinoamérica y el mundo, ¿cómo pueden ser explicadas las características del pensamiento reflexivo de los teólogos de la liberación, quienes otorgaron sustento a la consideración positiva sobre el empleo instrumental

³ CASTAÑEDA, J., *La utopía desarmada*, p. 289.

de la violencia revolucionaria? Al intento por dilucidar parte de la respuesta a esta pregunta, se aboca este capítulo. El marco histórico antecedente, es el tema central en las siguientes líneas, en los dos primeros apartados.

A) SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El desarrollo de un pensamiento disidente de la hegemonía en nuestro subcontinente ha confluído con la búsqueda de una identidad latinoamericana. Los antecedentes pueden encontrarse desde el tiempo colonial, en la labor intelectual de pensadores como el dominico Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), o el jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787). La algidez histórico-política de la segunda mitad del siglo XX dio pie al desarrollo de una corriente de pensamiento que, integrada por distintas expresiones (marxismo crítico, Teoría de la Dependencia, Filosofía de la Liberación, Estudios Poscoloniales, etc.), se abocó a la reflexión en torno a los añejos y persistentes problemas sociales en América Latina.

Bajo el pontificado de Juan XXIII, la Iglesia católica convocó al XXI Concilio Ecuménico, mejor conocido como Concilio Vaticano II (1962-1965). Los signos de una profunda renovación eclesial y de compromiso social efectivo en éste, adquirieron importancia histórica, la cual sería corroborada en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, en 1968 y, posteriormente, en la III edición, en la ciudad de Puebla de Los Ángeles, México, en 1979.⁴ La Iglesia católica sugirió oficialmente entonces, un aura de voluntad de cambio gestada especialmente en los espacios más marginados.

Surgió así un movimiento socio-eclesial, erigido como una corriente disruptiva de la ortodoxia católica en la periferia de los centros metropolitanos de la cultura y la producción teológica. La Teología de la Liberación (T. L.), nació conceptualmente en 1968, cuando Gustavo

⁴ DUSSEL, E., *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, p. 50.

Gutiérrez Merino tituló con ese nombre una conferencia suya compartida en la ciudad de Chimbote, Perú.⁵ Desde la perspectiva de estos teólogos progresistas, la T. L. nació bajo la confluencia de dos factores: a) la imposibilidad de elusión de un conjunto de factores adversos como la pauperización de las grandes mayorías, la injusticia, el hambre, el desempleo, los problemas de salud, la mortalidad infantil, la falta de viviendas, la violencia institucional, etc., y b) la mayor concentración demográfica global de católicos enfrentados a una realidad histórica crítica, cambiante y violenta.⁶

Para esta nueva corriente, la mayor parte de las distorsiones en la difusión de un mensaje ético cristiano, acaecidas en la historia de los espacios cristianos en América Latina, respondían a una visión teológica anquilosada e inconexa con la realidad histórica. Una Iglesia concentrada en sí misma, propiciaba una imagen triunfalista que no daba importancia notable a la autonomía relativa de lo seglar y,⁷ por el contrario, desarrollaba su labor pastoral, basada en la perenne promesa de un Reino de salvación de carácter exclusivamente escatológico, es decir, un estado de plenitud integral, sólo posible una vez acontecida la muerte física.

Reducida así, la labor pastoral apuntaba hacia su antípoda, produciendo una “complicidad histórica de la Iglesia Católica en la preservación de las condiciones de pobreza e inequitativa distribución de la riqueza, concentrada en manos de una pequeña oligarquía terrateniente”.⁸ El silencio frente a la sevicia inherente a las estructuras de los estados-sistema latinoamericanos, hacía corresponsable de las injusticias, agravios, despojos y pobreza a una iglesia ensimismada y absorta de frente a las luchas populares. De ello se hicieron conscientes,

⁵ RICHARD, P., “La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002”.

⁶ Cfr. CODINA, V., *¿Qué es la Teología de la Liberación?*, p. 9.

⁷ AROSTEGUI SÁNCHEZ, J., “Ética y espiritualidad: Un desafío para el siglo XXI”.

⁸ GARCÍA RUIZ, L. J., “La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica”, p. 70.

en primera instancia, los sacerdotes de parroquias ubicadas en áreas rurales, con altos índices de marginación económica y exclusión social.⁹

En contraposición a lo anterior, la T. L. consideraría que una legítima Iglesia de Dios, debía ser conocedora de las experiencias cotidianas de sus feligreses; debía transmitir el lenguaje de Jesucristo e incitar a su trascendencia más allá del ámbito de la moralidad individual. La praxis de acción social, por lo tanto, era una lucha ética y debía complementarse con la concientización y el análisis de las causas de la pobreza y la miseria social.¹⁰ Fue este el espacio de reflexión donde, mediante el auxilio metodológico de las ciencias sociales, el pobre fue concebido como un pecado social, es decir, un pecado estructural y sistémico derivado de la contraposición entre clases sociales.¹¹

La T. L. favoreció la concepción del hombre como sujeto histórico, cuyo devenir implicaba la unidad con la historia divina. La liberación fue entendida, entonces, como una categoría histórica, es decir, un acontecimiento que traía consigo el Reino, pero que comenzaba en este mundo. Así lo afirmaba en la III CELAM,

[...] la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas. [...].¹²

⁹ GARCÍA RUIZ, L. J., “La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica”, p. 70.

¹⁰ MONROY GARCÍA, J., “La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)”, pp. 90-91.

¹¹ QUEZADA, F. & GÓMEZ, G., “El pensamiento latinoamericano”.

¹² TERCERA CONFERENCIA del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, 4. Evangelización, liberación y promoción humana. 4.2 Enseñanza social de la Iglesia* [en línea], Puebla de los Ángeles, 1979, p482 [Consultado el 04 de abril de 2012, en http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf].

A partir de esta perspectiva, el análisis del sistema generador de pauperismo, no podía ser desarrollado siguiendo una tendencia funcionalista que observaba primordialmente a la sociedad como un todo orgánico y abogaba por el reformismo. Por el contrario, este partió de una tendencia dialéctica, que contempló la sociedad como un conjunto de fuerzas en tensión y en conflicto originadas por la divergencia de intereses. Consecuentemente, a pesar de la concurrencia de otras tradiciones intelectuales, la nota dominante del acercamiento teológico liberacionista a la pobreza y marginalización como problemas sistémicos, fue el uso del instrumental analítico y científico elaborado por la tradición marxista.¹³

La metodología basada en la opción por los pobres, en el análisis crítico de la realidad, y en la puesta en práctica de las pistas de acción resultantes, adquirió relevancia entonces. La consideración integral de la liberación histórica, individual y colectiva, debería abarcar diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural, lo teológico y el conjunto de sus relaciones. La preocupación central, por ende, era la reivindicación crítica y ética de una tarea central de la Iglesia: el anuncio de un reino de vida plena, total e integral del ser humano.¹⁴

Tal labor, sin embargo, fue llevada a cabo de formas variadas. Como parte de una heterogénea corriente de pensamiento, la T. L. se preocupó por reflexionar si la revolución tenía un sentido teológico, es decir, “si las revoluciones formaban parte de un plan divino, encaminado a redimir las condiciones estructurales de pobreza y exclusión”.¹⁵ La T. L. se vio confrontada por un dilema específico, ¿la liberación histórica de los oprimidos respecto a la

¹³ BOFF, L., “La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos”, p. 76.

¹⁴ GUTIÉRREZ MERINO, G., *La Teología de la Liberación* [en línea], García Mateo, R. (entrevistador), Institut für Kommunikation und Medien München, 1985 [Consultado en *Youtube* el 07 de abril de 2012, en <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>].

¹⁵ GARCÍA RUIZ, L. J., “La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica”, p. 71.

injusticia estructural vigente debía transitar por la opción de la violencia revolucionaria, o no? Dicho de otra forma, ¿la praxis transformadora latinoamericana debía sumar esfuerzos con aquellos que habían optado por el empleo de las armas para la consecución de la revolución?

En agosto de 1967, un grupo de dieciocho obispos, la mitad brasileños, lanzó una declaración que adoptó un enfoque positivo de la revolución. El manifiesto era un pronunciamiento de adhesión a la encíclica *Populorum Progressio* del papa Pablo VI, publicada en marzo de 1967. Por ello citaban una declaración hecha por un obispo durante el Concilio Vaticano II: “El auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente, en igualdad básica y con una adecuada distribución de bienes”.¹⁶

La proclama de los obispos, a su vez, inspiró la constitución de agrupaciones como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina. Entre 1967 y 1974, el MSTM se concibió como una agrupación sacerdotal cuyo objetivo era concientizar al pueblo argentino sobre la situación de injusticia en que vivía. Desde 1967, Pablo VI había aludido las vías para la consecución del desarrollo del Tercer Mundo, y a eso se apegaban los sacerdotes del MSTM. El pontífice, sin embargo, parecía enfatizar el consenso por encima de la lucha, en el proceso de desarrollo. Por lo cual, en el párrafo 30, la encíclica consignaba su reconocimiento a “la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana”; sin embargo, en el siguiente numeral, no dejaba lugar a dudas,

[...] la insurrección revolucionaria - salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente

¹⁶ BERRYMAN, P., “Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina...”, p. 25.

el bien común del país engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.¹⁷

Los miembros del M. S. T. M., sin embargo, adujeron la necesidad de hacer frente a un “modelo centenario de violencia producido por las existentes estructuras de poder económicas, políticas, sociales y culturales”.¹⁸ La *nueva toma de posición* implicaba, aseguraban,

[...] nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura [...].¹⁹

Ahora, es preciso señalar, como lo ha hecho Phillip Berryman, que los sacerdotes radicalizados fueron una minoría; en el país del austral, representaban apenas cerca de la quinta parte de los sacerdotes argentinos. Su influencia entre los sectores pauperizados, empero, no era fácilmente desestimable. El ejemplo cundió en Latinoamérica, agrupaciones similares aparecieron en Perú, Colombia, México y muchos sitios más.

Asimismo y por otra parte, para quienes disintieron de la proclividad hacia la violencia revolucionaria, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) fueron promovidas como espacios de desarrollo cultural, ético, espiritual y teológico *del pueblo de Dios*, cuya vida comunitaria transcurría en la base de la sociedad, en la cotidianidad de los pobres y oprimidos: campesinos,

¹⁷ PABLO VI, “Carta Encíclica Populorum Progressio del Papa Pablo VI”, *La Santa Sede* [en línea], 26 de marzo de 1967 [Consultado el 07 de Julio de 2015, en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html].

¹⁸ BERRYMAN, P., “Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina...”, p. 26.

¹⁹ “Coincidencias Básicas”, 1- 2 de mayo de 1970, citado en Mangione, M., “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, p. 21, agosto de 2001 [Consultado el 14 de Julio de 2015, en: <https://ibero.bookz.lt/Literatura/M/Mangione,%20Monica%20-%20El%20Movimiento%20de%20Sacerdotes%20para%20el%20Tercer%20Mundo.pdf>].

obreros, marginados, indígenas, afroamericanos, mujeres, jóvenes, niños, etc. A partir de la cultura y la religiosidad popular, las CEBS fungieron como dinamizadoras de las estructuras eclesiales vigentes; y reafirmaron la resistencia ética contra una cultura de consumismo e individualismo.²⁰ Estos organismos de la iglesia creados desde la comunidad de laicos, trataron de formar un nuevo católico con mayor compromiso social.²¹

De tal forma, las CEBS evidenciaron un mensaje ético teológico liberacionista, que comprendió los factores de la espiritualidad más allá de toda consideración abstracta. En vez de ignorar la realidad móvil del mundo y del hombre, o limitarse a una sedimentación de conceptos y doctrina, la T. L. planteó el ennoblecimiento del sentido de la vida material, a partir de la realidad del pobre, y su expresión a través del gusto por un quehacer humano vinculado a la fe religiosa.

En este proceso de concientización, la fe promovida incitaba una especial mística para la acción y era punto de referencia de todo un quehacer humano. En tal dirección, el hombre podía llegar a percibir con claridad que el factor religioso y la política, eran dos lugares abiertos y a la vez estrechamente relacionados, que tenían un papel importante en el enjuiciamiento ético que a la luz de la fe podía hacerse de las cosas humanas. Los teólogos de la liberación concibieron el desempeño del bien como algo no exclusivamente dirimido en la subjetividad del hombre. “Para que califique adecuadamente, es necesario que el bien trascienda y se confronte con el mundo exterior”.²²

²⁰ ECHEVERRY PÉREZ, A. J., “Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas”, p. 49.

²¹ MONROY GARCÍA J. J., “*Transición a la democracia en Nicaragua, 1990-1996*”, p. 92.

²² ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, J., “Ética y espiritualidad: Un desafío para el siglo XXI”.

B) LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, ¿PROCLIVIDAD HACIA LA VIOLENCIA?

Ahora bien, siguiendo el interés central de estas líneas, resulta significativa la otra perspectiva desde la cual hubo teólogos quienes consideraron la liberación integral del hombre, como la suma del vigor con otras fuerzas que también habían comprendido la necesidad de la salvación de los pueblos sumidos en la opresión.²³ En este contexto, el antecedente celeberrimo del compromiso sacerdotal con la revolución armada encarnó en el pensamiento religioso y político del sacerdote colombiano, Camilo Torres Restrepo (1929-1966).

Nacido en el seno de una acomodada familia bogotana, Torres recibió una excelente formación académica; formó parte de una generación inmersa en un ambiente de disputa, división mundial e intenso debate ideológico; y debido a su sensibilidad por los asuntos sociales, muy pronto se vinculó a grupos y organizaciones interesadas en mejorar las condiciones de vida de los sectores menos favorecidos de la sociedad colombiana y europea. Los planteamientos de Camilo Torres argumentaron la necesidad de una revolución, significante de un cambio fundamental en las estructuras económicas, sociales y políticas.

Su postura política fue el resultado de un proceso paulatino hacia la radicalización. El suyo no fue un caso de inclinación *a priori* hacia la violencia como instrumento para solucionar diferencias políticas.²⁴ Tal como lo ha contemplado el investigador Darío Martínez Morales, un par de años antes de considerar seriamente el uso de las armas como instrumento político, Camilo Torres desarrolló un marcado activismo, a partir de “una intensa investigación intelectual de carácter sociológico al servicio de la política y una radicalización creciente en su compromiso cristiano”.²⁵ En 1964, desde Perú aseveraba, por ejemplo:

²³ ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, p. 43.

²⁴ MARTÍNEZ MORALES, D., “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”, pp. 134-135.

²⁵ MARTÍNEZ MORALES, D., “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”, p. 139.

La reacción se comienza a pasear por todo nuestro continente como si las mayorías no existieran. ¡Hasta cuando! Los progresistas somos muy inteligentes. Hablamos muy bien. Tenemos popularidad. Cuando estamos juntos somos realmente simpáticos ¡Pero la reacción mueve uno de sus poderosos dedos y nos paraliza! No podemos seguir sin organización y sin armas iguales, por lo menos.²⁶

Su cercanía con grupos que estaban de acuerdo con la revolución armada se estrechó, al tiempo en que se distanció crecientemente de la ortodoxia eclesial. “El hombre total es social: por eso el cristiano no puede desconocer esa actividad”, decía.²⁷ Por tanto, infería Torres, en la profesión de la fe en Jesucristo, el cristiano que no practique el amor por su prójimo, no es cristiano. Si el hombre será juzgado de acuerdo a las acciones a favor de Cristo, representado en el prójimo; y si la transformación de las estructuras económicas, sociales y políticas redunda en el beneficio del prójimo, aseveraba, “para un cristiano es necesario ser revolucionario”.²⁸

Es oportuno puntualizar que, no obstante la interpretación positiva de Camilo Torres sobre el compromiso cristiano con los procesos revolucionarios, revolución y violencia no fueron sinónimos en su ideario político. Desde diez años antes de su incorporación al Ejército de Liberación Nacional (ELN), lo expresó enfáticamente, “si ese derramamiento de sangre implica odio de cualquier clase que sea, nunca lo podremos realizar”.²⁹ A partir de un acercamiento sociológico al tema, Torres reconoció que la inclinación de las clases populares marginadas hacia su promoción económica por medio de la violencia, respondía a la vivencia de oclusión de las vías pacíficas para tal promoción.³⁰ La violencia adquiriría así la índole de

²⁶ TORRES RESTREPO, C., *Cristianismo y revolución*, p. 36.

²⁷ TORRES RESTREPO, C., *Cristianismo y revolución*, p. 96.

²⁸ MARTÍNEZ MORALES, D., “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”, pp. 142-144.

²⁹ TORRES RESTREPO, C., *Cristianismo y revolución*, p. 72.

³⁰ TORRES RESTREPO, C., *Cristianismo y revolución*, pp. 145-146.

factor de cambio sociocultural en Colombia. En 1965, argumentaba cómo el pueblo tenía suficiente justificación para una vía violenta:

[...] Es necesario, entonces, quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto, si se hace rápidamente es lo esencial de una revolución. La Revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. [...] Por eso la Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos [...].³¹

Cuando el 7 de enero de 1966, el ELN dio a conocer una proclama redactada con la crucial participación de Camilo Torres y dirigida al pueblo colombiano, la sorpresa por la incorporación de éste a la guerrilla y su posterior muerte temprana en combate, trascendieron como muestra de congruencia al pasar de la teoría a la praxis; aunque también, cabe decirlo, suscitaron el vilipendio de otros más, quienes consideraron imprudente el proceder del sacerdote colombiano. El signo ejemplar de Torres, desde luego, no se tradujo en la masiva incorporación de sacerdotes a las guerrillas; lo que sacudió las conciencias de muchos cristianos fue la voluntad de Torres para llevar sus convicciones hasta las últimas consecuencias.³²

Desde luego, el vigor crítico y militante del prócer colombiano fue pionero de muchos otros que sumarían su voz y su pluma a esta corriente. El obispo de Cuernavaca (1952-1983), Sergio Méndez Arceo (1907-1992), por ejemplo, inició su trabajo pastoral centrado en el catolicismo popular, considerando que, si bien en nuestros países las elites se servían del catolicismo para legitimar el dominio, también era posible y necesario propiciar el surgimiento de una conciencia religiosa crítica que se convirtiese en agente de cambio social.³³

³¹ TORRES RESTREPO, C., “Mensaje a los cristianos”, *Frente Unido* [en línea], núm. 01, Bogotá, 26 de agosto de 1965, p. 3. [Consultado el 15 de mayo de 2012, en <https://www.marxists.org/espanol/camilo/cristianos.htm>]; Véase: TORRES RESTREPO, C., *La revolución, imperativo cristiano*.

³² BERRYMAN, P., “Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina...”, pp. 22-23.

³³ GALÍ BOADELLA, M., “Música para la Teología de la Liberación”, p. 179.

Méndez Arceo era un escudriñador de los signos de los tiempos, decía: “Para saber cuál es la voluntad de Dios, leo el periódico”.³⁴ Sus opiniones pronto adquirieron notoriedad, incluso más allá de las fronteras mexicanas. En 1966, en un congreso en Caracas, una declaración suya dio la vuelta al mundo cuando, precisamente, emitió una opinión sobre el padre Camilo Torres Restrepo, diciendo que “[l]as revoluciones violentas de los pueblos pueden estar en algunos momentos de su historia absolutamente justificadas y ser totalmente lícitas, porque la revolución en el propio sentido de renovación es finalizar lo inacabado o aquello que se puede perfeccionar”.³⁵

En septiembre de 1968, el país era una caldera por explotar cuando el movimiento estudiantil catalizó las frustraciones de participación de obreros y campesinos, cosa que el poder civil no había comprendido. Como bien rememora Carlos Fazio, estaba en plena vigencia el artículo 130 (sobre la separación Estado e iglesias) y el acuartelamiento de los cuerpos represivos, “cuando el domingo 22 de septiembre Méndez Arceo anunciaba desde su cátedra, angustiosamente: ‘Me aterroriza ser perro mudo’, recordando las palabras del profeta Isaías. ‘Me conmueven las impotencias, las inconformidades, las frustraciones, las impacencias, las rebeldías de los jóvenes ante las estructuras inoperantes’”.³⁶

Apenas diez días antes del cruento desenlace del conflicto estudiantil de 1968, en enérgica homilía dominical, Mons. Méndez Arceo dejó entrever su apego comprometido

³⁴ FAZIO, C., “Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad”, p. 197, en: RENTERÍA CHÁVEZ, L & GIRARDI, G., *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*.

³⁵ MÉNDEZ ARCEO, S. citado en PONIATOWSKA, E., “Los cien años del obispo Sergio Méndez Arceo”, *La Jornada* [en línea], 07 de octubre de 2007 [Consultado el 17 de mayo de 2012, en <http://www.jornada.unam.mx/2007/10/07/index.php?section=opinion&article=a04a1cul>].

³⁶ FAZIO, C., “Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora”, Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina, 24 de octubre de 2007. [Consultado el 18 de octubre de 2012, de: <http://www.sicsal.net/articulos/node/347>].

respecto a la consecución de condiciones sociales y políticas más justas, y su desprecio por la injusticia estructural del estado-sistema mexicano:

Hemos manifestado los temores de que la violencia de un orden envejecido llegase a provocar la violencia de los oprimidos o impotentes. No entiendo el legalismo, la dureza, la incompreensión, la amenaza, la impaciencia del poder; me confunden sus pasos contradictorios, el empleo de la fuerza violenta, la ausencia de su flexibilidad tradicional.

Me hace hervir la sangre la mentira, la deformación de la verdad, la ocultación de los hechos, la autocensura cobarde, la venalidad, la miopía de casi todos los medios de comunicación. Me indigna el aferramiento a sus riquezas, el ansia de poder, la ceguera afectada, el olvido de la historia, los pretextos de la salvaguardia del orden, la pantalla del progreso y del auge económico, la ostentación de sus fiestas religiosas y profanas, el abuso de la religión que hacen los privilegiados.³⁷

Un año después, en condena enfática ante la masacre de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas el 02 de octubre de 1968, el obispo de Cuernavaca arremetió desde el púlpito indicando que, “[l]a Biblia contiene la condenación irremisible de la violencia de los opresores y estimula la violencia de los oprimidos [...] La opción entre la violencia de los opresores y la de los oprimidos se nos impone, y no optar por la lucha de los oprimidos es colaborar con la violencia de los opresores [...]”.³⁸

En 1970, ante tres mil estudiantes de la Universidad de Puebla, Méndez Arceo formuló, desde la fe cristiana, una condena del capitalismo y del imperialismo; pronunciándose por el socialismo, y presentándolo como un sistema más coherente con los principios evangélicos:

La palabra de Dios es lo más explosivo y revolucionario que hay para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad [...] El espíritu evangélico de comunión y comunidad entre los hombres no se puede realizar en el sistema capitalista, individualista

³⁷ MÉNDEZ ARCEO, S. citado en PONIATOWSKA, E., “Los cien años del obispo Sergio Méndez Arceo”.

³⁸ FAZIO, C., “Méndez Arceo y el '68”, *La Jornada* [en línea], 06 de enero de 2008 [Consultado el 17 de octubre de 2012, en <http://www.jornada.unam.mx/2008/01/06/sem-carlos.html>].

y materialista, es necesario un socialismo democrático [...] Los sacerdotes deben cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego ésta sea agente del cambio de las estructuras.

Para Mons. Méndez, el futuro pertenecía al socialismo, pero no a uno autoritario y economicista. Por tanto, la Iglesia católica debía sumergirse en los procesos revolucionarios para comprenderlos y ayudarlos. La alianza entre cristianos y marxistas debía ser realizada para colaborar con la revolución continental y conseguir la liberación de los pueblos latinoamericanos.³⁹ Esta posición quedó claramente expuesta en abril de 1972 cuando, al participar activamente en el Primer Encuentro Continental de Cristianos por el Socialismo, en Santiago de Chile, justificó así su presencia, “[p]ara nuestro mundo subdesarrollado, no hay otra salida que el socialismo, como apropiación de los medios de producción para impedir que sean utilizados como instrumentos de dominación en manos de una oligarquía o de un gobierno totalitario”.⁴⁰

Ello también fue evidente en su propia praxis y en sus opiniones acerca del triunfo sandinista del 19 de julio de 1979. Dos días antes don Sergio pidió orar a sus fieles por el país centroamericano y en su homilía dijo que podía haber guerrillas necesarias. Así, impactado por la carga cristiana en el proceso sandinista y su proceso revolucionario, decía, “Los cristianos militantes entraron a la guerrilla como una exigencia del Evangelio y ahora, en la revolución, encuentran la exigencia de conocer y ser más fieles al Evangelio”.⁴¹

Empero, como otros destacados teólogos de la liberación, tampoco fue partidario de la violencia sin más. Pastor de almas y no guerrillero, el obispo sugería a los estudiantes

³⁹ FAZIO, C., “Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora”.

⁴⁰ GUTIÉRREZ QUINTANILLA, L., *Samuel Ruiz*, p. 286.

⁴¹ FAZIO, C., *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*.

radicalizados, “Si hubiera un tercer camino eficaz, la no violencia activa, por ejemplo, el cristiano tendría que optar por ella”.⁴² Como ha sido señalado por el periodista Emiliano Ruiz Parra, respecto a los secuestros políticos por parte de los grupos guerrilleros, por ejemplo, el obispo se manifestó en contra pues, decía, “los tenemos que reprobar por ser un lenguaje totalmente ambiguo, sin eficacia movilizadora para el pueblo, provocadores de represalias en serie contra el mismo pueblo”.⁴³

Caso similar fue el de otro obispo mexicano, asignado a la diócesis de Chiapas (1960-2000)⁴⁴, Samuel Ruiz García (1924-2011), internacionalmente conocido por haber sido mediador entre el gobierno mexicano y el EZLN en 1994. En 2007, en entrevista con la periodista Lya Gutiérrez Quintanilla, el obispo emérito de San Cristóbal aseguró “La realidad es radical [...], si hay una pobreza extrema en comparación con una riqueza extrema, entonces eso ya es una radicalización existente”, y aclaraba, “quizá la palabra radical se entiende como una reacción desproporcionada ante una realidad, cuando que, al contrario, radical es lo que va a la raíz”.⁴⁵

A pesar de haber sido acusado de hacer promoción de la vía violenta entre los indígenas chiapanecos, la labor pastoral del obispo de Chiapas fue de otra índole. Él mismo así lo decía, a diferencia del mundo europeo de la época, donde la Iglesia católica debió enfrentar la adversidad de la pluralidad religiosa, en toda Latinoamérica la predicación del evangelio hubo de ser dirigida no a los no creyentes, sino a los pobres, a los indígenas, a los “no hombres”.⁴⁶

⁴² FAZIO, C., “Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad”, p. 204.

⁴³ RUIZ PARRA, E., “El volcán de sangre roja”.

⁴⁴ Tiempo después de su nombramiento, la diócesis cambió de nombre y Samuel Ruiz pasó a ser obispo de San Cristóbal de la Casas.

⁴⁵ GUTIÉRREZ QUINTANILLA, L., *Samuel Ruiz*, p. 280.

⁴⁶ RUIZ GARCÍA, S., “The pursuit of justice from the perspective of the poor”, *Eugene M. Burke C. S. P. Lectureship on Religion and Society* [en línea], San Diego, California, EE. UU., University of California, 28 de octubre de 2002, [Consultado el 11 de julio de 2012, en <http://www.uctv.tv/shows/Bishop-Ruiz-The-Pursuit-of-Justice-from-the-Perspective-of-the-Poor-6950>].

Por ende, Samuel Ruiz consideraba que la historia de salvación no se desarrollaba etéreamente, sino concretamente en situaciones históricas. El compromiso de la Iglesia católica debía transformar la realidad vigente donde los pobres eran víctimas de una situación “estructural de dominación”. Seguir la opción evangélica significaba dismantelar dichas estructuras.⁴⁷ La historia de salvación no se desarrollaba etéreamente, sino concretamente en situaciones históricas. El compromiso de la Iglesia católica debía transformar la realidad vigente donde los pobres eran víctimas de una situación “estructural de dominación”. Seguir la opción evangélica, decía Samuel Ruiz, significaba dismantelar dichas estructuras.⁴⁸

Mons. Ruiz fue un agente crucial en la formación de cuadros de alrededor de 15 mil catequistas que se convirtieron naturalmente en las bases de acción de las organizaciones campesinas, de cuadros activos en comunidades y de ciertos métodos de acción rápida que el EZLN utilizaría después. A menudo, los cuadros preparados por la línea pastoral eran los mismos que encabezaban las organizaciones agrarias en la demanda de tierras y en la regularización de su tenencia. Los diáconos, por ejemplo, podían administrar algunos sacramentos, particularmente el del matrimonio, y a menudo eran los líderes de las organizaciones campesinas.⁴⁹

En cuanto a la violencia armada su postura siempre fue tajante. Apenas un día después del levantamiento neozapatista del 01 de enero de 1994, la comisión de prensa de la diócesis emitió un comunicado donde aclaraba:

[...] Ni ahora, ni antes, ni en ningún momento, la diócesis de San Cristóbal de las Casas ha promovido entre los campesinos indígenas el uso de la violencia como medio para solucionar sus demandas sociales y humanas ancestrales. Menos todavía ha mantenido

⁴⁷ Véase: LEYVA SOLANO, X., “Militancia político-religiosa e identidad en La Lacandona”, p. 67.

⁴⁸ RUIZ GARCÍA, S., “Teología de los pobres en San Cristóbal de las Casas I y II”, p. 16.

⁴⁹ MONTEMAYOR, C., “La guerrilla recurrente”, pp. 41-42.

ningún tipo de relación operacional y mucho menos institucional con esas agrupaciones armadas que propugnan una solución violenta [...].

El aporte más evidente de Mons. Ruiz al surgimiento del EZLN, fue de otra naturaleza. Quienes han acusado a Samuel Ruiz de coadyuvar la guerrilla no carecen del todo de razón, aunque hay que precisar la afirmación. Como advirtió Enrique Krauze a fines del siglo pasado, la interpretación del Nuevo Testamento hecha por Don Samuel proponía una teología basada “en el Jesús histórico como un rebelde opuesto a los oropeles del culto, a las injustas estructuras sociales y a los poderes opresivos de su tiempo”.⁵⁰

En este sentido, la concepción del Jesús cristiano era la de un “profeta revolucionario” consciente del contexto político de sus afirmaciones. Así lo decía el *Tatic* (padre en lengua Tzotzil), “Jesús provocó la violencia contra sí mismo de una manera consciente y serena ... no se había propuesto como meta evitar la violencia, sino ser fiel a su misión, sin retroceder aunque con ello provocara la violencia... Jesús arrojó el conflicto, lo provocó y no retrocedió ni aun ante la muerte...”⁵¹.

Además, puesto que la concepción y la vivencia de experiencias ético políticas es, por naturaleza, disruptiva de todo orden opresivo e ideológico, la toma de consciencia que derivó en la incorporación eclesial de numerosos catequistas chiapanecos abrevó de la pastoral del obispado que durante 34 años había repetido que los indígenas tenían tanta dignidad como los ladinos ante los ojos del Padre; que la situación miserable pervivida no era querida por el Creador, ni formaba parte de la naturaleza de las cosas; que las culturas indígenas tenían valía

⁵⁰ KRAUZE, E., “El profeta de los indios”, *Letras Libres* [en línea] [Consultado el 07 de agosto de 2015, en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-profeta-de-los-indios?page=full>].

⁵¹ RUIZ GARCÍA, S., “Teología bíblica de la liberación”.

tanto como sus vivencias y testimonios; que la iniquidad era producto de un pecado social y de estructuras injustas factibles de ser erradicadas.⁵²

Otros pensadores, en cambio, como el arzobispo de San Salvador (1977-1980), Óscar Arnulfo Romero y Galdámez (1917-1980), quien murió asesinado en 1980 en el ejercicio de su ministerio pastoral⁵³, o Ignacio Ellacuría Beascoechea S. J. (1930-1989), trataron más explícita y profundamente el tema de la violencia. En El Salvador, Mons. Romero abordó el tema en su tercera y cuarta cartas pastorales.⁵⁴ Ante todo, jerarquizó la violencia según su maldad histórica y ética y según su capacidad de originar otras violencias. La primera de ellas, la violencia institucionalizada era, según su parecer, la peor; “producto de una situación injusta donde la mayoría de los hombres y mujeres –sobre todo de los niños– [...] se ven privados de lo necesario para vivir”.⁵⁵

Quienes acaparan el poder económico, aseguraba Mons. Romero, son los principales cómplices de la violencia institucional. Romero insistía en lo enunciado ya por la Conferencia Episcopal de Medellín. La violencia estructural es injusta “porque con ella el Estado defiende, por encima de todo y con sus poderes institucionales, la pervivencia del sistema socio-económico y político que está vigente”. Lo más grave e inhumano era, consideraba el arzobispo,

⁵² Cfr. MARROQUÍN, E., “Lo religioso en el conflicto de Chiapas”. *Espiral* [en línea], vol. III, núm. 07, pp. 143-158 [Consultado el 16 de agosto de 2015, en <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/espinal/espinalpdf/Espiral7/143-158.pdf>].

⁵³ Para ver el reporte de la Comisión de Verdad del El Salvador, sobre ejecución por un escuadrón formado por civiles y militares de ultraderecha, véase: <http://www.uca.edu.sv/publica/idhuca/cv.pdf>

⁵⁴ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, *La voz de los sin voz*, 1980 [Consultado el 16 de junio de 2012, en: <http://romeroes.com/monsenor-romero-su-pensamiento/cartas-pastorales/37-tercera-carta-pastoral-iglesia-y-las-organizaciones-politicas-populares?tmpl=component>].

⁵⁵ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”.

el impedimento de toda verdadera posibilidad de que el pueblo, en uso de su derecho primordial de autogobernarse, pudiera hallar un nuevo camino institucional hacia la justicia.⁵⁶

Esta violencia primigenia fue concebida entonces como propiciadora, por una parte, de la violencia represiva del Estado y de grupos ultraderechistas para mantenerla, y, por otra, de la de insurrecciones populares como respuesta.⁵⁷ Hablando desde el contexto salvadoreño, Mons. Romero explicitó su juicio sobre la raíz de la violencia estructural y de la violencia represiva; ésta se encuentra, dijo, en “la absolutización del poder político, social y económico, sin el cual no es posible mantener los privilegios aún a costa de la propia dignidad humana”.⁵⁸

El deber cristiano primario era, según su parecer, la lucha contra la injusticia estructural y, simultáneamente, la búsqueda de otros medios de solución. La condena del arzobispo incluyó asimismo a la que llamó “violencia sediciosa o terrorista”, es decir, aquella organizada como guerrilla o terrorismo, pensada equivocadamente como un fin último y único modo eficaz para cambiar la situación social que, hace de las armas un despliegue de autismo y cerrazón. La Iglesia, aseveraba, ha condenado siempre la violencia buscada en sí misma o usada abusivamente en contra de algún derecho humano, o como primero y único medio para defender y alcanzar un derecho humano. No se puede hacer un mal para alcanzar un bien.⁵⁹

No obstante, aunque se pronunciaba abiertamente por la paz como una fuerza dinámica y constructora, el arzobispo de San Salvador puntualizó las condiciones bajo las cuales la Iglesia permite la violencia en legítima defensa:

⁵⁶ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”.

⁵⁷ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*, pp. 265-266.

⁵⁸ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Cuarta carta pastoral. Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país”, *La voz de los sin voz*, 1980 [Consultado el 18 de junio de 2012, en: <http://romeroes.com/monsenor-romero-su-pensamiento/cartas-pastorales/38-cuarta-carta-pastoral-mision-de-la-iglesia-en-medio-de-la-crisis-del-pais?tmpl=component>].

⁵⁹ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”.

- [...] que la defensa no exceda el grado de la agresión injusta (por ejemplo, si basta defenderse con las manos no es lícito disparar un balazo al agresor);
- que se acuda a la violencia proporcionada sólo después de agotar los medios pacíficos posibles;
- y que la defensa violenta no traiga como consecuencia un mal mayor que el que se defiende: por ejemplo una mayor violencia, una mayor injusticia.⁶⁰

Mons. Romero añadía, “por ser raíz de mayores males, la Iglesia ha condenado la violencia institucionalizada, la violencia represiva del gobierno, la violencia terrorista y toda la violencia que pueda provocar una legítima defensa también violenta”.⁶¹ La de tipo insurreccional, decía Mons. Romero, fue avalada por la *Encíclica Populorum Progressio* del Papa Pablo VI (1963-1978),

[...] según la cual ‘es legítima una insurrección en el caso muy excepcional de tiranía evidente y prolongada que atenta gravemente contra los derechos de la persona y damnificara peligrosamente el bien común del país ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas’ [...] También nuestra Constitución Política consagra este derecho de justa insurrección.

La violencia en legítima defensa y la violencia insurreccional, decía el arzobispo, son fuerzas provocadas por la demora en el cambio de las estructuras de violencia opresora.⁶²

Ignacio Ellacuría, por su parte, abordó también abundantemente el tema. Según el parecer del teólogo jesuita salvadoreño, toda violencia lleva consigo un signo negativo; pero es indispensable precisar el grado de maldad en ella. Si por violencia se entiende un uso injusto de la fuerza, siempre será inaceptable. Pero, “si por violencia se entiende sin más el uso de la fuerza,

⁶⁰ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”.

⁶¹ ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares”.

⁶² ROMERO y GALDÁMEZ, O. A., “Cuarta carta pastoral. Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país”.

por lo menos ha de afirmarse que hay unas violencias peores que otras”, es la teoría del mal menor.⁶³

Como sus congéneres, Ellacuría consideraba que, además de injustas, las estructuras son formalmente violentas. La maldad de esa violencia injusta, por tanto, debe ser medida no desde un abstracto bien común, sino desde las consecuencias nocivas que produce para las mayorías populares y en aquello que es necesario para su subsistencia. La violencia institucional genera inevitablemente otra de carácter represivo, manifiesta en el terrorismo de Estado.⁶⁴ La violencia revolucionaria, muchas veces inevitable, decía Ellacuría, es una respuesta objetiva a la violencia estructural para afirmar la negación de la vida negada, y la liberación de lo que impide una realización mínima del ser humano.⁶⁵

Para el sacerdote vasco-salvadoreño, sin embargo, la violencia revolucionaria debía ser ejercida sólo en función de condiciones históricas muy específicas: “Sólo en el caso de que la injusticia estructural haga que la vida material de una gran parte de la población esté en peligro grave, sea por privación de los recursos necesarios para sobrevivir, sea por represión que arrebatara la vida a quienes luchan por la justicia social, parece justificado el uso de la lucha armada siempre que no tome forma de terrorismo”.⁶⁶

Como ha destacado Jon Sobrino S. J. (1938-), Ellacuría consideraba que la lucha revolucionaria debía dejarse regir por el principio de proporcionalidad: los bienes culturales tienen que ser conseguidos por una lucha cultural, los políticos por una lucha política... La vida material sólo podría ser quitada cuando está en juego la vida material. Más aún, aunque la

⁶³ TAMAYO, J. J., *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo*, p. 93.

⁶⁴ TAMAYO, J. J., *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo*, pp. 96-98.

⁶⁵ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*, p. 266.

⁶⁶ TAMAYO, J. J., *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo*, p. 98.

violencia revolucionaria enviste legitimidad, la lucha no debe ser llevada a la ofuscación de sus males: la dinámica de acciones violentas, la elevación en la toma del poder político a un fin cuando debería ser un medio.⁶⁷

La presencia sacerdotal en la guerrilla, decía Ellacuría, se debía a diversas consideraciones que la labor pastoral exigía y aseveraba, “los movimientos populares, aún los armados, tienen derecho a la plena asistencia sacerdotal, máxime cuando la mayor parte del pueblo incorporado a él, es profundamente religiosa y ha ido a la lucha movida por su fe y en parte impulsada por la predicación de esa fe”.⁶⁸ En este sentido, consideraba la mayor conveniencia de que el sacerdote no apareciera como gestor de la violencia ni como alguien que hace uso de las armas.

La historia muestra, desgraciadamente, lamentaba el sacerdote salvadoreño, que aun cuando el sacerdote comprometido con el amor y la justicia parte de la negación de la violencia como medio cristiano para luchar contra la injusticia, la sevicia de los opresores ante los violentos conduce hacia la duda. Empero, rehusando la visión de los marxistas revolucionarios dogmáticos, para los cristianos, el problema de la violencia debe ser enfocado no desde la fiebre de lucha, sino del claroscuro del mal menor.⁶⁹

Ante la violencia, aseguraba Ellacuría, no se puede ser ingenuo, y tampoco se puede decir sí o no, sin más. Esto lo decía en función de razones políticas, éticas, cristianas y, desde luego, históricas. “No puede caerse en la trampa de pensar que la violencia revolucionaria es el origen de la violencia y su muestra más negra. La verdad es que [...] todo empieza por la

⁶⁷ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*.

⁶⁸ ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos*, p. 838.

⁶⁹ ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos*, p. 844.

violencia estructural, por las estructuras de pecado [...], sigue por la violencia represiva y acaba enfrentándose con la violencia revolucionaria, respuesta activa a las otras formas de violencia”.⁷⁰

En 1987, dos años antes de su muerte, Ellacuría escribió, “Van cayendo los mejores, los primogénitos elegidos por Dios para dar testimonio de su sangre”, y retomó palabras de monseñor Romero, “sería triste que cuando asesinan a miles de los más pobres, no cayeran también asesinados algunos sacerdotes”. Y él mismo encarnó su convicción pastoral cuando, siendo rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, fue acribillado junto a seis teólogos jesuitas más bajo el fuego de un comando de la Fuerza Armada salvadoreña entrenado por militares estadounidenses en operaciones especializadas de contrainsurgencia.

Así pues, otros teólogos de la liberación más, como Juan Hernández Pico S. J., sumaron su pluma al tema de la violencia. Mediante un lenguaje casi poético, este teólogo jesuita identificaba la violencia,

[...] como el pan que no se puede llevar a la boca de los hijos, como el ocio impuesto por el desempleo, como las casas de cartón o de lata que cada lluvia nueva y torrencial desbarata y sepulta, como los cuerpos desnudos o harapientos de los niños, como la desesperación de vivir sin salud, como una losa institucional que violenta la vida y arrebató la alegría del futuro.⁷¹

De forma dialéctica, una de las respuestas a esta violencia institucionalizada es aquella empleada como instrumento revolucionario, como recurso último de los oprimidos para restaurar la justicia. La violencia, indicaba Hernández Pico, descubre su verdadero rostro “en la represión o en el terrorismo; perversión éste de la violencia revolucionaria o exacerbación

⁷⁰ ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos*, p. 845.

⁷¹ HERNÁNDEZ PICO, J., “Revolución, violencia y paz”, p. 603, en: ELLACURÍA, I. & SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. II).

aquella de la violencia institucionalizada”.⁷² La paz, sin embargo, es también conflictiva, debido a que implica una relación dialéctica con la justicia; “no consiste únicamente en el pacifismo a ultranza o en la ausencia de guerra”. En ello radica el interés profundo de la T. L. por la esperanza cristiana de una paz efectiva, contraria a la realidad quimérica que intenta “hacer pasar por paz el orden establecido, la tranquilidad de minorías que han usurpado el poder, un poder que o es popular —participativo— o no es poder sino coerción” (1990, 604).

En este sentido, también para Hernández Pico, la violencia tiene una única connotación positiva, fungir como instrumento, como recurso último para subvertir la violencia institucionalizada, lícito sólo en un contexto donde el orden establecido se ha amparado bajo la bandera de la violencia y su exasperación en el terror organizado por el Estado. Las clases pauperizadas en América Latina, decía este sacerdote jesuita, han intentado la realización de sus proyectos sociales, por medios pacíficos; pero el orden establecido les ha negado los frutos de sus victorias, incluso cuando éstas han sido conseguidas por medio de un escrupuloso seguimiento de las reglas del juego del sistema. El ejemplo de la victoria comicial de Salvador Allende en Chile en 1973, es elocuente, sentenciaba.⁷³

Entendida así, la T. L. enfatizó la denuncia de “los violentos de guante blanco, que esconden la negrura tras la blancura del guante, y a quienes una vez desatada la violencia de respuesta ‘se apropian de la plusvalía generada por la violencia... una plusvalía del miedo’”.⁷⁴ En la línea de Mons. Romero y Ellacuría, Jon Sobrino también ha enfatizado cómo, a pesar del potencial deshumanizante de toda violencia, la opción preferencial por los pobres y la actitud ética cristiana no implica un pacifismo a ultranza ni un simplismo ante el problema. “La

⁷² HERNÁNDEZ PICO, J., “Revolución, violencia y paz”, p. 604.

⁷³ HERNÁNDEZ PICO, J., “Revolución, violencia y paz”, p. 605.

⁷⁴ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*, p. 269.

violencia de nuestro mundo es tan honda y tan inhumana que exige una respuesta y es indudable que ésta tiene que ser histórica, porque históricas son las formas que toma la violencia”.⁷⁵

De tal forma, no ha sido homogénea la respuesta a la pregunta sobre la promoción de la confluencia del empeño libertario de los teólogos de la liberación con los guerrilleros armados latinoamericanos, para la consecución de una praxis que trajera consigo la liberación histórica del pueblo oprimido. El complemento a las consideraciones sobre el empleo de las armas como instrumento de cambio revolucionario, fue inseparable de su otra matriz, también violenta, pero no cruenta. Las siguientes líneas explican esta paradoja aparente.

C) LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA VIOLENCIA SIN EL ESTRUENDO DE LAS ARMAS

Como parte de una heterogénea corriente de pensamiento crítico latinoamericano, la mayoría de los teólogos de la liberación que reflexionaron sobre la relación dialéctica entre violencia y revolución, se mantuvieron lejanos a la reproducción de un marxismo dogmático. De forma ineludible, como ya fue referido con anterioridad, la reflexión teórica y la praxis de la T. L., fueron desenvueltas en un clima histórico donde no sólo fulguraba el ejemplo libertario de la Revolución cubana, sino también soplaban los vientos funestos de golpes de Estado, dictaduras y represión masificados.

La T. L. contribuyó en el desarrollo de un marxismo crítico que trascendió entre la esclerosis del marxismo teleológico, escolástico, embalsamado y dogmático.⁷⁶ Sin embargo, a diferencia del caso de otros pensadores marxistas de filo crítico, cuando sobrevino el descrédito

⁷⁵ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*, p. 271.

⁷⁶ Tal afirmación sobre esta índole crítica, fue hecha por Guillermo Almeyra, en alusión al pensamiento de Bolívar Echeverría, durante una conferencia pronunciada el 7 de abril del 2011 en la Facultad de Economía de la UNAM. SUÁREZ, A., “Bolívar Echeverría, gran pensador y científico radical”, *La Jornada Quincenal* [en línea], 18 de abril de 2011 [Consultado el 12 de abril de 2012, en <http://www.lajornadaquincenal.com.ar/2011/04/18/bolivar-echeverria-gran-pensador-y-cientifico-radical/>].

acarreado por la hecatombe del derrumbe soviético y los fracasos de las izquierdas radicales hacia el fin de siglo, el prestigio reflexivo de los teólogos de la liberación fue seriamente denostado. Más que nunca, el signo de los tiempos pareció sugerir la imposible conciliación entre cristianismo y marxismo. Pero, ¿cuáles eran las implicaciones de tal maridaje en el contexto latinoamericano finisecular?

Profusamente reproducida, la calificación de Carlos Marx (1818-1883) a la religión como el opio del pueblo, hecha en 1843, ha sido utilizada como fundamento separatista entre el pensamiento marxista y el pensamiento religioso. Sin embargo, es preciso destacar cómo la consideración de Marx no es tan distante de la forma en que fue desarrollada la praxis de los teólogos de la liberación en Latinoamérica. La cita en extenso puede contribuir a la ilustración de esto:

La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo.

Se necesita la abolición de la religión entendida como felicidad ilusoria del pueblo para que pueda darse su felicidad real. La exigencia de renunciar a las ilusiones sobre su condición es la exigencia de renunciar a una condición que necesita de ilusiones. La crítica a la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas, cuyo halo lo constituye la religión.⁷⁷

Entendida como dominación, la religión es definitivamente una instancia ideológica de justificación de la opresión. Sería difícil afirmar lo contrario si se traen a cuenta los casos de los romanos contra sus provincias dominadas, de los faraones contra sus campesinos y esclavos, de

⁷⁷ MARX, C., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 50.

los señores feudales contra sus siervos, de los Reyes Católicos contra los indios, los calvinistas americanos contra los mexicanos e indígenas, etc.⁷⁸

Sin embargo, ese no es el caso de los teólogos de la liberación y su nodal interés por la consecución de una liberación histórica de las clases oprimidas, más allá de un plano ilusorio de carácter exclusivamente escatológico. Más aún, como Enrique Dussel (1934-) lo ha referido con tino, el factor religioso es contradictorio y él mismo se encuentra atravesado por la lucha de clases (cuestión que no pudieron plantear ni Marx ni Lenin en su tiempo). En América Latina éste tiene otra vigencia.⁷⁹

En 1925, en su ensayo *El hombre y el mito*, José Carlos Mariátegui (1894-1930) ya había hablado sobre la necesidad de rescatar la dimensión espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la creencia, la solidaridad, la indignación moral, el total compromiso, la disposición a arriesgar la propia vida. El socialismo era, para él, inseparable de un intento de re-encantar al mundo a través de la acción revolucionaria. Esto no es poca cosa, sobre todo, si se tiene presente el hecho de que el pensamiento de Mariátegui significó una de las más importantes referencias marxistas para Gustavo Gutiérrez Merino, uno de los más trascendentes teólogos de la liberación.⁸⁰ El pensador peruano, a principios del siglo XX, lo decía así:

La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un

⁷⁸ DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y la filosofía de la liberación*, p. 239.

⁷⁹ DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y la filosofía de la liberación*, p. 252.

⁸⁰ LÖWY, M., "Marxismo y religión, ¿opio del pueblo?", p. 294, en BORÓN, A., et al, *La teoría marxista. Problemas y Perspectivas*.

artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales.⁸¹

En ese mismo ensayo, Mariátegui decía, “hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo”; citaba entonces un texto del filósofo francés Jorge Sorel (1847-1922),⁸² y reivindicaba lo dicho por éste en lo referente a la identificación de una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, así como en lo relativo a una fe religiosa en los socialistas, evidente en “su inexpugnabilidad a todo desaliento”. El filósofo peruano concluía su ensayo con un hálito cuasi profético:

Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino.⁸³

Algunos lustros después, en los años sesenta, la ola revolucionaria de los movimientos populares en América Latina, daría la razón a voces como la de Mariátegui. El aliento de cambio fue inspirado también por amplias franjas del pueblo cristiano. El pueblo oprimido que era, en palabras de Enrique Dussel, “sucesor de indígenas y mestizos de la colonia, de los esclavos de las plantaciones, masas urbanizadas por el proceso de industrialización pero dejadas a su propia miseria”. El hecho nuevo en el campo religioso latinoamericano fue desarrollado por este pueblo militante cristiano que no renegó de sus antiguas creencias, resguardadas como un valor incontaminado propio.⁸⁴

⁸¹ Artículo originalmente publicado en, MARIÁTEGUI, J. C., “El hombre y el mito”.

⁸² SOREL, J., *Reflexiones sobre la violencia*.

⁸³ MARIÁTEGUI, J. C., “El hombre y el mito”.

⁸⁴ DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y la filosofía de la liberación*, p. 253.

En este contexto histórico donde el pueblo comenzaba a ser brutalmente explotado por los desarrollismos, muchos cristianos militantes *optaron por los pobres*. En ello radica la originalidad al respecto en la realidad latinoamericana, el redescubrimiento de una religión de liberación. Desde dicha concepción, existente ya desde la tradición mosaica, Dios es concebido como impulso utópico de liberación del pueblo; la religión es entendida entonces como impulso al compromiso revolucionario. De ello daban cuenta, por ejemplo, los sandinistas en un Comunicado del FSLN, datado en octubre de 1980, donde sugieren su caso como uno donde la praxis es el origen de las decisiones y las teorías:

[...] los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas.⁸⁵

Este fue el caso también del proceso creciente de radicalización, experimentado por Camilo Torres dos décadas atrás, a partir de su acercamiento sociológico al problema de la violencia en Colombia. Como fue explicado en el apartado anterior, Torres adoptó una postura radical de abrigo de la violencia revolucionaria, una vez que advirtió el ascenso de ésta como un factor de cambio fundamental en áreas campesinas colombianas de fuerte raigambre católica. Para él, como para muchos otros teólogos de la liberación, la violencia no puede quedar plena e irrestrictamente justificada.

Las resonancias de tal legitimidad, sin embargo, poseen fundamentos en la tradición católica. Como Jon Sobrino, no son pocos quienes han observado que Jesús realizó abundantes ataques a escribas, fariseos, sacerdotes y ricos, pero no a grupos o acciones armadas, como era

⁸⁵ Citado en DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y la filosofía de la liberación*, p. 240.

el caso de los zelotes.⁸⁶ Es preciso, no obstante, el señalamiento de la escasez de argumentos sólidos para sostener la premisa de la radicalidad histórica cristiana, a partir de una tradición evangélica.⁸⁷

En un sentido acorde al cariz ecuménico de la T. L., cabe señalar las consideraciones de otros pensadores, no necesariamente católicos. Tal es el caso del teólogo protestante Oscar Cullmann (1902-1999), quien insistía en el hecho de que el mayor potencial beligerante de Jesucristo, se encuentra no en la incitación a la toma de la espada, sino a su anuncio y contribución manifiesta a un Reino divino que trasgrede el *statu quo* mantenido por los poderosos sobre las clases oprimidas a lo largo de la historia; es decir, el avance de una praxis transformadora en el mundo, que impera la abolición de las normas de los hombres que ofenden la voluntad divina.⁸⁸

“Jesús estigmatizó en su predicación la injusticia social de su tiempo”, dice Cullmann, y lo hizo sin compasión. “Jesús anuncia que, a la luz del reino que ha de venir, la diferencia entre ricos y pobres es contraria a la voluntad divina. Ese juicio sobre el orden social presente es, de suyo, revolucionario”.⁸⁹ Pero su carácter revolucionario no implica una recurrencia a ultranza hacia las armas; es más bien un llamamiento, asevera Cullmann, hacia el cambio de la relación del hombre con Dios y, luego, de la relación del individuo con el prójimo. El radicalismo escatológico de Jesús, añade, es la base de su obediencia absoluta a la voluntad divina y, por tanto, de su condenación de todo legalismo, de toda hipocresía e injusticia.⁹⁰

⁸⁶ SOBRINO, J., *Jesucristo libertador*, p. 267.

⁸⁷ Acaso el pasaje evangélico más alusivo a ella, es el registrado en Mateo 10, 34: “No piensen que he venido a traer paz a la tierra. No vine a traer paz, sino espada”.

⁸⁸ CULLMAN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo...*, p. 26.

⁸⁹ CULLMAN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo...*, p. 37.

⁹⁰ CULLMAN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo...*, p. 71.

A partir de lo anterior, entonces, resulta indispensable enfatizar que el fundamento principal de la lucha armada se encuentra en la doctrina eclesial católica, más que en el legado evangélico. Fue Agustín de Hipona (354-430), el gran filósofo y teólogo cristiano, quien a través de sus escritos consolidaría la justificación de la función coercitiva del Estado y de la “guerra justa”; en la cual, los cristianos deben participar activamente en ese Estado cuyo fin legítimo es la paz efectiva. Asimismo, en los escritos de Tomás de Aquino (1225-1274) es fácil encontrar una justificación argumentativa de la guerra justa. Éste propone tres condicionamientos de la guerra: a) ser declarada por una autoridad legítima, b) la causa ha de ser justa, y c) la intención de los contendientes ha de ser recta.⁹¹

Esto último, como ha destacado el investigador Darío Martínez Morales, significa que los contendientes tendrán que motivar esta acción por deseos de paz, por deseos de castigar a los malvados y de defender la justicia. En este entendido, los teólogos de la liberación pusieron al servicio de las mayorías pauperizadas una tradición cristiana que contiene y da curso, en algunos momentos, a la justificación de la violencia guerrera.⁹² Violencia y cristianismo, así, no resultan inconciliables. Dicho de otra forma, y empleando palabras de un teólogo español llamado Enrique Cases, valga la licencia para decir que, “el árbol no entiende la poda, ni la tierra entiende por qué está siendo arada”.

“Violenta la tierra el germen de la semilla cuando en la búsqueda de la luz se abre paso hacia fuera”.⁹³ Ni en el Antiguo, ni en el Nuevo Testamento, ni en la tradición eclesial católica, ha sido condenada la violencia. Lo que ha sido condenado es el uso injusto de la violencia,

⁹¹ Esto ha sido bien observado por MARTÍNEZ MORALES, D., “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”, p. 158.

⁹² Para ello, MARTÍNEZ MORALES, D., “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”, pp. 158-161, cita a DE AQUINO, T., *Summa Theologica*.

⁹³ DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina...*, p. 278.

afirma Enrique Dussel. El texto evangélico propone, como la suprema manera de ser hombre, un tipo de violencia: la *violencia profética subversiva* [sic]. Ésta es fuerza, es coraje, es valentía, es incluso audacia decir esto ante el pueblo, ante los poderosos; es cariz del profeta comprometido por su vida, por su palabra descubridora de la injusticia, hasta la muerte, pero sin armas, sin matar, aunque lo maten.⁹⁴ De esto pueden dar cuenta quienes aún recuerdan a Mons. Romero o a los *Mártires de la UCA*.

D) BREVE REFLEXIÓN FINAL...

Antes de su surgimiento conceptual y de forma ineludible en la praxis de la T. L., la *violencia profética subversiva* [sic] transitó entre múltiples niveles; no sólo en su teorización y en sus consideraciones sobre la violencia revolucionaria de carácter armado. Buen ejemplo de esto, en general, es el caso de las CEB's. Pero particularmente, el paradigmático caso estudiado por Montserrat Galí Boadella, en torno a la música de la T. L.; en especial cuando cita la implementación de la llamada *Misa Panamericana*, oficiada todos los domingos por Mons. Méndez Arceo en la catedral de Cuernavaca, y musicalizada con mariachi, casi una década antes de que fuera celebrado el Concilio Vaticano II.

La intención era evidente, el rescate de los rasgos más fuertes de la identidad latinoamericana, para contribuir en la gesta de un cambio social profundo. Las manifestaciones visibles eran, tanto la ya apuntada renovación musical, como la sustitución del altar de espaldas al pueblo por uno sencillo de frente, o la introducción de la lengua vernácula en las celebraciones eucarísticas en su diócesis, por ejemplo. Todo ello en confrontación directa de la vetusta usanza de los oficios litúrgicos hechos en latín y del acompañamiento exclusivo de música sacra.⁹⁵

⁹⁴ DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina...*, p. 279.

⁹⁵ GALÍ BOADELLA, M., "Música para la Teología de la Liberación", pp. 178-180.

Hoy en día, entre los latinoamericanos comprometidos aún con la liberación de las clases oprimidas, son echados de menos los esfuerzos creativos, valientes y libertarios de hombres como Camilo Torres, Ignacio Ellacuría, Mons. Méndez Arceo, Mons. Romero, etc. Y sin embargo, en la inmediatez perviven algunos, quienes desde dicha postura *profética subversiva* [sic], continúan reivindicando la originalidad latinoamericana de fértil comunión entre cristianismo y pensamiento de izquierda.⁹⁶

En nuestro contexto latinoamericano contemporáneo, en general, y en nuestro México, en particular, donde los niveles de corrupción resultan insultantes; los fraudes electorales no son erradicados sino sofisticados; las cifras de víctimas de las *luchas contra el crimen organizado* ascienden a centenas de miles; las leyes laborales son afrentas a la dignidad de los trabajadores proletarios; la educación oficial tiende a la sublimación de los valores educativos tecnocráticos de *competencia*; los medios hegemónicos de comunicación tergiversan la información; y la mercadotecnia incita a la reproducción infinita del consumismo y de afanes separatistas, como signos no de egoísmo, sino de “*espíritus emprendedores*”, es extremadamente difícil la reivindicación de la no-violencia, desde un punto de vista realmente comprometido con las causas sociales.

Sigue siendo necesario el desenvolvimiento de una praxis no conformada a partir de un vacuo moralismo socialista.⁹⁷ Ante la violencia institucional, es imprescindible el desarrollo de

⁹⁶ Por cercanía geográfica de quien redacta estas líneas, baste con referir el caso del Pbro. Francisco Martínez Gracián, párroco de la comunidad de Nahuatzen, Michoacán; laudado por la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, con el *Doctorado Honoris Causa*, en reconocimiento a su humanismo militante, frente a los reclamos históricos de numerosas comunidades indígenas ante la injusticia, la iniquidad o el desdén de las políticas públicas. “No hay una comunidad indígena donde el padre no haya hecho algo... pero, hay una cosa por la que no lo vamos a olvidar nunca: nos ha dado el agua que todos bebemos”, dijo Epitacio Máximo Santos, ex representante comunal de Cocucho. Véase: EQUIHUA, M., “Recibe Francisco Martínez Gracián el Doctorado Honoris Causa por la UIIM”, *La Jornada Michoacán*, , 31 de marzo de 2012, p. 13

⁹⁷ VILLORO, L., *El poder y el valor*, pp. 149-150.

otra de tipo disruptivo, no necesariamente armada, que una, humanice y reintegre el legítimo derecho a la libertad de todos los seres humanos. En este tenor, el desdén por los “valores supremos”, es decir, el dinero, el prestigio, el «tener más», etc.; y el amor por los “valores mínimos”, tales como la igualdad entre los hombres, la justicia, la libertad para todos, etc., llevan en su seno la contribución a una ruptura violenta de las estructuras de dominación.⁹⁸

Retomando el concepto propuesto por Dussel, es pertinente señalar, entonces, que la *violencia profética subversiva* [sic], enarbolada por los pensadores de la liberación, implica la violencia de la «Palabra de Dios» que lleva consigo la amenaza de muerte, es una que educa como práctica de la liberación: el dominador es humanizado en la liberación del dominado. Este tipo disruptivo difiere de las teorías de la no-violencia, debido a que es «violenta», en la medida en que confronta, escandaliza, molesta al que vive en la estructura opresora. “El intento es destruir dicha estructura, no para eliminar al opresor, sino para humanizarlo, que se sea más”.⁹⁹

En nuestros días, la historia de las guerrillas latinoamericanas del siglo anterior, ha sido mantenida por los discursos hegemónicos, como asunto concerniente a un pasado ya superado. Sin embargo, la injusticia estructural de la realidad cotidiana contraría los informes optimistas de los ideólogos de la hegemonía. Y aunque, si bien es cierto que en nuestra contemporaneidad más próxima, la reivindicación del uso de las armas se encuentra en un estado de inviabilidad, ante la falta de condiciones favorables para ello, también lo es que la violencia instalada en la realidad cotidiana, ejercida por la modernidad como mecanismo de protección de su propia existencia, ha dejado intactos los motivos que, durante el siglo XX, coadyuvaron y condujeron a las expresiones radicales de las izquierdas a empuñar las armas.

⁹⁸ DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina...*, p. 281.

⁹⁹ DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina...*, p. 280.

CAPÍTULO IV

MARXISTAS CRÍTICOS FRENTE A LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

Cada vez que un hombre en el mundo es encadenado,
nosotros estamos encadenados a él. La libertad debe
ser para todos o para nadie.

Albert Camus

Hacia mediados de la década de los sesenta, el Partido Comunista Mexicano (PCM) y otros grupos de la izquierda radical conquistaron un importante espacio en las universidades, en la UNAM, en las distintas sedes de la UAM en el Distrito Federal, y además, en otras de provincia tales como la Autónoma de Puebla (UAP). La conquista de estos espacios alentó un enorme florecimiento de la cultura y el debate marxistas, sin igual en ningún

otro país de A. L.¹ Tal fue el escenario en el cual se desarrollaron hombres como Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, y Carlos Pereyra por ejemplo.

Estos autores desarrollaron la parte nodal de su pensamiento teórico siendo maestros en la máxima casa de estudios en México. Inmersos en el clima histórico de la época, reflexionaron en un ambiente donde la Revolución cubana dinamizó y nutrió la viabilidad de los anhelos libertarios entre la intelectualidad de izquierda. Tras su incorporación en 1959, como catedrático de tiempo completo en la UNAM, Sánchez Vázquez, por ejemplo, vio posibilitado el desarrollo de “un pensamiento abierto, crítico, guiado por estos dos principios del propio Marx: ‘dudar de todo’ y ‘criticar todo lo existente’”; a decir de sí mismo, en ese “todo lo existente”, estaban incluidos, “naturalmente [...] no sólo Lenin sino el mismo Marx y, muy especialmente, lo que se teorizaba o practicaba en nombre de Marx”.²

Como le sucedería también a Bolívar Echeverría, involucrado académicamente en la UNAM desde su llegada a México en 1968, Sánchez Vázquez vio estimulado su ulterior desarrollo teórico también por el interés de sus estudiantes, en la coyuntura del movimiento estudiantil de aquel año. A propósito de las consecuencias de este suceso histórico, decía el autor, el “marxismo con su filo crítico y antidogmático se convirtió en una de las corrientes más vigorosas del pensamiento en las instituciones de la UNAM y especialmente en el área de humanidades”.³

Carlos Pereyra, por su parte, también perteneció a la franja etaria de quienes se vieron englobados en la generación de 1968. Si bien no fue líder del movimiento estudiantil, sí estuvo vinculado con sus principales dirigentes, Gilberto Guevara Niebla, Roberto Escudero (discípulo

¹ CARR, B., *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, pp. 245-247.

² SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Vida y filosofía (post-scriptum político filosófico a 'Mi obra filosófica')”, p. 16.

³ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Vida y filosofía (post-scriptum político filosófico a 'Mi obra filosófica')”, p. 15.

de José Revueltas). Pereyra se abocó a una actividad intelectual, cuya producción teórica y académica en la UNAM despuntó después de 1968. En la década del setenta, particularmente, tuvo una actividad crecientemente protagónica, mediante su vinculación orgánica con las principales organizaciones sindicales de izquierda, y posteriormente, universitarias y políticas en México.⁴

Permítame el lector una aclaración en este punto, a pesar de una anterior referencia como nota a pie de página (*Loc Cit*, p. XIII). En el presente trabajo, estos filósofos han sido llamados marxistas críticos en su conjunto, evidentemente, no en relación directa con la llamada Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, desarrolladas luego de la primera posguerra mundial en adhesión a las teorías de Friedrich Hegel, Carlos Marx y Sigmund Freud; sino en virtud de una actitud filosófica desenvuelta en disociación del marxismo dogmático aún en boga al iniciar la segunda mitad del siglo XX, sobre todo entre los partidos comunistas apegados a las directrices comunistas.

En este sentido, sigo al filósofo alemán Stefan Gandler, quien considera el marxismo no dogmático como una corriente teórica que rompe a fondo con una “ley secreta”, según la cual, se ha de tener cuidado del pensamiento y los pensadores que no estén (y no ambicionen estar) aliados al poder reinante, o bien, a ningún poder. El marxismo crítico, entendido así, es también una forma de elusión del eurocentrismo y su arrogancia, presente tanto en el terreno académico, como en el político; es una forma de pensar que suele adherirse a enfoques emancipativos, y rehúye las actitudes filosóficas paternalistas.⁵

⁴ VÁZQUEZ, A., “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”, *Las evocaciones requeridas* [en línea], CARVALLO, I. Entrevistador, Nódulo Materialista de México y Capital21, México, 07 de Mayo de 2012 [Consultado el 13 de julio de 2015, en: <http://www.plazadearmas.tv/pro/pa042.htm>].

⁵ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, pp. 29-36.

Como bien dice el autor alemán, para el caso que él estudia, aunque no existe una conexión inmediata entre las teorías de los filósofos aquí referidos, “[...] se debe hacer constar que Adolfo Sánchez Vázquez, tanto en lo institucional como en lo conceptual, preparó el terreno en México para una discusión filosófica del marxismo en forma no dogmática, en la que Bolívar Echeverría [y, agrego yo, Carlos Pereyra] pudo desarrollar su teoría”.⁶

El vigor crítico de estos marxistas heterodoxos, pues, trascendió entre la esclerosis del marxismo teleológico, escolástico, embalsamado y dogmático, lleno de certezas y seguridades que imperaba en la década de los años setenta y ochenta en los medios académicos.⁷ Cuando sobrevino el derrumbe soviético que arrasó consigo el prestigio revolucionario, otrora omnipresente, el pensamiento supérstite de estos autores fue tal debido a que su fundamento se hallaba distante de la ideología comunista dominante y, por tanto, cercano respecto una crítica generalizada de la realidad histórica. Sus consideraciones sobre la violencia revolucionaria, analizadas en este capítulo, son buena muestra de ello.

A) ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LA PRAXIS REVOLUCIONARIA

La vida intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez se distinguió por haber contribuido al desarrollo del pensamiento crítico desde la filosofía política y la filosofía de la praxis. “Sostuvo un diálogo siempre abierto con la estética, el arte y la literatura pero, sobre todo, con el marxismo, reflexionando sobre la condición política de nuestra sociedad”.⁸ Pero, ¿quién fue este filósofo considerado por muchos como el decano del marxismo en México?

⁶ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, p. 43.

⁷ Conferencia de Guillermo Almeyra, pronunciada el 7 de abril del 2011 en la Facultad de Economía de la UNAM, sobre el pensamiento de Bolívar Echeverría con relación al discurso de Marx, Rosa Luxemburgo y el Estado. Registrada en: SUÁREZ, C. A., “Bolívar Echeverría, gran pensador y científico radical”.

⁸ FUENTES, D., & BARRÓN, F., “Adolfo Sánchez Vázquez”, *Conferencias* [en línea]. [Consultado el 11 de agosto de 2015, en: <http://www.asv.filos.unam.mx/>].

Sánchez Vázquez nació en 1915 en Algeciras, Cadiz. Con veinte años inició sus estudios filosóficos en la Universidad Central de Madrid, en el desarrollo de una juventud signada por la algidez de la Guerra Civil, pues no sólo se enroló en la “Juventud Socialista Unificada”, sino también se enlistó en el ejército. Naturalmente, tras la caída de la Segunda República Española, como muchos otros intelectuales, científicos y artistas, hubo de emigrar del país ibérico.

Llegó a México en junio de 1939, acogándose a la hospitalidad brindada a los exiliados por el gobierno de Lázaro Cárdenas. Con excepción de una breve estancia en Morelia, Michoacán en el año de 1942, Sánchez Vázquez desarrolló su pensamiento filosófico en la ciudad de México, donde prosiguió sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y se graduó. Posteriormente, fue nombrado profesor de tiempo completo hacia 1959, año axial para América Latina.⁹

Para cuando este exiliado español llegó a México, había ya otros que han sido considerados como los pioneros del pensamiento marxista en México. El norteamericano Harry Bernstein ya lo decía así desde 1958,

[...] hacia 1924 y 1925 había cesado ya el flujo inicial de doctrinarios extranjeros, dejando el sitio a los mexicanos, es decir, a líderes de habla española, como Xavier Guerrero, Rafael Ramos Pedrueza, Diego Rivera y Hernán Laborde, así como a otros marxistas de tipo más independiente, como Narciso Bassols y Vicente Lombardo Toledano. Estos seis eran los mejor preparados para tomar en sus manos las riendas.¹⁰

Sin embargo, Sánchez Vázquez ha trascendido como pensador marxista fulgurante debido a diversas razones, tales como su crucial presencia en la UNAM, sitio de enorme proyección e influencia intelectual; o bien, su evidente compromiso con el desarrollo de un

⁹ VARGAS LOZANO, G., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, pp. 513-514.

¹⁰ BERNSTEIN, H., “Marxismo en México, 1917-1925”, p. 501.

marxismo heterodoxo que sorteó las desventuras experimentadas por muchas otras expresiones de izquierda en América Latina a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Es importante resaltar la figura central de Sánchez Vázquez como formador de generaciones en la universidad. Sin el magisterio del exiliado español sería difícil concebir diversas aportaciones al marxismo crítico, por ejemplo del propio Bolívar Echeverría que, aunque es cierto que adquirió una sólida formación filosófica en Alemania, fue el filósofo español quien propició su instalación en la academia de la universidad y posibilitó las condiciones para el desarrollo de su trabajo teórico. Caso similar al de Carlos Pereyra, cuyo desarrollo docente y teórico adquirió envergadura en la UNAM.¹¹

En palabras del filósofo Gabriel Vargas Lozano, Sánchez Vázquez tiene un lugar preponderante en la historia del pensamiento por la honda reflexión que realizó en torno al legado de Marx y sus consecuencias en la filosofía, la sociedad, la política y la historia; pues no sólo buscó destacar y enriquecer las concepciones originales del marxismo, sino se mantuvo como “un opositor implacable de las falsificaciones y dogmatizaciones que se han hecho en su nombre”.¹²

En ese sentido, dice Vargas Lozano, ya desde la década de los ochentas, al mismo tiempo que hacía una crítica al llamado “socialismo real”, Sánchez Vázquez fundamentaba la tesis de un socialismo democrático. Empero, sus consideraciones al respecto fueron sólo una parte de sus reflexiones teóricas. En ellas ocupa un papel central su concepción de la *praxis*, estudiada como objeto de estudio central en su tesis doctoral, *Filosofía de la praxis* (1967). El análisis de

¹¹ VÁZQUEZ, A., “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”.

¹² VARGAS LOZANO, G., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, pp. 514-515.

su pensamiento en torno a la violencia, por tanto, ha de pasar por el estudio de las implicaciones de esta en la transformación del mundo.

Para Sánchez Vázquez, la violencia es un atributo eminentemente humano. La violencia es, en este sentido, un proceso de transformación de la materia que, a su vez, forma parte de la transformación del mundo. “La violencia se manifiesta allí donde lo natural o lo humano — como materia u objeto de su acción— resiste al hombre. Se da justamente en una actividad humana que detiene, desvía y finalmente altera una legalidad natural o social”. Por tanto, como fue mencionado en el segundo capítulo, la relación entre violencia y praxis es intrínseca, en tanto que es exclusiva del hombre, “el único ser que para mantenerse en su legalidad propia necesita violar o violentar constantemente una legalidad exterior (la de la naturaleza)”.¹³

La fuerza *per se* no es violencia, sino el uso de dicha fuerza por el ser humano. Esta puede darse en la praxis productiva, artística o social; pero es en esta última donde adquiere una dimensión mayúscula para el hombre. El hombre, dice el filósofo español, puede ser sujeto de la acción, pero también puede ser objeto de ella.¹⁴ La compañía íntima entre praxis y violencia, premisa marxista por excelencia, sin embargo, fue criticada con agudeza por el autor.

En el ámbito de la praxis social, Sánchez Vázquez distinguió una dimensión fundamental de la violencia:

[L]as acciones humanas que se ejercen sobre [los hombres] no apuntan tanto a lo que tienen de seres corpóreos, físicos, sino a su ser social; o sea, a su condición de sujetos de determinadas relaciones económicas, sociales, políticas que se encarnan

¹³ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 447.

¹⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 449.

y cristalizan en determinadas instituciones; instituciones y relaciones que no existen, por tanto, al margen de los individuos concretos.¹⁵

En una crítica connotada hacia el vanguardismo revolucionario, Sánchez Vázquez destacó que la destrucción o alteración de una determinada estructura social, sólo puede ser realizada en tanto que los hombres se desenvuelven como seres sociales. La acción violenta, en tanto que uso deliberado de la fuerza, por ende, en primera instancia se ejerce sobre lo corpóreo, pero apunta, en última instancia al ser social y consciente.¹⁶

Puesto que el hombre es un ser dotado de consciencia, entonces, posee capacidad de resistencia ante el ejercicio de la violencia sobre él. Dialécticamente, entonces, el filósofo reconoce la violencia tanto en “la actividad que tiende a subvertir el orden establecido como a la que pugna por conservarlo”. En este punto, el autor ofrece el concepto de violencia en una dimensión filosófico-política, como “la aplicación de diferentes formas de coerción, que llegan hasta las acciones armadas, con el objeto de conquistar o mantener un dominio económico y político o de conseguir tales o cuales privilegios”.¹⁷

La violencia es, de este modo, inseparable de la política, parte de una dialéctica social inexorable. Empero, Sánchez Vázquez menciona, sutilmente, la posibilidad de la vía pacífica para la solución de las contradicciones sociales; sin embargo, era su parecer que el imperio de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases la han hecho imposible, “[...] cuando se halla en peligro la existencia de la clase dominante, ésta no vacila en recurrir a las formas violentas más extremas incluso el terror masivo, pues ninguna clase social está dispuesta a abandonar voluntariamente el escenario de la historia [...]”¹⁸

¹⁵ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 451.

¹⁶ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, pp. 451-452.

¹⁷ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 453.

¹⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 453.

Muestra insigne de tal certeza, por ejemplo, fue el caso del golpe de Estado encabezado por Augusto Pinochet en 1973 y el asesinato de Salvador Allende Gossens (1908-1973) en Chile. Exceptuando casos como éste, propio de un régimen despótico y autoritario, el análisis de Sánchez Vázquez, como el de Echeverría y Pereyra, enfatiza la ironía implícita en la negación de reconocimiento de la violencia, por quienes se han servido previamente de ella para hacerse con el poder.

Una praxis social verdadera, señala, “si no quiere caer en el utopismo, tiene que partir del reconocimiento de que, hoy por hoy, ha de plegarse a un mundo regido por la violencia”.¹⁹ Para apuntalar estas afirmaciones, el filósofo recurre a la alusión a la experiencia histórica como muestra de cómo, en las sociedades divididas en clases antagónicas, los procesos de transformación social revolucionaria no han podido prescindir del empleo de la violencia.

En este contexto, para el autor, los métodos violentos de lucha en la transformación revolucionaria adquieren un carácter histórico de necesidad, aunque con el respectivo reconocimiento de límites precisos en su ejercicio práctico; pues, aseguraba, “[l]a violencia de por sí, como simple negación, no es creadora; no basta destruir una legalidad dada para que emerja una nueva realidad. La violencia tiene que estar sometida, asimismo, al fin o forma ideal que se quiera plasmar”.²⁰

Dicho puntualmente, el carácter revolucionario de la violencia es otorgado por la revolución a la que sirve, la “esencia de una revolución se determina por las contradicciones fundamentales que viene a resolver, por las tareas sociales que ha de cumplir y por la clase que

¹⁹ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 453.

²⁰ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 449.

posee los medios de producción y ejerce el poder. Sólo así puede hablarse de revoluciones burguesas, democrático-burguesas, de liberación nacional y socialistas.”²¹

Resulta claro, consiguientemente, que “el concepto de revolución no se reduce al de la violencia, es decir, a la aplicación de la violencia revolucionaria [...] violencia y revolución se encuentran históricamente sin que en este encuentro se fundan o agoten el contenido de una y otra”.²² Cuando los revolucionarios han recurrido a la violencia, dice, ha sido después de haber concluido que la no-violencia no puede anular una violencia establecida, y que, por tanto, para transformar unas relaciones humanas dadas, y crear nuevas relaciones, ha sido preciso destruir violentamente la realidad social que se asienta, a su vez, sobre una violencia real y posible.²³

Sánchez Vázquez criticaba, implícitamente, el aventurerismo revolucionario. La instrumentación de la violencia no ha sido producto de una decisión subjetiva. Marx tendría razón, dice bellamente el filósofo español, “[...] al afirmar que ‘la violencia es la partera de la historia’, pero tomando esta frase en su sentido recto: la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea”. En ninguna de las revoluciones antes citadas, enfatiza el autor, “[...] se inventó la violencia. Los revolucionarios de uno u otro tiempo recurrían a ella porque sólo así podían crear unas nuevas relaciones sociales”.²⁴

Sánchez Vázquez se adhiere al planteamiento de Federico Engels sobre la determinación del grado de violencia que puede ejercerse en una sociedad dada, por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y de la tecnología. Sin embargo, considera “[...] lo que determina su uso, y la fuerza que encarnan, es justamente el tipo de relaciones de producción, de organización social y de

²¹ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 458.

²² SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 458.

²³ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 456.

²⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 456.

Estado, así como la correlación entre las clases en pugna”.²⁵ Según su parecer, cualquier absolutización de la violencia resulta indeseable y, puesto que la violencia no es una entidad metafísica y suprahistórica, sino se halla condicionada histórica y socialmente, son los hombres concretos quienes determinan el uso y el alcance de ella.

Hacia el final del magistral ensayo, “Praxis y violencia”, el filósofo mexicano por adopción, empleando un enfoque leniniano, expuso las características de la que consideraba una sociedad superior, es decir, aquella donde “la personalidad de cada uno se desenvuelva libremente en el seno de una unión libre y consciente de los individuos” y, sea realizada la extinción sugerida por Lenin, “la sustitución de los órganos coercitivos y administrativos del Estado por órganos de autogestión social”.²⁶

En dicha sociedad, la exclusión de los medios violentos como instrumentos de resolución de conflictos y contradicciones sociales, haría que “la violencia revolucionaria [fuese] potencialmente la negación de sí misma, y, en ese sentido, [...] como su propia negación, la única violencia legítima”.²⁷ La violencia revolucionaria adquiere carácter histórico fundamental, puesto que trabaja contra sí misma, es decir, contra la violencia de mañana. Una verdadera praxis humana va dirigida contra toda violencia en general, al hacer posible el paso efectivo a un Estado no violento.²⁸

B) BOLÍVAR ECHEVERRÍA. LA VIOLENCIA Y LA MODERNIDAD.

Bolívar Vinicio Echeverría Andrade nació en Ecuador en 1941 y murió en la Ciudad de México en 2010. Estudió filosofía en Alemania en la Freie Universität Berlin (1968), y posteriormente

²⁵ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 468.

²⁶ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 471.

²⁷ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 472.

²⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, pp. 468-473.

en la UNAM, donde terminó su licenciatura en Filosofía hacia el año de 1974. En la máxima casa de estudios en México, tiempo después, también realizó una Maestría en Economía (1991) y un Doctorado en Filosofía (1995).²⁹ Su labor de docencia e investigación en la UNAM inició en 1973, a la par de una intensa actividad editorial como traductor, escritor de artículos de revistas culturales y conferencista en diversas universidades del mundo.

Como ha hecho notar Stefan Gandler, a pesar de la existencia de diferencias teóricas entre ambos, Sánchez Vázquez dio a Echeverría cobertura institucional cuando así lo necesitó. Pero las divergencias entre ambos no eran menores. Mientras el filósofo español, en contra del marxismo ortodoxo, tenía en alta estima la posibilidad de intervención del sujeto, el filósofo ecuatoriano dudaba que la situación dada sea modificable sin límite alguno, y duda además que sea deseable someterlo todo a la praxis humana. Sobre todo porque dudaba que las sociedades pudieran modificarse sin más de la noche a la mañana.³⁰

Entre varias otras líneas de pensamiento, Bolívar Echeverría centró sus investigaciones en el desarrollo de una crítica a la modernidad capitalista. En este espacio de análisis fue desenvuelta su comprensión sistémica de la violencia. Podría definirse a la violencia, decía el filósofo, afirmando que “es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre”.³¹

²⁹ SIGÜENZA, J., “Trayectoria. Bolívar Echeverría”, *Bolívar Echeverría. Teoría Crítica y Filosofía de la Cultura* [en línea], 08 de junio de 2010 [Consultado 03 de julio de 2013, en: <http://www.bolivare.unam.mx/trayectoria.html>].

³⁰ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, p. 44.

³¹ ECHEVERRÍA, B., *Discurso crítico y modernidad*, p. 310.

Para el filósofo ecuatoriano, sin embargo, la cuestión resultaba más profunda que la mera concepción de la misma como producto “de odio”. Para ahondar la explicación, por tanto, el autor recurre a una cita de la obra de Carl von Clausewitz, *De la guerra*, según la cual, “La lucha entre seres humanos consta propiamente de dos elementos diferentes, el *sentimiento* hostil y la *intención* hostil”.³² Luego entonces, la definición de Echeverría refiere a “la violencia ‘de cálculo’ que sólo persigue la alteración del otro y que, si ‘debe’ eliminarlo, lo hace perfectamente ‘en frío’”.³³

En nuestro tiempo, afirma, el tratamiento de la violencia como instrumento de la política resulta uno de los temas más incómodos a tratar. En el año 2006, en pleno decurso de los albores del siglo XXI, Echeverría lo afirmaba aún con seguridad,

El tema de la violencia en política se ha vuelto ineludible a comienzos del siglo XXI, sea que trate de la violencia monopolizada por el estado moderno, y empleada por el —lo mismo en sentido liberal que en sentido totalitario— para reproducir su consistencia oligárquica, o sea que se refiera a la contra-violencia, a la violencia de las fuerzas sociales que responden a la primera en nombre de la posibilidad de un estado alternativo, realmente democrático”.³⁴

En la contemporaneidad, afirma, los *mass media* insisten en inducir y pensar que es ilícito el empleo de la violencia como recurso político de oposición a las instituciones estatales establecidas; y la opinión pública dominante asegura que la capacidad de resolver conflictos conforme a derecho, ha alcanzado en la entidad estatal contemporánea un grado cercano a la perfección.³⁵ La desestimación del marco democrático liberal para la solución de la injusticia

³² VON CLAUSEWITZ, C., *De la guerra*, p. 193. Citado en ECHEVERRÍA, B., *Discurso crítico y modernidad*, p. 310.

³³ ECHEVERRÍA, B., *Discurso crítico y modernidad*, p. 310.

³⁴ ECHEVERRÍA, B., *Discurso crítico y modernidad*, pp. 309-310.

³⁵ ECHEVERRÍA, B., *Violencia y modernidad*. “La idea de justicia varía con cada formación social. Cada una maneja la noción que corresponde a su funcionamiento. Pedir justicia dentro del sistema capitalista es ya apelar a su idea de justicia y, por ende, acatar las reglas que rigen ese sistema”. VILLORO, L., *El poder y el valor*, p. 150.

social es, según esa perspectiva, una desconfianza injustificada e ilícita respecto a la política civilizada en general.

Sin embargo, dice Echeverría, la sociedad civil de los propietarios privados no puede prescindir de la violencia, debido a que la modernidad capitalista la lleva en sus entrañas; es la violencia de “las cosas convertidas ‘en mundo de mercancías capitalistas’, [...] la violencia de la represión aparentemente natural que ejerce la ‘vida’ del mercado capitalista sobre todo aquello que le resulta disfuncional”,³⁶ es el reino de una desigualdad estructural, “sistemáticamente reproducida, que la divide en distintas clases, movidas por intereses no sólo divergentes sino esencialmente irreconciliables”.³⁷

El intento por transformar una realidad social signada por la violencia estructural, lleva en su seno un estigma de la contra-violencia. Atentar contra la permanencia y reproducción infinita de las relaciones capitalistas, decía el filósofo marxista crítico, equivale a ejercer violencia contra la marcha consagrada de las cosas. En consecuencia, “toda actividad política que se atreva a no comportarse ‘constructivamente’ con respecto al ‘proyecto de nación’ tras el que se escuda el Estado capitalista es ya, en principio, violenta: implica un atentado, un boicot, una acción destructiva”.³⁸

Bolívar Echeverría consideraba, por el contrario, la existencia de un cierto tipo de violencia de carácter dialéctico que “no solo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad en medio de la condición de los demás seres”, así un

³⁶ ECHEVERRÍA, B., *Vuelta de siglo*, p. 73.

³⁷ ECHEVERRÍA, B., *Violencia y modernidad*, p. 371.

³⁸ ECHEVERRÍA, B., *Vuelta de siglo*, p. 79.

cierto modo de ejercicio de la violencia “está en la base lo mismo de las grandezas que de las miserias del ser humano, de sus maravillas que de sus abominaciones”.³⁹

Empero, para el autor ecuatoriano, la posibilidad de transformaciones revolucionarias, históricamente ha naufragado debido a la impericia de la política de izquierda que “[...] ha pasado por alto con demasiada frecuencia las formas concretas de una sociedad determinada, que cuenta con su muy específica forma de producción y consumo de valores de uso, y esa ignorancia le ha impedido captar las posibilidades reales de una transformación radical”.⁴⁰

Echeverría consideraba las posibilidades de emancipación, de este modo, a partir de su comprensión particular de los *ethe* de la modernidad, cada uno de los cuales, aseguraba, implica una “peculiar manera de vivir con el Capitalismo” que intentan “hacer vivible lo invivable”.⁴¹ Distingue, entonces, cuatro formas básicas, el ethos realista, el ethos romántico, el ethos clásico y el ethos barroco. Mientras que el primero predomina en países del centro-norte de Europa y EE. UU., el último es propio de América Latina y sobre todo México.

En el sistema de reproducción actualmente dominante se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto de plusvalía y ganancias, pero a la vez los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos.⁴² Esta oposición entre la lógica del valor y su tendencia a destruir cada vez más la del valor de uso, es la base conceptual de los cuatro *ethe*. Stefan Gandler, estudioso de la obra de Echeverría, lo ha sintetizado así,

El ethos realista niega la contradicción entre el valor y valor de uso y a la vez da más importancia al valor. El ethos romántico también niega esta contradicción pero se inclina hacia el valor de uso. El ethos clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se

³⁹ ECHEVERRÍA, B., *Discurso crítico y modernidad*, p. 310.

⁴⁰ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, pp. 29-36.

⁴¹ ECHEVERRÍA, B. “Ethos barroco”, pp. 19-20, en ECHEVERRÍA, B., *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*.

⁴² GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, p. 56.

apega a la lógica del valor mientras que el *ethos* barroco la reconoce también pero tratando de salvar – a pesar de todo– la dinámica del valor de uso.⁴³

El *ethos barroco*, dice Gandler, “que en América Latina coexiste con el dominante *ethos* realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente”;⁴⁴ es, para Echeverría, “una estrategia que acepta las leyes de circulación mercantil [...], pero lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza”.⁴⁵ El *ethos barroco* es propuesto, de esta forma, como una forma de modernidad distinta. Por tal motivo, quizá, Echeverría no creía en la praxis en el sentido amplio que sí lo hacía su maestro. El *ethos barroco* invita a recordar, acaso, a Viktor E. Frankl en su obra *El hombre en busca del sentido* (1959), es impresionante la capacidad del hombre para adaptarse y trascender las dificultades.

C) POLÍTICA Y VIOLENCIA. LA PERSPECTIVA DE CARLOS PEREYRA BOLDRINI.

Carlos Pereyra Boldrini nació en la Ciudad de México en el año de 1940. Al igual que Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, Pereyra forma parte de la historia de las ideas, particularmente del pensamiento insigne de la conciencia crítica enunciada desde el marxismo no dogmático. Este pensador capitalino desarrolló una notable e intensa actividad filosófica, aparejada de su desempeño como analista político, docente en la UNAM y, en algo que lo distinguió de los otros dos filósofos estudiados en este trabajo, militante de izquierda.

Luego de un paso breve por la Facultad de Economía de la UNAM, estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad, donde se graduó con la tesis titulada “Notas para el análisis de la ontología marxista”, en la que propuso una síntesis entre el marxismo y el

⁴³ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, p. 57.

⁴⁴ GANDLER, S., *Marxismo crítico en México...*, p. 57.

⁴⁵ ECHEVERRÍA, B. “Ethos barroco”, pp. 26-27.

existencialismo de corte heideggeriano. Desde entonces desarrolló una intensa actividad docente que se prolongaría dos décadas, hasta su muerte temprana en 1989, primero como profesor adjunto de Ética, en la Escuela Nacional Preparatoria, y más tarde en el Colegio de Filosofía en la FFyL, en materias como Historia de la Filosofía (De Kant a Hegel) y Ontología.⁴⁶

Desde el punto de vista de su desempeño como analista político y escritor de ensayos, es posible situar a Carlos Pereyra en la generación de intelectuales críticos latinoamericanos involucrados en *Cuadernos Políticos*, la revista publicada entre 1974 y 1990 por la editorial Era. Este proyecto editorial estuvo animado “por gente como: Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Ruy Mauro Marini, Neus Espresate, entre otros. Para su publicación, colaboraron escritores tan importantes como: Carlos Monsiváis, Adolfo Sánchez Vázquez, Adolfo Gilly, Michael Löwy”, por mencionar solamente algunos de la enorme lista de autores que publicaron en la revista.⁴⁷

Para el análisis que motiva el presente capítulo es relevante la mención de este espacio de confluencia. *Cuadernos Políticos* estuvo fundada en una perspectiva crítico-marxista a partir de la cual se abocaron a la reflexión en torno a los sucesos políticos más relevantes de América Latina y el mundo de esos años. Además, la revista dio cabida a las reflexiones de otros pensadores críticos de Europa y Estados Unidos, “fungiendo con ello como vínculo entre el pensamiento crítico latinoamericano, el europeo y estadounidense” (Sirgüenza R. 2010).

Como parte de su formación profesional, Carlos Pereyra tuvo oportunidad de ser alumno de Adolfo Sánchez Vázquez; en sus reflexiones, por tanto, es posible advertir el influjo intelectual de su maestro. Sin embargo, como buen polemista, no se limitó a reproducir las consideraciones críticas de su profesor, sino que entabló discusiones teóricas con sus postulados.

⁴⁶ VÁZQUEZ, A., “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”.

⁴⁷ SIRGÜENZA R., F. J. “Presentación”, *Cuadernos Políticos* [en línea] [Consultado el 16 de enero de 2013, en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/index.html>].

A propósito de la principal tesis planteada por Sánchez Vázquez en *La filosofía de la praxis* (1967), Pereyra manifestó una consideración divergente, a través de un breve ensayo titulado “Sobre la práctica teórica”.

El autor partió de la afirmación de Sánchez Vázquez según la cual “la actividad teórica no es de por sí una forma de praxis”.⁴⁸ El debate al respecto, dice Pereyra, no es sólo una cuestión terminológica, pues de la posición al respecto se derivan consecuencias importantes para el tratamiento de otros problemas. La gravedad del planteamiento de su maestro, consideraba, es que su argumentación conlleva la concepción de la actividad teórica como una que opera sólo en el pensamiento y no implica transformación material, y por tanto, no puede identificarse con lo que se denomina *praxis*.⁴⁹

Pereyra refuta la noción sensualista de materia pues, asegura, si Sánchez Vázquez identifica cuatro formas de praxis: productiva, artística, experimental y política, la aplicación de dicha noción tendría que restringirse al ámbito de aplicación del concepto *práctica artística*. “*Materia* no es sólo lo que se toca o lo que se ve”, sentencia el autor al tiempo que recurre al argumento de la reflexión del sentido filosófico del vocablo en el materialismo histórico, no equiparable al sentido dado por la física.⁵⁰

Por tanto, el filósofo señala la confusión a la que conducen los planteamientos de su maestro; “la actividad política es una forma de praxis social aunque el objeto de transformación sea aquí una forma de organización social (una forma de dirigir la sociedad) que en manera alguna puede ser conceptualizado a partir de una noción física de *materia*”. No es sólo en “la

⁴⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 279.

⁴⁹ PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, pp. 527-528, en PEREYRA, C., *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*.

⁵⁰ PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, p. 528.

materialidad de la huelga o de la violencia la que permite ubicar la actividad política como forma de praxis”.⁵¹ Por extensión, sugiere la oportunidad de considerar la *práctica teórica*, cuya materialidad específica del objeto de transformación es fácil de determinar: el lenguaje organizado en conceptos, hipótesis, teorías, etc.

El motivo de tal consideración es relevante pues, distingue, “se trata de un tipo de materialidad que –como es sabido- ofrece muchas veces mayor resistencia que la de otras formas de materialidad”. Líneas más adelante, indica cómo no existe razón en la oposición *real-ideal* cuando se trata de las ideas, pues estas no son frente a la realidad algo no real, sino “las ideas forman parte de la realidad; forman parte del mundo. Una transformación en el plano de las ideas, en consecuencia, una transformación de la realidad y del mundo”.⁵²

Lúcidamente, Pereyra argumenta, “cuando Marx pretende que la publicación de *El Capital* es una bala al corazón de la burguesía, tiene razón en la medida en que el mundo no es el mismo que era antes de esa obra magna”.⁵³ El autor propone así la necesidad de concebir la actividad teórica como una modalidad de la praxis que, aunque no transforma por sí misma el ámbito de las relaciones sociales, tiene la facultad de agregar elementos antes inexistentes en la realidad.⁵⁴

Luego entonces, la polémica entablada por Carlos Pereyra con su maestro resulta un recurso de utilidad para iluminar la reflexión sobre el tema de la violencia, tratado por el autor en el excepcional libro *Política y violencia* (1974), un ensayo que fácilmente suscita el calificativo de apasionante donde se aboca al análisis de la relación entre ambas categorías desde

⁵¹ PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, pp. 528-529.

⁵² PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, p. 529.

⁵³ PEREYRA, C., “Sobre la práctica teórica”, p. 530.

⁵⁴ VÁZQUEZ, A., “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”.

una perspectiva realista materialista, fundada en el deslinde tanto de un enfoque liberal, como de uno panfletario. El planteamiento central que guía la reflexión es básico, aunque no por ello simple: la consideración de la realidad social como indisoluble del elemento de la violencia.

Tempranamente, Pereyra aclara su objeto de estudio, la violencia entendida como hecho político, según el enfoque de la teoría política. El esquema que guía el ensayo contempla dos modalidades de la violencia cuya presencia considera ineludible:

- a) la violencia represiva (gubernamental o paraoficial), destinada a impedir los movimientos populares de defensa y los intentos de organización independiente de las clases dominadas; b) la violencia seudorrevolucionaria de grupos cuya participación en la vida política se ve anulada por su aislamiento de las luchas sociales y por sus formas de acción ajenas a las exigidas por la dinámica del proceso histórico.⁵⁵

El autor buscaba abiertamente la superación de las que consideraba “unilateralidades y simplificaciones”, agrupadas en tres enfoques habituales y superficiales: “1) el punto de vista oficial dominante, 2) la crítica liberal bienintencionada y abstracta, y 3) la visión radical despolitizada”. Del talante crítico implacable de Carlos Pereyra, también deriva su concepción del rol de las clases subordinadas, el cual refleja con transparencia el compromiso del autor con la ya referida práctica teórica. Es necesario insistir, enfatizaba, “que no son los dominados quienes introducen la violencia en la política, sino que aquella –en su forma organizada– pertenece a la clase dominante”.⁵⁶

Dicho compromiso, sin embargo, no significaba en lo absoluto una disimulada connivencia respecto a la realidad histórica. Por el contrario, desde mediados de la década de los setenta, al ocuparse del examen de la violencia represiva, Pereyra señalaba con claridad

⁵⁵ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 25, en: PEREYRA, C., *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*.

⁵⁶ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 28.

cómo el de la URSS era sólo un pretendido socialismo. La oportunidad, incluso teórica, de plantear una alternativa socialista, aseguraba, “pasa por el reconocimiento inequívoco del carácter no socialista de la Unión Soviética”.⁵⁷

El señalamiento de la violencia represiva, equilibrado tanto hacia el decurso de la democracia burguesa como de la democracia socialista, es utilizado como un recurso para incidir sobre el argumento central, la violencia no es un asunto excepcional, sino un ingrediente constante de la vida política. Tal reconocimiento del autor, sin embargo, no apunta hacia un lamento de rememoración nostálgico respecto a alguna “edad dorada”, libre de tal congoja, sino hacia la certeza de situaciones históricas recurrentes donde la violencia ha dirimido las encrucijadas sociales, aunque con gradaciones por demás significativas. En la historia, señala el filósofo,

[...] la violencia es una variable dependiente de los conflictos sociales, o mejor dicho, de la lucha de clases, lo que no quiere decir que el enfrentamiento entre las clases asuma siempre formas violentas, pero sí que la presencia de esa contradicción antagónica indisoluble reduce a ilusión carente de fundamento cualquier pretensión de abolir la violencia de una vez para siempre.⁵⁸

En el ámbito democrático, el tránsito pacífico del modo de producción capitalista al socialismo sería viable, indica, “sólo en caso de que pudieran elegir democráticamente los funcionarios del Poder Judicial, los altos oficiales de las fuerzas armadas y policíacas, los directores de los medios de comunicación y, en general, los dirigentes de todos los aparatos represivos e ideológicos del Estado”.⁵⁹ En consecuencia, el reconocimiento del recurso de la violencia al servicio del poder dominante, “lejos de suponer el abandono de las acciones

⁵⁷ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 28.

⁵⁸ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 30.

⁵⁹ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 32.

encaminadas a detener las arbitrariedades de ese poder, significa acentuar la necesidad de instrumentar todas las formas políticas posibles de defensa”.⁶⁰

La noción de violencia emerge con claridad en el análisis: es “el funcionamiento de ciertas instituciones de represión física organizada, como el ejército, la policía, el sistema carcelario, etc.”. La emergencia de una violencia ejercida por los dominados se da, entonces, por derivación dialéctica. En la medida de que las relaciones de dominación implican el sometimiento de las clases y fracciones de clase dominadas a la clase dominante, asegura, “por la propia fuerza de las cosas, es natural esperar que aquellas clases y fracciones dominadas generen movimientos tendientes a sacudir tales relaciones en las que resultan afectadas.”⁶¹

En la concepción de Pereyra, como en la de Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, la violencia de los oprimidos no es examinada a partir de un criterio moral. De acuerdo con la sentencia de Marx y Engels, presente en el *Manifiesto comunista* (1848), según la cual, “[l]a burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros”, Pereyra reinterpreta la tesis, aunque sin el sentido teleológico que auguraba el inevitable hundimiento de la burguesía y la victoria del proletariado. Siguiendo las ideas de Louis Althusser, el filósofo mexicano distinguía la dimensión histórica de la lucha de clases, sujeta al devenir de agentes históricos y, sobre todo, a la ineludible dialéctica propiciada por la función del Estado, distribuida en dos grandes conjuntos: los aparatos represivos y los aparatos ideológicos.

Entonces, el sentido de licitud y legitimidad de la violencia quedan dislocados. El Estado arroga para sí el ejercicio legal de la violencia, constituido conforme al Derecho. Pero aunque el poder y la violencia son realmente la esencia de todo gobierno, no ocurre lo mismo con la

⁶⁰ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 34.

⁶¹ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 34.

legitimidad. Infiriendo infinidad de realidades históricas de fácil corroboración, el filósofo enfatiza así, “a menor legitimidad mayor violencia”.⁶² Con una leve modificación, Pereyra suscribe, entonces, el concepto de Max Weber, según el cual, el Estado es “el imperio de una clase sobre otras basado en los medios de una violencia supuestamente legítima”.⁶³

Las consideraciones del autor respecto al Estado no apuntan hacia su demonización abstracta. Como la realidad social en su conjunto, el Estado posee una existencia de carácter sociohistórico, por tanto, al ser expresión de una sociedad dividida en clases, sus intereses corresponden a una clase o fracción dominante; pero no porque sea creación de ésta sino porque, teniendo realidad propia es, sin embargo, un producto de las mismas relaciones de clase que instituyen la explotación y dominación en una sociedad.⁶⁴

La identificación de quienes se oponen a la estructura política establecida, como víctimas principales de esa violencia, no opera en detrimento del criterio agudo del autor en lo relativo al ejercicio del voluntarismo político por quienes la padecen. El filósofo consideraba negativamente la elección del camino de la violencia, por quienes durante periodos prolongados son minorías, sectores débiles, aislables y sin arraigo efectivo en la población. Ante el dilema mundial en boga acerca del ejercicio de una pretendida violencia revolucionaria, por parte de grupos organizados fuera del poder, Pereyra traía a cuenta los fundamentos del materialismo histórico.

Apoyando sus argumentos en categorías gramscianas, el autor contradice la llana caracterización del Estado como instrumento de violencia, pues esta olvida que el ejercicio del dominio, mediante el empleo de esta, tiene origen en el papel de la clase hegemónica como

⁶² PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 34.

⁶³ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 40.

⁶⁴ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 46.

dirigente del proceso productivo. Sin en mantenimiento de una lucha que, además de combatir militarmente, confronte los factores políticos que dan legitimidad a un Estado, jamás será conseguido su derrocamiento, afirma.

Históricamente, señala, la lucha de clases siempre cruenta, se ha dado como resultado de procesos objetivos, no como consecuencia de decisiones particulares. Los argumentos fundamentales a favor de la violencia desde fuera del poder, caracterizaba el filósofo suponen:

*a) un culto a la espontaneidad; b) privilegiar lo militar sobre lo político; c) una actitud pedagógica que se coloca en el exterior del proceso real; d) una concepción abstracta y, en consecuencia, metafísica del lugar que ocupa la violencia oficial en el espacio social, y e) la pretensión de que es posible sustituir las masas en el proceso por el cual estas alcanzarán su emancipación.*⁶⁵

En lo que podría ser interpretado como una inferencia respecto a la calidad excepcional de la Revolución cubana, Pereyra dice en tono preclaro, “el problema del poder, lejos de ser algo que un dirigente o un partido pueda plantear, es algo creado por una articulación compleja de factores económicos, políticos, ideológicos y militares de carácter nacional e internacional”. Sólo el desarrollo del proceso histórico provee las condiciones indispensables para el derrocamiento de un Estado: “que la clase dominante sea incapaz de continuar gobernando y que las clases dominadas rechacen definitivamente su lugar en el sistema de dominación”.⁶⁶

La incompreensión del significado e implicaciones sociohistóricas, por parte de una política de oposición que sólo contempla el poder estatal, indica, sólo esgrime un duelo estéril condenado al fracaso. El enfrentamiento únicamente en pos del debilitamiento de los aparatos

⁶⁵ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 49.

⁶⁶ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 50.

represivos del Estado, logra lo contrario de lo que pretende, consigue el fortalecimiento de los órganos represivos.

Ahora bien, Carlos Pereyra contempla explícitamente la existencia de una contraviolencia de los dominados que cree “necesaria en la medida en que el marco legal de su actividad política es establecido precisamente por quienes los mantienen en esa situación subordinada”. Para el filósofo mexicano, por ende, el dilema no radica en “la discusión de la necesidad de esa violencia popular encaminada a liberarse de la sujeción económica, política e ideológica [...], pero en sí las condiciones de su posibilidad”.⁶⁷

Una revolución no se “hace”, afirma, sino se organiza como un fenómeno derivado de un largo proceso. Las corrientes apologéticas de la acción armada, critica Pereyra, encuentran su origen en una impotencia política. De la argumentación del filósofo mexicano citada hasta ahora, podría desprenderse la sensación de una crítica descarnada hacia las empresas guerrilleras en general. Sin embargo, la pretensión de fondo parece ser el deslinde de la violencia impulsada por grupos aislados, de las formas sociales de resistencia y autodefensa que llevan en sí la potencia para producir reacciones generalizadas entre amplios sectores de la población. Cuando es resultado del pueblo en armas, distingue, “la violencia sí resulta revolucionaria, sí es la prolongación de la política por otros medios y no su negación”. Sólo de este modo, advierte, “Marx tiene razón al afirmar que ‘la violencia es la partera de la historia’”.⁶⁸

Así pues, en función de las reflexiones analizadas es posible advertir la perspectiva de análisis marxista crítico en Carlos Pereyra. Sin embargo, a decir del joven profesor de la FFYL de la UNAM, Alfonso Vázquez, entre quienes se asumen como herederos de su pensamiento hoy

⁶⁷ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 53.

⁶⁸ PEREYRA, C., “Política y violencia”, p. 62.

en día, existe una tendencia hacia la reivindicación de su trabajo teórico sobre la democracia. Es cierto que fue, acaso, el primer filósofo e intelectual de izquierda, vinculado con el marxismo, que emprendió la sistematización de una teoría de la democracia, pero no se puede comprender esa labor teórica sin toda la reflexión previa en torno al socialismo y la realidad social.

Disgregar su figura como marxista y promover una imagen edulcorada, significa tanto como hacer una recuperación incompleta de su pensamiento. Carlos Pereyra fue un pensador crítico, en cuya obra existe un claro sentido teórico concerniente al desarrollo del marxismo y la problematización de sus fundamentos. Mediante la investigación teórica, Pereyra propugnó por la conformación de una cultura política de izquierda que superase la disociación del binomio teoría y praxis en el marxismo político. Sus críticas hacia el voluntarismo político eran clara muestra de esto.⁶⁹

D) ¿LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA AGOTADA TRAS EL DERRUMBE DEL SOCIALISMO REAL?

Desde que sobrevino la hecatombe del derrumbe soviético, la modernidad capitalista se ha regocijado al pregonar que, definitivamente, la violencia revolucionaria dejó de ser la vía para conseguir la afirmación del humanismo; se ha afirmado a sí misma como la realización de un proyecto económico y social que, mediante su “pacifismo”, está encaminado hacia la cancelación y abolición de toda violencia destructiva; y se ha enorgullecido por el carácter “civilizado” de su política, creador de instituciones para la solución de conflictos e instaurador del discurso como el lugar privilegiado para la contienda.⁷⁰

⁶⁹ VÁZQUEZ, A., “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”.

⁷⁰ GARCÍA, G., “Violencia en la modernidad capitalista”, *Contracontorno* [en línea], 22 de marzo de 2011. [Consultado el 14 de agosto de 2013, en: <http://teoriafilosofica.blogspot.mx/2011/03/violencia-en-la-modernidad-capitalista.html>].

Como ha identificado también el investigador chileno Marcelo Sanhueza, seguramente siguiendo también las ideas de Bolívar Echeverría, ante el aparente predominio sin contrapeso del capitalismo global en el concierto internacional, ha sido instrumentado un consenso,

[...] dentro de los *massmedia* y los políticos de casi todas las corrientes ideológicas, de condenar el uso de la violencia como un medio válido para conseguir algún objetivo político-económico determinado. En la lógica medio-fin, la violencia ha perdido supuestamente la validez para ejercer presiones políticas sobre los gobiernos de los países o para derrocar a los mismos.⁷¹

Infortunadamente, el fin de la bipolaridad no ha significado la pérdida de sentido de las razones para una praxis social transformadora. El triunfo de la democracia neoliberal no ha sido, en lo más mínimo, la panacea social que cabalga sobre el pacifismo. El neoliberalismo ha profundizado las contradicciones irreconciliables entre las clases sociales; y sobre todo, ha mantenido irresuelta la satisfacción de las demandas de justicia y de erradicación de la violencia destructiva, por ejemplo, debido a que las bases estructurales de la modernidad capitalista no contemplan tales consecuciones.

Quienes se ven horrorizados por las manifestaciones abominables de la violencia destructiva, tienden a ver con agrado una praxis que aboga por la no-violencia. Tal es el caso de quienes, como John Holloway, recurriendo a un instrumental marxista, han planteado la necesidad de superar la idea de la transformación del mundo, por medio de la conquista del poder y a través del Estado. El planteamiento es básico, “la única forma de imaginarse la revolución, es como la disolución de su poder, no de su conquista”. Considera que la violencia revolucionaria enfrenta un problema insalvable desde su origen: el hecho de que es necesario

⁷¹ SANHUEZA, M., “Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario...”, p. 188.

adoptar los métodos del enemigo a fin de vencer lo. Holloway asegura que, “incluso en el improbable caso de la victoria militar, las que han triunfado son las relaciones sociales capitalistas”.⁷²

Sin embargo, citando palabras de Maurice Merleau-Ponty, viene a bien señalar que, puesto que la violencia ésta ya está instalada como dato en la realidad social, la renuncia a la violencia de un humanismo abstracto se vuelve, por omisión, cómplice con esa violencia ya instalada. El principismo del humanismo abstracto se vuelve así mera declaración y el propio humanismo se transforma en su opuesto, en crueldad o cinismo. Por omisión, dice Merleau-Ponty, nos volvemos cómplices culpables en la pérdida de vidas humanas. Por ello, el humanista concreto no puede evitar inmiscuirse en la violencia. La cuestión no es violencia sí o violencia no, sino más bien si una violencia particular contribuye o no a crear un mundo más humano, menos injusto.⁷³

Por ende, cuando se enseña la no-violencia existe el riesgo de consolidar la violencia establecida, es decir, “un sistema de producción que torna inevitables la miseria y la guerra”.⁷⁴ La no-violencia, decía el filósofo crítico marxista, Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), resulta ineficaz al tratar de afirmarse en un mundo que trata de afirmarse, a su vez, violentamente. Más aún, aseguraba, la no-violencia con su no, entraña un límite a la violencia, pero se trata de un límite unilateral.⁷⁵

De ello bien pueden dar cuenta los neozapatistas quienes, a pesar de su vocación pacifista y reacia a enfrentarse militarmente a sus enemigos, durante años han experimentado el

⁷² HOLLOWAY, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, p. 24.

⁷³ MERLEAU-PONTY, citado en, KARCZMARCZYK, P. D. “Política, violencia y responsabilidad: el debate 'no matarás'...", *Ponencia*, IX Encuentro Corredor de las Ideas, Paraguay, julio de 2008, pp. 3-4.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Humanismo y terror*, p. 12.

⁷⁵ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 462.

arremetimiento bélico de grupos paramilitares y fuerzas federales en Chiapas. Baste recordar el caso de la matanza de Acteal en 1997, en la cual perecieron 45 indígenas bajo fuego paramilitar. Luego entonces, la no-violencia, por tanto, no es una opción desde la cual resulte posible hacer propuestas para una efectiva praxis transformadora.

Carlos Monsiváis (1938-2010), dijo una vez que las izquierdas han sido un sector político-cultural muy importante y, a la vez, muy relegado por sus errores y sus fracasos, nunca necesariamente lo mismo.⁷⁶ Planteamientos como los de Holloway, de los que antes hice mención, parecen soslayar una consideración de esta naturaleza. El desconcierto y el extravío de algunas expresiones de la praxis transformadora sólo son una ‘cara de la moneda’. En la intrascendencia de los intentos armados por cambiar el mundo, también ha jugado un papel fundamental la labor contrarrevolucionaria de los poderes hegemónicos.

Como ha dicho Atilio Borón, no son pocos quienes, como Holloway, han caído en la trampa ideológica de la burguesía al hacer suyas, de manera inconsciente, algunas tesis consistentes con su hegemonía y con sus prácticas cotidianas de dominio y que de ninguna manera pueden ser aceptadas desde posiciones de izquierda. Pues “no se construye un mundo nuevo [...] si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos”. En realidad el poder, y la lucha que se origina en relación a él, son tan antiguos como el género humano, y anteceden en miles de años a la aparición del capital, dice Borón. Suponer que la lucha por el poder es una derivación política del reinado del capital equivale a arrojar por la borda toda la historia de la humanidad.⁷⁷

⁷⁶ MONSIVÁIS, C., “La izquierda mexicana: lo uno y lo diverso”, *Fractal* [en línea], vol. II, núm. 05, abril-junio, 1997, pp. 11-28 [Consultado el 17 de febrero de 2012, en: <http://www.mxfractal.org/F5monsiv.html>].

⁷⁷ BORÓN, A. “Poder, ‘contra-poder’ y ‘antipoder’”, *Ponencia* presentada al V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, La Habana, Cuba, 10 al 14 de febrero de 2003, en:

Por ende, cuando se enseña la no-violencia existe el riesgo de consolidar la violencia establecida, es decir, “un sistema de producción que torna inevitables la miseria y la guerra”.⁷⁸ Respecto a la no-violencia, Adolfo Sánchez Vázquez reconoció la intencionalidad de ésta por suscitar una transformación en la conciencia, sin pasar por el cuerpo. Pero la no-violencia, decía, resulta ineficaz al tratar de afirmarse en un mundo que trata de afirmarse, a su vez, violentamente. Más aún, asegura, la no-violencia con su no, entraña un límite a la violencia, pero se trata de un límite unilateral.⁷⁹

Frente a este panorama la agudeza crítica de estos pensadores cobra aún mayor relevancia. Ante la pregunta inevitable sobre si ¿el ejercicio de la violencia revolucionaria se encuentra agotado después del ocaso del *socialismo real*? Carlos Pereyra no tuvo oportunidad de contemplar el mundo de deshielo bipolar, pero Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría consideraban que no. Para desdicha de las grandes mayorías, la realidad histórica del ser humano, dista mucho aún de su “elevación como ser social, consciente, libre y creador”.⁸⁰

Los marxistas críticos estudiados en este capítulo continuaron la senda emprendida por José Carlos Mariátegui (1895-1930) en la incorporación de una temática latinoamericana a los problemas analizados mediante el instrumental marxiano heterodoxo. A decir de Guillermo Almeyra, en referencia a la importancia de Bolívar Echeverría en el aporte al pensamiento latinoamericano, éste “fue sobre todo y, a escala mundial, uno de los pocos, poquísimos, científicos sociales que aplicaron, enriquecieron y desarrollaron el discurso crítico de Marx en

Herramienta debate y crítica marxista [en línea], [Consultado el 13 de febrero de 2014, en: <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>].

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Humanismo y terror*, p. 12

⁷⁹ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 462.

⁸⁰ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, p. 471.

una época en la que éste había sido congelado en un dogmatismo insoportable y enterrado en el campo de lo político”.⁸¹

En algo plenamente extensivo a Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra, el periodista Luis Arizmendi considera que Echeverría acertó en la forja de “una excepcional comprensión de la nuestra como una era cada vez más peligrosamente amenazada por la combinación esquizoide de progreso y devastación”.⁸² Estos pensadores no se contentaron con un vacío moralismo socialista también denunciado por Luis Villoro, puesto que “las prédicas morales nada resuelven, porque dejan intacto el sistema de producción que está en el origen del mal social”. Una lucha contra las violaciones a los ‘derechos humanos’, por ejemplo, puede sin duda adornar un “alma bella”, pero no transforma la estructura social que origina y en donde radica ese mal.⁸³

La elocuencia del marxismo heterodoxo de estos filósofos apunta hacia la permanencia de una corriente de pensamiento disidente que evidencia el rescate y la vigencia de una tradición intelectual local en América Latina. El filo del marxismo crítico Sánchez Vázquez, Echeverría y Pereyra es indicio de que los motivos incitantes del pensamiento y de la violencia insurreccional permanecen latentes; sigue indicando que no se puede aceptar ninguna historia como destino.

Si la violencia continua encarnando legitimidad sólo puede ser en función de situaciones históricas concretas, nunca como monopolio de las clases dominantes, pero tampoco como fuerza motriz ineludible del devenir de la humanidad. La riqueza del reflexiva de estos pensadores señala hacia la conservación de la esperanza de cambio que logre concatenar el

⁸¹ SUÁREZ, A., “Bolívar Echeverría, gran pensador y científico radical”.

⁸² ARIZMENDI, L., “Bolívar Echeverría y el siglo XXI”, *La Jornada* [en línea], 12 de septiembre de 2010 [Consultado el 11 de agosto de 2014, en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/12/sem-luis.html>].

⁸³ VILLORO, L., *El poder y el valor*, pp. 149-150.

tiempo de la vida y el tiempo del mundo por encima del, supuestamente ineludible, absolutismo de la realidad.

CONCLUSIONES

Como me metí en este trance, nunca lo sabré. Es realmente increíble. Seré ejecutado por un crimen que jamás cometí. Claro que, ¿no está toda la humanidad en el mismo bote? ¿No es toda la humanidad ejecutada al fin por un crimen que no cometió?

Boris Grushenko
Woody Allen

Decía Bolívar Echeverría que hoy en día la opinión pública “civilizada” no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Tanto la capacidad para resolver conflictos conforme a derecho, como la capacidad de abarcar con su poder el conjunto del cuerpo social, aseguran los poderes hegemónicos, han alcanzado en la entidad estatal con temporánea un grado cercano a la perfección. Es ésta la que, dice Echeverría, hace impensable el surgimiento de un conflicto que llegara a ser tan agudo o tan inédito entre ella misma y el cuerpo social, como para justificar o legitimar una ruptura en contra suya del monopolio excluyente del derecho a la violencia.

Independientemente de la entidad histórica concreta que se trate, el Estado siempre intentará deslegitimar la violencia ajena a sí mismo, aunque jamás ha dejado (o dejará) de la hacer uso de la fuerza que afirma como legítima para sostenerse. Toda violencia que no provenga del Estado, por consiguiente, es tenida por los poderes hegemónicos como “criminal” y, en consecuencia, es perseguida. Desde esta óptica, ya sea un individuo o un grupo quien ose emplear las armas contra el orden establecido, actúa contra la sociedad, la cohesión social, el progreso, el Estado de Derecho, etc. El Estado hace prevalecer, entonces, la justificación para reprimir, juzgar y condenar la violencia disruptiva, conforme a un cuerpo de leyes ex profeso.

Ya lo dijo así, Carlos Pereyra, siguiendo la clásica definición de Max Weber, “[...] la violencia no es sino la manifestación más flagrante del poder [...] El Estado es el imperio de una clase sobre otras basado en los medios de una violencia supuestamente legítima”. El autor alemán lo decía así originalmente, “[E]l Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan”.

Para ejercer la violencia y poder suprimir con “libertad” las formas de violencia que amenazan con perturbarlo, el Estado precisa de un proceso de legitimación. Era esta la perspectiva de Gramsci cuando identificaba la hegemonía como “[...] la combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebase demasiado al consenso, o mejor tratando que la fuerza aparezca apoyada por el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública -periódicos y asociaciones-, los cuales, con ese fin, son multiplicados artificialmente [...]”.

Sin embargo, como ha dicho Massimo Modonesi, la atención en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía, consiguientemente, permite la comprensión de la experiencia subalterna como la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y de negociación permanente. Es este el marco analítico en el cual se ha desarrollado la investigación que ahora concluye.

Como signo del cariz utópico o el ético, el pensamiento disruptivo es una forma reflexiva de profundo cuestionamiento a las prácticas convencionales de la moralidad social; cuestiona

las relaciones de dominación desde la perspectiva de la *resistencia*; y propugna por una transformación estructural del sistema hegemónico, a través de expresiones diversas, tales como la violencia revolucionaria. Los mecanismos de resistencia, desenvueltos en el ámbito cultural cotidiano o en el medio violento social, manifiestan la relación dialéctica entre los sujetos históricos y las estructuras de dominación.

El recurso de las armas por el hombre, como sujeto histórico consciente, dista mucho de responder a meras presiones contingentes e inconscientes. Las clases subalternas son, desde esta perspectiva, agentes discrecionales de su propia historia; no son simples víctimas pasivas de un sistema de dominación injusto por naturaleza, sino delinean y son delineados por los procesos sociales desarrollados al interior del sistema imperante. En ello radica la posibilidad de una ética política conducente hacia la realización de valores superiores, tales como la posibilidad de vivir una vida con sentido, basada en la libertad responsable del hombre.

Como bien advirtió el escritor Carlos Montemayor, por tanto, el surgimiento de las guerrillas posee un carácter recurrente, debido a que los distintos estados-sistema contemporáneos no han atendido las deficiencias estructurales motivadoras de los brotes armados en diversas latitudes del subcontinente latinoamericano. Los gobiernos establecidos se han visto obligados a definir estos conflictos desde su perspectiva de autoridad, de tal forma que el diagnóstico confunde o elimina características sociales indispensables para entender políticamente los movimientos armados y para plantear su solución a fondo.

En América Latina ha existido una tradición insurreccional de recuperación de valores donde la justicia y la revolución implican una relación crucial. La violencia revolucionaria como concepto, por tanto, es propia de una dimensión histórica, sin la cual es imposible comprenderla. Esto es claro en las implicaciones de una moralidad retaliadora y punitiva, presente desde

tiempos precolombinos, y manifiesta tanto al momento del encuentro de los pueblos originarios con los invasores europeos, como durante el proceso independentista en las colonias europeas de origen latino.

Como da cuenta el caso mexicano, por ejemplo, la conquista del sistema-estado hegemónico en el altiplano central por los españoles, sólo fue posible por medio de la alianza política estratégica con los tlaxcaltecas que, a más de significar los deseos de venganza de su pueblo, sirvió como un mecanismo de expresión de una suerte de valores de nivelación social de índole punitiva hacia los mexicas. Algo similar a lo que ocurriría durante el proceso insurreccional a principios del siglo XIX, cuando la violencia contra los españoles peninsulares sirvió como medida correctiva del desequilibrio social causado por la codicia y la sevicia invasora desde hacía tres siglos.

En este proceso, como en muchos otros en América Latina, la presencia de las masas rurales fue determinante en el desenvolvimiento de la violencia disruptiva. Casi un siglo después, con motivo del proceso revolucionario en los albores del siglo XX, habría nuevas ocasiones donde el despliegue cruento de una consciencia de nivelación social autónoma tuvo presencia notable. El proceso paulatino de radicalización del movimiento agrarista liderado por Emiliano Zapata es el caso más emblemático.

Empuñar las armas como único medio para alcanzar los objetivos políticos, por parte de los zapatistas en México, por ejemplo, abonaría la tradición de lucha armada popular, frente a la violencia estructural que mantuvo una presencia independiente de los reacomodos producidos por el proceso revolucionario iniciado en 1910. En este marco histórico, el Plan de Ayala fue el eje programático de una actitud política rebelde de aspiraciones nacionales ante el poder

constituido que no dudó en llamar a las armas, como único método viable para la consecución de las demandas revolucionarias campesinas y la dignificación indígena.

Cuando el siglo continuó adelante en prácticamente toda América Latina, los estados-sistema latinoamericanos mantuvieron las contradicciones de clase que propiciaron las características particulares al *corto siglo veinte*, como lo llamó Eric Hobsbawm. El enfrentamiento bipolar entre los EE. UU. y la URSS, marcaría el sino de una oposición política donde el axioma de la revolución armada tuvo importancia crucial para unos y otros.

En 1959, el triunfo de la Revolución cubana y su giro socialista sirvió de ejemplo y estímulo para la formación de nuevos grupos políticos y armados, al margen de la ortodoxia de los partidos comunistas y abrió el campo a formas heterodoxas de confrontación. El marxismo fue adoptado, entonces, como una guía para la acción; a partir del planteamiento básico de la violencia como partera de la historia, los pensamientos políticos de Lenin, Trotski o Mao Tse Tung serían retomados en cuanto a sus concepciones sobre la violencia revolucionaria.

El diverso enfoque y énfasis de cada uno, respecto al lugar de la violencia dentro del proceso revolucionario, influiría de forma radical en las consideraciones entre los guerrilleros latinoamericanos. De tal modo, leninistas y maoístas priorizaron el medio rural y la clase campesina como los sujetos revolucionarios por excelencia, en un subcontinente con hondas raíces agrarias; otros de filiación trotskista, por su parte, sin desdeñar el indispensable uso revolucionario de las armas, creían que el primer sitio lo debía tener la formación de un partido y no se debían forzar de forma arbitraria las condiciones revolucionarias.

En todo ello, la adopción de la *teoría del foco* formulada por Régis Debray, y adjudicada *post mortem* a Ernesto Guevara, tuvo un papel fundamental. El *foquismo* zanjaba así, parcialmente, la discusión sobre las “condiciones objetivas” para realizar la revolución

socialista, sugirió que si estas no existían, el foco insurreccional sería el encargado de crearlas. La teoría, sin embargo, era una alteración de la filosofía marxista que encumbró a las vanguardias sobre las masas campesinas y proletarias; anuló la voluntad popular y el natural deseo de algunos sectores por un cambio político y social. Esto fue precisamente lo que avivó nuevos debates cuyo botón de muestra fue la polémica Moreno-Santucho.

A la sazón y a la postre, este proceso intelectual dio pauta al desenvolvimiento de grupos guerrilleros que, empuñando las armas, confrontaron el *statu quo* en los diversos países latinoamericanos. Durante el siglo XX, la mayoría de las empresas armadas guerrilleras encarnaron un sentido social del uso de la violencia. La adopción y adaptación conceptual de la violencia revolucionaria, sin embargo, hubo de enfrentarse a la labor contrarrevolucionaria de los poderes hegemónicos establecidos. De tal manera que es posible retomar las palabras de Carlos Monsiváis, las izquierdas han sido “un sector político y cultural tan importante y tan relegado por sus errores y sus fracasos (nunca necesariamente lo mismo)”.

En este proceso, los guerrilleros latinoamericanos no sólo enfrentaron la andanada ingente de la presencia de los poderes hegemónicos vinculados con los EE. UU., sino también tuvieron que lidiar con la ambigua posición soviética fundada en la promoción de los movimientos revolucionarios, buscando no perturbar la paz mundial. En México, por ejemplo, los guerrilleros hicieron frente a estrategias de combate que incluyeron tácticas como el despliegue discursivo para la criminalización de los brotes de descontento, la aplicación de proyectos de desarrollo regional, o el combate militar frontal con fines de exterminio de los grupos insurrectos.

Así lo experimentó el mismo Che Guevara, quien fue acaso una de las figuras más afamadas durante el resto del siglo XX, como efigie del revolucionario que llevó hasta las últimas

consecuencias la congruencia rebelde. Guevara creía firmemente en la posibilidad de la acción emancipadora consciente de las clases explotadas; la creación de un *hombre nuevo*, por tanto, era una aspiración completamente factible. La Revolución cubana, decía, era una vanguardia revolucionaria y no una excepcionalidad histórica. La historia mostraría lo contrario y de ello dieron cuenta miles de guerrilleros y civiles latinoamericanos, como Salvador Allende, para quienes paulatinamente fue mayor la certeza, la experiencia cubana sí era una excepcionalidad.

No obstante, el Che encarnó al prototipo de guerrillero ideal y también a la posibilidad del ser latinoamericano. Los valores que promovió, lo posicionaron como la personificación del hombre nuevo y de la transparencia personal. Sin embargo, el martirologio de Ernesto Guevara no ha de ser exaltado más allá de la prudencia crítica; su entrega estoica a la causa, abrazando la violencia revolucionaria, debe ser elemento de reflexión sobre el devenir de los grupos disruptivos de los órdenes hegemónicos en América Latina, y la forma en que fundan su proceder en la recuperación, la adopción y la transformación de conceptos como guías para la praxis.

Este fue el caso del desenvolvimiento del pensamiento disruptivo eclesial de los teólogos de la liberación, quienes sin reservas expresaron la condena implícita a la pobreza como pecado estructural. Su carácter confrontante ligó a estos teólogos críticos, inherentemente, con los procesos revolucionarios latinoamericanos en pleno desarrollo. Empero, los teólogos de la liberación no fueron ni pacifistas ni revolucionarios armados a ultranza.

En este sentido, el recuerdo de los más ilustres representantes de la T. L. continúa siendo sinónimo de rebeldía y filo crítico. Camilo Torres Restrepo, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz García, Óscar Arnulfo Romero y Galdámez, o Ignacio Ellacuría Beascoechea, son nombres que aún fulguran como emblemas de la ética cristiana comprometida con las clases populares. La

forma en que estos pensadores incorporaron en sus idearios el concepto de violencia revolucionaria, es muestra de un proceso que, partiendo de la praxis, da paso a la reflexión teórica, en segunda instancia.

El empleo de las armas como garantes del cambio revolucionario, en este sentido, sólo era posible dentro de un marco histórico particular donde las vías no violentas no encontraban cauce. La violencia revolucionaria, muchas veces inevitable, era concebida como una respuesta objetiva a la violencia estructural para afirmar la negación de la vida negada. Entre los teólogos liberacionistas, por consiguiente, la violencia debía ser empleada estrictamente bajo un principio de proporcionalidad, los bienes culturales tienen que ser conseguidos por una lucha cultural, los políticos por una lucha política.

La respuesta sobre una cierta legitimidad y viabilidad del ejercicio de la violencia revolucionaria, no obstante, posee un carácter heterogéneo entre los teólogos liberacionistas. La adopción de herramientas metodológicas marxistas para la interpretación de la realidad histórica, entonces, fue también diversa, aunque determinada por un acercamiento no dogmático a estas. Además, a su vez, estos pensadores aportaron al marxismo una fresca toma de consciencia sobre la dimensión espiritual en el análisis de los procesos sociales de dominio y resistencia. Una religión de liberación tuvo espacio al interior de una institución conservadora *per se*, a partir campo religioso latinoamericano fue desarrollado por este pueblo militante cristiano que no renegó de sus antiguas creencias, como ha dicho Enrique Dussel.

El cristianismo, en este contexto, adquirió un cariz transgresor del orden establecido por los poderes hegemónicos en el subcontinente. Aún con el mero señalamiento de una opción evangélica por los grupos subordinados, los teólogos de la liberación reivindicaron un radicalismo escatológico contrario, por naturaleza, a la dominación misma. No siempre cruenta,

la violencia de implicaciones revolucionarias fue legitimada por medio de la reflexión teológica, no sin ciertas aparentes contradicciones evangélicas en lo tocante a la piedad cristiana.

Los cuestionamientos a los teólogos de la liberación no han sido pocos, se les ha inquirido por la mera consideración de la violencia pues, se dice, ésta va contra los preceptos bíblicos. Sin embargo, la relación entre violencia y religión es más cercana que lo sugerido por las apariencias. El siglo XXI inició con una declaración de guerra al islam. Luego del 11 de septiembre de 2001, los EE.UU. comenzaron una guerra de retaliación, aún en desarrollo hoy en día. Por la acción de algunos medios de comunicación se ha conocido de la enorme crueldad desarrollada por los estadounidenses en Medio Oriente, todo en nombre de un Dios cristiano.

Como lúcidamente ha analizado José Pablo Feinmann, la violencia también está presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el primero, el libro de Job es, quizá, el ejemplo más conspicuo. Del diálogo entre Dios y Satanás devienen a Job, un hombre justo y amante de Dios, una serie de pruebas, todas ellas calamidades cuasi inenarrables, ante las cuales el siervo llega al punto límite de cuestionar al Creador, “¿Dejarás alguna vez de mirarme?, ¿me darás tiempo de tragar saliva?” (*Job 7, 19*). La mirada de Dios no es aquí un bálsamo de paz, sino la prueba más agobiante para el observado. La respuesta de Dios, empero, es contundente, “Yo soy el Dios todopoderoso; tú me criticaste y desafiaste, ahora respóndeme” (*Job 40, 1-2*). El siervo no puede más que aceptar la violencia de Dios, sin comprenderla...

En el Nuevo Testamento, por otro lado, Jesús da por aceptados los preceptos del Antiguo, cuando constantemente cita a los profetas. En determinados pasajes, ha destacado Feinmann, Jesús habla un lenguaje combativo. Aunque puede ser interpretado de diversas formas, lo cierto es que en capítulo 34 del “Evangelio según San Mateo”, declara “No penséis que he venido a

traer paz, sino espada”. También en el capítulo 12 del “Evangelio según San Lucas”, dice, “He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido!”.

Hay en el catolicismo, además, un acto de violencia fundante de índole terrible: la crucifixión de Jesús de Nazaret, que permitió a la Iglesia católica medieval tener un fundamento para la tortura de quienes se atrevían a desconocer su índole universal. En este sentido, entonces, en el catolicismo existe un fundamento de dolor. Los pensadores de la liberación tenían serios motivos teológicos para elucubrar y reflexionar sobre Jesucristo como un Dios combativo, ni qué decir sobre las razones histórico-sociales. Ni en el Antiguo, ni en el Nuevo Testamento, ni en la tradición eclesial católica, ha sido condenada la violencia. Lo que ha sido condenado es el uso injusto de la violencia, afirma Enrique Dussel.

Por otra parte, los aportes de los filósofos marxistas críticos a la discusión sobre el valor del uso instrumental de la violencia son la culminación de un periplo teórico de larga data. El concepto de la violencia revolucionaria ha tenido un desarrollo imbricado entre la teoría política y la praxis transformadora, cuyo desenvolvimiento histórico dialéctico sustentó las empresas guerrilleras en América Latina, animó las reflexiones teológicas liberacionistas y propició el desarrollo filosófico-político de hombres como Sánchez Vázquez, Echeverría, y Pereyra.

La actitud crítica en estos pensadores posibilitó sólidos desarrollos filosófico-políticos sobre el tema de la violencia. En la práctica, estos esfuerzos reflexivos críticos fueron más allá de una actitud valorativa de condena o justificación de la violencia; y se abocaron más bien a analizar sus supuestos, sus alcances y sus límites. El mismo Marx, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), joven y apasionado, otorga al concepto crítica el sentido de desenmascaramiento,

La crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de una pasión: no es un bisturí sino un arma. Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar sino aniquilar [...] La crítica no se presenta ya como un fin en sí, sino únicamente como un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su labor esencial es la denuncia.

Como bien ha dicho José Pablo Feinmann, a propósito de esto, “[I]a crítica es, así, el supuesto de toda praxis de transformación. Porque la crítica es la conciencia de la opresión”.¹ La triada de filósofos examinados parte de un marxismo no dogmático que no tuvo reparos en hacer críticas puntuales, por ejemplo, al carácter no socialista de la URSS. Los matices particulares en los enfoques de estos pensadores son evidencia de la libertad crítica que condujo sus reflexiones.

Sánchez Vázquez concebía la violencia en una relación intrínseca con la praxis, mas no la consideraba creadora por sí misma. El carácter revolucionario de la violencia queda circunscrito a su dimensión histórica y las circunstancias de su realización. La esencia de una revolución, decía el filósofo español, “[...] se determina por las contradicciones fundamentales que viene a resolver, por las tareas sociales que ha de cumplir y por la clase que posee los medios de producción y ejerce el poder [...]”. La opción por la violencia revolucionaria es derivada de la comprensión de la inutilidad de la solución a los conflictos, por medio de la no-violencia; pero una verdadera praxis humana va dirigida contra toda violencia en general, al hacer posible el paso efectivo a un estado no violento

Bolívar Echeverría, por su parte, realizó una lectura del sentido de la violencia y sus usos políticos, pero a partir del análisis de la modernidad capitalista. El pensador ecuatoriano concebía la violencia como una acción ejercida sobre otro para inducir en él, mediante una

¹ FEINMANN, J. P., *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*, p. 15.

amenaza de muerte, un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía. En Echeverría la violencia es percibida como una acción calculada de pretensiones de supresión del otro, reconocida como un elemento fundante de la modernidad. El filósofo consideraba el capitalismo como el reino de la desigualdad estructural que genera, inevitablemente, las violencias que lo cuestionan. La mera oposición a la violencia estructural, animada por pretensiones transformadoras, es en sí ya una contra-violencia.

Por su parte, Carlos Pereyra comprendía la violencia revolucionaria, a partir de un marco un tanto diferenciado de sus congéneres. En ello parece haber influido su concepto básico de la praxis teórica, es decir, una actividad de cuya realización se desprenden transformaciones en la realidad material. En primera instancia, el filósofo mexicano reconocía la violencia como un elemento indisoluble de la realidad social; pero esa violencia debía conducir a la instrumentación de todas las formas posibles de defensa para detener las arbitrariedades del poder.

Comprensiblemente, también para Pereyra, la emergencia de una violencia instrumentada por los dominados se da por derivación dialéctica, y no puede ser comprendida a partir un marco referencial moralista. Empero, el filósofo mexicano veía en el voluntarismo político un error de apreciación de la realidad. El ejercicio de la violencia revolucionaria en el devenir, aseguraba, se ha dado como el resultado de procesos específicos de desenvolvimiento de circunstancias históricas objetivas.

En un planteamiento que lleva a recordar algunos fundamentos del maoísmo, el filósofo mexicano consideraba que sin el desarrollo de una efectiva lucha política en donde se encuentren involucradas las masas, la simple voluntad de transformación revolucionaria está condenada a la derrota. Para él, el dilema ante el ejercicio instrumental de la violencia no se

encontraba, por tanto, en la necesidad, sino en las condiciones de posibilidad de liberación. En atención a las premisas fundamentales del pensamiento de Marx y Engels, Pereyra reflexionó sobre la violencia a partir de su concepción histórica.

Ahora bien, todo este proceso intelectual dio pauta al desenvolvimiento tanto de grupos guerrilleros que, empuñando las armas, confrontaron el *statu quo* en los diversos países; como de aquellos quienes, empleando la pluma, reflexionaron respecto al proceso revolucionario latinoamericano, incluso desde trincheras tradicionalmente conservadoras como la religión católica, y ni qué decir desde el medio académico donde la violencia revolucionaria adquiriría estatus filosófico, luego de una suerte de periplo histórico entre las clases populares.

La evidente e ineludible subjetividad en el desarrollo y presentación de esta investigación, inherente a la actividad reflexiva, no ha pretendido soliviantar el parecer de los posibles lectores. Es más bien una modesta toma de partido por la denuncia del dominio y la dominación hegemónicas, vigentes en una contemporaneidad edulcorada y contradictoria que deja en manos de los científicos especialistas y de los tecnócratas muchas de las decisiones trascendentes para el desarrollo de los países, implicando con ello devastaciones naturales y expoliaciones masivas. Es un punto de vista frente a un mundo donde la violencia disruptiva del orden es abominada y estigmatizada como contraria al “pacifismo” de la modernidad capitalista, mientras ésta defiende con ferocidad la licitud del monopolio legítimo de la violencia por el Estado.

En sentido contrario a los asertos de la modernidad capitalista, el producto de investigación, cuyo tránsito el lector ahora concluye, ha pretendido ser una contribución para la conformación de un panorama histórico-conceptual que, a través de la incursión en el pensamiento de los filósofos estudiados, muestre la vigencia del pensamiento crítico

contemporáneo marxista, como marco interpretativo y explicativo de la realidad. Las reflexiones aquí propuestas estuvieron guiadas, además, por un afán de cooperación hacia la construcción de realidades menos marcadas por la sevicia, y más signadas por el pensamiento crítico comprometido. Después de todo, como expresó el poeta Joan Manuel Serrat, “sin utopía la vida sería un ensayo para la muerte”.

Considero que la violencia revolucionaria continúa encarnando valor en todas las implicaciones de su rostro *profético subversivo* [sic]; y, en función de situaciones históricas concretas, nunca como fuerza motriz ineludible del devenir de la humanidad, la violencia de carácter armado como medio controlado e instrumental para la consecución de fines revolucionarios, también tiene un papel importante en la historia del presente, como dinamismo reactivo ante la iniquidad estructural supérstite.

A manera de colofón, permítame el lector traer a estas líneas, una cita más de Enrique Dussel, acaso el filósofo de la liberación más lúcido:

[...] el profeta debe ser *pobre*, para ser libre con respecto a las estructuras de la violencia como opresión; debe ser *sabio*, para abarcar cuanto sea posible la amplitud profunda del pecado de la opresión; debe ser *arrojado*, para no temer ser violento; debe ser *vivaz*, para mostrar auténticamente lo que descubre y que los opresores quieren encubrir; debe estar dispuesto a *morir*, porque la vida (*vis*, fuerza, y violencia derivan de la palabra *vida*), la liberación crece y es regada con «la sangre de los mártires».²

Tal como lo sentenció Mariátegui, hace 90 años, “La emoción revolucionaria es una emoción religiosa”. Amén...

² DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina...*, p. 281.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, Philip, "Notas sobre la dificultad de estudiar al estado", *Revista Virajes*, núm. 02, marzo de 2000, pp. 79-98.
- ACOSTA CHAPARRO, Mario Arturo, *Movimiento subversivo en México*, México, S/E, 1990.
- AGUAYO QUEZADA, Sergio, "El impacto de la guerrilla en la vida mexicana.", Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. I, 2009, pp. 91-96.
- AGUILAR, Luis E., *Marxism in Latin America*. Filadelfia, Temple University, 1978.
- AGUILERA PEÑA, Mario, "Justicia guerrillera y población civil, 1964-1999", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, vol. XXIX, núm. 3, 2000, pp. 435-461.
- , "La memoria y los héroes guerrilleros", *Análisis Político*, núm. 49, mayo-agosto de 2003, pp. 3-27.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, ECHEVERRÍA, Bolívar, & MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas en perspectiva histórica*, España, Ediciones de Intervención Cultural, 2002.
- ÁLVAREZ BALANDRA, Arturo Cristóbal, "La interpretación de los mitos desde la hermenéutica analógica", *Cuicuilco*, vol. XX, núm. 58, septiembre-diciembre de 2013, pp. 77-89.
- ARIZMENDI, Luis, "Bolívar Echeverría y el siglo XXI", *La Jornada* [en línea], 12 de septiembre de 2010 [Consultado el 11 de agosto de 2014, en, <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/12/sem-luis.html>].
- ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, José, "Ética y espiritualidad, Un desafío para el siglo XXI", *Revista Cubana de Filosofía*, núm. 2, 2005.
- ARÓSTEGUI, Julio, "Violencia, sociedad y política, la definición de la violencia", *Ayer*, núm. 13, 1994, pp. 17-55.
- ÁVILA ESPINOSA, Felipe A., "El zapatismo. Causas, orígenes y desarrollo de una rebelión campesina radical", Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 2009, vol. I, pp 181-202.
- BARRERA HERNÁNDEZ, Abel, & SARMIENTO, Sergio, "De la Montaña Roja a la policía comunitaria". *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 2009, vol. III, pp. 657-707.
- BECKER, Howard, *Los extraños. Sociología de la desviación*, Argentina, Tiempo contemporáneo, 1971.
- BERNSTEIN, Harry, "Marxismo en México, 1917-1925", *Historia Mexicana*, vol. VII, núm. 28, abril-junio de 1958, pp. 497-516.
- BERRYMAN, Phillip, *Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, México, Siglo Veintiuno Edditores, 3ª ed., 2003.
- BOBBIO, Norberto, MATELUCCI, Nicola, & PASQUINO, Gianfranco. (Edits.). *Diccionario de política*, (R. Crisaho, A. García, M. Martí, M. Martín, & J. Tula, Trads.), México, D. F., Grupo Editorial Siglo Veintiuno, 2007.
- BOFF, Leonardo, *La fe en la periferia del mundo, el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, España, Sal Terrae, 1981.
- BORÓN, Atilio, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Tercera ed.). Buenos Aires, CLACSO, 3ª ed., 2003.
- , "Poder, 'contra-poder' y 'antipoder'", *Ponencia* presentada al V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, La Habana, Cuba, 10 al 14 de febrero de 2003, en, *Herramienta debate y crítica marxista* [en línea], [Consultado el 13 de febrero de 2014, en, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>].
- CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1978.
- CANELÓN, Fidel, *El hombre nuevo según Ernesto Che Guevara*, Venezuela, Facultad de Relaciones Internacionales, Universidad Central de Venezuela, s.f.

- CARR, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996.
- CASTAÑEDA, Jorge G., *La utopía desarmada*, México, Joaquín Mortiz, 2ª ed., 1995.
- CASTRO RUZ, Fidel, *Revolución socialista y democrática en Cuba*, 16 de abril de 1961, en, Löwy, M. *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)*. Antología, México, D. F., Ediciones Era, 1982, pp. 250-251.
- CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- CEREJIDO, Marcelino, *Hacia una teoría general de los hijos de puta*, México, Tusquets Editores, 2011.
- CODINA, Víctor, *¿Qué es la Teología de la Liberación?*, Chile, Ediciones Rehue, 1985.
- CONNELLY, Marisela, "Influencia del pensamiento de Mao en América Latina", *Estudios de Asia y Africa*, vol. XVIII, núm. 2, 1983, pp. 215-231.
- CORBIÈRE, Emilio, "Socialismo y moral revolucionaria, Ernesto 'Che' Guevara", *Argenpress* [en línea], 18 de febrero de 2010, [Consultado el 05 de junio de 2014, en <http://www.argenpress.info/2009/10/socialismo-y-moral-revolucionaria.html>].
- CÓRDOVA, Arnaldo, "México, revolución burguesa y política de masas", *Cuadernos políticos*, Editorial ERA, 1977, pp. 85-101.
- CRENZEL, Emilio, "La violencia política en Argentina y sus memorias en debate", *A Contra corriente*, vol. VII, núm. 2, 2010, pp. 419-428.
- CULLMAN, Óscar, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo. Culto, sociedad y política*, España, STVDIVM Ediciones, 2ª ed., 1973.
- DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologica*, España, Editorial BAC, 1990.
- DEBRAY, Régis, *Revolución en la revolución*, Cuba, Ediciones de Cultura General, 1965.
- DEL OLMO, Rosa, *Los rostros de la violencia*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1975.
- DELGADO CANTÚ, Gloria M. *Gran historia de México*, México, Alambra Mexicana, 1996, Vol. IV, v vols.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, & LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Nicaragua, Autonomía y Revolución*, México, Juan Pablo Editor, 1988.
- DOMÍNGUEZ RAMA, Ana, "La 'violencia revolucionaria' del F.R.A.P. durante el tardofranquismo", *Novísima, II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, La Rioja, Universidad de La Rioja, 2010, pp. 393-410.
- DUBE, Saurabh, "Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", Dube, S., *Pasados poscoloniales*, México, Centro de Estudios de Asia y Africa - El Colegio de México, 1999, pp. 9-83.
- , *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.
- DUSSEL, Enrique, "El siglo XXI, nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio de 2010, pp. 119-140.
- , *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, 1994.
- , *Historia de la Iglesia en América Latina, medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.
- , *Praxis latinoamericana y la filosofía de la liberación*, Nueva América, 1983.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Discurso crítico y modernidad*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.
- , "Ethos barroco", *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*, en Bolívar Echeverría, México, D. F., UNAM, Ed. El Equilibrista, 1994, pp. 13-36.
- , "Violencia y modernidad", en Adolfo Sánchez Vázquez (edit.), *El mundo de la violencia*, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 365-382.
- , *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2006.
- ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José, "Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas", *Reflexión Política*, Universidad Autónoma de Bucaramanga, vol. IX, núm. 17, junio de 2007, pp. 48-57.

- EJÉRCITO GUERRILLERO DE LOS POBRES, “Manifiesto Internacional”, *Centro de Documentación de los Movimientos Armados* [en línea], octubre de 1979, [Consultado el 04 de Febrero de 2014, en <http://www.cedema.org/ver.php?id=2739>].
- EL UNIVERSAL, “Venezuela subió al segundo lugar entre los países más violentos según ONU”, *El Universal*, 10 de Abril de 2014, Edición Digital.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos teológicos*, San Salvador, UCA Ediciones, 2000.
- , *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, 1991.
- , *Veinte años de historia en El Salvador, escritos políticos*, El Salvador, Universidad Centroamericana, 1993.
- ENGELS, Federico, *La revolución de la ciencia de Eugenio Düring ("Anti-Düring")*, Marxists Internet Archive (edit), Moscú, Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, 2003.
- , *Obras Filosóficas*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.
- EQUIHUA, Martín, “Recibe Francisco Martínez Gracián el Doctorado Honoris Causa por la UIIM”, *La Jornada Michoacán*, 31 de marzo de 2012.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- FAZIO, Carlos, “Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad”, en Leticia Rentería Chávez & Giulio Girardi, *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, Ediciones Dabar, 2000, pp. 195-222.
- , “Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora”, *Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina* [en línea], 24 de octubre de 2007 [Consultado el 18 de octubre de 2012, en <http://www.sicsal.net/articulos/node/347>].
- , *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987.
- , “Méndez Arceo y el '68”, *La Jornada*, 06 de enero de 2008.
- FEINMANN, José Pablo, “El Che Guevara”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo*, Programa Televisivo, prod. Victoria Peña. Buenos Aires, 19 de diciembre de 2011.
- , “El marxismo en América Latina”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo*, Programa Televisivo, Prod. Victoria Peña, Buenos Aires, 2011.
- , “El marxismo en América Latina II, Salvador Allende”, *Filosofía Aquí y Ahora IV. América Latina y colonialismo*, Programa Televisivo, Prod. Victoria Peña, Buenos Aires, 27 de diciembre de 2011.
- , *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*, Buenos Aires, Ariel, 1998.
- FIGUEROA IBARRA, Carlos, “Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)”, *Fermentum*, 2006, pp. 395-414.
- FUENTES, Diana, & Francisco Barrón, “Conferencias,” *Adolfo Sánchez Vázquez*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014 [Consultado el 11 de agosto de 2015, en <http://www.asv.filos.UNAM.mx/>].
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GALÍ BOADELLA, Monserrat, “Música para la Teología de la Liberación”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, vol. XI, s.f., pp. 177-188.
- GANDLER, Stefan. *Marxismo crítico en México, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007.
- , “Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, *Signos Filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, vol. I, núm. 3, 2000, pp. 53-73.
- GARCÍA NARANJO, Francisco A., *Historias derrotadas. Opción y obstinación de la guerrilla chilena (1965-1988)*, Morelia, Dpto. de Historia Latinoamericana, IHH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996.
- GARCÍA RUIZ, Luis J., “La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica”, *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 2015, pp. 68-89.
- GARCÍA, Gustavo, “Violencia en la modernidad capitalista”, *Contracontorno*, Marzo 2011.

- , “Violencia en la modernidad capitalista”, *Contracontorno* [en línea], 22 de marzo de 2011 [Consultado el 14 de agosto de 2013, en <http://teoriafilosofica.blogspot.mx/2011/03/violencia-en-la-modernidad-capitalista.html>].
- GARZÓN, Aníbal, *La Junta de Coordinación Revolucionaria y la Operación Cóndor, Dialéctica de la cooperación Cono Sur*, México, Centro de Documentación de los Movimientos Armados, 2006.
- GILLY, Adolfo, *Guerra y política en El Salvador*. México, Nueva Imagen, 1981.
- GÓMEZ PARDO, Rafael, “El positivismo en América Latina en la era de la globalización”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Universidad de San Buenaventura, núm. 142, 2006, pp. 55-78.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*. Novena. México, Siglo Veintiuno Editores, 1991.
- GONZÁLEZ MORENO, Edith, “La encrucijada entre el discurso y la realidad (1964-1992)”, Tesis de Licenciatura, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006.
- GRAMSCI, Antonio, *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*, México, Siglo XXI, 1970.
- , *Cuadernos de la cárcel*, Valentino Gerratana (edit.), Vol. v, Puebla, Ediciones Era - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “Autenticidad en el pensamiento marxista de Ernesto Che Guevara”, *Umbral. Revista de la Dirección Provincial de Cultura de Villa Clara. Santa Clara*, núm. 18 (2005), 40-45.
- GUEVARA de la Serna, Ernesto, “El socialismo y el hombre en Cuba”, en *Obra Revolucionaria*, Era, 1967, pp. 627-639.
- , *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo Veintiuno, 1979.
- , “Guerra de guerrillas, un método”, en Michael Löwy (comp.), *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)*. Antología., Era, 1982, pp. 262-271.
- , “La guerra de guerrillas”, en *Ernesto. Obras escogidas*, La Habana, 1967, pp. 25-149.
- , “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, núm. 12, abril-mayo de 1967, pp. 94-101.
- , *Obra revolucionaria*. México, Era, 1967.
- GUTIÉRREZ MERINO, G., *La Teología de la Liberación* [en línea], García Mateo, R. (entrevistador), Institut für Kommunikation und Medien München, 1985 [Consultado en *Youtube* el 07 de abril de 2012, en <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>].
- GUTIÉRREZ QUINTANILLA, Lya, *Samuel Ruiz*, Cuernavaca, Editora de Medios de Morelos, 2007.
- HERNÁNDEZ PICO, Juan, “Revolución, violencia y paz”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (edits.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 601-621, Trotta, 1990, Vol. II.
- HERRERA CHÁVEZ, Benjamín, “El ‘nuevo orden mundial’ entre la dispersión del poder y la hegemonía”, *Polis*, Universidad Bolivariana, vol. v, núm. 13, 2006.
- HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1995.
- , *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2010.
- , *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica (Grijalbo Mondadori), 1998.
- HOLLOWAY, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Revista Herramienta, 2ª ed., 2002.
- JONAS, Suzanne, *The Battle of Guatemala, Rebels, Death Squads and US power*, EUA, Westview Press, 1991.
- JUNTA DE COORDINACIÓN REVOLUCIONARIA, “A los pueblos de América Latina, declaración constitutiva de la JCR”, *Che Guevara*, Órgano de la JCR, 1974, citado en: Löwy, M., *El marxismo en América Latina...*
- KARCZMARCZYK, Pedro D, “Política, violencia y responsabilidad, el debate 'no matarás' (la polémica de Óscar del Barco)”, *Ponencia*, Enseñanzas del Bicentenario ante los desafíos globales de hoy, Repensando el cambio para Nuestra América, IX Encuentro Corredor de las Ideas, Paraguay, 2008.

- , “Política, violencia y responsabilidad, el debate 'no matarás' (la polémica de Óscar del Barco)”, *Ponencia*. IX Encuentro Corredor de las Ideas, julio de 2008.
- KATZ, Friedrich, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México, Ediciones Era, 1990.
- KOHAN, Néstor, *Ernesto Che Guevara, El sujeto y el poder*. Buenos Aires, Nuestra América, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart, “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, *Ayer*, 2004, pp. 27-45.
- KRAUZE, Enrique, “El profeta de los indios”, *Letras Libres*, vol. I, núm. 01, 1999, pp. 10-18.
- KRUJIT, Dirk, *Guerrilla, guerra y paz en Centroamérica*, Guatemala, F&G Editores, 2009.
- LANDAVAZO ARIAS, Marco Antonio, “De la razón moral a la razón de Estado, violencia y poder en la insurgencia mexicana”, *Historia Mexicana*, 2005, pp. 833-865.
- , “Guerra y violencia durante la revolución de independencia en México”, *Tzintzún*, UMSNH, 2008, pp. 15-40.
- , *Nacionalismo y violencia en la independencia de México*, Toluca de Lerdo, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, 2012.
- LENIN, Vladimir Ilich. *Discursos pronunciados en los congresos de la Internacional Comunista* [en línea], Moscú, Progreso, s. f. [Consultado de Juan R. Fajardo (edit.), Marxists Internet Archive, enero de 2001, en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/internacional/informe.htm>].
- , *El Estado y la revolución*,. Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2009.
- , *La guerra de guerrillas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980.
- , *Obras Escogidas*. Vol. II, Moscú, Progreso, 1973.
- , *Obras, Tomo V (1913-1916)*, Moscú, Progreso, 1973 [Consultado de Marxists Internet Archive, en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas05-12.pdf>].
- , *Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976. [Consultado de Juan R. Fajardo (edit.), Marxists Internet Archive, diciembre de 2000, <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/1916mil.htm>].
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 6ª ed., 2002.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, “Militancia político-religiosa e identidad en La Lacandona”, *Espiral*, Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 59-88.
- LIZÁRRAGA, Fernando A, “Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara”, Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El fundamento mágico religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. XII, 1976, pp. 197-240.
- , “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo & Enrique Nalda (edits.) *Temas mesoamericanos*, México, D.F., INAH-DGP-CONACULTA, 1996, pp. 471-507.
- Löwy, Michael. *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)*. Antología, México, Era, 1982.
- , “Marxismo y religión, ¿opio del pueblo?”, en Atilio Borón, *et. al.*, *La teoría marxista. Problemas y Perspectivas*, CLACSO, 2006, pp. 281-296.
- , “Ni calco ni copia, Che Guevara en búsqueda de un nuevo socialismo”, Centro de Estudios Miguel Enríquez. Archivo Chile. Historia Político Social-Movimiento Popular, agosto 2002.
- MANGIANTINI, Martín, “La polémica Moreno-Santucho. La lucha armada y la ruptura del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)”, *A Contracorriente*, vol. IX, núm. 3, primavera de 2012, pp. 41-66.
- MANGIONE, Mónica, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* [en línea], agosto de 2001. [Consultado el 14 de julio de 2015, en <https://ibero.bookz.lt/Literatura/M/Mangione,%20Monica%20-%20El%20Movimiento%20de%20Sacerdotes%20para%20el%20Tercer%20Mundo.pdf>].

- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tercera. Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- , “El hombre y el mito”, *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925.
- , *José Carlos Mariátegui, 1894-1930*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1937.
- MARIGHELLA, Carlos, *Mini-manual del guerrillero urbano* [en línea], 1969, Vol. II. [Consultado el 12 de enero de 2015, en <https://www.marxists.org/espanol/marigh/obras/mini.htm>].
- MARROQUÍN, Enrique, “Lo religioso en el conflicto de Chiapas”, *Espiral*, Universidad de Guadalajara, vol. III, núm. 07, septiembre-diciembre de 1996, pp. 143-158.
- MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando, *Che, el socialismo y el comunismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1989.
- , *El marxismo del Che Guevara. Polémicas y aportes*, Centro de Estudios Che Guevara, 2003.
- MARTÍNEZ HIDALGO, Nieves, *Cattel Psicólogos* [en línea], 11 de Junio de 2013. [Consultado el 29 de marzo de 2014, en <http://cattell-psicologos.blogspot.mx/2013/06/yo-soy-yo-y-mi-circunstancia.html>].
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Ricardo, “El izquierdista Funes proclama su victoria con 51.27 % de sufragios en El Salvador”, *La Jornada*, 16 de marzo de 2009.
- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, Miguel, *La nueva ciencia, su desafío, lógica y método*, México, D. F., Editorial Trillas, 2ª ed., 1999.
- MARTÍNEZ MORALES, Darío, “Camilo Torres Restrepo, cristianismo y violencia”, *Theologica Xaveriana*, vol. 61, núm. 171, enero-junio de 2011, pp. 131-168.
- MARX, Carlos, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial del Signo, 2004.
- , *El capital. Crítica de la economía política*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1976.
- MATAMOROS, Reyes, & José Luis Moreno Borbolla, “Un 23 de Septiembre en Chihuahua”, *Expediente Abierto*, 2006.
- MAZARIEGOS, Juan Carlos, “Memorias Revolucionarias y Biopolítica en las luchas Ixiles contemporáneas, excombatientes, campesinos e indígenas en Guatemala post-paz”, *Conferencia*, Montreal, septiembre de 2007.
- MAZZEO, Miguel, “Mariátegui y el Che, el cambio cualitativo en la noción de la revolución y el socialismo”, *América Libre*, 1997.
- MELGAR BAO, Ricardo, “La memoria sumergida. Martirologio y sacralización de la violencia en las guerrillas latinoamericanas”, Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 2009, vol. I.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio, “Homilía del 02 de octubre de 1969”, Cuernavaca, Morelos, 1969.
- , *La Esfera*, septiembre de 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo y terror*. Argentina, La Pléyade, 1947.
- , *Humanismo y terror*, Argentina, La Pléyade, 1947.
- MODONESI, Massimo, “Historiografía de la izquierda armada en América Latina”, *Memoria*, núm. 254, 2015.
- , *Subalternidad, antagonismo, autonomía, marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.
- MOLANO, Alejandro, ““Historias de conceptos” de Reinhart Koselleck” [en línea], [En proceso de publicación], Universidad de Bogotá, Jorge Tadeo Lozano, 2015 [Consultado el 05 de agosto de 2015, en https://www.academia.edu/8196188/_Historias_de_conceptos_de_Reinhart_Koselleck].
- MONROY García, Juan José, *Transición a la democracia en Nicaragua, 1990-1996*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.
- , “La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)”, *Coatepec*, Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 12, enero-junio 2007.
- MONSIVÁIS, Carlos, “La izquierda mexicana, lo uno y lo diverso”, *Fractal*, vol. II, núm. 05, abril-junio de 1997, pp. 11-28.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Chiapas. La rebelión indígena en México*. Joaquín Mortiz, 1998.

- , “El EZLN y Chiapas”, *Fractal*, 1998, 95-104.
- , “La guerrilla en México hoy”, *Fractal*, 1998, pp. 11-44.
- , “La guerrilla recurrente”, en Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Echeverría, Bolívar, & Montemayor, Carlos, *Chiapas en perspectiva histórica*, España, Ediciones de Intervención Cultural, 2002.
- , *La guerrilla recurrente*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1999.
- , *Las armas del alba*, México, Joaquín Mortiz, 2003.
- MORENO, Nahuel, *Dos métodos frente a la revolución latinoamericana* [en línea], diciembre de 2012. [Consultado el 12 de junio de 2015, en https://www.marxists.org/espanol/moreno/obras/05_nm.htm].
- OIKIÓN SOLANO, Verónica, Eduardo Rey Tristán, y Martín López Ávalos, *El estudio de las luchas revolucionarias en América latina (1959-1996). Estado de la cuestión*, Santiago de Compostela, El Colegio de Michoacán-Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2014.
- , & Miguel Ángel Urrego Ardila, *Violencia y Sociedad. Un hito en la historia de las izquierdas en América Latina*, Morelia, Michoacán, IHH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, 2010.
- ORTIZ SARMIENTO, Carlos Miguel, "Historiografía de la violencia. de La historia al final del milenio, ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana", en Bernardo Tovar Zambrano y Mauricio Archila, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, Vol. I, pp. 371-423.
- PABLOVI, “La Santa Sede”, *Carta Encíclica Populorum Progressio del Papa Pablo VI*, 26 de marzo de 1967. [Consultado el 07 de julio de 2015, en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html].
- PARKER, Dick. *La revolución popular sandinista, un balance*, Venezuela, Simposio sobre la Revolución Popular Sandinista, 1987.
- PAVÓN CUÉLLAR, David, y María Luisa Vega, *Lucha Eperrista*, Buenos Aires, Libros del CEDEMA, 2005.
- PEREYRA, Carlos. *Política y violencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , “Política y violencia”, en Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*, México, D. F., UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 25-63.
- , “Sobre la práctica teórica”, en Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos*, México, D. F., UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 527-531.
- PESET, José Luis, *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, España, Ed. Crítica, 1983.
- PIÑEYRO, José Luis, "Las fuerzas armadas y la guerrilla rural en México. Pasado y presente", en Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. I, 2009, pp. 69-89.
- PIRES DO RIO CALDEIRA, Teresa, *Ciudad de Muros*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- PONIATOWSKA, Elena, “Los cien años del obispo Sergio Méndez Arceo”, *La Jornada*, 07 de octubre de 2007.
- POWASKI, Roland E., *La Guerra Fría, Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, Crítica, 2000.
- PRIETO ROZOS, Alberto, *Las guerrillas contemporáneas en América Latina*, Ocean Sur, 2007.
- PROCURADURÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA. 5.- *Orígenes de la guerrilla moderna en México*. México, Fiscalía Especial para los Movimientos Sociales y Políticos del Pasado, 2006.
- PUNSET, Eduard, *Redes, Violencia y vida urbana*, Sant Cugat del Vallès, Barcelona, 28 de abril de 2008.
- QUEZADA, Freddy, y Guillermo Gómez, “El pensamiento latinoamericano”, *Paideia Latina. Revista de Pensamiento Latinoamericano*, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños, Universidad Politécnica, núm. 01, 2005.
- RAMÍREZ, Carlos, Sergio Domecg, Óscar Demetrio Prada, y Juan Candela. *Marxists Internet Archive*, noviembre de 2002 [Consultado el 02 de marzo de 2015, en <https://www.marxists.org/espanol/santucho/1968/febrero.htm>].

- RANGEL HERNÁNDEZ, Lucio. *La Liga Comunista 23 de septiembre 1973-1981. Historia de la organización y sus militantes*. Morelia, IIH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.
- RANGEL LOZANO, Claudia E. G., & Evangelina Sánchez Serrano, "La guerra sucia en los setenta y las guerrillas de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero", en Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. II, 2009, pp. 495-525.
- REDACCIÓN, "Corte Suprema de Chile cerró investigación por muerte de Salvador Allende", TELESUR, 7 de enero de 2014 [Consultado el 12 de abril de 2014, en <http://www.telesurtv.net/articulos/2014/01/07/corte-suprema-de-chile-cerro-investigacion-por-muerte-de-salvador-allende-7308.html>].
- , "Sánchez Cerén, primer ex guerrillero que asume la presidencia de El Salvador", *La Jornada*, 01 de junio de 2014, p. 24.
- , "Choque de clases habría colapsado a Teotihuacán", *La Jornada*, 18 de marzo de 2015.
- REYES PELÁEZ, Juan Fernando. "El largo brazo del Estado. La estrategia contrainsurgente del gobierno mexicano", en Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. II, 2009, pp. 405-413.
- RICHARD, Pablo, "La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe, 1962-2002", *Pasos*, septiembre-octubre de 2002, pp. 29-39.
- ROGADO, Jesús, "Violencia y Política", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 2007.
- ROMERO GARCÍA, Juan Manuel, "Diversidad en los caminos a lo sagrado, magia dañina y disidencia entre los nahuas prehispánicos", en Felipe Castro & Marcela Terrazas [edits.] *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, D. F., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 19-41.
- ROMERO, Aníbal, *Lenin y la militarización del marxismo*, Caracas, Vicerrectorado Académico, Decanato de Investigaciones, 1980.
- ROMERO Y GÁLDAMEZ, Óscar Arnulfo, "Cuarta carta pastoral. Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país", *La voz de los sin voz*, 1980.
- , "Tercera carta pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares", *La voz de los sin voz*, 1980.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, *Teología bíblica de la liberación*, México, Jus/Librería Parroquial, 1975.
- , "Teología de los pobres en San Cristóbal de las Casas I y II", *Ámbar*, octubre-noviembre de 1987.
- , "The pursuit of justice from the perspective of the poor", *Eugene M. Burke C. S. P. Lectureship on Religion and Society*, Prod. John Menier. San Diego, California, Universidad de California, 28 de octubre de 2002.
- RUIZ PARRA, Emiliano, "El volcán de sangre roja", *Revista Gatopardo*, 2011.
- SACRISTÁN, Manuel (edit.), *Karl Marx, Friedrich Engels. Obras*, Barcelona, Buenos Aires, México, D. F., Grijalbo, 1976. Vol. XLI.
- SAID, Edward. *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2008.
- SÁNCHEZ PARRA, Sergio Arturo, "La guerrilla en México, un intento de balance historiográfico", *Clío*, 2006, pp. 121-144.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.
- , *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003.
- , Adolfo, "Vida y filosofía (post-scriptum político filosófico a 'Mi obra filosófica')", *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 52, agosto de 1985, pp. 10-16.
- SANCHO LARRAÑAGA, Roberto, "La encrucijada de la violencia política armada en la segunda mitad del siglo XX en Colombia y España, ELN y ETA", Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2008.
- SANHUEZA, Marcelo, "Violencia/contraviolencia, descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario en Los condenados de la tierra de Frantz Fanon", en Elena Oliva, Lucía Stecher

- y Claudia Zapata (edits.) *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2013, pp. 185-218.
- SERRANO CALDERA, Alejandro, “Ética y política”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Universidad de Los Lagos, vol. IV, núm. 10, 2005.
- SIERRA, Jorge Luis, “Fuerzas armadas y contra insurgencia (1965-1982)”, en Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. I, 2009, pp. 361-404.
- SIGÜENZA, Javier, “Trayectoria. Bolívar Echeverría”, *Bolívar Echeverría. Teoría Crítica y Filosofía de la Cultura*, 8 de junio de 2010. [Consultado el 03 de julio de 2013, en <http://www.bolivare.unam.mx/trayectoria.html>].
- SIRGÜENZA R., Francisco Javier. *Presentación* [en línea], 2010. [Consultado el 16 de enero de 2013, en <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/index.html>].
- SOBRINO, Jon, *Jesucristo libertador*, Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana, 1994.
- SOREL, Jorge, *Reflexiones sobre la violencia*. Ercilla, 1935.
- SPENSER, Daniela, “La nueva historia de la Guerra Fría y sus implicaciones para México”, en Oikión Solano, V & García Ugarte, M. E. (Edits.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS, vol. I, 2009, pp. 99-109.
- STEIN, Stanley & Barbara H. Stein, *La herencia colonial en América Latina*, México, Siglo XXI, 1970.
- SUÁREZ, Abel, “Bolívar Echeverría, gran pensador y científico radical”, *La Jornada*, 18 de abril de 2011.
- SUÁREZ, Carlos Abel, “Bolívar Echeverría, gran pensador y científico radical”, *La Jornada Quincenal* [en línea], 22 de marzo de 2011 [Consultado el 10 de abril de 2012, en <http://www.lajornadaquincenal.com.ar/2011/04/18/bolivar-echeverria-gran-pensador-y-cientifico-radical/>].
- TALANCÓN ESCOBEDO, Jaime Hugo, “La violencia política”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 2009, pp. 377-388.
- TAMAYO, Juan J. (edit.), *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo*, Utopía, 1990.
- TERCERA CONFERENCIA del Episcopado Latinoamericano, “Documento de Puebla, "Mensaje a los pueblos de América Latina", 4. Evangelización, liberación y promoción humana. 4.2 Enseñanza social de la Iglesia”, Puebla de los Ángeles, 1979.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- THOMPSON, Edward Palmer, “La Economía 'Moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en Edward Palmer Thompson, *Costumbres en común*, Jordi & Eva Rodríguez Beltrán (trad.), Barcelona, Crítica, 2000, pp. 213-293.
- TORRES RESTREPO, Camilo, *Cristianismo y revolución*, Era, 1972.
- , *La revolución, imperativo cristiano*, Ediciones del Caribe, 1965.
- , “Mensaje a los cristianos”, *Frente Unido*, agosto 1965.
- TROTSKI, León, *Escritos de León Trotsky, 1929-1940*, Buenos Aires, CEIP, León Trotsky, 2001, Vol. IV.
- , *La revolución permanente*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2001.
- , “Nuestros clásicos hoy, 'la posición marxista acerca del terrorismo individual'”, *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, núm. 14, 2004, pp. 85-88.
- , “Su moral y la nuestra”, en León Trotsky, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, CEIP León Trotsky, 2004, pp. 78-124.
- TSE TUNG, Mao, “Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junán”, En *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, de Mao Tse Tung, 19-59. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.
- , *Llevar la revolución hasta el fin*, en Mao Tse Tung, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1963, Vol. IV, pp. 311-320.
- , “Problemas de la guerra y la estrategia”, en Mao Tse Tung, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968, pp. 225-242.
- VARCÁRCEL, Marcel, *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*, Documento de Investigación, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú., 2006, 41.

- VARGAS LOZANO, Gabriel, “El papel de la violencia. Marx, Engels y el marxismo”, *Marx desde cero*, 16 de diciembre de 2013 [Consultado el 12 de marzo de 2015, en <https://kmarx.wordpress.com/2013/12/16/el-papel-de-la-violencia-marx-engels-y-el-marxismo/>].
- , *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- VÁZQUEZ, Alfonso, entrevista de Ismael Carvallo, “Evocaciones requeridas de Carlos Pereyra”, *Las evocaciones requeridas*, México, Nódulo Materialista de México y Capital21, 07 de mayo de 2012.
- VILAS, Carlos M., *Democracia y participación obrera en la revolución sandinista*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1986.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VON CLAUSEWITZ, Carl, *De la guerra*, Bonn, Dümmler, 1973.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1987.
- , *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, El libro de bolsillo, 1979.
- WOMACK JR., John, *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, Editores, 1972.
- ZAPATA, Emiliano, *Plan de Ayala*, Cuernavaca, Ediciones del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos, 1981.
- ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.