

PAPELES DE DISCUSIÓN IELAT

Nº26
Septiembre
2024

Jornadas de Jóvenes Investigadores en América Latina



Fachada del Edificio Colegio de Trinitarios, sede del IELAT-UAH

María Sol Lanteri
(Dir. y coord.)



Jornadas de Jóvenes Investigadores en América Latina

Dirección y coordinación

María Sol Lanteri (IELAT-UAH/CONICET-Instituto Ravignani, UBA)

Comité evaluador

Aitor Díaz-Maroto (UAH)

Juliana Rodríguez Patarroyo (IELAT-UAH)

Isabel Fernández Urbina (CSIC-UAH)

Comité organizador de las II JJIAL

María Sol Lanteri (IELAT-UAH/CONICET-Instituto Ravignani, UBA)

Francisco Pascual Vives (IELAT-UAH)

Felipe Orellana Pérez (IELAT-UAH)



**Universidad
de Alcalá**

**INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS ·IELAT·**

Estos papeles de discusión del IELAT están pensados para que tengan la mayor difusión posible y que, de esa forma, contribuyan al conocimiento y al intercambio de ideas. Se autoriza, por tanto, su reproducción, siempre que se cite la fuente y se realice sin ánimo de lucro. Los documentos son responsabilidad de los autores y su contenido no representa necesariamente la opinión del IELAT. Están disponibles en la siguiente dirección: [Http://www.ielat.com](http://www.ielat.com)

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
Universidad de Alcalá
C/ Trinidad 1
Edificio Trinitarios
28801 Alcalá de Henares – Madrid
www.ielat.com
ielat@uah.es
+34 91 885 25 75

Presidencia de Honor:
Juan Ramón de la Fuente

Dirección:
Francisco Pascual Vives

Coordinación editorial:
María Sol Lanteri

Equipo de edición:
María Sol Lanteri

Consultar normas de edición en el siguiente enlace:
<https://ielat.com/normativa-de-edicion/>

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Hecho en España
Made in Spain
ISSN 2254-1551

INDICE

	Página
LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA COMO PILAR DE LA FORMACIÓN UNIVERSITARIA, LA DEMOCRACIA Y EL DESARROLLO SOCIAL: LAS JORNADAS DE JÓVENES INVESTIGADORES EN AMÉRICA LATINA, I Y II EDICIÓN, <i>María Sol Lanteri</i>	5
IRRUPCIÓN DEL MAOÍSMO EN EL PERÚ: SENDERO LUMINOSO Y SU PENSAMIENTO GONZALO, <i>Felipe Sobrinos Bueno</i>	12
LOS ALBORES DE LA ARQUEOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA, Y ¿SU OCASO?, <i>Lucas Joaquim</i>	43
ESTADO LAICO: IMPLICACIÓN DE LA INVOCACIÓN A DIOS EN EL PREÁMBULO DE ALGUNAS DE LAS CONSTITUCIONES EN LATINOAMÉRICA, <i>Luisa Fernanda Moreno Monterroso</i>	74



LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA COMO PILAR DE LA FORMACIÓN UNIVERSITARIA, LA DEMOCRACIA Y EL DESARROLLO SOCIAL: LAS JORNADAS DE JÓVENES INVESTIGADORES EN AMÉRICA LATINA, I Y II EDICIÓN

María Sol Lanteri*

¿Para qué sirve la Historia? ¿Cuál es la utilidad de las ciencias humanas y sociales en un mundo signado por las nuevas tecnologías, la búsqueda de fuentes alternativas de energía, el desarrollo de la inteligencia artificial y los proyectos de colonización del espacio exterior? Muchas veces nos han preguntado y nos preguntan estas cuestiones a los docentes e investigadores sociales y en varios sectores sigue predominando aún la idea de que las ciencias exactas y naturales tienen una mayor jerarquía comparativa y una mejor utilidad práctica para resolver los problemas centrales del planeta y la humanidad, en vez de reparar en las potencialidades conjuntas de ambas macro áreas y en la transversalidad cognoscitiva y disciplinar.

¿Qué pensarían los humanistas del Renacimiento sobre esto? ¿Qué pensarían los defensores ilustrados del desarrollo de la ciencia positiva como base del progreso incesante? Seguramente los primeros no estarían de acuerdo y los segundos estarían asombrados de que pese a todos los indudables y efectivos avances científicos en distintas áreas, en pleno siglo XXI estemos asistiendo a las graves consecuencias del cambio climático para todas las especies del planeta, a las secuelas de la Pandemia del COVID-19, a una crisis humanitaria de migrantes, refugiados y exilados de distinta índole (climáticos, étnicos, políticos, etc.), a decenas de conflictos armados en varias latitudes como los de Oriente Medio, que suponen crímenes atroces contra la humanidad y una violación flagrante al Derecho Internacional Humanitario, al florecimiento de las autocracias y a una marcada desigualdad en la distribución de los recursos materiales y simbólicos anclada en una despiadada concentración de la riqueza sin precedentes en la historia, que supone millones de seres humanos sumidos en la pobreza estructural, el hambre y las enfermedades.

* Doctora en Historia. Magister en Historia Iberoamericana. IELAT-UAH, España/CONICET, Instituto Ravignani, UBA, Argentina. *E-mail:* sol_lanteri@conicet.gov.ar / sol.lanteri@uah.es



¿Podemos dar soluciones factibles a estos problemas desde las aulas? ¿Podemos hacerlo desde la investigación social? ¿Cuál es nuestro papel y cómo se redefine a la luz de un mundo cada vez más globalizado, complejo y cambiante? ¿Cómo y en qué formamos a las nuevas generaciones? ¿Cómo podemos acercar el conocimiento científico a la sociedad general?

Sin duda, la “transposición didáctica” sigue siendo fundamental como vía de actualización y difusión del conocimiento científico generado en las universidades y en distintas instituciones científicas y tecnológicas en el ámbito educativo formal. Asimismo, la llamada “comunicación pública de la ciencia”, considerada como una herramienta de desarrollo social, económico y cultural, permite fortalecer la sinergia ciencia-educación-sociedad, la democracia y la participación ciudadana (Castelfranchi y Fazio, 2020). En este sentido, se torna prioritario generar espacios de interacción y difundir y socializar los resultados de nuestras investigaciones a la comunidad general, que solventa en gran parte los recursos que financian nuestra labor en las instituciones públicas de nuestros países y necesita respuestas e insumos tendientes a solucionar los problemas actuales. El modelo de “ciencia abierta” felizmente ha llegado para quedarse y son cada vez más los países e instituciones públicas que lo fomentan e incluso lo ponderan y evalúan como una de las actividades centrales de los docentes-investigadores de las distintas áreas del conocimiento en Europa y América Latina (Lanteri, 2023-24).

De esta forma, la sinergia entre la ciencia, la educación y la cultura se torna prioritaria como herramientas cruciales de desarrollo social, de la cultura de la paz y del entendimiento humano, susceptibles de modificar nuestro presente para hacerlo más justo e inclusivo a nivel social, ambiental y de género, considerando nuestro pasado y con proyección a las generaciones futuras. La valoración del conocimiento como instrumento social y el fomento de las vocaciones científicas contribuye al intercambio de información, al aprendizaje del “saber hacer” y de los rudimentos de nuestras profesiones y al pensamiento crítico y sistemático entre las generaciones jóvenes, vinculándose asimismo con los objetivos de desarrollo sostenible de la Agenda 2030 de Naciones Unidas como paz, justicia e instituciones sólidas, educación de calidad e igualdad de género¹.

¹ <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/>

En este marco, vale destacar algunas iniciativas poderosas, como el Ciclo “Ciencia en Juego: intercambios por cartas”, organizado por el Programa Voc-Ar del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina desde 2019, tendiente al fomento de vocaciones científicas entre estudiantes de nivel primario y secundario mediante el intercambio con científicos de todas las áreas del conocimiento² y la Exposición “Ciencias Humanas investiga...Ciencias Humanas se mueve...”, desarrollada como un espacio de divulgación de las investigaciones y la producción de los profesores e investigadores y de interacción con la comunidad universitaria y la sociedad general en el seno de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAH en 2023.³

Es en estas coordenadas donde se encuadran las Jornadas de Jóvenes Investigadores en América Latina, que organizamos el Área de Historia de América junto al Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá de forma regular desde 2023 y ya lleva dos exitosas ediciones. La I Jornada surgió en el seno de la asignatura que impartí “Formación de los Estados Multiétnicos en América Latina”, dictada durante el primer cuatrimestre de 2022, en la cual los estudiantes debían realizar un trabajo de investigación final sobre un tema del programa como parte de las actividades para su aprobación. La idea surgió en una de las sesiones de tutoría, dialogando con los estudiantes del cuarto curso de Historia, que están culminando su carrera de grado, comenzando con las prácticas profesionales y planificando estudios de postgrado y su trabajo futuro una vez graduados en un mundo incierto, pospandémico y, lamentablemente, cada vez más costoso a las ciencias del hombre.

Por eso, y dado que varios utilizarían fuentes primarias en sus trabajos, nació la idea de aprovechar el esfuerzo para que además de poder aprobar la asignatura, les pudiera servir para permitirles tomar contacto con la dinámica académica y científica como expositores de cara a su formación profesional como flamantes historiadores. De

² <https://www.conicet.gov.ar/programas/vocar/acciones-ciencia-juego/>

³ Que organizamos junto a Óscar Navajas Corral del Área de Historia del Arte y Miriam Cubas Morera del Área de Prehistoria de la UAH en 2023. Allí presenté paneles sobre los resultados de la investigación científica sobre Historia de América radicada en el seno del CONICET, UBA, FONCyT-ANPCyT, Argentina y la UAH atendiendo a los temas, fuentes, recursos y actividades de divulgación y transferencia social. Más detalles de estas últimas en Lanteri (2023-24).



esta forma, el siguiente ejercicio intelectual que realizaron fue la adecuación de los trabajos en formato de ponencias (con sus respectivas partes: objetivos, hipótesis, marcos teórico-metodológicos, fuentes y bibliografía, resultados, etc.), para ser expuestas de forma oral en las jornadas y recibir comentarios de jóvenes investigadores de distintas disciplinas humanas, sociales y jurídicas, recientemente doctorados o en finalización de éstos, todos valiosos profesionales que tuvieron oportunamente, como el resto de nosotros, su debut como expositores dentro de su carrera académica. Esto les permitió a los estudiantes, además del aprendizaje del proceso y de exponer los resultados de sus trabajos, poner en relación distintas experiencias históricas y tradiciones culturales, contrastar estudios de caso, situar el propio en un contexto general y obtener *feedback* para la propia investigación o estudio, que se complementó con preguntas y comentarios del público.

En la I Jornada, realizada en enero de 2023, se trataron diversos e interesantes temas sobre la historia de América Latina desde la época moderna hasta la actualidad, como la supervivencia de colonizadores cristianos en comunidades indígenas infieles en las fronteras del imperio hispano, la resistencia andina de Túpac Amaru I y II, el pueblo mapuche en el pasado y de cara al coetáneo proceso constituyente chileno y la “campana al desierto” y el problema indígena en Argentina. Los estudiantes de grado que participaron de la primera edición fueron Jaime Harguindey García, Felipe Sobrinos Bueno, Aída Pedrero Pedrero, Miguel Sabroso Ballesteros y Mónica Bustos Díaz.

A partir de la estimulante experiencia inicial de 2023, decidimos abrir las II Jornadas al intercambio académico y la difusión de los progresos y resultados de investigación de estudiantes avanzados de grado sumando a los de maestría sobre estudios vinculados con América Latina desde diversas disciplinas (ciencias humanas, sociales, jurídicas e ingeniería). Estas jornadas fueron organizadas por el Grupo SIAL “Sociedades e identidades en América Latina: pasado, presente y futuro”⁴ y el IELAT-UAH, y persiguieron como objetivos la actualización de los estudios sobre la región, la contribución al diálogo multidisciplinario y la formación investigativa y profesional de los estudiantes, replicando la convocatoria a distintos especialistas como comentaristas

⁴ <https://www.uah.es/es/investigacion/unidades-de-investigacion/grupos-de-investigacion/Sociedades-e-identidades-en-America-Latina-pasado-presente-y-futuro.-Societies-and-identities-in-latin-America-past-present-and-future./>

para fomentar el debate.

Las II Jornadas fueron realizadas en febrero de 2024 y significaron un espacio de encuentro multidisciplinario, multigeneracional y multinstitucional entre España y América Latina, donde se discutieron interesantes trabajos sobre diversos tópicos, latitudes y períodos de Latinoamérica desde varios enfoques y disciplinas humanas y sociales, como la Historia, la Arqueología y las Ciencias Jurídicas. Entre estos: el derrotero de Sendero Luminoso en Perú, el desarrollo de la Arqueología Social Latinoamericana y la invocación a Dios en Preámbulos de Constituciones de países latinoamericanos -que se publican en este número luego de la revisión de rigor de los trabajos por el comité organizador y evaluador-, los afrodescendientes y cimarrones, la Generación del 37 y la formación de la identidad nacional argentina y la memoria histórica y el discurso de la “conquista del desierto” allí. Los participantes fueron Felipe Sobrinos Bueno, Lucas Joachim, Luisa Moreno Monterroso, Marcos Huete Gudiña, Alejandro González Calvo y Juan Sampedro Martínez, que recibieron comentarios y observaciones para mejorar su trabajo y continuar sus investigaciones de especialistas invitados y del público general.

Para cerrar el evento realizamos un Conversatorio de Clausura sobre “Los desafíos de la investigación en Humanidades y Ciencias Sociales en América Latina hoy”, en el que participaron como especialistas invitados Rodrigo Escribano Roca y Gonzalo Andrés García Fernández. El debate e intercambio estuvo basado especialmente en cuatro pilares: 1-los principales desafíos del proceso investigativo en un mundo cada vez más globalizado, 2-la factibilidad y relevancia de los estudios interdisciplinarios, 3-la importancia de la participación de las humanidades y las ciencias sociales en el espacio público y finalmente 4-qué mensaje les darían a los jóvenes investigadores en América Latina hoy. Es menester destacar la calidad y calidez de los aportes e intercambios habidos, entre los que Escribano subrayó con poesía que “la investigación es el arte de la otredad”, incentivando a las futuras generaciones a salir de su zona de confort, a viajar, a hacer pasantías en el exterior, a leer, a enamorarse y a superar los propios límites (mentales, emocionales y geográficos). Por su parte, García Fernández resaltó con énfasis y justificada preocupación que “hacen falta argumentos y menos opiniones”, así como también fomentar el pensamiento crítico entre los jóvenes frente al inquietante fortalecimiento de las autocracias, del pensamiento único, del individualismo, de la



polarización ideológica y la era de la posverdad.

Para finalizar, quisiera agradecer a los estudiantes de grado y de maestría que con valentía y responsabilidad se animaron a participar de las jornadas, a sus compañeros y público general que los acompañaron, a los Profesores del Área de Historia de América, especialmente a Teresa Cañedo-Argüelles y Pedro Pérez Herrero por su inestimable apoyo y colaboración, al Director, a los colegas del Departamento de Historia y Filosofía y al Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAH por acoger la propuesta, a Manuel Castro Priego por su apoyo y por sumar la Arqueología y a Francisco Pascual-Vives, Director del IELAT, por su aval, predisposición y coorganización del evento junto a Felipe Orellana Pérez, que se encargó de los intercambios y del e-mail institucional. A los conserjes por su ayuda técnica. Y a los comentaristas: Noelia Rodríguez Prieto, Aitor Díaz-Maroto, Juliana Rodríguez Patarroyo, Rebeca Viñuela Pérez, Felipe Orellana Pérez, Isabel Fernández Urbina y Erina Sanders Gómez y a los participantes del conversatorio de cierre, por su valioso tiempo y devoluciones, que sin dudas fueron de mucha utilidad formativa para los estudiantes y jóvenes investigadores.

La Historia y las ciencias humanas y sociales pueden contribuir, sin dudas, a fomentar una sociedad reflexiva sobre su pasado, sus múltiples tradiciones culturales y las influencias socio-étnicas de otras latitudes al entendimiento de la realidad presente y su capacidad de resolver problemas en el mediano y largo plazo (ej. un uso más eficaz de recursos naturales como la tierra, el subsuelo y el agua, la igualdad en el acceso a la información, a bienes y recursos, etc.). La actual coyuntura global constituye una oportunidad más que pertinente y nos interpela a revisar los vínculos históricos que las sociedades construyen con los recursos, el medio ambiente, entre sí y con otras especies, cómo afrontaron los desafíos que les tocaron en su momento, qué soluciones y vías implementaron y qué resultados obtuvieron, sabiendo, que un camino diferente al abordado hoy -más justo, inclusivo, respetuoso y pacífico- es necesario y posible.

Hace algunos años, Hilda Sabato (2015:145) se refirió a la historia latinoamericana y al lugar de América Latina en la historia en estos términos: *“La intensificación de la producción y el intercambio de las últimas décadas nos habilita a hablar de un campo historiográfico específico, cuyo objeto de indagación es una región particular del mundo en el que se dibujaron y se siguen dibujando y redefiniendo historias nacionales y locales conectadas entre sí y con el resto del planeta, no solo en*



el mundo real sino también en la imaginación de nosotros, sus historiadores”. Por su parte, Pedro Pérez Herrero (2016:196-197) sobre el rol de la Historia en el siglo XXI destacó que: *“Un mundo nuevo requiere una memoria renovada, revisada. La Historia importa. Urge construir nuevas épicas que permitan generar mundos alternativos de dignidad e imaginar marcos institucionales capaces de favorecer la convivencia pacífica de las distintas tradiciones históricas”*.

¿Podremos hacerlo, seremos capaces? Sabemos que la responsabilidad es compartida y que las decisiones políticas son primordiales, pero por lo menos los científicos sociales lo intentamos con entusiasmo y rigor desde el lugar que nos toca, interpelando y formando a las generaciones futuras, fomentando el espíritu crítico, sosteniendo a las instituciones académicas y científicas, participando en la creación de conocimiento social y en el espacio público, estrechando vínculos con otras áreas disciplinares y, sobre todo, recordando que el diálogo, la tolerancia, la empatía y el entendimiento mutuo nos hacen libres, nos dignifican y nos humanizan.

BIBLIOGRAFÍA

Castelfranchi, Yuri y Fazio, María Eugenia (2021), “Comunicación pública de la ciencia”, CILAC, Foro abierto de ciencias. Latinoamérica y Caribe, UNESCO, Países, Montevideo.

Lanteri, Sol (2023-24), Cap. 43, “Ciencia abierta en “Historia de América”: notas sobre pueblos originarios y divulgación social desde investigaciones de la frontera sur”, en Trujillo, Fernando y Beatriz Cortina-Pérez (Coords.), *Estudios sobre y desde la frontera*, Madrid, Dykinson S.L, pp. 804-824.

Pérez Herrero, Pedro (2016), “Estados, Naciones e historias s comienzos del siglo XXI”, de la Fuente, J. R. y P. Pérez Herrero (Coords.), *El reconocimiento de las diferencias (Estados, naciones e identidades en la globalización)*, Madrid, Marcial Pons, Santander-UAH.

Sabato, Hilda (2015), “Historia latinoamericana, historia de América latina, Latinoamérica en la Historia”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N°19.



IRRUPCIÓN DEL MAOÍSMO EN EL PERÚ: SENDERO LUMINOSO Y SU PENSAMIENTO GONZALO

Felipe Sobrinos Bueno*

Resumen

La finalidad de este estudio es comprender cómo se aplicó el maoísmo en el Perú a través de la figura de Abimael Guzmán Reinoso, líder y teórico del grupo Sendero Luminoso. Se analizará la doctrina ideológica de Abimael Guzmán y la imagen creada por él mismo bajo la figura del “camarada Gonzalo”. Se profundizará en el pensamiento, junto al análisis del contexto histórico en el que se aplicó y desarrolló. Se investigará si el pensamiento del “camarada Gonzalo” fue novedoso dentro de la tradición marxista y por qué tras la captura de Abimael Guzmán se desarticuló su doctrina defensora de la denominada guerra popular y el papel de Sendero Luminoso como grupo armado.

Palabras clave: Abimael Guzmán, Sendero Luminoso, pensamiento Gonzalo y maoísmo.

Irruption of Maoism in Peru: Sendero Luminoso and his Gonzalo thought

Abstract

The aim of this study is to understand the application of the Maoism in the case of Peru. Abimael Guzmán Reinoso was the leader of Sendero Luminoso and he created “Gonzalo thought”, the Maoism’s theory applicated in the country. This document explains the characteristics of this current of thought and the historic context. The purpose of this investigation is to understand “Gonzalo thought” within Marxist philosophy and how is Sendero Luminoso beaten.

Key words: Abimael Guzmán, Sendero Luminoso, Gonzalo thought and Maoism.

* Graduado en Historia por la Universidad de Alcalá, estudiante del máster Formación del Profesorado en la misma institución e investigador en formación. Vinculado con el IELAT realizando las prácticas de grado en esta institución. Participó como ponente en la I y II Jornada de Jóvenes Investigadores en América Latina. Actualmente es investigador en formación del Laboratorio-Geopolítica e Ideología en el Mundo Hispánico Global. Correo electrónico: felipe.sobrinos@edu.uah.es ORCID: 0009-0002-8169-2151



1. Introducción

Este estudio pretende establecer una interpretación acerca de las ideas difundidas por Abimael Guzmán o *camarada Gonzalo* (siendo este su alias), para poder comprender así el Pensamiento Gonzalo. Previo a añadir etiquetas como terrorista o genocida o utilizar el prisma de visiones que se tiene acerca de este personaje, este trabajo se basa en una investigación sobre el pensamiento y las bases de este de primera mano, pudiendo profundizar en la organización de Sendero Luminoso a través de su líder. De esta manera, se intenta poder abarcar toda la dimensión que confeccionó el pensamiento Gonzalo, un movimiento ideológico que pretendió ser la base de lo que parecía algo nuevo y que hizo temblar desde los cimientos a un país entero. Este estudio acude a las fuentes primarias para comprender cómo una corriente ideológica que se genera en China consiguió calar tan hondo alrededor de esta figura, apareciendo similitudes y discrepancias. No se puede negar la importancia del pensamiento Gonzalo ni su incidencia en la realidad, si se atiende a la gran cantidad de personas que se vieron involucradas y a los cambios que generó en el plano material, siendo uno de los pocos grupos armados latinoamericanos que verdaderamente ha generado una guerra contra el estado durante tanto tiempo y cuyo fin era la imposición de un nuevo sistema.

Para ello, en el artículo se analiza el contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento Gonzalo, no sólo a través del PCP (Partido Comunista Peruano), sino también centrándose en las instituciones y asociaciones que sirvieron como sus cuadros político-militares antes del nacimiento de Sendero Luminoso. Se trabaja sobre el fenómeno que aparece repetidas veces en las obras de Abimael Guzmán, la Reconstrucción del Partido, que marca el camino de la creación de PCP-Sendero Luminoso. Con todo ello, se puede profundizar en la naturaleza de la Guerra Popular y cómo fue su aplicación al caso peruano, junto al establecimiento del Nuevo Poder y la Nueva Democracia. Conociendo el medio y los mecanismos en el que desarrolló la organización y su forma de manifestación, se aborda el pensamiento Gonzalo de forma profunda, atendiendo a qué es, cuáles son las estrategias y herramientas utilizadas por el líder y esta corriente y los fenómenos que se desarrollan en base a esta. Esta estructura ofrece una visión completa de este periodo histórico y de la actuación de Sendero Luminoso, el pensamiento guía, fruto de la interpretación y aplicación del maoísmo a la realidad peruana llevada a cabo por Abimael Guzmán.



En la actualidad hay numerosos estudios acerca de Sendero Luminoso, pudiendo destacar toda la obra de la Comisión Para la Verdad y la Reconciliación, en la que se observa un estudio minucioso basado en datos y estadísticas que son de gran valor, pero no inciden en la corriente ideológica sobre la que se realizan todas estas acciones o en la profundidad intelectual del proceso, ni se recurre a un análisis exhaustivo sobre la visión del mismo líder, atendiendo a una finalidad política de reconciliación del pueblo y un esclarecimiento estadístico de los afectados por este conflicto. Dentro de este marco están recogidos autores como Carlos Iván Degregori, cuya labor cabe destacar por su acercamiento antropológico a la denominada “época del terrorismo en el Perú”, junto a otros que abordan la creación de Sendero Luminoso, como Jerónimo Ríos o Santiago Roncagliolo.

A pesar de ser un tema ampliamente tratado, considero necesario un estudio de base que dialogue o comprenda la visión del líder acerca del proceso histórico que generó, en base a sus escritos y testimonios, junto a los clásicos marxistas en los que basa su razonamiento, pudiendo establecer una crítica razonada desde el punto en el que fija su corriente de pensamiento, observándose la evolución de esta en función de los cambios que genera en su realidad, ampliando el horizonte de investigación y comprensión del momento histórico.

2. Los orígenes de Sendero Luminoso, la Reconstrucción del Partido y la Guerra Popular. Puesta en práctica y desarrollo del pensamiento Gonzalo.

2.1 Origen

Para poder comprender la naturaleza del pensamiento Gonzalo y la formación de Sendero Luminoso, se debe remontar tiempo atrás, antes de su escisión del Partido Comunista Peruano (PCP) e investigar sobre Abimael Guzmán. Es necesario centrarse en esta figura debido a que el partido se conforma alrededor de él y de su pensamiento, siendo esencial estudiar las bases y agentes sobre las que se asentó la organización. De otra manera, se dificulta la comprensión de por qué Sendero Luminoso tuvo tanto poder de acción y fue capaz de llevar a cabo la guerra contra el estado peruano. El desarrollo de su pensamiento sólo se puede entender conforme al contexto histórico en el que vive Guzmán y cómo lo percibe desde su óptica, pudiéndose marcar el origen de este con su



llegada a Ayacucho como profesor de la Universidad San Cristóbal de Huamanga y su militancia en el Comité Zonal de Ayacucho del PCP. Esta etapa de su vida, hasta su viaje a China y su retorno como “maoísta puro”⁵, da paso a la Reconstrucción del Partido, que culminó con la Guerra Popular.

En este primer periodo, que cronológicamente abarca desde 1962 a 1965, se fijan las bases sobre las que se apoyó Guzmán y desarrolló sus cuadros político-militares. Abimael comenzó siendo profesor de universidad durante una escena de la historia del Perú en el que el movimiento estudiantil estaba en desarrollo y comprometido con las luchas sociales de su país, siendo un agente social combativo, pudiendo ser un ejemplo de ello el levantamiento en Arequipa de 1950 en el que el estado reprimió duramente una huelga estudiantil con el uso de las fuerzas armadas, creando un conflicto que acabó extendiéndose por toda la ciudad. Este auge del estudiantado se materializó en la reapertura de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en Ayacucho, que se convirtió en motor económico y de cambio para la ciudad con la llegada de numerosos alumnos de toda la región.

Abimael Guzmán comenzó a impartir clases en la UHSCH en 1962 como profesor de filosofía, ganándose rápidamente una reputación entre los estudiantes debido a su oratoria. Además, ya militaba en el Partido Comunista Peruano, comenzando desde su juventud e instancia como profesor en Arequipa, incluso participando en la preparación del Frente de Liberación Nacional (FLN)⁶. Siendo profesor en la UNSCH, participó en la elaboración de un estatuto para la universidad, fue delegado del Consejo Universitario y más tarde miembro de la Comisión Legal de la Universidad, entrando en contacto con otros intelectuales y docentes, además de aumentar su influencia con el estudiantado por su sensibilidad con las luchas sociales.

En ese mismo año, su actividad docente se combinó con el ingreso en el Comité Zonal de Ayacucho del PCP, que no poseía una sólida estructuración, sino que estaba conformado por distintos militantes que se reunían de forma esporádica. Con las credenciales de militante del Comité Regional de Arequipa y siendo miembro de la

⁵ Veo apropiado la utilización de este concepto por su constante lucha contra el revisionismo e intentando implantar el maoísmo tal y como él creía que lo haría el propio Mao Zedong.

⁶ El FLN fue un partido político organizado por dirigentes del Partido Comunista Peruano, que se presentó a las elecciones de 1962, por lo que Guzmán adquirió conocimientos sobre la estructura y organización del PCP, entrando en contacto con alguno de sus dirigentes.



Comisión regional de organización, se encargó de conformar una sólida célula del Partido Comunista en Ayacucho, creando primero una Comisión Regional de Organización y asumiendo más tarde el liderazgo de esta. Una de las primeras medidas fue una selección de los militantes que merecían formar parte del partido, siendo este uno de los procedimientos para conformar una célula cohesionada. También se establecieron unos parámetros de formación ideológica, adquiriendo Guzmán gran relevancia e influencia por su importancia como organizador y formador. De la misma forma se encargó de la Juventud Comunista. Atendiendo a los cargos y tareas que ocupó, se puede apreciar cómo Abimael adquiere gran poder y renombre desde Ayacucho, siendo el enlace entre el partido, el estudiantado y gente joven, muchos de los cuales se convirtieron en el sustento de Sendero Luminoso, con un fiel seguimiento a su líder. Esta realidad la define el propio Abimael con la retórica y simbolismos que siempre le preceden:

Y en ella [La Juventud Comunista] iniciaron su forja muchos que devinieron valiosos camaradas en su posterior militancia partidaria. Rememorar esa heroica brega de entrega total y desinterés absoluto de esos jóvenes, hombres y mujeres, muchos de los cuales han dado su vida por el Partido y la revolución en la guerra popular, es uno de los más luminosos recuerdos que siempre guardaré⁷.

Otro de los hechos trascendentales que avecinan la futura ruptura de Abimael con el PCP fue la constitución en Congreso del Comité Regional de Ayacucho, dejando de esta manera de ser zonal, teniendo una organización y amplitud más consolidada. Este proceso comenzó a mitad de 1962, desarrollándose a la par del IV Congreso del Partido, que no había sido convocado desde hacía catorce años. La constitución del Comité Regional de Ayacucho se realizó al margen de las tareas del Congreso, únicamente mandando un delegado. Se llevó a cabo de esta manera ya que según Abimael fue un Congreso enfocado en la participación en las elecciones, de forma revisionista y pacifista a través del FLN (Guzmán e Yparraguirre, 2014). En este periodo ya se manifestaban las diferencias entre el Comité Regional de Ayacucho y la dirección nacional del partido. Este comité comenzó encabezado por Abimael y meses después obtuvo la secretaría. El Comité Regional comenzó entonces con el trabajo de masas, apoyándose en el trabajo campesino, de estudiantes e intelectuales.

⁷ Guzmán Reinoso, A. e Yparraguirre Revedo, E. (2014). Memorias desde Némesis 1993, p. 43.



Ya fijadas las bases, en 1963 se desarrolló el denominado trabajo de masas, promoviendo asociaciones y organizaciones para realizar cambios en la vida material de los agentes desfavorecidos, aumentando el apoyo y la importancia de Guzmán dentro del partido. La influencia del PCCh comenzó a ser notable, aunque de manera superficial, centrado sobre todo en la lucha contra el revisionismo y el trabajo campesino (que será una de las cuestiones ideológicas centrales a partir de entonces dentro de la formación ideológica de Guzmán). Se desarrolló la propaganda y la formación ideológica por parte del Comité Regional, pudiendo destacar la creación de las escuelas rurales, que fueron otra manifestación del vínculo entre la universidad, estudiantes y maestros con el Comité, trasladándose estos agentes al campo para la formación en áreas campesinas. El trabajo en las zonas rurales también se dio con la irrupción en las formas de organización colectiva que primaban, en las que el Comité formó parte, centrándose en las cuestiones de la lucha por las tierras ayudando en las invasiones por parte de pequeños campesinos y comunidades de terrenos de grandes terratenientes. Toda esta labor con el campesinado se combinó con la publicación de Bandera Roja por la Juventud Comunista de Ayacucho, que se encargó de la difusión ideológica entre estudiantes y jóvenes, controlado siempre por el Comité Regional y adaptándose a los distintos agentes sobre los que se quería apoyar el partido. A través de escuelas rurales, conferencias y charlas, se daba primacía a lo oral frente a lo escrito debido a las limitaciones de la lectura y escritura que existían, generalmente en las zonas rurales con población campesina. En cambio, los números de Bandera Roja se extendían por las ciudades y espacios intelectuales, en los que se finalizaba con un poema, siendo una muestra de la producción cultural que se desarrollará con Sendero Luminoso.

Todo el trabajo se materializó en el IX Congreso de Estudiantes del Perú celebrado en la UNSCH, en la que la Federación de Estudiantes de la Universidad fue la anfitriona, que estaba controlada por el Comité: *Obviamente controlábamos la Federación Universitaria*⁸. Para ello se movilizó al Frente Estudiantil Revolucionario (FER), que dependía del Comité, para organizar y defender el evento. En este Congreso se eligió una nueva dirección de la Federación de Estudiantes del Perú y se consiguió expulsar al Cuerpo de Paz de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (voluntarios enviados desde Estados Unidos para promover la paz y los lazos con este país), siendo la primera vez

⁸ Guzmán Reinoso, A. e Yparaguirre Revedo, E. (2014). Memorias desde Némesis 1993, p. 46.



que se expulsa a esta organización de una universidad, realizando presión mediante paros y una huelga general en la que participó toda la ciudad (Guzmán, 1988). Esto supone una muestra de la gran influencia y participación que llegó a tener el Comité Regional de Ayacucho sobre el estudiantado, no sólo en esta región, sino en el resto de universidades peruanas, que lo demuestra el mismo Guzmán en sus memorias:

El Comité Regional a través del FER dirigió esta lucha que como una explosión hizo hervir el antiimperialismo extendiéndose al pueblo que masivamente apoyó la lucha estudiantil⁹.

En 1964, el Comité Regional de Ayacucho tenía una organización y participación que le permitió desarrollar tanto organizaciones externas al partido como cambios dentro del mismo. Abimael Guzmán fue el encargado de representar a este Comité Regional en la IV Conferencia del Partido. Durante su desarrollo, varios Comités *rebeldes* expulsaron a Jorge del Prado y sus seguidores del Partido Comunista Peruano, acusados de revisionistas. Es en esta Conferencia cuando se eligió a Abimael Guzmán como miembro del Comité Central, por lo que todo el trabajo partidario dio sus frutos, ya que comenzó como militante en el Comité Regional de Arequipa, pasando a ser el organizador del Comité Regional de Ayacucho y ascendió hasta llegar a formar parte de la alta cúpula del partido. Atendiendo a este proceso, se puede apreciar la idea de partido que tenía Guzmán y que marca la etapa de Reconstrucción del Partido, en la que desde su puesto en el Comité Central y el fuerte Comité Regional que había organizado comenzó a depurar hasta conformar PCP-Sendero Luminoso, con un concepto de partido bastante restrictivo y plasmando la monopolización ideológica como un proceso natural:

...al Partido acudieron amplios contingentes de las diferentes clases, especialmente de la pequeña burguesía y del campesinado, así como pocos del proletariado; pero el problema principal no era este, sino la diversidad ideológica y la amplia gama de posiciones, criterios, opiniones y hasta simples pareceres que circulaban como buena moneda; no había unidad ideológica y política sino una amalgama organizativa con formas orgánicas laxas, más de adherentes que de militantes, de ahí la reventazón del Partido en la parte final de la década del sesenta¹⁰.

⁹ Guzmán Reinoso, A. e Yparraguirre Revoledo, E. (2014). Memorias desde Némesis 1993, p. 58.

¹⁰ Guzmán Reinoso, A. e Yparraguirre Revoledo, E. (2014). Memorias desde Némesis 1993, p. 63.



A lo largo del año continuó el trabajo de masas desde el Comité Regional, organizando el 1^{er} Congreso Provincial de Campesinos de Huamanga, que aunó a la Unión Sindical de Ayacucho, el Sindicato de Construcción Civil, la Federación Universitaria de Huamanga y a treinta organizaciones campesinas. Fruto de este Congreso nació la Federación Provincial de Campesinos de Huamanga, observándose una unificación de un gran espectro de agentes sociales que reivindicaban cambios en su vida material. También el Comité de Ayacucho estuvo detrás del 1^{er} Congreso de Barrios de Ayacucho, encargados de organizar y movilizar los problemas sociales formados en las barriadas, dando origen a la Federación de Barrios de Ayacucho y al Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho.

El Comité Regional comenzó en la segunda mitad de 1964 a organizarse militarmente, creando el Grupo de Trabajo Especial. Para ello, era necesaria la aprobación del Partido Comunista Peruano. Los dirigentes de este no expidieron ninguna autorización para emprender estas labores, ya que se negaron a reunirse para su aprobación, por lo que comenzaron de forma secreta. El Grupo de Trabajo Especial estuvo ligado al campesinado, ya que se realizó el reconocimiento de toda la región de Ayacucho y sus comunidades, seleccionando a los participantes y construyendo armas elementales. Todo ello controlado estrictamente por el Comité Regional, quien dirigía todos los aspectos de este grupo y estaba formado por miembros de la denominada Facción Roja.

Este es el comienzo del grupo afín a Guzmán que conformará Sendero Luminoso. Es importante matizar este momento debido a que demuestra que se estaba preparando una guerra contra el estado peruano, ya que llevaban años trabajando con los agentes sociales más vulnerables que necesitaban un cambio en sus condiciones de vida, conociendo el terreno, preparando discursos ideológicos y propaganda que uniese a la sociedad y el Partido, además de ir practicando acciones militares sobre el terreno. Con el Grupo de Trabajo Especial se reafirmó la denominada Facción Roja, los seguidores de Guzmán, que partiendo del Comité Regional de Ayacucho depuraron el partido hasta conseguir una base de apoyo suficiente para formar Sendero Luminoso y declarar la guerra.

A pesar de no afirmarse por Guzmán, la mayor parte de la producción ideológica dependía de su criterio, sustentando esta afirmación en base a varias cuestiones. En



primer lugar, la historia del Comité Regional de Ayacucho, ligada constantemente a la figura de Abimael como organizador y líder, de la cual emerge la Facción Roja que combatirá contra sus contrarios ideológicos dentro del Partido Comunista Peruano. También, haciendo énfasis en la obra *Memorias desde Némesis*, el propio Guzmán utiliza los documentos de Bandera Roja para explicar la base ideológica y política de la facción, publicados en 1963 y 1964¹¹, los cuales pertenecen a la corriente marxista-leninista, sin incurrir o desarrollarse en el maoísmo, a pesar de conocer tras su publicación la *Polémica acerca de la línea general del Movimiento Comunista Internacional*, elaborada por el Partido Comunista Chino en junio de 1963 y de la que ya supuestamente habían realizado su aplicación:

La campaña de propaganda, de formación ideológica y política cumplida sistemáticamente tanto en el Partido como en la Juventud Comunista regionales estuvo centrada en la lucha entre marxismo y revisionismo, su base fue la documentación de la “Polémica acerca de la línea general del Movimiento Comunista Internacional” publicada por el Partido Comunista de China de junio de 1963 a noviembre del 64.¹²

Conociendo la obra, se sigue fomentando un discurso marxista-leninista sobre el que se basa la facción. El desarrollo de la línea maoísta no se genera hasta que Abimael no viaja a China en 1965. Tras su viaje, del cual el líder vuelve completamente convencido en el maoísmo, se observa un cambio en la retórica y en la corriente de pensamiento, deviniendo enteramente en la línea de Mao Zedong, siendo esta una manifestación de la influencia y control que ejercía Guzmán sobre la facción y el Comité Regional.

Por esta razón, toma importancia el viaje de Abimael Guzmán a China, donde se formó en la escuela de cuadros, que le instruyó en la teoría maoísta: la lucha contra el revisionismo, el frente único, la Ley de la Contradicción y las leyes y experiencias de la revolución China. En la escuela militar en Nankín, aprendió todo lo referido a la formación de guerrillas y desarrollo de la guerra popular (Guzmán, 1988). Este viaje cierra a una etapa de la historia de Sendero Luminoso, debido a que, a la vuelta de su viaje, Abimael vuelve completamente convencido sobre el maoísmo, cambiando la

¹¹ Véase Guzmán Reinoso, A. e Yparraquirre Revedo, E. (2014). *Memorias desde Némesis* 1993, pp. 66-82.

¹² Guzmán Reinoso, A. e Yparraquirre Revedo, E. (2014). *Memorias desde Némesis* 1993, p. 48.



retórica del Comité Regional y la facción radicalmente, siendo fieles defensores de Mao y del denominado pensamiento Gonzalo. Esta interpretación personal de Guzmán en base a su experiencia en China se sustentó en las bases de apoyo que había constituido en estos años, lo que le dio la capacidad de depurar el PCP y formar Sendero Luminoso. Esta formación y devoción al maoísmo por parte del líder se puede observar claramente en sus afirmaciones:

Pasados treinta años, qué decir: solamente, al proletariado y el pueblo chinos, al Partido Comunista de China y, principalmente, al Presidente Mao Tsetung, al maoísmo debo tanto que es, como otras pocas, una deuda invalorable imposible de saldar. Sirva en algo lo que hice después¹³.

2.2 La Reconstrucción del Partido y la guerra popular

El periodo denominado Reconstrucción del Partido fue acuñado por el propio Guzmán, que comenzó en los años sesenta y acabó en 1978-1979, con la declaración de la guerra popular. Sin embargo, en este estudio se ha realizado una división distinta, marcando una etapa de origen y formación desde 1962 a 1965 debido a que es tras la vuelta del viaje realizado a China por Guzmán cuando puede observarse el cambio de deriva maoísta, que va a imperar en la supuesta nueva corriente ideológica denominada pensamiento Gonzalo. Es necesaria esta distinción ya que la Reconstrucción del Partido se puede llevar a cabo gracias a las bases de apoyo fijadas con anterioridad. No se realiza mención al pensamiento Gonzalo en la formación del Comité Regional, y apenas al maoísmo, no se acudió a su discurso ni a sus formas de manifestación cultural, aunque se puede observar un proceso de acaparamiento del poder por parte de Guzmán que le permitirá depurar y conformar un nuevo partido.

Uno de los argumentos legitimadores para la depuración del partido será la interpretación de Mariátegui, padre del socialismo peruano que fundó el Partido Comunista Peruano en 1928 (anteriormente llamado Partido Socialista Peruano). El pensamiento Gonzalo no está respaldado por ningún trabajo académico, sino que aparece expresado en un conjunto de ideas extraídas del marxismo-leninismo-maoísmo y de los ensayos de Mariátegui, condensados en documentos partidarios y discursos de Guzmán, siendo relevante la cuestión mariateguista como legitimadora. El ejemplo más claro es la

¹³ Ibid, p. 85.

expulsión de la denominada facción Patria Roja en la V Conferencia de 1965:

Así, primero va a salir Patria Roja; pero salió expulsada del Partido por seguir una línea oportunista de derecha, por negar al Presidente Mao Tsetung, por negar a Mariátegui, por negar la existencia de situación revolucionaria en el Perú¹⁴.

Durante este proceso, ya considerados plenos maoístas tras la vuelta de Guzmán de China y la introducción de estos elementos en el discurso, continúa la depuración que ya había comenzado durante el periodo de formación de la Facción Roja. Es a partir de este momento, en el que predominaban facciones e ideas maoístas en el PCP, por lo que se comienza a reivindicar el denominado pensamiento Gonzalo para desligarse del resto de maoístas *que no eran puros*. Por ello, en la VI Conferencia de 1969 se acuerda la base de unidad partidaria y la Reconstrucción del Partido, en una búsqueda de homogeneización en la que la Facción Roja llevaba predominando tiempo atrás. Por este acuerdo, Saturnino Paredes y Sotomayor se desligan de la forma que estaba tomando el partido, quedando únicamente el autodenominado grupo bolchevique y los partidarios que formarían Sendero Luminoso en el PCP. A lo largo de este proceso, el mismo Guzmán afirma que ha existido depuración y la defiende, para concluir de esta manera en su objetivo, la guerra popular:

en nuestro caso la fuerte depuración que hemos tenido ha sido para iniciar la guerra popular, en el IX Pleno del año 79; ahí dimos dura lucha contra una línea oportunista de derecha que se oponía a iniciar la guerra popular, fue ahí que se produjeron expulsiones y una depuración del Partido; pero como está bien establecido la depuración fortalece y nos fortalecimos, la prueba es que ingresamos en la guerra popular y ya estamos llevándola ocho años¹⁵.

Claramente Guzmán afirma la existencia de depuración y engrandece al partido que conforma tras el IX Pleno de 1979, dando lugar al 1^{er} Congreso del PCP. Se marca como un hito y un primer congreso para separarse de los anteriores, reivindicando una superioridad ideológica basada en un pensamiento marxista-leninista-maoísta. El pensamiento Gonzalo, es decir, la conformación de un partido con una única corriente

¹⁴ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 11.

¹⁵ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 16.



ideológica que se considera como una verdad universal, todo ello enfocado en la guerra, dando lugar a PCP-Sendero Luminoso. Además, se conforma un nuevo Comité Central con Abimael Guzmán a la cabeza. Cabe destacar este suceso ya que marca el inicio de la guerra contra el estado, se conforma el nuevo partido tras dar este paso militarista, realizando así la última limpieza de los militantes que no desearan llevar a cabo este conflicto:

El Congreso es hijo del Partido y de la guerra, sin la guerra popular no se hubiera cumplido esa tarea histórica pendiente casi 60 años desde la fundación en el 28, pero lo importante está en que el Congreso potencia el desarrollo de la guerra popular¹⁶.

Es relevante cómo se aprovecha el conflicto bélico para jerarquizar de manera más rigurosa el partido, beneficiando el monopolio ideológico y necesario para llevar a cabo la guerra:

Al fin y al cabo, la guerra popular genera un altísimo grado de unidad pero en medio de intensa lucha; si, porque pese a enfrentar problemas, situaciones complejas y difíciles, pese a los reflejos externos, la dinámica ideológica, quienes están empeñados en la guerra popular tienen su vida dada la revolución¹⁷.

Esta situación muestra a su vez que la declaración de guerra y la preparación de un Ejército Popular Guerrillero se llevó a cabo de forma premeditada, siendo una idea presente desde el comienzo de la formación del Comité Regional de Ayacucho, junto a un modelo de sociedad que intentó ser implantado bajo una férrea directriz (un modelo social idealizado por la agrupación de distintas ideas extraídas de la tradición marxista aplicadas sin un estudio teórico, filosófico o académico previo).

En el desarrollo de la guerra, tras todo el trabajo partidario basado en el establecimiento de una vía única de pensamiento y una militancia férrea, fueron eficaces las acciones contra el estado peruano, el cual no estaba preparado para una organización que llevaba tiempo atrás estableciendo unas bases de apoyo e investigando el terreno sobre el que actuaban. El nuevo poder implantado por Sendero Luminoso en las zonas dominadas se basaba en comités populares, que en su conjunto en una zona creaban la base de apoyo y la unión de las bases formaban la República Popular de Nueva

¹⁶ Ibid, p. 15.

¹⁷ Ibid, p. 27.

Democracia. Esta forma de control político, bajo la etiqueta de las directrices ideológicas del pensamiento Gonzalo y la estructura de Sendero Luminoso, muestra la imposición de una única vía de pensamiento, junto a la situación de guerra y la inflexibilidad que practicaba el partido en el terreno. Esta forma de gestión creó conflictos internos en estas regiones, cuyos habitantes tenían unas características distintas. La misma rigidez del partido impidió una adaptación a las nuevas estrategias por las que optó el gobierno peruano, como la formación de las rondas campesinas, armando a los pobladores de estas regiones que con el paso de Sendero Luminoso no habían visto mejoría en su realidad material, incluso siendo mermada por la guerra y el acaparamiento de los recursos de esta organización, supuestamente de forma voluntaria:

Y si más allá vamos, el campesinado pobre principalmente es el que se quita un mendrugo de la boca para darnos, el que nos da un pedazo de su manta, el que nos da un lugarcito en su choza, es ése el que nos sostiene¹⁸.

Las nuevas estrategias basadas en el control férreo y la violencia impuestas por Sendero Luminoso generaron una división en el campo. Además, la falta de autocrítica no permitió la adaptación del partido al cambiante contexto social que, junto a la larga duración de la guerra, agravaron la brecha que desquebrajó la base de apoyo guerrillero. Las medidas tomadas fueron en base al concepto de violencia extraído del maoísmo y reflejado en el pensamiento Gonzalo. Una de las expresiones de ello fue la Masacre de Lucanamarca que, tras el asesinato de un comandante senderista por parte de unos campesinos, provocó una brutal represión de Sendero Luminoso para enviar un mensaje de autoridad y dar a mostrar el valor de la vida dentro de la revolución:

Si a las masas les vamos a dar un conjunto de restricciones, exigencias y prohibiciones, en el fondo no queremos que las aguas se desborden; y lo que necesitábamos era que las aguas se desbordaran, que el huayco entrara, seguros de que cuando entra arrasa pero luego vuelve a su cauce¹⁹.

A través de esta cita se puede vislumbrar cual fue el final de Sendero Luminoso, en el que el excesivo hermetismo del denominado pensamiento Gonzalo y el monopolio

¹⁸ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 18.

¹⁹ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 26.



ideológico acabó por hacer que el río se desbordase, imposibilitando la adaptación del partido a las nuevas estrategias desarrolladas por el estado. Estas medidas, basadas en armar a población civil, a pesar de ser efectiva para atentar contra las bases de apoyo del partido, agravó y recrudeció el conflicto.

3. El Pensamiento Gonzalo

A lo largo del análisis del proceso histórico que desembocó en la creación de Sendero Luminoso y su desarrollo, se ha hecho alusión tanto a la figura de Abimael Guzmán como de su pensamiento Gonzalo, sin incidir directamente sobre la dicha amalgama ideológica. Esto se debe a la inexistencia de un tratado filosófico u obra que exponga claramente la naturaleza de este concepto o término, aclarando únicamente que es un conjunto de ideas extraídas del marxismo-leninismo-maoísmo y de los ensayos de Mariátegui, condensados en documentos partidarios y discursos de Guzmán. A continuación, se expondrá la interpretación realizada en función del contexto histórico desarrollado y de las fuentes manuscritas de Abimael Guzmán, cuya finalidad es comprender dicho concepto.

El pensamiento Gonzalo es la aplicación de la teoría maoísta al contexto peruano a través de la interpretación del líder del partido Abimael Guzmán. Este intelectual, con un gran conocimiento del marxismo y con una retórica impactante, estableció las bases de su propio pensamiento, que llegó a conformar la base ideológica del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso. En este punto se analizarán las bases de esta corriente comunista, en la aplicación de esta ideología al caso concreto peruano. A la hora de abordar esta cuestión, tanto Abimael Guzmán como la historiografía definen que el pensamiento Gonzalo es la afirmación de la existencia de la revolución peruana y la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a esta, el reconocimiento de la lucha de clases dentro del pueblo, que el campesinado es el principal agente revolucionario y por lo tanto se debe realizar el cerco del campo a las ciudades en el desarrollo de la guerra popular (Guzmán, 1988). Estas escuetas líneas no son suficientes para comprender la creación y desarrollo del pensamiento Gonzalo, por lo que debe atenderse un espectro más amplio. Uno de ellos es detenerse en los fundamentos ideológicos en los que se legitimaron las acciones llevadas a cabo por Sendero Luminoso, en su propia interpretación marxista de la realidad en la que actuaron y quisieron cambiar, indagando a través de la visión de Abimael sobre qué suponía la teoría elaborada por Mao Zedong



y cómo la interpretó. Dentro de estos fundamentos, recalcar la lucha contra el revisionismo como un elemento clave para poder comprender el desarrollo de la Reconstrucción del Partido Comunista Peruano y la implantación de la unidad partidaria, que reconoce el pensamiento Gonzalo como única vía válida teórica. También se necesita comprender la visión que se tenía acerca de la militancia que formaba Sendero Luminoso y que actuaba acorde con este pensamiento como un fenómeno que se incentivó desde la organización y fue difundido por el pueblo, propagada a través del culto hacia la figura de Guzmán y el partido, siendo fruto de la interpretación acerca de la organización, la masa y la militancia.

El mismo hecho de la creación de una vía de pensamiento en base al estudio del maoísmo es una muestra de que se trató de un partido organizado cuya finalidad no era únicamente la conquista del estado a través de la guerra de guerrillas, sino que intentaron crear una nueva realidad para su país, no solo en el plano material, sino también intentando crear un modelo de sociedad con miras hacia una revolución comunista internacional, por lo que es trascendental atender a la cuestión ideológica para comprender el tipo de sistema que se quiso implantar.

3.1 La tercera y superior etapa del marxismo, el Gran Timonel

El primer punto trascendental de este pensamiento es la consideración del pensamiento de Mao Zedong como la tercera y superior etapa del marxismo; es decir, se reconoce la creación ideológica maoísta como el último escalafón filosófico al que ha llegado la tradición marxista. Se considera el primero a Karl Marx, siendo Lenin el segundo desarrollando esta ideología y como tercera a Mao Zedong por el carácter universal de su creación intelectual y su desarrollo de la dialéctica, llegando en este punto a su máximo desarrollo actual de la teoría marxista (Guzmán, 1988).

Se le aplica esta universalidad al pensamiento de Mao ya que se trató de una ideología muy pragmática y versátil, fácilmente aplicable en otras regiones del mundo por su innovación filosófica y renovación de los clásicos marxistas. La finalidad de esta corriente ideológica es la posible aplicación de la teoría comunista a espacios que no tenían que estar industrializados, basados principalmente en el sector agrario como núcleo económico, en regiones en las que el capitalismo no estuviera desarrollado en gran medida. Se trata de un discurso antiimperialista y anticolonialista que se adaptó al contexto histórico en el que se desarrolló, durante la descolonización y modernización de



los países en vías de desarrollo, en los que las formas de dominio y explotación estaban todavía ligadas al colonialismo y la organización latifundista. Con una perspectiva global, se puede apreciar que el maoísmo se ha aplicado en distintas regiones repartidas por todo el mundo, desde Tanzania, pasando por la India y llegando a Latinoamérica, existiendo múltiples ejemplos más (Vietnam, Camboya, Laos, Nepal...)²⁰. Esta aplicación universal es la que permite la interpretación y práctica en distintas regiones tan dispares, siendo una de ellas el Perú a través del pensamiento de Abimael Guzmán.

Si se atiende a la innovación intelectual que supuso el maoísmo, Abimael en su justificación destaca la Ley de la Contradicción, como el máximo desarrollo de la dialéctica, con la que se explica que en todo lo existente, partiendo desde lo más preciso y natural hasta las relaciones sociales, encontramos una tensión entre contrarios, que es lo que permite un dinamismo y cambio del mundo (Tse-tung, 2009). Mediante este concepto, tanto el propio Mao Zedong como Abimael Guzmán, justifican constantemente la lucha contra el revisionismo. Los contrarios luchan hasta en el interior de uno mismo, aunque se tiene que superponer el recto camino que te aporta la teoría maoísta; se encuentra en el Partido y en la misma lucha de clases, por lo que constantemente se hacen apelaciones a combatir a los agentes revisionistas, que tergiversan y corrompen el camino hacia el comunismo marcado por el Gran Timonel. Este pretexto es por el cual Guzmán justifica la depuración que se llevó dentro del PCP, llevándolo hasta la jefatura y homogeneizando el pensamiento, consiguiendo dar resolución a la mayor parte de las críticas, tanto externas como internas, tachando de revisionistas a sus contrarios.

También se posiciona al maoísmo como etapa superior por la economía política que desarrolla Mao Zedong, centrada en la teoría del capitalismo burocrático (Guzmán, 1988). Esta da explicación a cómo se conforman los estados de los países que todavía mantienen relaciones semif feudales y están bajo el yugo imperialista, en el que grandes monopolistas, sobre todo terratenientes, aunque también burgueses y banqueros, consiguen acumular grandes cantidades de capital y copar todo el mercado, basándose en unas relaciones antagónicas de poder con la clase inferior, que generalmente está ligada a la tierra. Este poder que se desarrolla bajo el capitalismo se combina con el poder del estado, en el que los agentes que trabajan en él comienzan a utilizar esta estructura como

²⁰ Lovel, J. (2021) Maoísmo: Una Historia Global. Penguin Random House Grupo Editorial. Para saber más sobre la aplicación del maoísmo en las distintas zonas en las que se han desarrollado y en las que sigue en proceso.



una herramienta para beneficiar los monopolios y la opresión. Este proceso crea a su vez otro agente social, la burguesía burocrática, que utiliza las herramientas del estado para su propio beneficio y el de los monopolistas.

Guzmán legitima a Mao Zedong como tercera etapa del marxismo también por el desarrollo del socialismo científico (el estudio de las tendencias históricas a través del método científico), destacando la teoría de la Guerra Popular. Se trata de la redacción de un manual de cómo desarrollar la guerra por parte del proletariado internacional a partir de la experiencia China, dotando a la clase proletaria de una teoría militar, la cual está dirigida exclusivamente a esta para combatir y conseguir tomar el poder (Zedong, 2022). El líder del PCP- SL refleja también el desarrollo realizado por el líder de la revolución china de la tesis de Lenin sobre el imperialismo, en el que con la aplicación de la guerra popular los pueblos pequeños pueden acabar con la intervención y dominio de grandes potencias. Este mensaje adquiere mucha más fuerza dentro del marco de la Guerra Fría en el que se desarrolla Sendero Luminoso, estando en contra del imperialismo estadounidense y el socialimperialismo soviético.

Es de vital importancia comprender la forma en la que Guzmán toma la tradición marxista para entender las medidas tomadas para la Reconstrucción del Partido Comunista Peruano y la lucha contra el revisionismo analizadas en la primera parte del documento, ya que muestran un esquema ideológico en el que la postura defendida por Abimael y su vanguardia política se convierte en un sistema de creencias. En primer lugar, a pesar de ser un gran conocedor de los clásicos marxistas no redactó ninguna obra o escrito en relación a sustentar su pensamiento guía, elaborando únicamente bajo su autoría dos tesis dentro del marco universitario: Acerca de la teoría kantiana del espacio y El Estado democrático-burgués, siendo las dos para optar al título de bachiller en Filosofía y en Derecho. Su pensamiento filosófico se desarrolló de forma breve dentro de la Academia y con la finalidad de titular en los estudios cursados. Son los únicos tratados filosóficos o históricos bajo su autoría, ya que como militante redactó únicamente algunos discursos²¹. Que no se desarrollasen tratados filosóficos es significativo para comprender que, en su pensamiento, Guzmán toma unas leyes extraídas

²¹ Las fuentes directas desde la que se puede tomar el pensamiento Gonzalo desde su autoría son La Entrevista del Presidente Gonzalo, realizada por El Diario y Memorias desde Némesis, que describe junto a su mujer el fenómeno histórico de Sendero Luminoso, aunque ninguna de las dos obras son tratados filosóficos.



de la tradición marxista y se tratan como puramente científicas y aplicables en su contexto, sin apreciarse algún tipo de crítica o matización, utilizando una retórica que no corresponde a esta tradición. Tampoco elaboró un ensayo riguroso previo sobre la situación del Perú para asentar su pensamiento. Uno de los ejemplos en los que se observa la forma en la que se trata la ideología del proletariado, fruto del materialismo histórico, es su uso con una retórica que la eleva a un plano superior bajo la justificación de ser científica, respalda que:

*...la ideología del proletariado, el marxismo-leninismo-maoísmo y hoy principalmente el maoísmo, es la única ideología todopoderosa porque es verdadera y los hechos históricos lo están demostrando.*²²

En esta afirmación, base de su pensamiento, se encuentra una contradicción debido a que la ciencia lleva consigo la crítica, el avance y la investigación, sin ser un conjunto de creencias o dogmas que se encuentran en un plano superior, tratándose de esta forma a semejanza de una creencia religiosa.

Esta interpretación de la ideología se manifiesta en otros aspectos que se utilizan para legitimar el pensamiento y acciones realizadas por Abimael Guzmán, siendo uno de los pilares La Ley de la Contradicción de Mao Zedong. En base a la dialéctica de Mao, se desarrolla la lucha de dos líneas, que percibe el partido como una contradicción constante, justificando que fue la que se dio entre la escisión de Abimael y otras líneas de pensamiento como puede ser la de Jorge Del Prado o Saturnino Paredes, alegando:

*Debe quedar bien claro que la inmensa mayoría del Partido Comunista se unió tomando las banderas de la lucha contra el revisionismo que el Presidente Mao Tsetung había enarbolado; que se apuntó y se golpeó al revisionismo en las filas del Partido Comunista de entonces hasta expulsar a Del Prado y su pandilla*²³.

Mostrándose como algo natural y de necesidad para obtener una base de unidad partidaria y respaldándose en citas de Mao, Abimael justificó el monopolio ideológico del partido a través de la lucha contra el revisionismo, como también ocurrió con Patria Roja y su expulsión: *esa agencia del revisionismo chino con sus caudillos adoradores de*

²²Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p .4.

²³ Ibid, p. 5.



*Teng*²⁴. Esta lucha contra todo revisionismo será abordada específicamente en un punto en este trabajo como herramienta de control y monopolización del partido. La supuesta autocrítica que conlleva esta línea de pensamiento no se refleja en ningún manuscrito, no hay rectificación, siendo lo único que se puede considerar como autocrítica la misma Reconstrucción del Partido que realizó la facción que sustentaba a Abimael, Facción Roja, que eliminó al resto de líneas de pensamiento dentro del partido, consiguiendo monopolizar el poder bajo su persona gracias a los cuadros de mando preparados desde el Comité Regional de Ayacucho.

Otro de los ejemplos que pueden tomarse en esta concepción personal del maoísmo es el uso de la tesis de Lenin y Engels sobre las masas-clases-Partidos-jefes, en relación a que la revolución genera jefes y jefaturas. Tomando la argumentación desarrollada por el mismo Abimael en su entrevista para el periódico El Diario en 1988, afirmaba:

*En nuestro Partido, revolución y guerra popular, el proletariado ha generado también un conjunto de jefes por necesidad y casualidad históricas, en el sentido de Engels; es una necesidad que se generen jefes y un jefe, pero quiénes lo sean en concreto lo define la casualidad, o sea el conjunto de condiciones específicas que se concretan en un lugar y momentos determinados*²⁵.

Entorno a esta justificación se le otorga al proletariado y a la casualidad histórica ser los elementos que posicionan a Guzmán a la cabeza de partido y de la guerra popular, pero si atendemos a la evolución de este y su vanguardia política, se llega a la conclusión de que la jefatura es obtenida tras la depuración realizada en el partido a través de la Reconstrucción, en el que bajo la justificación de la lucha contra el revisionismo se eliminan las demás facciones que componían el Partido Comunista Peruano, gracias al apoyo del Comité Regional de Ayacucho. Este Comité fue el que él mismo reformó y organizó en base a los alumnos y profesores de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga alrededor de su figura. Todo este proceso, muestra la conformación de una vanguardia política alrededor de la figura de Guzmán, que consiguió tomar el poder del Partido Comunista Peruano, y no por las causalidades históricas.

²⁴Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p .5.

²⁵ Ibid, p. 13.



3.2 Lucha contra el revisionismo

La lucha contra el revisionismo es un argumento que ha sido utilizado a lo largo de toda la tradición marxista, contra todo lo reaccionario que frena la revolución y socava el movimiento comunista, de las ideas que se filtran dentro del seno de los partidos y asociaciones obreras y hacen que se alejen del camino correcto que lleva al comunismo. Por ello, no es un hecho novedoso que se observe en el caso del pensamiento Gonzalo, aunque conlleva sus matizaciones, ya que desde la perspectiva maoísta es uno de los temas centrales en los que se basa la lucha, sobre los que Mao teoriza a través de su trabajo en la dialéctica:

Es extremadamente importante adquirir conciencia de este hecho, pues nos permite comprender que en la sociedad de clases, son inevitables las revoluciones y las guerras revolucionarias y que sin ellas es imposible realizar saltos en el desarrollo social y derrocar a las clases dominantes reaccionarias, y, por lo tanto, es imposible que el pueblo conquiste el Poder. Los comunistas deben denunciar la engañosa propaganda de los reaccionarios, quienes afirman, entre otras cosas, que la revolución social es innecesaria e imposible²⁶.

Guzmán como buen discípulo, a pesar de no teorizar, sí lucha contra la reacción, contra el viejo orden y todo lo que lo intente preservar a partir de la ley de los contrarios. El pragmatismo con el que es utilizada esta teoría hace posible reprimir toda idea contraria al planteamiento que hace Guzmán y su vanguardia política desde la jefatura del partido. Esta lucha contra el revisionismo se realiza tanto en el plano internacional como en el plano interior.

Partiendo del plano interior, se desecha completamente toda corriente de pensamiento a favor de la Unión Soviética, siendo un reflejo de la ruptura sino-soviética y la postura de China antes de la muerte de Mao. Tras la muerte del líder, tampoco se aprobaron las medidas llevadas a cabo por la República Popular China. Por ello, toda vertiente dentro del Partido Comunista Peruano que tuviera vínculos con la URSS fue completamente descartada por la facción de Guzmán. En 1963 comenzó el proceso en el que la facción liderada por Abimael tomó posiciones y empezó a desplazar y expulsar a

²⁶ Tse-tung, M. (2009). Sobre la Contradicción. En Tse-tung, M. (Ed.), Obras escogidas de Mao Tse-tung, Tomo I (pp. 333-370). Preparado para internet por Biblioteca Libre OMEGALFA, p. 44.



las demás facciones del partido, quedando las que concordaban con el ideario de corte maoísta. En 1964 se expulsó a Jorge Del Prado, quedando Saturnino Paredes y sus seguidores, junto a Patria Roja. A esta última facción se la expulsó:

...pero salió expulsada del Partido por seguir una línea oportunista de derecha, por negar al Presidente Mao Tsetung, por negar a Mariátegui, por negar la existencia de situación revolucionaria en el Perú²⁷.

Este argumento que esgrime el propio Guzmán será uno de los recurrentes a la hora de acusar de revisionismo, en el que se encuentran los pilares fundamentales del pensamiento Gonzalo: maoísmo, Mariátegui y la revolución peruana. La ruptura de las facciones restantes con la expulsión de Jorge Del Prado, dejó el partido a la cabeza de Saturnino Paredes, quedando el autodenominado grupo bolchevique y la Facción Roja (Abimael Guzmán y su vanguardia). Más tarde se llevó a cabo la expulsión de Saturnino y finalmente la separación de la facción de Sendero Luminoso del partido se realizó bajo los mismos argumentos, en los que o se rechazaba la teoría de Mariátegui, no se contemplaba una situación revolucionaria en el Perú o simplemente por no aceptar quedarse bajo la influencia ideológica de la Facción Roja. Este proceso, denominado unidad partidaria, fue por el cual se expulsó a la facción de Saturnino Paredes del partido.

En el plano internacional, Guzmán se postula como uno de los líderes maoístas a la cabeza, intentando diferenciarse del resto de países socialistas o comunistas, de lo que denomina *socialimperialismo soviético* y separándose de *esa nueva ofensiva del revisionismo contemporáneo*²⁸. También se desliga por completo de China *dirigida realmente por un siniestro personaje, un viejo y podrido revisionista, Teng Siao Ping*²⁹. Incluso llega a afirmar rotundamente que no existen países socialistas en la actualidad, realizando críticas sobre Albania, Vietnam, Nicaragua y Cuba. Los argumentos por los que se diferencia de estos movimientos se basan en que estos países están al servicio de una superpotencia, no tienen o no han reconstruido un partido comunista o no están desarrollando la guerra popular. Los razonamientos y la imagen que se puede extraer del líder de Sendero Luminoso es que únicamente acepta la vía peruana como la que puede

²⁷ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 11.

²⁸ Ibid, p. 48.

²⁹ Ibid, p. 50.



desarrollar una revolución comunista, siendo estrictamente maoísta. Además, define que de la revolución peruana:

El principal aporte es plantear el maoísmo como nueva, tercera y superior etapa del marxismo; asumiendo servir y coadyuvar a que esta ideología se constituya en mando y guía de la revolución mundial³⁰.

Esta forma de expresarse es una muestra de la creencia de que es su línea de pensamiento la verdadera, extrapolando el mismo proceso que se desarrolló en la lucha contra el revisionismo interno, unos mismos patrones que posicionan a Abimael en un estadio de superioridad ideológica y moral, sin todavía haber conseguido establecer la revolución en Perú, sin derrocar el estado y refutar el triunfo de su vía de pensamiento. También afirma:

Y si cabe, ser como algunos dicen una esperanza, lo cual implica responsabilidad y ser una antorcha para la revolución mundial, un ejemplo que puede servir a otros comunistas

Queda claramente refutado que quiere posicionar a su partido como cabeza de la revolución internacional, liderar el movimiento comunista en toda Latinoamérica, con una vía de pensamiento que toma como culmen ideológico, en el que no se aprecian atisbos de autocrítica o posible fallo, creando una imagen de infalibilidad y superioridad ideológica.

3.3 La militancia como reforzamiento del pensamiento

Sendero Luminoso se caracterizó por una férrea disciplina política y de partido. Tras la implantación de la unidad partidaria y el proceso de Reconstrucción del Partido, regía el marxismo-leninismo-maoísmo pensamiento Gonzalo como única ideología presente y sobre la que se basaba el militante. A lo largo de su entrevista y sus memorias, se puede apreciar una formación ideológica hacia los integrantes de Sendero Luminoso y participantes, que estaba únicamente ligada a la directriz del partido y sobre todo basada en la línea militar. El ingreso en el Partido no es lo que te lleva a ser comunista según Guzmán:

En el Partido comienza ya la formación ideológica sistemática; es en él que nos

³⁰ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 55.



*vamos haciendo comunistas, es él que nos va haciendo comunistas*³¹.

Existiendo una única vía de pensamiento dentro del Partido y siendo esta la que moldea al militante, resalta el hermetismo ideológico imperante en Sendero Luminoso, que junto al pretexto de la lucha contra el revisionismo generó una rigurosa disciplina de partido. La vanguardia política y los primeros militantes del Partido fueron estudiantes y profesores de la universidad que cerraron filas alrededor de Guzmán, durante un periodo previo a la unidad partidaria y cuando todavía se estaban asentando las bases de la organización. A partir de este tipo de militancia comenzó el trabajo con el campesinado, destacando la influencia ejercida a través de los maestros rurales, fomentando su base maoísta al apoyarse en la clase campesina como gran motor revolucionario. Es con la guerra popular, tras haber conseguido un partido fuerte con una única vía de pensamiento, cuando la militancia se vuelve más estricta y militar. La guerra popular es la teoría militar de la clase obrera, fruto de la teorización por parte de Mao Zedong de cómo se llevó a cabo en la guerra entre China y Japón, estableciendo unos parámetros político-militares de cómo se debe llevar un conflicto armado a largo plazo por parte del proletariado (Zedong, 2022). La declaración de guerra al estado peruano por parte de Sendero Luminoso, tras la Reconstrucción del Partido, es uno de los elementos claves para comprender su incidencia y transformación en el país y lo que supuso el estado de guerra para la militancia del Partido:

*Una cosa que nos preocupó bastante para el inicio de la guerra popular nos planteamos cómo templar la militancia y nos impusimos altas exigencias: romper con la vieja sociedad, dedicación cabal y completa a la revolución y dar nuestra vida*³².

Esta cita del propio Abimael muestra el gran paso que dio el partido a la hora de la acción militar, a partir de este momento centrándose en la guerra, momento en el que no se permite vacilaciones ni retiradas: *si ingresan [en el Partido] es para desenvolverse como comunistas primero y principalmente, como combatientes del Ejército Guerrillero Popular*³³. La línea de la formación ideológica y militar acaba por fundirse enteramente en un mismo camino y forma de actuación, en la que la formación se genera acorde con

³¹ Ibid, p. 16.

³² Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 16.

³³ Ibid.



la guerra y el Partido. Esta militancia se sustenta con ayuda de la gran retórica que posee Guzmán, creando una imagen idealizada no sólo de sí mismo, sino de lo que es la revolución. Con este pretexto se realizaron acciones incluso en contra de la población campesina, sobre la que se asentaba el Ejército Guerrillero Popular, cuando aquella se desligaba del Partido o no apoya a este, utilizando la violencia sin que lleve consigo ninguna autocrítica o responsabilidades³⁴.

Sendero Luminoso se define como un partido de carácter de masas, pero no es de masas, siguiendo así la tradición clásica marxista que le sirve de justificación a Guzmán para asegurar el hermetismo del partido (Guzmán, 1988). Es decir, el partido sirve al proletariado y la clase oprimida, pero sus filas son reducidas, ya que el mero hecho de trabajar para el partido no te convertía en militante, consiguiendo de esta manera mantener un fuerte control ideológico con una mayor amplitud participativa:

Parte primero de cómo se va forjando cada uno de los futuros militantes, antes de serlo, en la lucha de clases; cada uno va participando en la lucha de clases, va avanzando, va trabajando más cercanamente a nosotros, hasta que llega el momento en que uno individualmente toma la gran resolución de pedir su ingreso al Partido, éste analiza sus condiciones, sus méritos, también sus limitaciones porque todos las tenemos, y le otorga la militancia si se la merece³⁵.

En base a cómo se concibe la militancia, se puede observar la verticalidad y la compleja forma de acceso al partido, que preservó la unidad partidaria y el centro de poder alrededor del Comité Central y de Abimael Guzmán.

La concepción del líder del partido acerca de la militancia, en el plano teórico maoísta es coherente con ello, demostrando el gran conocimiento acerca de esta ideología, aunque siempre imbuida en la retórica que caracterizó y dio legitimidad a la figura del *camarada Gonzalo*. Un ejemplo de ello puede ser cómo expresa que concibe a los comunistas:

Los comunistas siéndolo no tenemos miedo a nada; más, el Partido nos ha forjado en retar a la muerte y llevar la vida en la punta de los dedos para entregarla en el

³⁴ Un ejemplo de ello es el suceso de Lucanamarca, en la que fueron asesinados más de 80 campesinos por parte de Sendero Luminoso, acción que se atribuyó y enorgulleció el grupo armado.

³⁵ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 16.



*momento que la revolución nos lo mande*³⁶.

Esta cita cargada de un emotivo y sentimental mensaje, cuyo fin es propagandístico, se puede poner en comparación respecto a la cita de Mao para poder apreciar el uso de la retórica por parte de Abimael:

*¿Cómo explicar el estímulo al espíritu heroico de sacrificio en la guerra? ¿No está en contradicción con “conservar las fuerzas propias”? No, no lo está. Uno y otro son contrarios que se condicionan entre sí. La guerra es política con derramamiento de sangre y exige un precio, a veces sumamente elevado. El sacrificio (la no conservación) parcial y temporal es indispensable para la conservación permanente del todo*³⁷.

Se podría defender que la finalidad de cada fuente no es la misma, que una se trata de una entrevista en la que se aprecia un fin propagandístico, mientras que la otra es un tratado filosófico, pero hay que destacar que Abimael no teorizó bajo su firma, que existen discursos y material producido por el Comité Central, pero no realizó ensayos (exceptuando Memorias desde Némesis, que describe la formación de Sendero Luminoso pero no desarrolla cuestiones filosóficas ni teóricas marxistas). La mayor parte de su producción intelectual está volcada en atraer a las masas y favorecer su interpretación acerca del maoísmo, creando un culto alrededor de su figura, el *camarada Gonzalo*. Esta situación se manifestó en la falta de evolución en el pensamiento, lo que impidió la adaptación de Sendero Luminoso a las nuevas medidas del estado peruano para combatirlos, que aprendió de sus tácticas y renovó su forma de actuación apoyándose en la masa campesina descontenta con los senderistas, fomentando los comités de autodefensa organizados por los campesinos y con la creación de un sistema de inteligencia que consiguió descabezar a Sendero Luminoso.

3.4 La creación cultural entorno al líder

Una de las ideas que se ha ido reflejando a lo largo del trabajo es el control y poder que ostentaba Abimael Guzmán o el *camarada Gonzalo* dentro del Partido y sobre la militancia. Por ello, se fomentó un culto generado alrededor de su figura, fruto del establecimiento de su pensamiento como guía y base de la unidad partidaria. Este

³⁶ Ibid, p. 2.

³⁷ Zedong, M. (2022). La Guerra Popular prolongada. El Sudamericano: La red mundial de los hijos de la revolución social. Colección Socialismo y Libertad n°162, p. 191.



fenómeno se desarrolla en ambas direcciones, por un lado, la retórica utilizada por Abimael y la concentración de poder bajo el establecimiento de su pensamiento como válido aportaba una imagen de superioridad moral e ideológica; por otro lado, la condicionada vida material de la población rural que asimilaba, aumentaba y expandía esta visión, siendo este personaje una vía de esperanza y mejora de su situación, elevando al *camarada Gonzalo* como salvador. El protagonismo que adquirió el campesinado dentro de la teoría que defendía Sendero Luminoso, fomentó la participación de este sector de la sociedad que vivía y trabajaba en las regiones serranas, donde apenas llegaba el poder estatal, siendo esta una forma de superar las condiciones precarias en las que vivían. Tras doce años de guerra civil, la mano dura, la férrea militancia de la organización y la falta de mejoras en las condiciones de vida hizo que muchos campesinos dejaran de apoyar a Sendero Luminoso e incluso se defendieran de estos, siendo el último gran golpe a la organización la caída del imaginario del camarada Gonzalo al ser capturado y mostrado humillado en Lima.

El culto al líder no es una estrategia novedosa dentro de la puesta en práctica de la teoría comunista, pudiendo observar el caso de la imagen de Mao Zedong y la guerra ideológica que libró durante la Guerra Fría, tanto a los países capitalistas como a los controlados o influidos por el bloque soviético, siendo la propaganda un elemento clave como difusora de ideas³⁸. En el caso de Sendero Luminoso, el mismo nombre proviene de *Por el luminoso sendero de Mariátegui*, lema que se instaura desde la escisión de la facción de Abimael Guzmán del Partido Comunista Peruano-Bandera Roja (Ríos, 2018). La asociación de la luz con el camino correcto fue incentivada por la propaganda China en vida de Mao, a quien se le asociaba como el Sol que marcaba el camino (Lovel, 2021). También se fomentó la figura de Abimael Guzmán de manera similar a la desarrollada por China durante la Revolución Cultural, teniendo el ejemplo en las Canciones de las Luminosas Trincheras de Combate, utilizadas por la militancia como difusoras del pensamiento Gonzalo y de la guerra popular, siendo cantadas en las cárceles por los presos senderistas para el reclutamiento y mantenimiento del espíritu de lucha. Una de ellas está exclusivamente dedicada *Al Presidente Gonzalo*³⁹, en la que se ensalza su figura

³⁸ Para saber más, Lovel, J. (2021) *Maofismo: Una Historia Global*. Penguin Random House Grupo Editorial, pp. 167-197.

³⁹ Todo el disco disponible en: <https://n9.cl/4ut2j>. Transcripción personal.



con los grandes líderes marxistas, llegando incluso a equipararse a estos:

El Presidente Gonzalo es más grande, marxista, leninista, maoísta, viviente sobre la faz de la tierra, que es garantía del triunfo comunista, que es jefatura del Partido y la Revolución.

El pensamiento Gonzalo es Nuestra Patria, aplicación creadora del maoísmo.

El presidente Gonzalo lo ha plasmado, luz en el mundo de rojo amanecer.

El presidente Gonzalo lo ha plasmado, luz en el mundo de rojo amanecer.

Dirigiendo la guerra popular, nos ha dado el nuevo poder. Comités populares abiertos, sostenido por el ejército y las masas con un partido comunista militarizado.

El presidente Gonzalo nos conduce al comunismo, nuestra meta final.

Él es el gran continuador de Marx, de Lenin y del presidente Mao Zedong.

Él es el gran continuador de Marx, de Lenin y del presidente Mao Zedong.

En esta canción, cuyo fin es propagandístico de la figura del *camarada Gonzalo*, se puede apreciar su exaltación a semejanza de un mesías del comunismo y mostrando a este al mismo nivel que los autores de las tres etapas de la teoría clásica marxista, Marx, Lenin y Mao Zedong, a pesar de no ser un teórico. También se utilizan fórmulas extraídas de la propaganda ideológica de la China comunista, haciendo referencia al rojo amanecer, al igual que la canción Oriente Rojo, que fue himno de la República Popular China durante la Revolución Cultural.

Una muestra de la importancia de la propaganda ideológica y del culto al líder se encuentra en su postura de crítica respecto a este tipo de manifestaciones, lo que implica que era un tema polémico en el contexto en el que se desarrollaron estas creaciones culturales, afirmando que *el problema del culto a la personalidad es una posición revisionista*⁴⁰, volviendo a utilizar la lucha contra el revisionismo como parapeto o forma de autocrítica, defendiendo:

En nuestro caso [la crítica del culto a la personalidad del camarada Gonzalo y el Partido] apunta pues, principalmente, a descabezar; y bien sabe la reacción y sus

⁴⁰ Guzmán Reinoso, A. (1988). La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo, p. 13.



*sirvientes por qué lo hacen, porque no es fácil generar jefes y jefaturas*⁴¹.

Se puede concluir que la propaganda ideológica entorno al líder lleva consigo la exposición de este a un plano superior, en este caso, la idealización de la figura de Abimael, junto a la lucha contra el revisionismo, la falta de autocrítica y el pensamiento Gonzalo como único aceptado dentro de la militancia y el Partido, crea una situación en la que el líder acapara todo el poder. Cuando este fue apresado, se desmoronó la organización, siendo una muestra del poco calado intelectual o ideológico del pensamiento Gonzalo dentro de la militancia. El hecho de que Abimael Guzmán Reinoso fuese capturado en 1992 por el estado peruano supuso un duro golpe para la imagen del *camarada Gonzalo* y que el mismo estado supo utilizar como propaganda ideológica en contra de Sendero Luminoso, exhibiendo públicamente a Abimael en el centro de Lima con un traje a rayas de presidiario, al igual que con otros partidarios de Sendero Luminoso.

4. Conclusión

Tras doce años de guerra popular, treinta años de trabajo con las bases de apoyo y distintas organizaciones creadas, en 1992 fueron capturados Abimael Guzmán y Elena Iparraguirre en Lima, los dos altos cargos del Partido. Ante la inestable situación generada por la guerra civil en Perú, la policía peruana creó la División Contra Terrorismo (DICOTE) para frenar la insurgencia senderista a través de mecanismos de investigación legales y no promoviendo la violencia en el campo, dinámica que desarrollaron las fuerzas armadas desde el principio del conflicto. A pesar de los golpes acometidos a Sendero Luminoso en el campo, el partido seguía ostentando poder, entrando en la segunda etapa de la denominada guerra popular, bajo los parámetros de la teoría de Mao Zedong:

*La primera es el período de ofensiva estratégica del enemigo y defensiva estratégica nuestra. La segunda será el período de consolidación estratégica del enemigo y preparación nuestra para la contraofensiva. La tercera, el de contraofensiva estratégica nuestra y retirada estratégica del enemigo*⁴².

⁴¹ Ibid, p. 14.

⁴² Zedong, M. (2022). La Guerra Popular prolongada. El Sudamericano: La red mundial de los hijos de la revolución social. Colección Socialismo y Libertad nº162, p. 165.



En el caso de los senderistas, que se encontraban en el periodo de *consolidación estratégica* o *equilibrio estratégico*, comenzaron a atentar en los barrios pudientes de Lima, preparando de esta manera el salto del campo a las ciudades. Toda la maquinaria bélica recibió entonces un duro golpe, el apresamiento de los cabecillas principales del partido, Abimael y su segunda esposa Elena. Tras la captura del líder, ese mismo año se desmoronó completamente Sendero Luminoso con la firma de paz entre Abimael Guzmán y el gobierno peruano. El final del partido además de ser rápido estuvo lleno de dramatismo y teatralidad, exhibiendo a Abimael Guzmán con traje de preso a rayas en una jaula y con el número 1509 haciendo referencia al día de la Policía Nacional de Perú, delante de la prensa nacional e internacional y permitiéndole dar un discurso arengando a la continuación de la guerra popular, para demostrar que seguía siendo el culpable de toda la violencia cometida en los años anteriores. Un mes después, el mismo *camarada Gonzalo* se puso en contacto con el gobierno peruano para establecer un tratado de paz y desarticular a Sendero Luminoso.

Como consecuencia de todo el proceso, desde el gobierno se estableció el discurso de que la superioridad ideológica generada por Sendero Luminoso, basada en el marxismo-leninismo-maoísmo pensamiento Gonzalo, se había desplomado con la caída del líder, y por tanto, se había acabado la lucha armada en el Perú, consiguiendo la ansiada paz⁴³.

Esta interpretación generada desde el gobierno no se mostró tan radical en el plano real debido a que hubo actividad por parte de cabecillas de Sendero que continuaron con la colaboración de narcotraficantes, como la facción de Víctor Quispe Palomino alias *camarada José*⁴⁴. Utilizando la estética y creaciones culturales del pensamiento Gonzalo, trabaja junto al narco en la selva de Ayacucho, continuando con la violencia, pero desprovisto completamente de una verdadera ideología.

En cambio, Abimael Guzmán desde la cárcel fomentó un cambio de deriva hacia la lucha política por medio de la paz y los derechos humanos creando “Movimiento por

⁴³ Vídeo de la proclama de paz realizada por Abimael Guzmán desde el penal militar del Callao <https://www.youtube.com/watch?v=eKQkCBvSQVo>.

⁴⁴ Para saber más, ver noticiario América Noticias Sendero Luminoso: Imágenes inéditas encontradas en la laptop del 'camarada José' [Cuarto Poder] Perú. Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zvAphIbt9I8>



la Amnistía y Derechos Fundamentales” (MOVADEF)⁴⁵, que comenzó a luchar por los derechos de los presos políticos en Perú, estando actualmente activo. Este movimiento no consiguió sacar a su líder de la cárcel y tampoco llegó a constituirse como partido político e integrarse plenamente en la democracia.

Analizando la historia de Abimael Guzmán Reinoso y su denominado pensamiento Gonzalo, se puede llegar a la conclusión de que a pesar de ser un conocedor de la teoría marxista-leninista-maoísta, no creó realmente una corriente de pensamiento. Se trató de un individuo que, en conocimiento de los fallos estructurales del estado peruano y la situación social, supo canalizar el malestar y la precaria situación material de los agentes más desfavorecidos del país, generando una guerra civil. La gran oratoria y conocimiento teórico de la tradición marxista atrajo a un estrato social amplio, uniendo a sus filas desde intelectuales hasta campesinos, llegando al estudiantado, abogados y personas de las clases medias. La creación del pensamiento Gonzalo le permitió a Abimael Guzmán obtener un monopolio ideológico en el partido y condensado en la vanguardia política, canalizándolo hacia el resto de agentes sociales a través de las manifestaciones culturales y promesas de una vida mejor. La lucha contra el revisionismo, su concepto personal sobre la violencia y la militancia férrea le permitió establecer un gran control sobre el partido, sus militantes y todo el que trabajara para la causa. Todo ello se refleja en la misma historia de Sendero Luminoso: los inexistentes trabajos filosóficos o académicos de la corriente de pensamiento Gonzalo, la falta de autocrítica, la inadaptación de las tácticas empleadas sobre la realidad cambiante, la rápida caída al ser descabezado el partido y la imposibilidad de seguir con la lucha por la falta de verdadera formación ideológica al ser apresado el líder.

5. Referencias bibliográficas

Guzmán Reinoso, Abimael. e Yparraguirre Revoledo, Elena. *Memorias desde Némesis*: Copyleft, 2014. Disponible en: 1993-2000. <https://n9.cl/h595j>

Guzmán Reinoso, Abimael. *La Entrevista del Presidente Gonzalo. Preparado para la Internet por La Revista Sol Rojo*. 1988. Disponible en: <https://n9.cl/9rcxb>

Lovel, Julia. *Maoísmo: Una Historia Global*. 1ª Edición. Barcelona: Penguin

⁴⁵ Para saber más, consulte página oficial MOVADEF en: <http://www.movadef.net>.



Random House Grupo Editorial, 2021.

Ríos Sierra, Jerónimo. y Sánchez Villagómez, Martí. *Breve Historia de Sendero Luminoso*. 1ª Edición. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2018.

Tse-tung, Mao. “Sobre la Contradicción”. En Tse-tung, Mao. (Ed.), *Obras escogidas de Mao Tse-tung, Tomo I*, pp. 333-370. Preparado para internet por Biblioteca Libre OMEGALFA. Disponible en: <https://omegalfa.es/buscador.php>

Zedong, Mao. *La Guerra Popular prolongada*. El Sudamericano: La red mundial de los hijos de la revolución social. Colección Socialismo y Libertad nº162. 2022. Disponible en: <https://elsudamericano.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/07/162.mao-gpp.pdf>



LOS ALBORES DE LA ARQUEOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA, Y ¿SU OCASO?

Lucas Joachim⁴⁶

Resumen

La llamada Arqueología Social Latinoamericana supuso en los años setenta un desafío al modo de hacer y concebir la arqueología, asumiendo un compromiso científico a la par que político para estudiar el pasado desde su materialidad. Esta posición se contrapuso a la arqueología histórico-cultural vigente entonces, que privilegiaba la descripción frente a la comprensión de las culturas pretéritas. En tanto que estos arqueólogos concebían conjuntamente la investigación y la acción política, vieron en las categorías legadas por el marxismo un poderoso aliado para estudiar íntegramente el pasado. La intención de desarrollar una disciplina autónoma y propiamente latinoamericana enfrentaría teóricamente a los arqueólogos sociales con la emergente Nueva Arqueología del ámbito anglosajón. Con el fin de hacer un balance crítico de esta posición teórica, propongo un examen de la misma desde varias perspectivas. En primer lugar, se realizará una revisión sobre el origen y desarrollo de la Arqueología Social Latinoamericana desde la historiografía y, en segundo lugar, una aproximación al conocimiento de sus bases teóricas, su potencial y limitaciones desde un enfoque epistemológico. El objetivo final que se persigue es valorar la Arqueología Social Latinoamericana a la luz de la coyuntura actual: la devaluación científica posmoderna.

Palabras clave: Arqueología Social, epistemología, materialismo, Latinoamérica, posmodernidad.

The dawn of Latin American Social Archaeology, and its decline?

Abstract

In the 1970s, the so-called Latin American Social Archaeology challenged the way of doing and conceiving archaeology, assuming a scientific as well as political commitment to study the past from its materiality. This position contrasted with the cultural-historical archaeology in force at the time, which favored description over

⁴⁶ Arqueólogo nacido en Madrid, cuya formación académica incluye el Grado de Humanidades por la Universidad de Alcalá, así como un Máster de Arqueología y Gestión Patrimonial. Correo electrónico: lucas.joachim@uah.es



explanation of past cultures. As these archaeologists conceived research and political action together, they saw in the categories bequeathed by Marxism a powerful ally to study the past in its entirety. At the same time, the intention to develop an autonomous and properly Latin American discipline would theoretically confront social archaeologists with the emerging New Archaeology of the Anglo-Saxon sphere. To critically assess this theoretical position, I propose an examination of it from several perspectives. On the one hand, we will approach Latin American Social Archaeology from the perspective of historiography to approach both its genesis and its subsequent development. On the other hand, we will turn to epistemology to explore the theoretical bases of this approach, its potential and possible limitations. All of this pursues the final objective of assessing Latin American Social Archaeology in the light of the current situation: postmodern scientific devaluation.

Keywords: Social Archaeology, epistemology, materialism, Latin America, postmodernity.

1. Introducción

Puede percibirse en los múltiples ámbitos que conforman la sociedad occidental, y en las esferas del conocimiento aparejadas a esta, un rechazo de los postulados positivistas y racionalistas que encabezaron el proyecto intelectual ilustrado. Lejos de ser un fenómeno recién revelado, fue anticipado y abordado décadas atrás desde la filosofía (Barthes, 1957; Marcuse, 1964; Lyotard, 1979), la sociología (Castells, 1995; Bauman, 2004) y la economía (Amin, 1998), pero también desde la arqueología, como atestigua el capítulo de Trigger (1989) dedicado a la “Arqueología postmoderna”. Por esta razón, y a pesar de que en apariencia esta situación de crisis ontológica tenga poco que ver con la arqueología, tiene que ver y mucho si observamos la desorientación y pérdida de rumbo epistemológico en la que la disciplina se ve inmersa (Hernando, 1992). Esto alude a algunos enfoques enmarcados en la arqueología postprocesual de la década de los 80 que, entre otras muchas consignas, concedieron prioridad al individuo, lo simbólico y las lecturas subjetivas frente a la materialidad del registro y la visión integral del mismo.

La posmodernidad de la que emergen estos enfoques no debe entenderse como un movimiento filosófico, político y artístico homogéneo y por tanto escuetamente definible



(Knapp, 1996: 130). Se trataría, más bien, de una condición histórico-cultural fruto de los cambios, no solo en el modelo de producción fordista (tornado a posfordista, posindustrial e informacional) sino también, en la propia concepción ontológica del ser humano — más como individuo que como colectivo —, en los procedimientos epistemológicos que rigen la práctica científica y los fines establecidos para la misma. Esta condición abandera la idea de que la mayoría de los enfoques empleados para abordar al ser humano en sus variadas facetas, y en el pasado, son producto de las sociedades occidentales, en un marco opresivo colonial, en perjuicio de las sociedades colonizadas. Por un lado, esta legítima crítica inauguró en la década de los ochenta enfoques necesarios para ampliar los horizontes cognoscitivos de las ciencias sociales. Pero, por otro lado, ha desviado la atención del estudio riguroso y empírico del pasado al estudio subjetivo y fragmentario del mismo.

Fruto de cómo las historias nacionales habían diseccionado, transformado y omitido algunas historias locales, se sentenció que el conocimiento científico además de parcial sirve de herramienta de legitimación nacional y colonial. Es decir, la ciencia no sería otra cosa que un “relato probatorio para obtener el título de lo válido de acuerdo con los intereses de la hegemonía de científica” (Aguilar y Tantaleán, 2008: 400). La declarada falta de objetividad en el tratamiento de los datos cuestionó la validez del conocimiento arqueológico e inició una búsqueda de enfoques —feministas, *queer*, indígenas, marxistas y otros— que deconstruyeran la recién denostada ciencia (Johnson, 2000: 257). Debido a que la práctica arqueológica, desde la óptica constructivista y hermenéutica (Fernández Martínez, 2000) propiamente posmoderna, nunca se encuentra libre de ideologías ni ajena a metanarrativas (Lyotard, 1979), se puso en tela de juicio la posibilidad de obtener un conocimiento riguroso y válido acerca del pasado.

En tanto que los adeptos al posmodernismo conciben el ideal de objetividad como herramienta de dominación y opresión (Said, 1978), consideran que el relativismo subjetivista ofrece una manera de liberarse de ellos. Lo que ocurre, sin embargo, es que el relativismo anula no solo la capacidad de elaborar un discurso universalmente válido — lo que parece congruente— sino que mina la capacidad de distinguir entre lo válido y no en términos sólo científicos, sino también éticos y políticos (Rivero Rodríguez, 2002: 35). Lo que implica esto es la celebración del “todo vale” de Feyerabend (1974), igualando interpretaciones acríicas y sesgadas a aquellas contrastadas y rigurosas,



argumentando que todas tienen el mismo poder explicativo. Con todo, se propone una puesta en valor de la Arqueología Social Latinoamericana en tanto que franquea algunas dificultades teóricas del paradigma posprocesual sin incurrir para ello en las ingenuidades científicas de la Nueva Arqueología anglosajona.

Dicha Arqueología Social Latinoamericana (ASL a partir de ahora), surgida en la década de 1970, inauguró una disciplina autónoma a los centros de producción de conocimiento hegemónicos y en consonancia con la realidad social latinoamericana (Patterson, 1994: 534). La ASL se fraguó en un principio en torno a los trabajos de Lumbreras (1975), en los que se señalaba la responsabilidad social que debía poseer toda práctica arqueológica. Estas y otras propuestas que aquí expondremos terminaron materializándose en el Manifiesto de Teotihuacán (1976), que iniciaría una época de refinamiento teórico capitaneado por autores como Bate (1978). En definitiva, el acercamiento al materialismo histórico y el compromiso político manifiesto definieron a un enfoque que perseguía el propósito de generar conciencia para subvertir las condiciones de existencia.

Asimismo, esta propuesta teórica aspiró a ofrecer una alternativa a una práctica arqueológica histórico-cultural y procesual, cuyo afán descriptivista de la primera y el énfasis a la correlación estadística de la segunda, desatendían el *quién* había producido dichos materiales en el pasado (Tantaleán y Aguilar, 2012: 146). A pesar del impulso y favor que recibió la ASL en su inicio, también fue objeto de algunas críticas por adolecer, según Rochietti (2018), de ambigüedad metodológica y por ajustarse a conceptos tratados como totalidades monolíticas (Jackson et al. 2012: 73). Con el fin de destacar el potencial que aún posee este enfoque teórico para el estudio del pasado y para contrarrestar los efectos de la devaluación científica posmoderna y del poscolonialismo, me dedicaré a su estudio desde varios ángulos con el fin de contribuir al armazón teórico tan necesario para el quehacer arqueológico. Estos ángulos comprenden desde la historiografía para aproximarnos a la trayectoria de la ASL; la epistemología para explorar las bases teóricas sobre las que descansa, su potencial y posibles limitaciones; y la metodología para ahondar en los métodos propuestos y empleados, sopesando la efectividad en su aplicación.



2. Arqueología Social Latinoamericana. Génesis, desarrollo y pervivencia en la actualidad. 2.1. Especificidad de la ASL en el marco coyuntural latinoamericano.

Para aproximarnos a la ASL es preciso exponer someramente los antecedentes y condicionantes que favorecieron su génesis y rápida expansión por los ámbitos académicos latinoamericanos. La emergencia de una arqueología comprometida socialmente, entendiéndola como “arma liberadora de las clases oprimidas” (Lumbreras, 1981: 6), puede comprenderse a tenor de las circunstancias del momento. En este sentido, abordaremos en primer lugar la injerencia política y económica externa en los países latinoamericanos y la deriva izquierdista experimentada a partir de la década de 1970. En segundo lugar, señalaremos la sistematización del indigenismo como programa político para comprender el enfoque social de la arqueología fraguado durante estas décadas.

La intrusión externa tanto política como económica antes mencionada se observa en sucesos como el reconocimiento diplomático en 1948 a los golpistas, como el peruano Odría y el venezolano Pérez Jiménez (Smith, 2008: 194), ante el temor de los movimientos progresistas. No obstante, dicha injerencia también se produciría en el ámbito académico, con corrientes como la histórico-cultural que no dudarían en relacionar con el imperialismo tanto Lumbreras (1974) como los demás arqueólogos sociales. Asistimos a que, en los albores del siglo XX, y a pesar de que nominalmente se trataban de repúblicas independientes, lo cierto es que las naciones latinoamericanas todavía eran víctimas de un neocolonialismo ejercido económica y políticamente por parte de Gran Bretaña y EEUU (McGuire, 1992: 104), como resultado de la continuidad de un modelo extractivo, y de una clase dirigente apegada a EEUU y a Europa. Dicho panorama se modificaría en la década de los 70⁴⁷, momento en el que gobiernos como el de Juan Velasco Alvarado en Perú con su proyecto de “Socialismo estatal”, el del venezolano social-demócrata Carlos Andrés Pérez y el del socialista Salvador Allende en Chile brindaron un marco que permitiría la formación y preparación de una serie de arqueólogos marxistas (Franco Salvi, 2008: 237). En este sentido, Tantaleán (2004: 2)

⁴⁷ En esta década también tendrá lugar un importante debate entre marxistas-leninistas que consideraban al proletariado como la clase revolucionaria de la sociedad, los maoístas que señalaban al campesinado como clase revolucionaria y los marxistas estructuralistas que rechazaban la determinación económica de la historia (Patterson, 2007: 68). Este ambiente de discusión habría propiciado que la ASL emplease y refinase las categorías analíticas de formación socioeconómica, modo de vida y cultura.



plantea que el desarrollo de esta arqueología no puede entenderse al margen de la situación histórica que la condiciona. Casos específicos como la Arqueología Social Peruana –en la que se enmarcaba el propio Lumbreras— debieron mucho al gobierno militar de tintes socialistas del que dependían material e ideológicamente (Oyuela-Caycedo *et al.* 1997). En consecuencia, este contexto aglutinó, entre otros, a arqueólogos mexicanos (Manuel Gándara), peruanos (Luis Lumbreras), venezolanos (Iraida Vargas y Mario Sanoja) y chilenos (Luis Felipe Bate y Julio Montané), viendo en el materialismo histórico una eficaz herramienta para lidiar con la historia y con el presente. Esto se presentaba como una tarea imprescindible para enfrentar y comprender las contradicciones económicas y sociales, fruto de una clara incongruencia del “ser nacional” que se había configurado desde el nacionalismo criollo. Por esta razón, el indigenismo, y el peso adquirido durante esta época, se convertiría en uno de los pilares – junto al materialismo histórico y el rechazo positivista— del ulterior lineamiento teórico-interpretativo de la ASL (Fuentes y Soto, 2009: 2).

El indigenismo, sin duda, estaba en el centro del debate político de muchos Estados nacionales latinoamericanos. Este protagonizaba discusiones intelectuales tanto dentro como fuera de la antropología, y recibía un cierto respaldo institucional. Como fruto de todo ello, se fundaron instituciones como la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) en 1942, con una intención de “conducir la aculturación inducida y planificada por el estado mexicano para transformar las comunidades indígenas” (Fábregas Puig, 2021: 18). Aun cuando la ENAH naciera en México, el indigenismo como actitud que propugnaba el rescate – e idealización en muchas ocasiones – de las formas de vida prehispánicas se encontraba latente en todo el continente. A pesar de las indudables variantes que imponían las condiciones propias de cada nación, se palpaba una coincidencia común según la cual había que asimilar las culturas originarias a un discurso nacional homogeneizador. En tal situación los contactos con la antropología y arqueología eran habituales, pues serían arqueólogos como el mexicano Alfonso Cano (Fábregas Puig, 2021: 84) o los peruanos Luis Valcárcel y Julio Tello (Fuentes y Soto, 2009: 5) sobre los que recaería la labor de reconciliar el pasado prehispánico con los discursos nacionalistas-criollos. Refiriéndose a estos antecedentes teóricos e históricos de la ASL, Tantaleán (2004: 3) no descarta mencionar por un lado “una ideología nacionalista y anticolonialista, como el Indigenismo y, por el otro una ideología claramente relacionada al capital internacional norteamericano”, todo ello producidas,



conducidas y asumidas por grupos de la burguesía intelectual de las diferentes naciones latinoamericanas. No obstante, dicho indigenismo experimentaría una sistematización en el contexto de 1968, cuando se procuró sacarlo de los parámetros líricos y narrativos para proveerle una carga sociológica y marxista tal y como había hecho Mariátegui décadas antes con su intervención en la “Polémica del indigenismo” (Oyuela-Caycedo *et al.*, 1997: 367). Será este indigenismo de Carlos Mariátegui⁴⁸ el que los arqueólogos de la ASL tendrían en mente para definir su corpus teórico, ya que expresó el potencial de un marxismo abierto a las demandas indígenas.

Como puede observarse, el desarrollo de esta particular tendencia en la arqueología puede entenderse a partir de las particulares características del mundo latinoamericano. Así es como “una gran población indígena sin acceso al poder y cuyos antepasados construyeron los monumentos y estructuras que ahora constituyen el objeto de estudio del arqueólogo” (Hernando, 1992: 22) proporcionó las condiciones conflictivas que, al afectar a la disciplina, apuntaron a la arqueología como instrumento analítico y social para paliarlas. Dado que la arqueología practicada en el continente bebía mucho de la escuela histórico-cultural y de la Nueva Arqueología anglosajona, estas parecían estar desligadas de las nuevas inquietudes y demandas políticas y sociales, y por ello exigían superarse con una arqueología que verdaderamente las atendiera. En este sentido, ante unas reivindicaciones políticas –encauzadas por el indigenismo y el socialismo— que pretendía recuperar los agentes sociales invisibilizados por un discurso cercenado, el positivismo de la Nueva Arqueología y el afán descriptivista histórico-cultural que contemplaba a los actores sociales como entes “pasivos” se mostraban insuficientes para contribuir a tales reclamos. Al arqueólogo tradicional positivista se le achacaba reducir su investigación a “tomar conocimiento y dar cuenta” de los restos materiales de las culturas sin “ir más allá” de los objetos por considerarlo un acto especulativo (Franco Salvi, 2008: 238). Todo ello derivará en un rechazo por parte de autores como Lumbreras (1981) y Bate (1989, 1998) del positivismo al arrastrar los componentes de cualquier entorno sociocultural, a contextos de enajenación en aras de una efectiva búsqueda de la

⁴⁸ Fundador y dirigente de la revista de *Amauta* en 1926 trató de definir en qué consistía el “indigenismo” de la “nueva generación peruana”, pretendiendo superar las concepciones nacionales que consideraban que lo nacional comenzaba con la colonia, presentando lo indígena como símbolo pre-nacional. En tanto que este indigenismo promovía algo más que un mero pasatiempo romántico, enfatizando en la materialidad inca (Beigel, 2001: 48), lo considero un precedente ideológico de algunas ideas expuestas después por la generación de arqueólogos sociales (Oyuela-Caycedo *et al.* 1997).



objetividad científica.

Así es como se recurrió a los marcos conceptuales marxistas, en concreto al materialismo histórico, con el fin de integrar los objetos en las dialécticas interacciones entre “formación económico-social”, “modo de vida” y “cultura” (Bate, 1998; Rolland, 2005; Fuentes y Soto, 2007). Con esto nos trasladamos a otro antecedente de la configuración de la ASL: la obra, con un importante enfoque social, del australiano Gordon Childe (Vitores, 2017: 78). En este sentido, la Arqueología Social Latinoamericana se encontró entre las filas de quienes revalorizaron la interpretación materialista que hizo Childe de la historia, junto a otras corrientes que lo convierten en palabras de Fuentes y Soto (2009: 37) “en una verdadera bisagra entre las diversas tradiciones del pensamiento arqueológico hasta nuestros días”. Su interés por la evolución social, los procesos de cambio y el intento de establecer leyes de conducta humana hizo que se le considerase un precedente de la Nueva Arqueología, aunque tocando aspectos atendidos posteriormente por las arqueologías posprocesuales (Trigger, 1989). En el caso que nos concierne, Lumbreras y otros arqueólogos que convergían en incorporar a la disciplina sus inquietudes sociales y políticas, recuperaron con entusiasmo algunas de las ideas childeanas. Sobre todo, aquellas relativas al rol desempeñado por los medios de producción y las relaciones sociales de producción en las distintas formas (específicas) de evolución histórica (Childe, 1989; en Fuentes y Soto, 2009: 38) se presentaron potencialmente útiles. Si bien Childe defendió la importancia del ámbito tecno-económico de las sociedades y su proceso histórico, se distanció de la determinación mecánica de dicha esfera, rechazando, por consiguiente, el determinismo economicista de “vía estrecha” también internamente criticado por Montané, Sanoja, Vargas y otros en la ASL décadas más tarde (Vitores, 2017: 87). Más atención concederán a su concepción de los cambios y transiciones sociales dentro de una compleja dialéctica entre economía, relaciones sociales, formación política y cultural. Si bien, el enfoque de Childe contenía inevitablemente reminiscencias difusionistas y evolucionistas, sus planteamientos sumados a las preocupaciones indigenistas durante los albores de la ASL, hizo que sus obras incitaran, en palabras de Bate (1998: 18) “la necesidad de abrir alternativas de interpretación teórica de los procesos precolombinos”. Para lograr esto se rescató la idea de Childe (1981: 199) de que la arqueología debía ser una ciencia social, tomando ampliamente conciencia del contexto al que pertenece para evitar degenerar en una simple diversión escapista. De este modo, el australiano ofrecía



un conjunto de definiciones operativas que parecían evadir la mera clasificación y descripción tipológica, atendiendo a los procesos y transformaciones sociales en una lectura dialéctica de la historia. Este rechazo por la aproximación artefactual practicada por las arqueologías tradicionales se evidencia en Gordon Childe en escritos como el siguiente:

“una gran parte de la información no consiste estrictamente en artefactos, ni en reliquias ni monumentos. Una concha del Mediterráneo en un territorio de cazadores de mamuts cerca del Don central o en un poblado neolítico del Rin, constituye un precioso documento para la historia del comercio, pero no es un artefacto” (Childe, 1989: 12).

Tales ideas, en un contexto como el latinoamericano en el que las reliquias eran predominantes en una arqueología encorsetada por un discurso nacionalista de alabanza ahistórica del nativo, parecían introducir un giro científico a la par que social en la forma de abordar el pasado. En este sentido y antes de la emergencia de la ASL, ya hubo autores como el mexicano Pedro Armillas que habían empleado las categorías operacionales del marxismo, ya que como dice Patterson (2007):

“he spoke about the development of the productive forces, asked how the labor required to build the great pyramids was organized, and alluded to the extortion by the ruling classes preceding the destruction of Teotihuacán” (Patterson, 2007: 68).

En resumen, la ASL estuvo influenciada en su génesis por la irrupción de las masas en la política, los cambios ocurridos en los gobiernos de Chile, Perú y Venezuela, y el peso que empezó a adquirir el indigenismo. En un momento histórico en el que la intervención estadounidense en Latinoamérica había alcanzado su punto máximo tanto en la escena política como en la academia, los arqueólogos dejaron de conformarse con teorías importadas. Teorías y enfoques que empezaban a considerarse una expresión académica de la actitud imperialista norteamericana cada vez más denostada y cuyo rechazo contaba con una izquierda en auge que lo articulaba políticamente. Como señala Navarrete (2012: 46), la ASL surgió como una propuesta alternativa “en términos de la geopolítica del conocimiento, genuinamente latinoamericana y consolidada epistemológica y políticamente”.

2.2. Consolidación del Grupo de Teotihuacán en torno a unos postulados comunes.



Las condiciones antes descritas y las posiciones críticas surgidas de la arqueología se materializaron en forma de manifiesto colectivo conocido bajo el nombre de “Manifiesto de Teotihuacán” (Lorenzo, 1976) suscrito por intelectuales de diferentes países latinoamericanos (Fuentes y Soto, 2009; Aguilar y Tantalean, 2012: 46). Si bien hubo antecedentes como el Congreso de Americanistas de Lima en 1970, en el que se esbozaría un programa común basado en la conciencia crítica de la historia latinoamericana, sería con la Reunión de Teotihuacán cuando adquiriría entidad dicho programa y sus consignas. Por un lado, el XL Congreso Internacional de Americanistas de Lima (1970) supuso una primera aproximación a las categorías de modo de producción y formación económico-social posteriormente asumidas y manejadas por los arqueólogos sociales (Fuentes y Soto, 2009: 12). Pero, por otro lado, se destacó la necesidad de establecer una periodificación de las sociedades precolombinas (Sanoja, 1984: 23), subrayando el carácter fragmentario del conocimiento sobre ellas a causa de una arqueología histórico-cultural afanosa por describir y no por comprender de manera rigurosa.

A su vez el congreso de Lima y el simposio allí celebrado bajo el título de *Formaciones autóctonas de América*, instó a los asistentes a intercambiar impresiones, evaluar experiencias y examinar los problemas de los que adolecía la arqueología latinoamericana (Lorenzo, 1976: 66). Estas deliberaciones y preocupaciones que pronto se tornarían comunes, dejaron entrever una posición científica y políticamente comprometida de los asistentes. De este modo, de los encuentros derivaron publicaciones como la de Sanoja y Vargas (1978) sobre las antiguas formaciones y modos de producción venezolanos y la de Luis Lumbreras (1974), convertida casi en texto fundacional de la arqueología que pretendía fraguarse (Pacheco, 2012: 211). En estas y otras disertaciones en forma de publicaciones se habló de integrar sistemáticamente las disciplinas científicas en la práctica arqueológica para ampliar su alcance interpretativo y empírico. No obstante, esto exigía denunciar el obstáculo que suponen las estructuras estatales y académicas además de contar con un medio de expresión propio (Lorenzo, 1976: 91), como terminaría siendo el Boletín de Antropología Americana.

Del mismo modo que Mariátegui con sus aportes teóricos advirtió de la especificidad del ámbito latinoamericano desde la filosofía de la praxis (Beigel, 2001: 37), los arqueólogos también hicieron hincapié en dicha especificidad histórica. Ésta



requeriría por lo tanto de una práctica arqueológica con criterios y categorías propios, y no de marcos de análisis importados y desligados de la realidad social e histórica a conocer por el arqueólogo (Lorenzo, 1976: 80). De lo que se trataba era, por un lado, de convertir a los arqueólogos latinoamericanos en los principales gestores e investigadores de su propio patrimonio cultural, evitando así que éstos quedasen relegados a meros auxiliares de arqueólogos foráneos. Por otro lado, quería evitarse que el patrimonio se quedase desligado de la realidad social, al convertirse en un objeto de atracción turística o intercambio comercial en beneficio de empresas turísticas nacionales e internacionales y de las redes de tráfico de antigüedades (Lorenzo, 1976: 81).

Pero a su vez, se reconoció la necesidad de afrontar el desarrollo histórico de la arqueología, con el fin indagar en las deficiencias, sesgos y conflictos padecidos por la disciplina. En este sentido, se expusieron las circunstancias que habían coartado la manera de aproximarse al pasado. Así, en una aplicación del análisis marxista se explicaron las diferentes maneras desde las que se había tratado la historia precolombina. También desde la antropología marxista se abordó la historia de la arqueología latinoamericana haciendo énfasis en las contradicciones de clase dentro de un territorio determinado. De este modo, se examinó la práctica arqueológica a la luz de los conflictos sociales y los intereses nacionales e internacionales que subyacen y afectan a la disciplina (Patterson *et al.* 2012: 12).

Por tanto, con intención de dar a conocer las conexiones entre la arqueología y los diferentes intereses nacionalistas, turísticos e imperialistas se bosquejó un recorrido histórico de la disciplina en los siguientes términos. Primero, las crónicas europeas habrían servido para “establecer un sistema de explotación de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo indígena” (Lorenzo *et al.* 1976: 70). Con la independencia de muchas regiones como resultado de unos conflictos de intereses agudizados por el sistema colonial monopolista, se alzó una clase criolla gobernante supeditada tanto económica como culturalmente a las potencias extranjeras. Este afán de “modernidad” por parte de las elites económicas e intelectuales latinoamericanas, hizo desechar lo “indio” al considerarlo primitivo, allanando el terreno para que investigadores europeos y norteamericanos lo aprovecharan en aras de legitimar su labor civilizadora dentro de los esquemas difusionistas. Sin embargo, se reconoció por parte de los asistentes la innovación que experimentó la arqueología en este último periodo con importantes



figuras como Gamio en México o Tello y Valcárcel en Perú (Lorenzo *et al.* 1976: 76). Todo ello, había derivado en la aplicación de proyectos indigenistas y reformistas, pero con el objetivo de fortalecer la posición de las nuevas burguesías nacionales, según los asistentes. A fin de cuentas, lo que pretendió este resumen histórico era demostrar cómo la arqueología había estado ligada a diversas formas de dominio, por lo que tomar conciencia de ellas se presentaba para los investigadores –en una clara aplicación del principio hegeliano– como el primer paso para encauzar la voluntad a una transformación de la sociedad (Lull *et al.*, 2012: 17).

El otro gran tema tratado durante la Reunión de Teotihuacán fue la definición de la disciplina en términos de ciencia social, retomando de este modo lo que Childe señaló en su obra *La arqueología como ciencia social* de 1946 (Lorenzo *et al.* 1976: 66). En concreto, los arqueólogos sociales apostaron por una teoría arqueológica particularmente latinoamericana que superara las presunciones positivistas de las corrientes anglosajonas (Oyuela-Caycedo, *et al.* 1997; Fuentes y Soto, 2007). Es decir, frente a la idea de que los arqueólogos son meros estudiosos de artefactos antiguos, sin ninguna relevancia para las necesidades de las actuales sociedades (Gordones Rojas, 2012: 221), los miembros de la ASL adoptaron un compromiso ético-político para su práctica científica. Esta idea descansa en que, al no adoptarse tal compromiso, se estaría colaborando con el proceso neocolonizador, impidiendo que las personas reconocieran su pasado y que se reconocieran como producto de éste, al considerarse algo desvinculado del presente.

Lo que se defendía era que la arqueología debía de asumir una praxis que impactase en la sociedad, y que en último término la llevase a un cambio de sus condiciones materiales de existencia (Tantaleán, 2004). Para este propósito comprendían que la arqueología debía dilucidar los elementos de identificación cultural que conformasen el imaginario colectivo que permitiera la inclusión de todos los agentes históricos (Vargas y Sanoja, 1992). En esta cuestión habrían influido las nociones childeanas de que el fin del conocimiento no sería tanto reflejar el mundo captado por los sentidos, sino influir sobre él (Vitores, 2017: 92). Esta idea, extraída con toda seguridad de la XI Tesis sobre Feuerbach (1845), ya se encontraba en la mente de algunos de los integrantes de la Reunión de Teotihuacán, como Luis Lumbreras. El investigador en su libro *Arqueología como ciencia social* (1974) incidió en el compromiso que los intelectuales e investigadores de los diferentes campos debían de tener con la praxis y su realidad social,



idea trazada por el italiano Antonio Gramsci décadas antes⁴⁹ (Maneses, 2012: 208-209). En conclusión, la posición a la que adscriben estos arqueólogos sociales aboga por cambiar el sentido de la hegemonía económica, política y científica, extrayendo para ello los elementos de la historia hasta ahora ocultos y ambiguos que han impedido la adquisición de una conciencia colectiva con potencial emancipador.

Todas estas ideas a las que se vincularon diferentes investigadores terminarían fraguándose en una arqueología combativa y preocupada por la conflictividad de las relaciones sociales. Este manifiesto, por tanto, es entendido por algunos autores (Franco Salvi, 2008: 242) como el primer intento serio de establecer un sistema de pensamiento independiente y propio por aquellas regiones subordinadas a un colonialismo económico, político e intelectual.

2.3. Revisión y refinamiento teórico durante las reuniones de Oaxtepec.

En 1983 autores como Bate, Lumbreras, Vargas, Sanoja y Gándara se reunieron nuevamente con el fin de precisar unas nociones y categorías comunes para su aplicación en la investigación arqueológica (Bate, 1989: 5). De lo que se trataba era de mejorar los marcos conceptuales y metodológicos para que no se tratase de una aplicación y apropiación acrítica de las ideas de Marx, sino de un examen de sus fundamentos epistemológicos y su potencialidad en la práctica arqueológica (Patterson, 1994: 533). Con este propósito se crearían fructíferos espacios de debate como la “Fundación de la Arqueología del Caribe” que integraría a Gus Pantel (Puerto Rico), Marcio Veloz Maggiolo (República Dominicana) u Óscar Fonseca (Costa Rica), además del ya existente Boletín de Antropología Americana, que potenciaba el intercambio de las ideas de la ASL y su difusión.

Según señalan Aguilar y Tantaleán (2012: 86) fue la concepción althusseriana la que obligaría a estos arqueólogos a explicitar el contenido conceptual de las categorías y términos manejados. Para ello, se optó por regresar a los padres del marxismo, con el fin de consolidar una teoría “pura”, lo que traería consigo no pocas discusiones con el estructuralismo francés. Estos enfrentamientos, enmarcados en un debate de mayor amplitud producido en el seno del marxismo durante la década de 1980, incumbió tanto

⁴⁹ Partiendo de la distinción de Gramsci entre intelectuales orgánicos y tradicionales, los arqueólogos sociales deben de pertenecer a los primeros, creando una voluntad colectiva y reformando en un sentido moral e intelectual al pueblo, para construir un contrapoder respecto al del grupo dominante.



a la arqueología como a otras áreas de conocimiento. Si bien hubo muchos arqueólogos que se inspirarían en el marxismo estructural de antropólogos franceses como M. Godelier (1967) y E. Terray (1971), también se reafirmó la necesidad de una solución unitaria a los problemas de gnoseología, ontología y metodología. Esta propuesta, según Bate (1989: 7), se oponía a la “incoherencia entre una gnoseología materialista y una lógica radicalmente idealista subjetiva” de las posiciones positivistas de la Nueva Arqueología y de la corriente althusseriana. A pesar de esto, autores como J. Montané (Aguilar y Tantaleán, 2012: 87) rescataron la idea de que los modos de producción de una civilización históricamente específica se expresan a nivel fenoménico de la totalidad social, lo que significa que los diversos ámbitos de la actividad humana no se encuentran “construidos sobre una realidad económica, sino más bien ellos organizan activamente a esta última a través de sus propias estructuras complejas, relativamente autónomas” (Patterson, 1997: 102). Esto supuso, por un lado, un distanciamiento de la ASL respecto al determinismo de la arqueología soviética y, por otro lado, una inclusión del concepto de ideología como “falsa conciencia”, útil para desenmascarar las desigualdades que ésta encubre.

En cualquier caso, se abogó por una teoría de la Totalidad Social que organizase diversas cuestiones particulares (Bate, 1989; McGuire, 1992: 110). Para entender y conceptualizar dicha Totalidad Social se acude a conceptos englobadores como “sociedad concreta” y “formación económico-social”, y se redefinen conceptos como “cultura”. En cuanto a esto, Lumbreras (1974: 20) repararía en la necesidad de redefinirla, porque de otro modo habría que abandonar dicho concepto por encontrarse definido y circunscrito a la ciencia positivista. Por este motivo, en esta época de refinamiento teórico, durante las reuniones de Oaxtepec (1983) se definirá la cultura con los siguientes términos: “conjunto singular de formas fenoménicas que presentan las sociedades concretas en correspondencia con el sistema de contenidos esenciales generales que, respecto a las formas culturales, constituye la formación económico social” (Olivo del Olmo, 2012: 190). Dicha definición, sustentada en una minuciosa lectura de los clásicos del marxismo, entendería la cultura como un aspecto de las regularidades que expresan las categorías de formación económica social y modo de vida. Es decir, partiendo de la premisa de que la tarea de los arqueólogos es la de analizar y reconstruir las condiciones materiales de las sociedades pretéritas, el Grupo de Oaxtepec se esforzó por establecer un sistema de categorías que sirvieran como instrumentos y no solo para comprender las



causas del desarrollo de la sociedad (Vargas-Arenas, 1985: 6).

En este contexto se propone el sistema tricategorial (Fuentes y Soto, 2009: 18) formado, como ya se ha mencionado, por la cultura, el modo de vida y la formación económico-social, categorías que permitirían utilizar el método dialéctico propuesto por Marx, de ir de lo general a lo particular y de lo particular a lo general (Pacheco *et al.* 2012: 213). De este modo, el término cultura aquí esbozado permitía su aprehensibilidad. En este punto, Vargas-Arenas (1985: 6) señalaba cómo la cultura está formada por una complicada red de fenómenos culturales de los cuales habría que discernir aquellos que son esenciales respecto a los accidentales para que el arqueólogo se base en el desarrollo histórico real de sociedades concretas. A modo de ejemplo, entre dos sociedades preclasistas que poseen una importante producción alfarera y agrícola, a pesar de las particularidades que presentan respecto a la decoración cerámica o respecto al modo de sembrar, podría identificarse la misma contradicción entre relaciones sociales de producción y desarrollo de las fuerzas productivas que permitiera estudiarlas comparativamente (Bate, 1998: 58, 103). Esto no debe entenderse como un ejercicio reduccionista, ya que tales diferencias y particularidades serían atendidas en tanto que representan la capacidad para adaptarse, controlar el medio y ahorrar energía de la sociedad estudiada (Lumbreras, 1981: 53, 64). Una observación que, contradictoriamente, coincide con el procesualismo.

En definitiva, las reuniones del Grupo de Oaxtepec (1984, 1986) reforzaron la concepción de la arqueología como ciencia social al establecer las herramientas metodológicas y conceptuales para reconstruir la cultura, analizar la relación normalmente divergente entre el ser humano y los medios de producción y caracterizar así la desigualdad social. Entre dichos rasgos distintivos destacaría el rechazo a las perspectivas que conciben los sistemas sociales de forma análoga a máquinas compuestas de partes separables. Para estos arqueólogos, las sociedades pasadas no pueden estudiarse a partir del examen de sus fracciones constituyentes, sino que abogan por estudiarlas desde la totalidad social (Gándara, 1980). Más que una mera suma de sus componentes, dicha totalidad se concibe como producto de complejas interacciones, entre lo material y mental, lo que implica según Patterson (1994: 533) la renuncia al materialismo mecanicista y sus variantes deterministas. Por otro lado, estos arqueólogos se desligaban de la concepción de la arqueología como práctica interpretativa y descriptiva artefactual,



para defender la arqueología como ciencia social encargada de reconstruir las sociedades pasadas hasta su unión con las modernas (Lumbreras, 1974; Vargas Arenas, 1990). Es decir, los arqueólogos sociales asumen el nexo entre la sociedad pretérita y nuestro presente —derivado del pensamiento de Childe (1946)— porque dado que las interpretaciones del desarrollo social humano forman parte de las actividades del mundo actual, es necesario vincular las interpretaciones de los arqueólogos a actividades y perspectivas que se están produciendo y reproduciendo en la actualidad. También se adopta una ontología realista que sostiene que los elementos observables de la realidad son independientes de las capacidades cognitivas de los sujetos, siendo dicha situación una totalidad interconectada e históricamente constituida (Patterson, 1994: 534). Esto explica que los arqueólogos sociales empleen varias categorías que han sido objeto de análisis continuos, como la de modo de vida, cultura y formación económico-social (Bate, 1978: 17). En suma, los arqueólogos sociales ligados al Grupo de Oaxtepec construyeron un marco teórico propio que respondía a la necesidad expresada por Chapman (2010: 38) de que arqueólogos no angloamericanos participaran en debates teóricos para favorecer la independencia intelectual, al margen del pensamiento hegemónico.

2.4. Otros “fundadores” y “herederos” de la ASL

Por mencionar intervenciones arqueológicas de quienes luego centrarán sus esfuerzos en debates teórico-epistemológicos —en ocasiones tan inabarcables como inagotables— abordaré a continuación algunas figuras capitales para la ASL. Si bien el presente trabajo se focaliza en las bases teóricas sobre las que descansa la arqueología social, es preciso esbozar someramente algunos de sus principales promotores e ideólogos. Entre ellos se ha mencionado al peruano Luis Lumbreras y su citada *Arqueología como ciencia social* (1974). En dicha obra, el autor cristalizó algunas de las ideas que marcaran la trayectoria de la ASL, como la pertinaz crítica a la deficiente y parcializada manera de gestionar el patrimonio por parte del estado nacional. A pesar de que Lumbreras no escapara de algunas reminiscencias histórico-culturales en algunos de sus primeros trabajos (Tantaleán, 2006), se le atribuye su doble intención de dotar científica y políticamente a la arqueología.

Para continuar con el señalamiento de las figuras cuya contribución teórica e implicación práctica resulta inseparable de la corriente a la que adscribieron, cabe



mencionar al chileno Luis Felipe Bate. Como ya se ha referido, el presente trabajo se centrará en las cuestiones historiográficas y teórico-epistemológicas de la ASL. No obstante, esto no impide atender, al menos de forma somera, las intervenciones arqueológicas realizadas por algunos de los arqueólogos sociales que precedieron a su extensa labor teórica. Este autor, comenzaría su trayectoria como arqueólogo en la Patagonia chilena, de dónde era originario (Castaños y Baso, 2017: 238). A pesar de su aprendizaje autodidáctica en este campo —por la inexistencia de dicha carrera en Chile en la década de 1960—, pronto desempeñaría trabajos en el Museo Nacional de Historia Natural y en la Sociedad Chilena de Arqueología, completando así su formación propiamente arqueológica.

Tras unas primeras intervenciones sobre el arte rupestre patagónico (Bate, 1970) comandadas por el Instituto de la Patagonia, Bate desarrollaría excavaciones en esta misma área (Mena y Reyes, 2001). Sus investigaciones sobre arte rupestre destacarían por ser las primeras (Castaños y Baso, 2017: 239) en esta inexplorada región y por suponer un intento serio por diferenciar cronológica y estilísticamente los elementos del complejo estilo de O. Menghin (1957). Estas investigaciones preliminares, en las que se aprecia la progresiva adopción de un enfoque materialista (Bate, 1970: 15-16), allanarían el terreno para futuras investigaciones en dicho campo (Massone, 1982; Muñoz, 2020). Referente a otros trabajos, en el inicio de su carrera propuso metodologías más actualizadas del análisis lítico (Bate, 1971; en Sierralta Navarro, 2020: 111). También la excavación efectuada en Baño Nuevo-1 (1972) —antes de que las circunstancias de contingencia social le obligasen a abandonar el país— incentivarían el interés académico por tratarse de las evidencias más antiguas de presencia humana en la Patagonia (Bate, 1979; Mena et al., 2000).

Ya exiliado en México publicaría el libro *Los primeros poblamientos del Extremo Sur americano* en 1974, que fue posteriormente reeditado en 1982. En él, Bate revisaría las secuencias cronológico-culturales propuestas para el continente enmarcadas aún en un paradigma evolucionista (Bate y Acosta, 2015). Los argumentos con los que se armaría se apoyarían en el materialismo histórico, y en resaltar las características tecno-económicas que la descripción exclusivamente etnográfica solía descuidar. Al mismo tiempo, discutiría con la insistencia de algunos colegas por atenerse a las evidencias, en un intento, según Bate, por aparentar rigurosidad científica (Bate y Acosta, 2015: 23). Un



cuestionamiento que se extendería a otras muchas propuestas de la Nueva Arqueología, convirtiéndose en un asunto nodal de la ASL.

Con todo, puede apreciarse en sus primeros trabajos una intención por consolidar académicamente la arqueología, a pesar de que algunos se vieran interrumpidos por el Golpe de Estado de 1973. Su exilio y su reemplazo por arqueólogos complacientes y “apolíticos” (Sierralta Navarro, 2020: 110) quizás motivase a este investigador y a otros (Montané, 1980) a defender un compromiso político y teórico que les fue vedado. De hecho, sería el también chileno Julio Montané quien trataría de evitar la pérdida total de los citados trabajos de Bate de 1972 (Mena y Reyes, 2001), convirtiéndose en otra figura casi fundacional de la ASL. Por este motivo y por su asidua participación en las reuniones y trabajos teóricos – tanto en Teotihuacán como en Oaxtepec— será abordada su trayectoria y aportes a continuación.

Julio Montané daría sus primeros pasos en la arqueología a principios de la década de 1960 cuando un enfoque multidisciplinar marcó su orientación (Nuñez, 2014: 536). A lo largo de esta década y en colaboración con geomorfólogos y geólogos desarrolló estudios pioneros, reconstituyendo eventos pleistocénicos y holocénicos asociados a ocupaciones humanas (Montané, 1968a; 1968b). Su alineamiento con el marxismo se constataría con su presencia en el XL Congreso Internacional de Americanistas en Lima en 1970, exponiendo su examen crítico de la prehistoria chilena (Montané, 1970). Movido como otros por las ideas childeanas (Jackson et al. 2012; Nuñez, 2014), empezaría a revisar la evolución de las investigaciones de la prehistoria chilena abogando en cambio por relecturas de la misma acordes al materialismo histórico. Esta posición terminó por fraguarse durante su estadía en la Universidad de Concepción. Aquí perfeccionó su planteamiento de que la arqueología implicaba un estrecho compromiso político en oposición al eclecticismo teórico (Montané, 1972), ideas que luego convergerán en la ASL.

Esta labor teórica vino acompañada de excavaciones como las realizadas en el entorno del lago Tagua Tagua (Montané, 1967), donde se asociarían artefactos con restos de fauna pleistocénica, manteniendo el aludido enfoque interdisciplinario. Este, que aunaba cuestiones geomorfológicas, paleoclimáticas y de paleofauna, recuerda a la Nueva Arqueología salvo por no haber desligado su afán científico con la acción política (Nuñez, 2014: 538). Es más, tras este trabajo, coincidente con su repentino exilio a



México, se dedicará con más ahínco en reflexiones sobre teoría arqueológica y las relaciones entre sociedades pasadas y sus modos de producción (Montané, 1980). Desde ese momento, se dedicó casi en exclusiva a hacer avanzar la ASL en colaboración con Bate, Lumbreras, Sanoja, Gándara y otros. A pesar de inaugurar análisis geomorfológicos en Chile y elaborar trabajos como el Tagua Tagua publicado en *Science* (Montané, 1968: en Sierralta Navarro, 2020: 111), en Montané terminaría primando la teoría social que, por sus circunstancias históricas, no podía serle ajena.

Si bien hemos atendido algunos arqueólogos sociales— y no todos por cuestiones de espacio— conviene señalar otros que en la actualidad han continuado con su legado teórico. En este sentido, podemos destacar la obra de Tantaleán (2004, 2006), que se ha ocupado extensamente en revalorar algunos de aspectos de la ASL, también a la luz de la actual coyuntura posmoderna (Aguilar y Tantaleán, 2008). En lo referente a trabajos de campo, podemos observar estudios preliminares como el de Ferrand Alcaraz (2012), con una orientación manifiesta hacia los postulados de la ASL. La región tratada es la alta montaña veracruzana (México) en la cual, trabajos como los efectuados por Wilkerson (1972), plantearon la posibilidad de la existencia de cazadores-recolectores al norte de Veracruz (Ferrand Alcaraz, 2012: 262). A pesar de este trabajo inicial, el autor señala la escasez de trabajos sobre el precerámico en esta región. A fin de resolver esta cuestión, el autor adopta el materialismo histórico para que sirva a la explicación del desarrollo concreto de la sociedad (Acosta, 2000). Así es como, siguiendo a Gándara (1993), apuesta por conocer el modo de producción. Al concebirlo como unidad entre producción, distribución y consumo, entiende que para reconocerlo metodológicamente debe identificar los recursos naturales y el medio físico de la sociedad pasada (Ferrand Alcaraz, 2012: 266). Partiendo de esto, busca primero reconocer los datos geomorfológicos, edafológicos y geológicos para inferir probables áreas de actividad humana durante el Pleistoceno. Estos datos junto a aquellos relativos al paleoclima, flora y fauna, ofrecerían junto al estudio de yacimientos como el del municipio de Aquila (Michoacán) (López, 2004), un primer indicio fidedigno de la ocupación de la región por sociedades precerámicas. Se aprecia, por lo tanto, que los métodos de muchos integrantes de la ASL no han diferido demasiado de los empleados por los colegas procesuales, con excepción de la adopción de un compromiso explícitamente político.

3. Aplicaciones de la ASL y primeras inadecuaciones.



A pesar de que la Arqueología Social Latinoamericana haya contribuido con una consistente y sólida producción teórica, hay arqueólogos (Jackson *et al.* 2012) que señalan el limitado alcance interpretativo que ha padecido en las últimas décadas. Las reflexiones en torno al uso de ciertas categorías —escasamente definidas y con una evidente impronta esencialista en la arqueología previa a la ASL— por parte de diversos arqueólogos sociales (Bate, 1989; Sanoja, 1984; Vargas y Sanoja, 1992) supuso un hito para la consolidación teórica de una disciplina que especialmente en el plano latinoamericano adolecía de serias incongruencias conceptuales y metodológicas. Si bien esto es notorio, no invalida la pertinente crítica hacia la escasez de trabajos de campo por parte de estos arqueólogos, reducidos en ocasiones a una lectura e interpretación genérica de los contextos y datos arqueológicos (Jackson *et al.* 2012: 72). Esto mismo puede constatararse en un reciente trabajo bibliométrico de Núñez-Cortés (2020) en el que se examinan las publicaciones del principal medio de discusión y difusión de la ASL durante su periodo de publicación (1980-2012). El análisis bibliométrico del *Boletín de Antropología Americana* apunta a la década de 1980 como la más prolífica para el desarrollo de los enfoques metodológicos y conceptuales junto al primer quinquenio de la década de 1990, en la que se exploró el potencial teórico para comprender y transformar la sociedad (Navarrete, 2012). Pero a su vez, los resultados han manifestado la cierta desconexión entre la teoría y la práctica —razón que Oyuela-Caycedo *et al.* (1997) considera responsable del decaimiento de la ASL en Latinoamérica— y la falta de aplicación del modelo en trabajos de campo. Este aspecto, ya señalado más arriba por Jackson *et al.* (2012), parece reflejar el síntoma general de la ASL que no impide que nuevas generaciones de arqueólogos simpaticen con este modelo, tratando de reconfigurarlo y expandirlo (Aguilar y Tantaleán, 2012). Después de esto cabe preguntarse lo siguiente: ¿cuál ha sido el alcance de este modelo y qué aspectos presentan todavía potencial para el quehacer arqueológico actual?

Una simple ojeada a los trabajos realizados por algunos de los exponentes de la ASL parece corroborar lo señalado más arriba. Trabajos como el de Vargas-Arenas (1985) trataron de caracterizar los antiguos modos de producción del Caribe, estableciendo una serie de modos de producción para explicar el desarrollo histórico de algunas sociedades. Con este fin y teniendo presente la caracterización que hacen algunos teóricos marxistas como Hobsbawm (1972) de las formaciones sociales precapitalistas, planteó una secuencia de las formaciones sociales cuya universalidad estribaría en la



existencia de una sucesión, pero no en el orden de la misma (Vargas-Arenas, 1985: 8-9). Otro trabajo que adolece, a mi entender, de problemas similares es el de Bate (1974) sobre las poblaciones de cazadores-recolectores en Patagonia. Si bien este trabajo fue pionero en tanto que organizó sistemáticamente, con una clara escasez de datos, los conjuntos culturales de la región en base a la inferencia de los procesos de trabajo (Jackson *et al.*, 2012: 70), trajo consigo insuficientes aplicaciones prácticas. El incompleto diálogo entre la abundante producción y discusión teórica, por un lado, y la aplicación concreta a contextos arqueológicos por otro, trae consigo la escasez de acciones significativas para las sociedades, más allá de discusiones entre arqueólogos en comités académicos (Torres Etayo, 2012).

Sin embargo, lejos de concluir este balance crítico con estas consideraciones, quizás el meollo de la cuestión no radica tanto en la idoneidad o insuficiencia de la aplicabilidad práctica de la ASL, sino en el hecho de que ésta ha privilegiado sistemáticamente el por qué hacemos arqueología en lugar del cómo lo hacemos (Benavides, 2001: 359). Esto no significa que la brecha entre la teoría y el método no sea grave o no deba abordarse, sino es oportuno que se evalúe el valor de la ASL también a la luz de las repercusiones sociales, políticas, epistemológicas y filosóficas. Esto cobra más sentido si tenemos presente la formulación de la arqueología como ciencia social (Lorenzo *et al.* 1976; Lumbreras, 1974; 1981), que incorpora explícitamente el quehacer político como una realidad axial del análisis histórico, desarrollando por tanto un esquema de trabajo que supera lo meramente arqueológico (Benavides, 2001: 355).

El significado político implícito de todo trabajo arqueológico señalado por algunos autores (Trigger, 1989; Köhl y Frawcett, 1995) puede apreciarse en el plano latinoamericano en casos como el mexicano y el peruano, entre otros. Concretamente en ambos casos, los elementos arqueológicos prehispánicos han sido explotados por el Estado con el fin de legitimar su reclamo de poder político (Gándara, 1993; Benavides, 2001: 357). En muchas ocasiones la ideología que subyacía tras los intereses de los neonatos Estados-Nación – salvando las diferencias al no ser objeto del presente trabajo— era la del mestizaje (Vasconcelos, 1997) que legitimaba las aspiraciones de élites criollas y mestizas sobre las poblaciones indígenas y otros grupos territoriales difícilmente integrados en el ideario nacional. Esta ideología del mestizaje como pretensión y recurso retórico aparecida en los albores del siglo XIX, para esconder las



diferencias étnicas y culturales que coexisten asimétricamente en los territorios, es confrontada por un enfoque social de la disciplina que se alza contra el esencialismo en interés de un realismo y un materialismo con el que abordar el pasado. Es decir, la ASL ha contribuido a dilucidar una concepción más integral del pasado en ejercicio dialéctico con la actualidad (Politis, 1995) estableciendo un paradigma diferente al ofrecido por los investigadores extranjeros que han trabajado en Latinoamérica y que habrían “objetivado” el conocimiento de las sociedades estudiadas separándolo del contexto histórico que lo produjo (Benavides, 2001: 359). Con todo esto, la importancia de esta posición teórica reside en cimentar una conciencia crítica hacia el pasado y una revaloración académica del mismo en términos materialistas y científicos.

A su vez parece destacable que la generación de arqueólogos se esforzara por incorporar el conocimiento científico a las incongruencias sistémicas padecidas en la actualidad por las sociedades latinoamericanas. La intención por comprender los procesos que desembocan en la situación actual derivó, a mi entender, de una concepción integradora del investigador respecto al pasado que estudia, concibiéndose como producto final del proceso histórico (Benavides, 2001: 360), arremetiendo así contra el irrealismo que algunos arqueólogos neopositivistas –y en la actualidad posmodernos— despliegan en sus actividades profesionales (Lumbreras, 1981: 5; Gnecco y Hernández 2010). Esto inauguró además de una disciplina autónoma a los centros de producción de conocimiento hegemónicos, y en consonancia con la coyuntura particularmente latinoamericana, un marco teórico que es comprendido o al menos compartido por diferentes interesados más allá de la disciplina arqueológica (Patterson, 1994: 534). Debido a esto, la ASL todavía incentiva el debate en torno a preocupaciones comunes entre historiadores, sociólogos, antropólogos, arqueólogos, activistas y docentes, forjando una conciencia crítica provechosa que trasciende el ámbito meramente académico. Sanoja (1997: 98) corrobora esto último alegando que la ASL ha estimulado programas de enseñanza e investigación promoviendo un concepto de la historia integrador y que desafía los discursos esencialistas con su propensión excluyente y tendenciosa.

En definitiva, la ASL ha ofrecido un marco de reflexión que ha enriquecido teóricamente a la disciplina enfatizando la importancia de investigar rigurosa y científica el pasado latinoamericano. Esto último, que descansa en la estrategia gramsciana de



comprender primero el mundo sobre bases concretas y objetivas para luego desplegar la acción de cambio sobre el mundo (McGuire y Navarrete, 1999: 98), ha contribuido a la idea de que el arqueólogo y su praxis no están aislados de la realidad social a la que pertenecemos y a la que nos debemos como agentes históricos de cambio (Rodríguez y Olivo, 2008: 30). De este modo, esta posición teórica ha destacado la necesidad de conocer y difundir unos conocimientos históricos para poner fin a ficciones que obligan a vivir de historias prestadas, lo que supone una definición y rescate de la identidad cultural (Fonseca, 1985: 20). En este sentido hay que remarcar que el programa de la ASL escapa de la empresa meramente arqueológica a la que muchos de sus críticos desean limitarlo (Benavides, 2001: 366), inscribiéndose en un esfuerzo filosófico por ofrecer las herramientas conceptuales que permitan construir un sujeto latinoamericano que descansa en la materialidad y en una actitud crítica hacia el pasado.

3.1. La ASL frente a la devaluación metodológica y las implicaciones ontológicas de la posmodernidad.

Mientras que en el pasado el enemigo de la veracidad histórica fueron los relatos nacionales que diseccionaron, transformaron y omitieron algunas historias locales, reclamando el monopolio de su representación, actualmente debemos de cuidarnos de la retórica antihistórica postmoderna (Gnecco y Hernández, 2008). Esta se plasmaría palmariamente en sentencias como la siguiente:

“El reino del pasado ha sido abolido; ahora está neutralizado, sometido como está por el imperativo incuestionable de la satisfacción privada individual. ... La legitimidad del pasado fundacional, característica de las sociedades tradicionales, ha dado paso a la organización del futuro.” (Lipovetsky, 1990: 305)

Es decir, la perspectiva posmodernista parte de una concepción contraintuitiva del tiempo, del espacio y de la historia, rechazando muchos de los métodos y procedimientos empleados para el estudio del pasado al considerarlos creaciones de sociedades occidentales modernas y, por tanto, opresivos en términos de poder (Knapp, 1996: 129). Si bien la crítica a la actitud científicista está justificada en tanto que ésta afirma el monopolio cognoscitivo en clave reduccionista, es inadecuado y arriesgado hacerlo caer sobre la ciencia en su conjunto.

Pero retomando la mencionada retórica antihistórica, creo que ésta puede observarse en aquellas arqueologías indígenas y poscoloniales, que como señala Ruibal



(2014), defienden una concepción del “noble salvaje” propia de la New Age, presentando a su vez sociedades no-occidentales que en esencia se habrían mantenido ajenas a cualquier influencia del capitalismo mercantil e industrial. Con todo, vemos que efectivamente se parte de un esencialismo igual de burdo y artificioso que el pregonado por los Estados-nación decimonónicos.

La reivindicación de las identidades nativas, aunque fue necesaria ante un discurso nacionalista en el que lo indígena no fue tanto borrado como incorporado de forma distante, no llegó a producirse de facto al contradecir la homogenización cultural precisada para formar una sólida nación. Ejemplos de ello encontramos en el caso chileno con la “pacificación de la Araucanía” a finales del XIX y la consiguiente desestructuración de las sociedades mapuches (Troncoso *et al.* 2008: 125); pero también en Ecuador con la Ley 89 de 1890, que distinguía entre salvajes de las tierras bajas e indios (andinos) civilizados que merecían ser gobernados por las leyes de la República (Gnecco y Hernández, 2008: 102). Lejos de esto, en la actualidad las comunidades indígenas desempeñan un papel cada vez más preponderante en lo relativo a su patrimonio, promoviéndose identidades y narrativas con la misma impronta esencialista y ahistórica que pretenden superar (Benavides, 2008; Troncoso *et al.* 2008). En este sentido, Trigger (1990: 781) se preguntó por cómo la progresiva aceptación de las voces indígenas iba a reflejarse en la práctica arqueológica y si iba a acarrear igualmente un “menos arriesgado y más romántico estereotipo”. Lo cierto es que se ha producido, por un lado, una relación conflictiva entre los nativos y los arqueólogos en tanto que son asociados con la ciencia occidental y su dominación cultural. Pero, al mismo tiempo, ha proliferado una arqueología indigenista guiada por el multiculturalismo (González-Ruibal, 2014: 60)— abogando por una multivocalidad (Hodder, 1997, 2000) y una horizontalidad al servicio de la democratización del conocimiento— lo que según Gnecco (2009) sería deudor del aparato ideológico del capitalismo tardío.

En este sentido, frente a la Otridad colonial (Said, 1967) que presentaba una visión defectuosa y exótica del Otro, se observa en la actualidad un discurso que aboga por un opuesto que sea dócil y que pueda ser consumido como mercancía turística (Benavides, 2008). Así es como en las últimas décadas han proliferado las narrativas indigenistas manifestadas en elementos metonímicos que funcionan como performance material y demostración de que siguen siendo indígenas, hallándose en armonía con su pasado,



costumbres y naturaleza (González-Ruibal, 2014: 51). Esta problemática indigenista ya fue abordada por investigadores afines a la ASL como Díaz-Polanco (1985: 16), quién señaló su ambigüedad, contemplándola como una “versión, más elaborada, de la vieja y tradicional política asimilacionista” implantada por las relaciones capitalistas. Con todo, podemos apreciar que los arqueólogos sociales en tanto que abogan, desde la materialidad y el realismo ontológico, por un concepto de la cultura como conjunto de formas fenoménicas que manifiestan la formación económico social pasada (Bate, 1993; en Jackson *et al.* 2012: 71), no casan con el indigenismo incierto que mercantiliza identidades esencializadas. ¿Entonces deben de ser obviadas las voces indígenas por su impronta subjetiva? Lejos de esto, pero lejos también de la multivocalidad de Hodder (1997, 2000) que aboga por incorporar toda interpretación, aun siendo subjetiva, puesto que todo lo es, se aboga por una multivocalidad como la propuesta por Gnecco (1999). Esta, sin abandonar el estudio de las formaciones sociales indígenas, presentes y pasadas, propone una relativización de las posturas e interpretaciones que han sido hegemónicas, legitimando otras, pero sin abandonar la praxis como base metodológica y epistemológica para el análisis de la realidad material (Aguilar y Tantaleán, 2008: 412)

En consonancia con esto, hay una nueva generación de arqueólogos comprometidos con estas aspiraciones identitarias y afines al indigenismo⁵⁰, enfatizando el sentir indígena desde la emoción y la representación, en vez de desde la materialidad y el conocimiento extraído de la misma. Todo ello casa con la reacción de aquellas arqueologías críticas –aglutinadas bajo el término posprocesual— que respaldaron enfoques en los que la subjetividad adquiere preeminencia, cuestionando por ende los criterios de validación del conocimiento (Knapp, 1992). En tanto que los adeptos del posmodernismo conciben el ideal de objetividad como herramienta de dominación y opresión (Said, 1978), consideran que el relativismo subjetivista ofrece una manera de liberarse de ellos. Lo que ocurre, sin embargo, es que el relativismo anula no solo la capacidad de elaborar un discurso universalmente válido— lo que parece coherente— sino que mina la capacidad de distinguir entre lo válido y no en términos no sólo

⁵⁰ Ejemplos de ello también podemos encontrar en el caso manteño del litoral ecuatoriano, etnogénesis que descansa en gran medida de la labor arqueológica que “conforma la lógica y el lenguaje de la emergencia étnica manteña” (Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros, 2011: 174) intrincado con el producto turístico que la comunidad oferta. Otro ejemplo de etnogénesis es el pueblo Benga en Guinea ecuatorial (González-Ruibal, 2014), identidad escasamente vinculada con su materialidad más que con el sentirse benga. Lejos de desbaratar estos procesos, mi intención está en reflexionar en éste y futuros trabajos sobre la conflictividad de estas identidades y su consonancia con la retórica multicultural.



científicos, sino también éticos y políticos (Rivero Rodríguez, 2002: 35).

Ante la desconfianza sembrada por las corrientes críticas, el arqueólogo social apoya inferir procesos sociales, relaciones sociales y formaciones socioeconómicas (Bate, 1998). El estudio de estas categorías, enfatizando en la materialidad escudriñable, confronta con algunos rasgos de la posmodernidad como su relativismo excesivo, apolitismo⁵¹ e individualismo. Respecto a esto último, la ASL concede más atención a la acción colectiva que a la individual – por la información a veces fragmentaria y desconectada que ésta ofrece— lo que parece plantear una alternativa nada desestimable. En tanto que esta posición teórica aborda el estudio de las sociedades pasadas desde la Totalidad social como producto de complejas interacciones (Gándara, 1980), huye pues de la visión sistémica procesual y de la visión atomizada posmoderna. Con todo, vemos que la ASL al igual que en su génesis discutió con todo subjetivismo que escondía la pretendida objetividad del neopositivismo de los Nuevos Arqueólogos anglosajones (Bate, 1992: 54), en la actualidad se presenta como una eficaz herramienta conceptual para afrontar algunas problemáticas teóricas actuales (Aguilar y Tantaleán, 2008).

Referencias bibliográficas

Aguilar, M. y Tantaleán, H. (2008). El vuelo de Hermes: una crítica a la posmodernidad en la arqueología de los Andes. *Maguaré*, 22: 397-423

Aguilar, M., & Tantaleán, H. (2012). *La arqueología social latinoamericana: de la Teoría a la Praxis*. Universidad de los Andes.

Amin, S. (1998). *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós.

Barceló, J. A. (2009). En defensa de una arqueología explícitamente científica. *Complutum*, 20(1), 175-181.

Barthes, R. (1997). *Mitologías*. Siglo Veintiuno.

Bate, L.F. (1978). *Sociedad, formación económico social y cultura*. Ediciones de Cultura Popular.

Bate, L. F. (1989). Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de

⁵¹ El apolitismo resulta paradójico ya que si bien estas arqueologías denunciaron la supuesta imparcialidad proclamada por los nuevos arqueólogos (LeBlanc *et al.* 1971), reemplazándola por una explícita militancia contra al statu quo. Al renegar de los grandes hechos sociales para atender cuestiones relacionadas con el poder (Foucault, 1989: 30) incurren una inacción política en términos moderno.



investigación arqueológica. *Boletín de Antropología Americana*, (19), 5-29.

Bate, L. F. (1992). “del registro estático al pasado dinámico”: entre un salto mortal y un milagro dialéctico. *Boletín de antropología americana*, (26), 49-67.

Bate, L. F. (1998). *El proceso de investigación en arqueología*. Crítica.

Bate, L. F. (2012). Una nota sobre dialéctica en la “arqueología social”. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp. 85-101). Universidad de los Andes.

Bauman, Z. (2022). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica de España.

Beigel, F. (2001). Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6(13), 36-57.

Benavides, O. H. (2001). Returning to the source: social archaeology as Latin American philosophy. *Latin American Antiquity*, 12(4), 355-370.

Benavides, O. H. (2010). Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, 417-437.

Castañeda, F. (2002). El debate Modernidad/Posmodernidad en la interpretación del Neolítico. *Revista Atlántica de Prehistoria y Arqueología Social*, 167-200.

Castells, M. (2003). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Alianza Editorial.

Chapman, R. (2010). *Arqueologías de la complejidad*. Bellaterra.

Childe, V. G. (1981). La arqueología como ciencia social. En Pérez, J. A. (ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, 187-200. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Childe, V.G. (1989). *Introducción a la arqueología*. Ariel.

Eagleton, F. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Editorial Paidós.

Fábregas Puig, A. (2021). *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. El Colegio de México.

Fayerabend, P. (1974). *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel.



Fernández Martínez, V. M. (2000). *Teoría y método de la arqueología*. Síntesis.

Gándara, M. (1980). La vieja nueva arqueología. Primera parte. *Boletín de Antropología Americana*, 2, 7-45.

Gándara, M. (1993). El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social. *Boletín de Antropología Americana*, (27), 5-20.

Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes.

Gnecco, C. (2009). Arqueologías latinoamericanas: de la modernidad los Estados multiculturales. *Especiaria: Cuadernos de Ciencias Humanas*, 11, 241-271.

Gnecco, C., & Hernández, C. (2010). La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, 85-136.

Fonseca, O. M. (1985). Reflexiones sobre la arqueología como ciencia social. *Cuadernos de antropología: Revista Digital del Laboratorio de Etnología" María Eugenia Bozzoli Vargas"*, 4(1), 1-25.

Fuentes, M., & Soto, M. (2009). Un acercamiento a la arqueología social latinoamericana. *Cuadernos de Historia Marxista*, 4, 1-69.

Ramírez, M. H., & Ballesteros, E. R. (2011). Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo manta (Ecuador). *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(2), 159-192.

Hernando Gonzalo, A. (1992). Enfoques teóricos en Arqueología. *Spal*, (1), 11-35.
<http://dx.doi.org/10.12795/spal.1992.i1.01>

Hernando Gonzalo, A. (2006). Arqueología y Globalización. El problema de la definición del “otro” en la Postmodernidad. *Complutum*, 17, 221-234.

Hodder, I. (2000). Developing a Reflexive Method in Archaeology. En I. Hodder (ed.), *Towards Reflexive Method in Archaeology: The Example at Çatalhöyük* (pp. 3-14). McDonald Institute for Archaeological Research/British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 28.

Jackson, D., Troncoso, A., & Salazar, D. (2012). Hacia una crítica de la práctica de la arqueología social latinoamericana. H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La*



arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis (pp. 67-81). Universidad de los Andes.

Johnson, M. (2000). *Teoría arqueológica: una introducción*. Ariel.

Knapp, A. B. (1996). Archaeology without Gravity: Postmodernism and the Past. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 3(2), 127-158. 10.1007/BF02232772

Lumbreras, L. G. (1974). *La arqueología como ciencia social*. Ediciones Hístar.

Lumbreras, L. G. (1981). *La arqueología como ciencia social*. Peisa.

Lumbreras, L. G. (2005). *Arqueología y sociedad*. MNAAHP/INDEA/INC

Lull, V. (2012). Proemio. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp. 15-17). Universidad de los Andes.

Lyotard, J. F. (2019). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra.

Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional*. Ariel.

Marx, K. y Engels, F. (1972). *La ideología alemana*. Grijalbo.

McGuire, R.H. (1992), *A Marxist Archaeology*. Academic Press.

McGuire, R. H., & Navarrete, R. (1999). Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana. *Boletín de antropología americana*, (34), 89-110.

Montané, J. (1980). *Marxismo y arqueología*. Ediciones de Cultura Popular.

Navarrete, R. (2012). ¿El fin de la arqueología social latinoamericana? Reflexiones sobre la trascendencia histórica del pensamiento marxista sobre el pasado desde la geopolítica del conocimiento latinoamericano. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp. 45-66). Universidad de los Andes.

Núñez-Cortés, Y. (2020). Voces de la “arqueología de protesta”: Arqueología Social Latinoamericana. *Cuadernos de Antropología*, 30(1).

Olivo del Olmo, O. (2012). Cultura como categoría en la arqueología social latinoamericana: de la negación política a la negación científica. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp.



179-194). Universidad de los Andes.

Oyuela-Caycedo, A., Anaya, A., Elera, C. G., & Valdez, L. M. (1997). Social archaeology in Latin America?: comments to TC Patterson. *American Antiquity*, 62(2), 365-374.

Pacheco, L. M. (2012). Aportes teóricos y éticos políticos de la arqueología social latinoamericana en la obra de Mario Sanoja e Iradía Vargas. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp. 205-219). Universidad de los Andes.

Patterson, T. C. (1994). Social Archaeology in Latin America: An Appreciation. *American Antiquity* 59(3): 531-537.

Patterson, T. C. (1995). Arqueología, historia y el concepto de totalidad: análisis marxista y el surgimiento de la civilización. *Boletín de Antropología Americana*, (31), 99-110.

Patterson, T. C. (2007). Social Archaeology and Marxist Social Thought. Meskell, L. y Preucel, R. W. (ed.) *A Companion to Social Archaeology* (66-81). Malden.

Polanco, H. D. (1978). Indigenismo, populismo y marxismo. *Nueva antropología*, 3(9), 7-32.

Rivero Rodríguez, G. (2002). Arqueología y Postmodernidad. Hacia los fundamentos teóricos de la Arqueología actual. *Miniús*, (10), 31-46.

Rocchietti, A. M. (2018). Arqueología en la contemporaneidad. Arqueología Social Latinoamericana y su desafío epistemológico. *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología histórica latinoamericana*, (7), 9-16.

Rolland, J. (2005). «Yo [tampoco] soy marxista». Reflexiones teóricas en torno a la relación entre marxismo y arqueología/ «I'm not marxist». Theoretical reflections on the marxism-archaeology relationship. *Complutum*, 16, 7.

Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Libertarias.

Shanks, M., & Tilley, C. Y. (1987). *Social theory and archaeology* (pp. 79-117). Polity Press.

Sanoja, M. y Vargas, I. (1978). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos. Notas para el estudio de los procesos de integración de la sociedad*



venezolana (12.000 a.C.-1900 d.C.). Monte Ávila.

Sanoja, M. (1984). La inferencia en la arqueología social. *Boletín de Antropología Americana*, 10, 35-46.

Salvi, F. (2008). La arqueología como ciencia social. La concepción de Lumbreras y su impacto en el pensamiento Latinoamericano. *Comechingonia Virtual*, (4), 235-244.

Tantaleán, H. (2004). L' Arqueología social peruana: ¿Mite o realitat? *Cota Zero*, 19, 90-100.

Trigger, B. G. (1989). *A history of archaeological thought*. Cambridge university press.

Troncoso, A., Salazar, D., & Jackson, D. (2008). Ciencia, estado y sociedad: retrospectiva crítica de la arqueología chilena. *Arqueología suramericana*, 4(2), 122-145.

Torres Etayo, D. (2012). La arqueología social latinoamericana, entre el hacer y el decir. En H. Tantaleán y M. Aguilar (comps), *La Arqueología Social Latinoamericana: De la Teoría a la Praxis* (pp. 409-414). Universidad de los Andes

Vargas Arenas, I. (1985). Modo de vida: categoría de las mediaciones entre formación social y cultura. *Boletín de Antropología Americana*, 12, 5-16.

Vargas Arenas, I. y Sanoja, M. (1992). *Historia identidad y poder*. Tropykos.

Vitores, M. (2017). Vere Gordon Childe y la Arqueología Social Latinoamericana. *Si un hombre desde el sur... Šumma Awīlum ina Šūtīm... Escritos de alumnos, colegas y amigos en homenaje a Bernardo Gandulla*, 77-102



ESTADO LAICO: IMPLICACIÓN DE LA INVOCACIÓN A DIOS EN EL PREÁMBULO DE ALGUNAS DE LAS CONSTITUCIONES EN LATINOAMÉRICA

Luisa Fernanda Moreno Monterroso⁵²

Resumen: A lo largo del tiempo, la fuerza coercitiva que tradicionalmente les había sido otorgada a los preámbulos constitucionales ha ido variando. Así, poco a poco se ha comenzado a desconocer este carácter y se ha optado por un carácter más de tipo orientativo y justificativo de las normas que desarrollará posteriormente; en muchos casos, estableciendo la laicidad del Estado o reconociendo la libertad de religión, tanto en ámbitos públicos como privados. Lo anterior sin perder la vocación política que también poseen estos textos. Sin embargo, a pesar de dichas declaraciones y reconocimientos, algunos preámbulos de constituciones latinoamericanas aún conservan la invocación a Dios al inicio de sus normas supremas. Es preciso, entonces, poder determinar cuál es la incidencia de tipo político-social que esto puede generar en Estados identificados como laicos; si es que se produce algún impacto en la sociedad a la que rige, o si, por el contrario, queda como una mera manifestación política.

Palabras clave: Estado laico, Constitución, libertad de religión, Latinoamérica

Secular state: Implication of invoking God in the preamble of some Constitutions in Latin America

Abstract: Over time, the coercive force traditionally attributed to constitutional preambles has been changing. Thus, gradually, this character has begun to be disregarded, opting instead for a more guiding and justifying nature of the norms that will be subsequently developed; in many cases, establishing the secular nature of the State or recognizing freedom of religion, both in public and private spheres. The foregoing without losing the political vocation that these texts also possess. However, despite such declarations and acknowledgments, some preambles of Latin American constitutions still

⁵² Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, abogada y notaria, estudiante del Máster en Protección Internacional de Derechos Humanos de la Universidad de Alcalá. Con experiencia en la defensa de los derechos humanos de personas en condiciones de vulnerabilidad. Correo electrónico: luisafernanda.moreno@edu.uah.es



retain the invocation of God at the beginning of their supreme norms. It is necessary, then, to determine the impact that this may have on States identified as secular; whether it produces any impact on the society it governs, or if, on the contrary, it remains as a mere political statement.

Key words: secular state, constitution, freedom of religion, Latin America

1. Introducción

En esta investigación se analizó el concepto y la definición de Estado laico, junto con las implicaciones políticas y sociales que esto representa para la sociedad. El objetivo fue ofrecer una visión clara y detallada sobre el problema que surge al iniciar la Constitución de un país con una invocación a Dios, mientras se declara que el Estado es neutral en materia religiosa. De este modo, se pudo evaluar el impacto político y social de integrar referencias religiosas en la norma suprema de un país que, en teoría, se autodefine como laico.

Con el fin de poder alcanzar el objetivo planteado, fue necesario realizar un trabajo a través del cual se logró descomponer el problema jurídico y social que puede representar el invocar a Dios en el preámbulo de algunas constituciones latinoamericanas. Por tal motivo, las unidades de análisis que se utilizaron fueron precisamente constituciones que realicen esta invocación, para así poder determinar cuál era el alcance que este tiene en la normativa suprema. Asimismo, se utilizaron sentencias de algunos de estos países en las cuales se podía evidenciar la fuerza normativa que los legisladores le atribuyeron al preámbulo de cada una de estas constituciones.

2. Qué es un Estado laico

Para poder arribar a una definición certera, primero se definirán ambos conceptos de manera separada y luego se establecerá qué es el término en su conjunto. Para la autora Balderas, y desde un ámbito meramente jurídico, el Estado es la “*instauración de un orden jurídico normativo que hará posible la puesta en práctica de una organización social que reconozca dicho orden en un territorio determinado*”⁵³. Puede evidenciarse

⁵³ BALDERAS, L. “Teoría General del Estado”. México. Grupo Editorial Patria, S.A. de C.V. 1ª. Edición, p. 37.



cómo, a través de esta definición, se establecen los elementos necesarios para conformar un Estado: orden jurídico, organización social, y territorio.

Por su parte, el autor Porrúa Pérez establece que el Estado es una “*sociedad humana establecida en el territorio que le corresponde, estructurada y regida por un orden jurídico, que es creado, definido y aplicado por un poder soberano, para obtener el bien público temporal, formando una institución con personalidad moral y jurídica*”⁵⁴. A los elementos establecidos con anterioridad, el autor mexicano añade que el ordenamiento jurídico es aplicado por un poder soberano, la obtención del bien público y la personalidad que dicho ente obtendría.

Así pues, puede señalarse que Estado es un ente debidamente establecido, que posee una organización social, con un ordenamiento jurídico propiamente determinado y aplicado por un poder soberano, dentro de un territorio estrictamente delimitado, lo cual dará paso a su reconocimiento y a su obtención de personalidad jurídica.

Ahora, es momento de definir qué es laico. Para la Real Academia Española, el término hace alusión a “*que no tiene órdenes clericales. Independiente de cualquier organización o confesión religiosa*”⁵⁵. Para el autor Ermanno Vitale, este término hace referencia a que “*se inspira en concepciones de autonomía o indiferencia respecto de la autoridad eclesiástica*”⁵⁶. De esta manera, a través de las dos definiciones provistas, queda establecido que por laico se tiene que no guarda relación con el clero ni con ninguna autoridad eclesiástica; es decir, debe entenderse como un ente separado e independiente de lo religioso.

La Iglesia Católica ha hecho referencia a la separación que es necesaria entre Estado y religión. Así, en la Carta Encíclica *Deus Caritas Est* de Benedicto XVI estableció: “*El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones (...) Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o,*

⁵⁴ PORRÚA, F. *Teoría del Estado*. México, 2005. Editorial Porrúa. 39ª Edición, pp. 26- 27.

⁵⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Disponible en: <https://dle.rae.es/laico?m=form&m=form&wq=laico> Consultado el 12/12/2023.

⁵⁶ VITALE, E. “Laicidad y Teoría Política”. México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 1.



como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca”⁵⁷.

De lo anterior, se evidencia como la Iglesia Católica ha defendido e incentivado el afianzamiento del principio de separación de Estado e Iglesia; reconociendo que cada una de dichas entidades juega un papel y rol diferente en las sociedades. Que, si bien pueden coexistir pacíficamente en una relación recíproca, cada una tiene su propia esfera de aplicación y desarrollo; reconociéndole al Estado su función primordial de hacer política y su limitante para imponer religión, pero que sí que es necesario garantizar la paz entre aquellos que siguen a diversas religiones.

En ese orden de ideas, por medio del término Estado laico se hace referencia a aquel ente político y social, propiamente organizado, en cuanto a sociedad, ordenamiento jurídico y territorio, con personalidad jurídica, dirigido por un ente soberano, que no está supeditado ni a disposición de determinada religión. Es decir, en su desarrollo se separa la idea de una determinada ideología eclesial, o de un poder divino. Situación que implica que no solamente no se rige por una determinada idea religiosa, sino que las decisiones que asume para el desarrollo de su actuar político nacional, no se ven influidas por creencia religiosa alguna.

3. Los preámbulos constitucionales

Previo a analizar cuál es la implicación que contiene el invocar a Dios en los preámbulos de las constituciones vigentes en Latinoamérica, se hace necesario establecer qué es un preámbulo constitucional, para, luego, poder establecer qué se ha regulado a través de estos, así como la importancia que han tenido, tanto de manera histórica como normativa.

Históricamente, puede establecerse que el primer preámbulo que existió, así como la relevancia que el referido documento otorgó al mundo jurídico, fue el Código de

⁵⁷ LA SANTA SEDE, Carta Encíclica Deus Caritas Est del Sumo Pontífice Benedicto XVI, Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html Consultado el 12/12/2023.



Hammurabi, el cual, en su parte conducente, establecía: *“Yo soy Hammurabi: El Pastor Elegido del divino Enlil... el rey poderoso, Sol de Babilonia que hace amanecer la luz sobre el País de Súmer y Acad, rey sometedor de los Cuatro Cuadrantes, el protegido de Ishtar. Cuando Marduk me mandó a gobernar el pueblo, a enseñarle al País el buen camino, yo hice de la Verdad y la Equidad el asunto más importante: me ocupé del bienestar del pueblo...”*⁵⁸. Llama la atención la forma en la que en las primeras civilizaciones conocidas la organización del poder ya se encontraba encaminada a la búsqueda del bienestar del pueblo. Así, se tenían ya principios y valores que regían y guiaban la persecución de ese fin supremo.

El segundo antecedente histórico radica en la civilización egipcia, a través del Gran Edicto Horemheb, en el cual establecía: *“Su majestad, dedicado a procurar el bienestar de Egipto, pidió consejo a su corazón sobre el mejor medio para suprimir el mal y la mentira, pues es su voluntad proteger a los egipcios de toda violencia y opresión. El escriba de su majestad tomó la paleta y el rodillo, y todo lo puso por escrito conforme a la decisión de su majestad. El rey mismo dijo así: “Mi majestad manda lo siguiente en lo relativo a abolir todos los eventos de opresión en la tierra...”*⁵⁹.

Con estos antecedentes, se evidencia como las antiguas civilizaciones apelaban a la inspiración divina de cada uno de los actos que realizaban, situación que regía y, hasta cierto punto, moldeaba las normas. Entendiendo que estas contienen retenciones poéticas y religiosas como normas imperativas.

Merece la pena también citar como antecedente la Carta Magna de 1215, cuyo preámbulo establecía: *“Juan, por la gracia de Dios rey de Inglaterra, señor de Irlanda, Duque de Normandía y Aquitania y conde de Anjou (...) Hemos concedido a todos los hombres libres de nuestro reino, en nuestro nombre y el de nuestros sucesores para siempre, todas las libertades que a continuación se expresan, para que las tengan y posean ellos y sus descendientes, de parte de Nos y nuestros sucesores...”*⁶⁰. A través de la concesión de libertades que este preámbulo otorgaba, se constituyó no solo un texto

⁵⁸ TAJADURA, J. “La función política de los preámbulos constitucionales”, Cuestiones constitucionales: Revista mexicana de derecho constitucional, N° 5, México, 2001, p. 252

⁵⁹ BREASTED, J. “Ancient Records of Egypt”, Chicago, University of Illinois Press, 2001, vol. III, pp. 50-67.

⁶⁰ ECHEVERRI, E. “El Preámbulo de la Constitución Política”, Revista Académica e Institucional de la UCPR, No. 88, Colombia, 2010, p. 7.



normativo, sino una verdadera alusión a lo que debe ser una democracia. Lo cual permite ver al preámbulo constitucional como una parte esencial de una democracia sobre la cual se funda el Estado moderno.

Mucho se ha escrito con relación a lo que es un preámbulo; ahora, es menester conceptualizarlo. Para el jurista Manuel Ossorio, preámbulo es “*aquello que se dice antes de dar principio a lo que se trata de narrar, probar, mandar, pedir. Jurídicamente hace referencia a la enunciación previa que contienen algunas Constituciones respecto a los principios que las inspiran y que han sido tenidos en cuenta por los constituyentes...*”⁶¹. A través de esta conceptualización queda establecido que el preámbulo hace referencia a aquellas líneas que preceden a un determinado escrito. Aunado a lo anterior, meramente en el ámbito jurídico, el preámbulo hace referencia a las líneas con las que se inicia un texto constitucional, haciendo énfasis en cuáles son los principios que inspiran el texto que se va a desarrollar. Lo cual es de suma importancia entender para efectos del presente trabajo investigativo.

Por otra parte, los autores Miguel Rodríguez-Piñero y María Emilia Casas Baamonde hacen referencia a que los preámbulos “*han pasado de tener mera importancia política a alcanzar relieve jurídico, primero como cláusulas interpretativas, después como verdaderas normas (...) la invocación de los Preámbulos raramente se hace, en el caso español como en la práctica comparada, al margen de otros preceptos de la Constitución. Son estos los directamente aplicables y el Preámbulo aparece como su fundamentación o explicitación*”⁶². De esta definición, merece la pena resaltar que los preámbulos constitucionales, en la actualidad, poseen relevancia jurídica, más que de tipo política, como era anteriormente. Si bien se establece que, en el caso español, este aparece como la fundamentación del referido texto. Debe entenderse, entonces, que no es un texto aislado, sino que va en consonancia con los principios y valores que han inspirado la creación y promulgación de una Constitución.

Ahora bien, se ha dicho que los preámbulos contienen una declaración y un énfasis a los principios que han inspirado el texto constitucional que pasarán a desarrollar, sin

⁶¹ OSSORIO, M. “Diccionario de Ciencias Jurídicas Políticas y Sociales”, Editorial Datascan, S.A., Guatemala, p. 755.

⁶² RODRÍGUEZ-PIÑERO, M. “Comentarios a la Constitución Española”, Tomo I, Boletín Oficial del Estado, Ministerio de Justicia, 2018, p. 7.



embargo, esta función va más allá de ser una mera declaración de valores. Los preámbulos constitucionales tienen también una función política, siendo esta la organización del poder en el Estado. Desde el ámbito político, el preámbulo constitucional atiende a dos funciones⁶³. La primera consiste en ser una función de síntesis; así, estos apartados establecen aquella decisión política fundamental en que se basa la Constitución. Como segunda función, se establece que los preámbulos constitucionales incluyen también aspectos simbólicos que pasan a ser factores de integración nacional, creando así la pertenencia a un sentimiento constitucional.

Mucho se ha discutido ya acerca de qué es un preámbulo constitucional, qué es lo que refleja, qué funciones tiene, y cómo ha evolucionado a lo largo de la historia, mas, hasta ahora, no se ha establecido cuál es la fuerza vinculante o coercitiva que este espacio posee en la actualidad. Así, es menester discutir ahora acerca de la fuerza normativa que los Estados les han otorgado a sus respectivas constituciones.

A través de la historia, poco a poco, se ha ido desconociendo la fuerza vinculante de los preámbulos constitucionales, entendiendo que la función que estos ostentan no es de tipo reglamentario, sea de mandato, prohibiendo o consagrando normas, sino ofreciendo una orientación justificativa y elocuente a las normas que el mismo texto constitucional proclamará en su articulado⁶⁴. Entonces, se ha establecido que el preámbulo únicamente se limita a dar un tipo de aviso o anuncio de lo que viene a continuación, es decir, el articulado y normativa *per se*; de estas dará una perspectiva declarativa, filosófica, general y, sobre todo, resumida.

Los preámbulos de toda normativa, incluyendo la normativa de rango constitucional, deben ser redactados de forma especialmente cuidadosa, ya que sirven de guía para quien vaya a interpretar esta normativa. A través de estos es que se refleja la intención real del legislador, el espíritu de la norma. Un preámbulo claro y bien establecido va a reducir cualquier tipo de duda e incertidumbre que pueda generar un

⁶³ TAJADURA, J. “Valor jurídico y función política de los preámbulos constitucionales”, Revista peruana de derecho constitucional, Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú, Lima, 2016, p. 263.

⁶⁴ TAJADURA, J. Op. Cit. P. 265



texto legislativo⁶⁵. Así pues, es preciso recordar que una Constitución no es únicamente una norma jurídica, sino es una norma jurídico-política.

En doctrina constitucional, mucho se ha discutido acerca del valor jurídico que poseen los preámbulos a través de los cuales los textos supremos de los Estados inician. A raíz de lo anterior, el autor Humberto Quiroga⁶⁶ identificó tres escenarios: en el primero, como una posición meramente formal, que le niega al preámbulo todo tipo de valor jurídico, entendiéndolo solo como una portada netamente del texto constitucional. En el segundo escenario, le otorga un pleno carácter normativo al preámbulo; entendiendo que este contiene decisiones políticas fundamentales. En el tercero, de tipo más moderado que el primero y el segundo, establece que un preámbulo no puede ser utilizado para invocar y ampliar los poderes que tiene un Estado, pero sí que puede servir para interpretar el alcance de los establecidos en la ley fundamental.

A título personal, se comparte el tercer escenario propuesto por el citado autor. Propone una postura neutra, a través de la cual manifiesta que, si bien el preámbulo constitucional se puede utilizar como medio de interpretación de los principios y valores dogmáticos y filosóficos que han inspirado el referido texto, este no es una norma vinculante como tal. Así, no lo limita a ser un mero adorno del texto jurídico, pero tampoco le concede funciones de decisión y regulación para el Estado. Por tal motivo, parece ser una postura factible de aplicación y con posibilidades de subsistir a la teoría constitucional contemporánea.

El autor Quiroga⁶⁷ también pone de manifiesto que un preámbulo puede tener, atendiendo a circunstancias variables, un carácter múltiple. De modo que pueda ser tenido como un acta de establecimiento de la Constitución, como un acto ratificadorio de pactos o acuerdos fundamentales de fuerzas políticas nacionales, como un acto de ejecución de dichos acuerdo o pactos, o como un conjunto de fines operantes como normas programáticas a ser interpretadas por los tribunales de justicia al momento de verse en la necesidad de aplicar la normativa constitucional. De esta forma, el carácter

⁶⁵ JIMÉNEZ, M. “Trascendencia del preámbulo (Sin Dios)” – Ius Canonicum – Derecho Canónico – Otros temas de Derecho Eclesiástico. Disponible en: <https://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-eclesiastico/otros-temas/63-trascendencia-del-preambulo-sin-dios.html> consultado el 4/4/2024.

⁶⁶ QUIROGA, H. “Derecho constitucional latinoamericano”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 1991, p. 9.

⁶⁷ QUIROGA, H. Óp. Cit., p. 9.



múltiple propuesto por el autor servirá como el punto de inicio de una discusión sobre la fuerza normativa e interpretativa del texto constitucional; así, se podrá tomar una posición por sobre el papel que ha procedido a redactar el constituyente.

4. Constituciones latinoamericanas

4.1. Breve historia constitucional

Ahora bien, teniendo claro qué es un preámbulo, cuáles son sus funciones, qué refleja, cómo ha ido evolucionando a través del tiempo y cuál es su fuerza vinculante actual, es preciso analizar esta figura en el contexto histórico latinoamericano. Para ello, y como punto de inicio, es menester analiza la historia constitucional y cómo esta ha ido cambiando para poder determinar cuál es, por hoy, la implicación que algunas de las constituciones vigentes aún invoquen a Dios y, posteriormente, se identifiquen como Estados laicos.

Así pues, es preciso iniciar el contexto histórico con un antecedente común entre España y Latinoamérica: la Constitución de Bayona de 1808. Mientras en territorio latinoamericano se iniciaba la consolidación de nuevas ideas de tipo político, social y religioso, en España y Francia hubo sucesos que tuvieron impacto directo en América Latina. El reinado de Carlos IV de España, coincidente con la Revolución Francesa, fue un poco inestable debido a su intención de que las ideas revolucionarias que se estaban suscitando en Francia no impregnaran el territorio de España.

Para la historiadora guatemalteca Cristina Zilbermann⁶⁸, con propósito de dotar a la monarquía española de un contenido político de tinte reformista, Napoleón Bonaparte convocó a una asamblea por estamentos. “*Los allí reunidos discutieron y aprobaron un texto dictado por el Emperador, cuyo objetivo era adaptar el derecho constitucional francés a las circunstancias españolas. La Constitución de Bayona, aprobada el 7 de julio de 1808, nunca llegó a tener vigencia*”⁶⁹. Sin embargo, sí es tomado como un punto fundamental en la historia constitucional tanto española como latinoamericana.

Ahora bien, de manera específica al tema que atañe al presente trabajo, el

⁶⁸ ZILBERMANN, C. “La Nueva Dinastía en España. En: Historia General de Guatemala. Tomo III. Siglo XVIII hasta la Independencia”. Guatemala. Asociación de Amigos del País. Fundación para la Cultura y el Desarrollo. 1999, p. 18.

⁶⁹ Loc. Cit.



preámbulo de la referida Constitución establecía: “*En el nombre de Dios Todopoderoso: Don José Napoleón, por la gracia de Dios, Rey de las Españas y de las Indias...*”⁷⁰. De lo anterior, se puede establecer cómo el texto constitucional legitimaba al Rey como una persona con el favor y la gracia de Dios para poder gobernar no solo al reino español, sino también a las provincias españolas de América. Entonces, queda evidenciado como, desde una de las primeras constituciones como textos formales y normativos que regiría en Latinoamérica, en el preámbulo se ha invocado a una deidad. De igual manera, se pone de manifiesto la tradición católica que presidía en aquellos años y, por ende, la importancia que tenía al momento de la creación de normativa.

Años más tarde, los cambios políticos seguían acechando a España y, por ende, a las provincias españolas en Latinoamérica. Así, ante la falta de aceptación de que la monarquía estuviese a cargo de los Bonaparte, iniciaron diversos hechos que hicieron que se convocara a las Cortes en Cádiz para la aprobación de una Constitución española. De tal forma, en 1812 surge la Constitución de Cádiz.

En el preámbulo de esta Constitución se estableció “*Don Fernando VII, por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, Rey de las Españas (...)* *En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la Sociedad...*”⁷¹. De esta forma, nuevamente, queda evidenciado la importancia de la religión católica para el Reino de España y las colonias que poseía en América. Tanto así, que se vuelve a invocar el nombre de Dios desde el preámbulo del tan anhelado texto constitucional promulgado en el año 1812; más adelante, en el propio articulado, se encuentra una serie de mecanismos a través de los cuales se proclama la religión católica como la oficial, única y verdadera, a la cual, tanto los diputados como el Rey debían jurar y defender. Además, se prohibía el ejercicio de cualquier otra religión a todo lo ancho del territorio.

Ahora bien, con relación a la historia constitucional centroamericana, si bien tiene sus inicios con la Constitución de Bayona de 1808 y la Constitución de Cádiz de 1812, inicia en el año 1824 cuando existían aún las Provincias Unidas del Centro de América.

⁷⁰ *CONSTITUCIÓN DE BAYONA DE 1808*. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2210/6.pdf> consultado el 14/12/2023.

⁷¹ *CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA*. Disponible en https://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf consultado el 14/12/23.



Tras la independencia absoluta de México, el 1 de julio de 1823, y habiéndose ya independizado de España, esta última Constitución fue la primera que rigió a la Federación Centroamericana, la cual comprendía el resto del territorio de la antigua Capitanía General de Centroamérica y Soconusco.

Es así como, a partir del año 1824, las Provincias Unidas de Centroamérica contó con un propio cuerpo normativo, constituyéndose como el primer cuerpo constitucional originario de la región. El preámbulo de esta Constitución establecía “*En el nombre del Ser Supremo, autor de las Sociedades y Legislador del Universo*”⁷². Nuevamente, queda evidenciado el carácter religioso que regía al Estado en aquel entonces, esta vez siendo ya un Estado independiente de un Reino eminentemente católico. Como se ha establecido en líneas anteriores, los preámbulos constitucionales no son sino una introducción a principios y bases del mismo texto que desarrollará, así como a los valores que se practican dentro de la sociedad que va a regir. Entonces, se puede establecer cómo desde aquellos años se inicia la tradición de hacer a un lado la no creencia en el Dios propuesto por los constituyentes.

Es importante destacar que, al incluir la mención de un Dios al inicio de una Constitución, ya sea de la Iglesia Católica o de cualquier otra religión, se está condicionando la base sobre la cual se establecen los valores de la sociedad, la moral colectiva y los principios que regirán la convivencia. Este tipo de referencia religiosa no solo influye en la percepción de los lineamientos constitucionales, sino que también limita la plena aplicación del concepto de laicidad en el Estado, restringiendo así su alcance y los fundamentos que deberían garantizar la neutralidad en materia religiosa.

4.2. Guatemala

Diversos hechos políticos y algunos años después, con la Federación Centroamericana disuelta, surge el primer texto constitucional específicamente de Guatemala, el cual normó al Estado como un sistema republicano centralizado. El Acta Constitutiva de 1851 daba inicio con “*en el nombre de Dios Todopoderoso*”⁷³; en su texto, de igual manera puede evidenciarse como se promulgan diversas normativas para

⁷² ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República Federal de Centroamérica, 22 de noviembre de 1824.

⁷³ ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Acta Constitutiva de la República de Guatemala, 19 de octubre de 1851.



que la Iglesia Católica recupere el poder que había perdido en el Estado a lo largo de esos casi treinta años. De manera específica, con el preámbulo, marca de manera tajante cuál es la tradición que va a regir a la República de Guatemala, cuáles son los principios que rigen a la sociedad, así como la prevalencia de Dios – de la Iglesia Católica- sobre la población y su diario vivir.

Como siguiente punto histórico, y como hito de suma relevancia no solamente para el presente trabajo sino también para la República de Guatemala, es menester traer a colación la Ley Constitutiva de 1879. A través de esta ley fundamental se estableció una estructura judicial a través de la cual se pretendía dar forma al Estado guatemalteco para dejar atrás la estructura colonial y la tradición eminentemente católica. Puede establecerse que el Estado laico guatemalteco surge, en un primer momento, a raíz de esta normativa. A guisa de ejemplo, es menester citar el artículo 24 de este texto, que establecía: *“El ejercicio de todas las religiones, sin preeminencia alguna, queda garantizado en el interior de los templos; pero ese libre ejercicio no podrá extenderse hasta ejecutar actos subversivos o prácticas incompatibles con la paz y el orden público, ni da derecho para oponerse al cumplimiento de las obligaciones civiles y políticas”*⁷⁴. De esta forma queda evidenciado que efectivamente se reconoció el ejercicio de distintas religiones en el interior de los templos; ha de notarse también que la limitante que se imponía a este reconocimiento es que las religiones a practicar no atentaran contra la paz y el orden público. Se tiene entonces el primer texto normativo que consagra el derecho de la libertad de religión en una ley suprema.

Dando un salto en el tiempo, es preciso ubicarse en el año 1945. Tras una revolución, diversos cambios políticos y sociales, un cambio lógico fue la promulgación de una nueva normativa constitucional. De esta ley fundamental, es necesario resaltar que se continúa con la tradición laica que se había ostentado desde el año 1879. Así, es preciso resaltar que en el preámbulo de esta Constitución no se invoca el nombre de Dios, ni se hace alusión espiritual alguna; de lo anterior, puede establecerse que el concepto de Estado laico continuaba rigiendo en Guatemala. Para reforzar esta idea, es necesario citar el artículo 29 de este cuerpo normativo, que establece *“Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin preeminencia alguna y en el interior de los templos (...) las sociedades y agrupaciones religiosas o sus miembros*

⁷⁴ Loc. Cit.



como tales y los ministros de los cultos, no pueden intervenir en policía ni en las cuestiones relacionadas con la organización del trabajo”⁷⁵. Aquí queda explícitamente realizada la separación entre Iglesia y Estado, conformando un verdadero Estado laico.

Once años más tarde, el país centroamericano sufre un revés. En 1956, es promulgada una nueva Constitución, la cual tomó como punto de partida negativo la norma fundamental que iba a sustituir; por tal motivo, algunos de los postulados distan de lo dispuesto en el año 1945. Para el difunto ex Magistrado de la Corte de Constitucionalidad de Guatemala, Jorge Mario García Laguardia, la Iglesia Católica “inició una eficiente campaña para influir en el nuevo texto y, dadas las circunstancias, su triunfo fue fácil. Se reconoció su personalidad jurídica y el consiguiente derecho de adquirir bienes y disponer de ellos, con la única limitación de que se destinaran a fines religiosos, de asistencia o educativos (...) Se estableció con amplitud la libertad religiosa, y se autorizó el culto privado y público (...) Se admitió la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales, aunque optativa (...) Se reconoció, asimismo, el derecho de asociación con fines religiosos, pero se prohibió, a las Iglesias y a los ministros de cultos intervenir en política (...) El laicismo oficial del constitucionalismo liberal había terminado”⁷⁶.

Contrario a la Constitución de 1945, el texto constitucional de 1956 iniciaba “En nombre y representación del pueblo de Guatemala e invocando la protección de Dios...”⁷⁷. Efectivamente, atrás había quedado el Estado laico y el país centroamericano había retrocedido once años, para ser exactos. De lo anterior, se puede establecer cómo la laicidad expresada y garantizada por la Constitución que precedía quedó relegada por la pura influencia que la Iglesia Católica realizó durante la redacción y promulgación de este nuevo texto. Esta Constitución estuvo vigente hasta el año 1965.

Tras un golpe de Estado a cargo del ejército de Guatemala, se inició un esfuerzo para la creación de nuevo texto constitucional. Otra vez, la gran triunfadora fue la Iglesia Católica. Para el citado autor García Laguardia, este régimen constitucional “Terminó,

⁷⁵ ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 11 de marzo de 1945.

⁷⁶ GARCÍA, J. “El Constitucionalismo. En: Historia General de Guatemala”. Tomo VI. De 1945 a la Actualidad. Guatemala. Asociación de Amigos del País. Fundación para la Cultura y el Desarrollo. 1999, p. 78.

⁷⁷ ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 2 de febrero de 1956.



definitivamente, con la tradición laica, y se aprobó un régimen especial para la Iglesia Católica; se ordenó, en efecto, que se le extendieran títulos de propiedad, se autorizó que los sacerdotes pudieran celebrar matrimonios civiles; se amplió la protección a la enseñanza privada religiosa...”⁷⁸.

Para entender a qué se debe este retroceso, es preciso comprender el contexto sociopolítico que imperaba en Guatemala. Así, a inicios de 1963, Enrique Peralta Azurdia asume el poder a través de un golpe de estado militar, en contra de Migue Ydígoras Fuentes. Tras su éxito, Peralta Azurdia deroga la Constitución de 1956 y volvió ilegales a cada uno de los partidos políticos que existían en el país centroamericano en la época. Tras esto, pasó a gobernar mediante una el Decreto-Ley 8, una Carta Fundamental de Gobierno. Peralta Azurdia, entonces, instaura un régimen de tendencia anticomunista⁷⁹.

Atendiendo a los objetivos del presente trabajo, es importante resaltar el preámbulo de la referida Constitución, el cual establecía: “*Invocando la protección de Dios, por la grandeza y el bien de la patria, con fe en los principios del sistema democrático de Gobierno...*”⁸⁰. Nuevamente se invoca la protección de Dios como parte fundamental para la sociedad y bajo la influencia de la Iglesia Católica. Añadido a lo anterior, en el artículo 93 del referido texto también se declaraba de interés nacional la educación cívica, moral y religiosa. Así, Guatemala continuaba distante de ser un verdadero Estado laico, acercándose cada vez más a la tradición católica que había regido a sus inicios como parte del Reino de España y, posteriormente, como República independiente. Para reafirmar la tradición católica que regía al Estado guatemalteco, es a través del articulado de esta Constitución que se decide otorgar títulos de propiedad sobre bienes inmuebles únicamente a la Iglesia Católica, a pesar de reconocer el ejercicio de todas las religiones.

La Constitución analizada en párrafos anteriores estuvo vigente hasta el golpe de Estado de 1982, el cual señaló el inicio de un proceso de transición democrática. Así, el 31 de mayo de 1985 se emite una nueva Constitución, la cual es la que se encuentra aún vigente para el estado centroamericano. El referido texto inicia con la frase “*Invocando*

⁷⁸ GARCÍA, J. Óp. Cit., p. 83.

⁷⁹ MALDONADO, E. Análisis histórico jurídico de la Ley de Orden Público y de su aplicación. Guatemala, 2003, p. 95.

⁸⁰ ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 15 de septiembre de 1965.



*el nombre de Dios*⁸¹, seguido por un preámbulo de tinte eminentemente personalista y que afirma la primacía de la persona humana como sujeto y fin del orden social. Continúa el referido texto “*Nosotros, los representantes del pueblo de Guatemala, electos libre y democráticamente, reunidos en Asamblea Nacional Constituyente, con el fin de organizar jurídica y políticamente al Estado...*”. Sin más, se hace evidente que nuevamente se rompe el concepto de Estado laico y se continúa la tradición religiosa que venía imperando en el país.

Este preámbulo ha sido ampliamente discutido con relación a si la sola invocación a Dios hace que se genere la influencia de determinada creencia religiosa dentro del aparato estatal o si la referida invocación se deriva únicamente de una herencia cultural sin ningún tipo de efecto vinculante en el ejercicio del poder público. Como parte de esta discusión, merece la pena traer a colación las palabras de Alejandro Maldonado Aguirre, diputado de la Asamblea Nacional Constituyente y ex Presidente de la República de Guatemala: “*En el debate constituyente solo un diputado (y no fui yo) se opuso a introducir en el preámbulo la invocación a Dios. Algún representante trató de introducir un texto que reconociera otras religiones extrañas. El congresista indígena Mauricio Quixtán aludió, cada vez que pudo, a sus deidades ancestrales*”⁸². De lo anterior, se evidencia que solamente uno de los ochenta y ocho diputados que conformaban el cuerpo encargado de la redacción del nuevo texto constitucional manifestó su rechazo a que se eliminara la invocación a Dios; por lo que, como tal, no existió una discusión real y efectiva que tuviera como fin poder determinar si esa alusión se mantenía o se eliminaba.

Ahora bien, como parte de esa discusión que hasta la fecha se genera, es pertinente cuestionar cuál es el sentido y el valor de dicho preámbulo. Para el efecto, la Corte de Constitucionalidad de Guatemala expresó con relación a este “*contiene una declaración de principios por la que se expresan los valores que los constituyentes plasmaron en el texto, siendo además una invocación que solemniza el mandato recibido y el acto de promulgación de la carta fundamental. Tiene gran significación en orden a las motivaciones constituyentes, pero en sí no contiene una norma positiva ni menos sustituye la obvia interpretación de disposiciones claras. Podría, eso sí, tomando en*

⁸¹ ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución Política de la República de Guatemala, 31 de mayo de 1985.

⁸² MALDONADO, A. “Dios es constitucional”. El Periódico, Guatemala, 3 de julio de 2016. Disponible en: <https://elperiodico.com.gt/domingo/2016/07/03/dios-esconstitucional/> Consultado el 15/12/2023.



cuenta su importancia, constituir fuente de interpretación ante dudas serias sobre el alcance de un precepto constitucional...”⁸³.

De lo expresado por la Corte de Constitucionalidad en el año 1986, tan solo nueve meses después de la entrada en vigor de la Constitución vigente, se podría establecer que la invocación a un ser supremo en nada debiese de incidir en el desarrollo del ejercicio público, puesto que este texto únicamente reflejaría un conjunto de valores que los diputados que conformaron la Asamblea Nacional Constituyente *estimaron* convenientes dejar plasmado.

Aspecto que no es compartido por la autora del presente trabajo. Pues, al ser un texto que va a regir a un Estado en su totalidad, que además dentro de su articulado reconoce la libertad de religión, tanto en público como en privado (artículo 36), al iniciar su norma fundamental con la invocación a Dios deja por fuera a todas aquellas personas que, primero, no crean en el Dios que manifiesta la Constitución y, segundo, no crean en ningún Dios. Aunado a lo anterior, y como se expuso en líneas anteriores, Guatemala, por tradición, ha sido guiado y, en muchas ocasiones, orientado y hasta dirigido por la Iglesia Católica; por lo que, a pesar de haber quedado establecido por la Corte de Constitucionalidad que no es una norma positiva, no debería siquiera ser incluido dentro del texto constitucional de un Estado no confesional.

Ahora bien, Guatemala, al haber formado parte de la Federación Centroamericana, comparte tradición histórica, social y política con países que actualmente conforman Centroamérica. Para la Profesora Gloria Morán, catedrática de Derecho Eclesiástico de la Universidad de Coruña, los modelos tradicionales *“Iglesia-Estado, conservador-confesional y liberal-separacionista tienden a ser superados, aunque permanezcan formalmente en algunos vestigios de uno u otro”⁸⁴*. De esta forma es que se empiezan a desarrollar no solo las Constituciones de Centroamérica, sino también de algunos países de América del Sur.

Ahora, se analizan las Constituciones de El Salvador y de Honduras, países

⁸³ CORTE DE CONSTITUCIONALIDAD, Gaceta 1. Expediente 12-86. Sentencia: 17 de septiembre de 1986.

⁸⁴ MORÁN, G. “La consolidación del modelo constitucionalista Republicano en Iberoamérica y sus consecuencias en el ámbito de la libertad religiosa: análisis macro-comparado de su evolución” Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-J-2003-10022100276 Consultado el 18/12/23.



centroamericanos vecinos de Guatemala. Al realizar este análisis, debe tenerse en cuenta que las tres constituciones fueron promulgadas en un mismo periodo histórico (Guatemala, 1985; Honduras, 1982; El Salvador 1983), aunado a sus respectivos conflictos armados internos.

4.3. El Salvador

La Constitución de la República de El Salvador, en su preámbulo, establece “*Nosotros, representantes del pueblo salvadoreño reunidos en Asamblea Constituyente, puesta nuestra confianza en Dios, nuestra voluntad en los altos destinos de la Patria y en ejercicio de la potestad soberana que el pueblo de El Salvador nos ha conferido...*”⁸⁵. De esta manera se evidencia como el país más pequeño de Centroamérica inicia su ley fundamental, no invocando a Dios como en el caso guatemalteco, sino poniendo la confianza de los constituyentes en Él. Por la historia y tradición del país, puede inferirse que se confía en Dios según las creencias de la Iglesia Católica. Sin embargo, es preciso señalar que, a través del artículo 25, los constituyentes garantizaron el derecho al libre ejercicio de todas las religiones, siendo limitado únicamente por la moral y el orden público.

Del articulado constitucional de El Salvador, puede establecerse que este país no cuenta con una religión oficial, por lo tanto, se podría pensar y catalogar como un Estado laico; sin embargo, conserva en su preámbulo la mención a un Dios (puesto que no se especifica religión alguna). Situación que se contradice y llega a colisionar con la definición y principios de un verdadero Estado laico; ya que sí hace referencia, de forma implícita (atendiendo al contexto histórico), a una religión. Dejando por fuera, como en el caso de Guatemala, a aquellas personas que no crean y no *confíen* en el mismo Dios de los constituyentes salvadoreños. Puede cuestionarse entonces la laicidad jurídica del país centroamericano.

4.4. Honduras

Ahora bien, con relación al tercer país centroamericano analizado, es necesario recordar que este, junto con las repúblicas de El Salvador y Guatemala, comparten tradición histórica y política. Así pues, el 20 de enero de 1982, los diputados de la Asamblea Nacional Constituyente promulgaron, decretaron y sancionaron la

⁸⁵ ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de El Salvador, 15 de diciembre de 1983.



Constitución de Honduras. La ley fundamental de este país centroamericano inicia “*Nosotros, diputados electos por voluntad soberana del pueblo hondureño, reunidos en Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios y el ejemplo de nuestros próceres, con nuestra fe puesta en la restauración de la unión centroamericana e interpretando fielmente las aspiraciones del pueblo que nos confirió su mandato...*”⁸⁶.

Los diputados constituyentes de El Salvador ponían su confianza en Dios, los diputados guatemaltecos invocaban el nombre de Dios, pero los diputados de la Asamblea Nacional Constituyente de Honduras invocan la protección de Dios. Parece que esta última Constitución da un alcance más amplio en lo relativo a la solicitada protección divina. Nuevamente, es necesario traer a colación que, por tradición, se puede inferir que hacen alusión a Dios según las creencias de la Iglesia Católica. Sin embargo, en concordancia con los dos países anteriormente analizados, el artículo 77 de esta ley fundamental reconoce el libre ejercicio de todas las religiones y cultos sin preeminencia, con las únicas limitantes de no contravenir leyes y el orden público; limitante más jurídica y menos restrictiva que en la República de El Salvador, el cual establece la moral como una de las posibles limitantes.

Así las cosas, se está frente a una Constitución que no reconoce una religión oficial para el Estado, que garantiza el libre ejercicio de las religiones sin preeminencia entre estas, que establece que los ministros de estas religiones no podrán ejercer cargos públicos, pero que, a su vez, al inicio de la normativa que regula a la totalidad del Estado, *invoca la protección* de Dios. Se presenta, una vez más, esta colisión entre lo que es un verdadero Estado laico y la realidad jurídica de la República de Honduras. Si bien, el preámbulo no se establece como norma vinculante, sí crea una antinomia de tipo jurídico y literario, más que de tipo real o material.

4.5. Colombia

Ahora bien, dejando a los países centroamericanos atrás, se procede a analizar la Constitución Política de Colombia del 4 de julio de 1991. Este texto marcó un hito relevante para los colombianos: se promulgó un texto constitucional después de 100 años de ser regidos por la misma normativa; aunado a lo anterior, esta reconoció, por primera

⁸⁶ ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Honduras, 20 de enero de 1982.



vez, valores fundamentales como la paz, la igualdad y la libertad, así como también amplió los derechos ciudadanos. A través de la Constitución de 1991 se consagró también el principio de una democracia participativa. Es importante mencionar que esta ley fundamental, al igual que las de los países centroamericanos, surge tras más de una década de atentados, secuestros, masacres, guerrillas, paramilitares, narcotraficantes, y asesinatos de tres candidatos a la presidencia colombiana. Es una Constitución nacida como una respuesta colectiva ante el rechazo a la violencia que se estaba viviendo y como una apuesta por el cambio.

Así pues, el anhelado cambio constitucional por el pueblo colombiano inicia “*El pueblo de Colombia, en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz...*”⁸⁷. Los diputados del país sudamericano, al igual que los diputados hondureños, invocaron la protección de Dios, dándole una connotación más amplia a la anhelada protección divina.

Dentro del articulado de esta normativa constitucional, el artículo 19 establece que se garantiza la libertad de cultos, así como que todas las confesiones religiosas e iglesias son iguales ante la ley. Un aspecto que resalta de la normativa constitucional colombiana es que no se hace mención o referencia a alguna religión, como sí lo hacen las constituciones de los países centroamericanos analizadas, quienes reconocen la personalidad jurídica de la Iglesia Católica, mientras que las demás tendrán que adquirirla por procedimientos administrativos; entonces, podría pensarse que Colombia va un paso adelante en cuanto a un verdadero cumplimiento del principio de separación entre Estado e Iglesia.

La Corte Constitucional de Colombia, en sentencia C-479, del 13 de agosto de 1992 estableció:

“El Preámbulo da sentido a los preceptos constitucionales y señala al Estado las metas hacia las cuales debe orientar su acción; el rumbo de las instituciones jurídicas. Lejos de ser ajeno a la Constitución, el Preámbulo hace parte integrante de ella. Las normas pertenecientes

⁸⁷ ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución Política de Colombia, 4 de julio de 1991.

a las demás jerarquías del sistema jurídico están sujetas a toda la Constitución y, si no pueden contravenir los mandatos contenidos en su articulado, menos aún les está permitida la transgresión de las bases sobre las cuales se soportan y a cuyas finalidades apuntan. El Preámbulo goza de poder vinculante en cuanto sustento del orden que la Carta instauro y, por tanto, toda norma -sea de índole legislativa o de otro nivel- que desconozca o quebrante cualquiera de los fines en él señalados, lesiona la Constitución porque traiciona sus principios...”⁸⁸.

La más alta corte colombiana, de forma explícita, señala que el preámbulo constitucional es parte de la norma fundamental del estado y que, además, goza de fuerza vinculante. Así las cosas, atrás queda el supuesto avance descrito en líneas anteriores, relativo a la efectiva separación Estado-Iglesia. Puesto que no se puede concebir una verdadera y efectiva separación de ambos, cuando el texto jurídico que regula en su totalidad al país sudamericano inicia con una invocación a la protección de Dios, el cual, según a la tradición histórica y religiosa del país, se entiende que también hace alusión a la Iglesia Católica. Atendiendo entonces a la sentencia dictada por la Corte Constitucional anteriormente identificada, se puede deducir que el *invocar la protección* de Dios tiene un efecto vinculante para la sociedad colombiana; así, todos los habitantes del país, sin excepción alguna, debiesen estar de acuerdo con lo establecido en el preámbulo constitucional.

Sin embargo, en un intento por salvaguardar el derecho a poder diferir con el Dios de la Iglesia Católica, la Constitución colombiana, en su artículo 18 garantiza la libertad de conciencia: “*Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia*”⁸⁹. Este aspecto es de suma importancia pues, si bien las cuatro constituciones latinoamericanas analizadas inician invocando a Dios, ninguna de las constituciones centroamericanas tiene regulada de forma explícita la figura de la libertad de conciencia como parte de los derechos individuales. Así, El Salvador tiene como límite al derecho de libertad de religión “*el trazado por la moral y el orden público*”; mientras que Guatemala y Honduras hacen referencia a que el límite de la libertad otorgada es el orden público.

⁸⁸ CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA sentencia C-479, del 13 de agosto de 1992.

⁸⁹ ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución Política de Colombia, 4 de julio de 1991.



5. La libertad de religión a la luz del Sistema Interamericano de Derechos Humanos

5.1 Cómo se entiende la libertad de religión dentro del Sistema Interamericano de Derechos Humanos

“Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado (...)”⁹⁰.

El derecho a la libertad religiosa se encuentra regulado en el artículo 12 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH). Este debe ser entendido como uno de los pilares de cualquier sociedad democrática, comprendiéndose como un derecho que contribuye a la conservación de la paz y de la estabilidad, en un contexto lleno de factores desestabilizadores de las transformaciones sociales. En una región como América, la religión ocupa un lugar central dentro de la vida de los habitantes, a pesar de un movimiento progresivo hacia la laicización de los Estados.

Al respecto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha establecido que “según el artículo 12 de la Convención, el derecho a la libertad de conciencia y de religión permite que las personas conserven, cambien, profesen y divulguen su religión o sus creencias. Este derecho es uno de los cimientos de la sociedad democrática. En su dimensión religiosa, constituye un elemento trascendental en la protección de las convicciones de los creyentes y en su forma de vida”. En la doctrina jurídica, se ha reconocido esta como “la primera de las libertades”, dada la importancia histórica y política que ha tenido en la Constitución de los Estados nación modernos, así como también en la independización de los poderes político y religioso y en la configuración de las libertades individuales.

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha manifestado que la libertad de religión es “la libertad de profesar o no profesar una religión, entendida esta como la relación del hombre con lo divino (...) de la cual se desprenden determinadas convicciones éticas, opiniones, creencias y observancias religiosas. Estas se exteriorizan

⁹⁰ ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS. Convención Americana de Derechos Humanos. Costa Rica, 1969.

positivamente a través de la libre manifestación individual o colectiva, pública o privada, mediante diversas concreciones particulares”⁹¹. A tenor de lo anterior, debe entonces comprenderse que el bien tutelado no es precisamente la religión, sino la libertad humana ejercida en sentido religioso, la cual evidentemente requiere de protección y promoción para su efectivo ejercicio y goce.

Ahora, es preciso citar al reconocido jurista Iván Ibán, citado en la versión comentada de la CADH⁹², quien ha manifestado que la dimensión de la libertad de religión, en lo relativo al derecho de tener creencias religiosas, es un aspecto que solamente exigiría un deber de abstención o de no interferencia por parte del mismo Estado. En ese sentido, también se ha manifestado con relación a las minorías religiosas. Así, ha señalado que la discriminación existente hacia las minorías religiosas hace necesario que el Estado promueva diversas condiciones para que las diversas prácticas religiosas sean respetadas, lo cual sí que haría necesaria una intervención de manera especial por su parte.

También es preciso señalar que el artículo 12 citado *ut supra* establece que “toda persona” es titular del derecho que motiva este trabajo investigativo. De igual forma, en el artículo 1.2 de la citada Convención, se establece “Para los efectos de esta Convención, persona es todo ser humano”. Lo cual permite establecer que las normas convencionales interamericanas únicamente reconocen como sujetos titulares de los derechos convencionales a las personas naturales; por ende, debe entenderse que la libertad de religión pertenece a todo ser humano que se encuentre bajo la jurisdicción de los Estados que hacen parte de la CADH. Sin embargo, en aras de proteger también a las personas jurídicas, la Corte IDH ha matizado esta posición, evitando que se constituyan obstáculos para el goce de este derecho para los seres humanos que realizan sus derechos a través de personas jurídicas.

Así, la referida Corte estableció que “si bien la figura de las personas jurídicas no ha sido reconocida expresamente por la Convención Americana, como sí lo hace el

⁹¹ STEINER, C. Y OTROS. Convención Americana sobre Derechos Humanos. Comentario. Segunda Edición. Colombia, 2019. Disponible en: <https://www.kas.de/documents/271408/4530743/Comentario+a+la+Convenci%C3%B3n+Americana+de+Derechos+Humanos.pdf/80dbaf95-954f-97f7-0d13-f98b339b03e4?version=1.0&t=1578608967105>
Consultado en junio de 2024.

⁹² Loc. Cit.



Protocolo no. 1 a la Convención Europea de Derechos Humanos, esto no restringe la posibilidad que bajo determinados supuestos el individuo pueda acudir al Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos para hacer valer sus derechos fundamentales, aun cuando los mismos estén cubiertos por una figura o ficción jurídica creada por el mismo sistema del Derecho”⁹³.

Ahora bien, de este derecho efectivamente reconocido de forma convencional por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, es preciso señalar aquellas garantías que deben entenderse como mínimas para un verdadero ejercicio y goce de este derecho, siempre bajo la protección convencional de este sistema. Es la misma CADH la que va desarrollando cada una de estas.

Así, dentro del artículo multicitado, en el numeral primero, se encuentra lo relativo a la garantía de libertad de creencia y práctica; este numeral establece que toda persona tiene precisamente dicha libertad, así como la libertad de conservar su religión, sus creencias, cambiarlas, profesarlas y divulgarlas. Como siguiente garantía, contenida también en el numeral primero del citado artículo, se encuentra la del respeto y protección a los lugares de culto; a través de esta protección se respalda que la religión elegida pueda ser manifestada tanto en la vida pública como en la vida privada. En el numeral segundo del referido artículo se establece la siguiente garantía, “nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias”; de esta forma se establece una prohibición de coerción.

Ahora bien, también es necesario establecer la garantía existente sobre no discriminación. Esta se encuentra contenida en el artículo 1, numeral primero, el cual establece “Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social” . Dentro de todos los motivos que este instrumento jurídico señala de manera expresa como situaciones bajo las cuales no se admite ningún tipo de discriminación, se encuentra de

⁹³ Corte IDH. Caso Cantos vs. Argentina. EP. 2001, párr. 29.



manera taxativa la religión.

Otra de las garantías que merece la pena mencionar es la relativa a la educación y crianza de los hijos. Así, en el numeral cuarto, del artículo 12 de la CADH, se establece “los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”. De esta forma, se les otorga libre disposición a los padres, en su capacidad de guarda y custodia de la patria potestad de los hijos, para que puedan elegir y escoger aquella educación que más se adapte a sus creencias y que, por ende, sea bajo las cuales deseen educar a sus hijos.

5.2 Concepción de los preámbulos constitucionales dentro del Sistema Interamericano de Derechos Humanos

La Corte Interamericana de Derechos Humanos, en diferentes ocasiones, se ha referido al preámbulo de la CADH, esto lo ha hecho a través de diferentes sentencias y opiniones consultivas.

A través de sus escritos, la referida Corte ha hecho énfasis en que este preámbulo ofrece un contexto de gran importancia para la interpretación de los derechos y las garantías que van a consagrarse a lo largo de los artículos que desarrolla el referido instrumento. Es decir, que estos textos reflejan aquellos valores y objetivos fundamentales que los redactores de la referida Convención han anhelado alcanzar. Lo anterior se deriva de que en los preámbulos se contiene toda una declaración de principios y valores que se constituye como una guía de interpretación a los derechos.

Con relación al preámbulo mismo de la CADH, se evidencia que:

“Refleja el entendimiento de los miembros de aquella Comisión de redactar este apartado con el objetivo de orientar los preceptos del instrumento internacional. El Preámbulo es pues un elemento integrante de la misma Convención y no solamente una parte decorativa (...) Así, un marco interpretativo que otorgue cohesión y sentido a los principios contenidos en los artículos de la CADH, como es el Preámbulo, se vuelve muy importante, sobre todo al tratar de entender, por ejemplo, las nociones de instituciones democráticas, derechos esenciales del hombre, control de convencionalidad, entre otros”⁹⁴.

De esta forma queda claro cuál es la relevancia que un preámbulo ostenta dentro

⁹⁴ STEINER, C. Y OTROS, Op. Cit.



de un texto normativo, este va más allá de ser solamente una mera introducción de lo que se desarrollará en adelante. Por el contrario, sí que refleja el sentir como tal del texto jurídico, en cuanto a cohesión y sentido de los principios que lo conforman. En ese sentido, queda evidenciado como no se puede tomar a la ligera el preámbulo de un texto normativo.

Se debiese entender que no es posible comprender a un preámbulo constitucional de manera aislada del articulado que desarrolla; no pueden ser comprendidos como dos textos individuales que no guardan relación entre sí, ni tampoco puede comprenderse al preámbulo como una mera decoración para el texto que posteriormente se desarrollará. Así, se hace evidente que, aunque dentro de cada uno de los articulados propios de cada una de las Constituciones se establezca que un Estado es laico y que reconoce y protege efectivamente el derecho de libertad de religión, sí que podría haber una colisión de ideas, de interpretaciones y de valores, cuando estos inician invocando el nombre de Dios, el cual, como se ha mencionado y atendiendo a la tradición, haría alusión al Dios de la Iglesia Católica.

Si bien se ha manifestado que los preámbulos no son jurídicamente vinculantes, en el grado en que sí lo es el articulado que le sigue, la Corte IDH ha señalado que sí pueden desempeñar un papel de suma relevancia en la interpretación de los derechos y principios de un texto normativo. Esto pues se entiende que son un reflejo de la historia y la cultura de cada uno de los países, proporcionando diferentes bases para comprender cómo deben de aplicarse y entenderse los derechos humanos en contextos particulares.

6. Conclusión

A lo largo del presente estudio se analizaron constituciones de cuatro diferentes países de Latinoamérica; estos países, a lo largo de su historia, han tenido presente y como un referente a la Iglesia Católica, tanto en el ámbito social, cultural, como el político. Si bien los países analizados se categorizan e identifican como estados laicos, puesto que no reconocen religión alguna como oficial, inician su ley fundamental a través de una invocación a Dios. Sin embargo, como se expuso en líneas previas, han tratado de guardar y proteger el derecho de libertad de conciencia, siendo Colombia el único que lo hace de forma expresa, para evitar la vulneración de derechos de aquellas personas que no creen en la Iglesia Católica o en ninguna religión.



Teniendo presente que el derecho es evolutivo y que la libertad de conciencia y de religión son derechos humanos universalmente reconocidos⁹⁵, consideramos que los textos constitucionales debiesen ser reformados y así eliminar cualquier rezago que vaya en contra de ambos derechos citados, así como cualquier otra alusión o privilegios concedidos a una religión en específico; solo de esta manera se garantizará un verdadero Estado laico.

Referencias

Bibliográficas

BALDERAS, L. “Teoría General del Estado”. México. Grupo Editorial Patria, S.A. de C.V. 1ª. Edición.

BREASTED, J. “Ancient Records of Egypt”, Chicago, University of Illinois Press, 2001, vol. III.

ECHEVERRI, E. “El Preámbulo de la Constitución Política”, Revista Académica e Institucional de la UCPR, No. 88, Colombia, 2010.

GARCÍA, J. “El Constitucionalismo. En: Historia General de Guatemala”. Tomo VI. De 1945 a la Actualidad. Guatemala. Asociación de Amigos del País. Fundación para la Cultura y el Desarrollo. 1999.

JEMOLO, C. “I problemi pratici della libertà”. Milano, 1961, citado en: Viladrich, P. “Los principios informadores del derecho eclesiástico español”, en González del Valle, J. Derecho Eclesiástico del Estado Español. España, 1980

MALDONADO, E. Análisis histórico jurídico de la Ley de Orden Público y de su aplicación. Guatemala, 2003

OSSORIO, M. “Diccionario de Ciencias Jurídicas Políticas y Sociales”, Editorial Datascan, S.A., Guatemala.

PORRÚA, F. Teoría del Estado. México, 2005. Editorial Porrúa. 39ª Edición.

⁹⁵ *NACIONES UNIDAS*, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, art. 18: “1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza”.



QUIROGA, H. “Derecho constitucional latinoamericano”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 1991.

RODRÍGUEZ-PIÑERO, M. “Comentarios a la Constitución Española”, Tomo I, Boletín Oficial del Estado, Ministerio de Justicia, 2018.

TAJADURA, J. “La función política de los preámbulos constitucionales”, Cuestiones constitucionales: Revista mexicana de derecho constitucional, N°. 5, México, 2001.

TAJADURA, J. “Valor jurídico y función política de los preámbulos constitucionales”, Revista peruana de derecho constitucional, Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú, Lima, 2016.

VITALE, E. “Laicidad y Teoría Política”. México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

ZILBERMANN, C. “La Nueva Dinastía en España. En: Historia General de Guatemala. Tomo III. Siglo XVIII hasta la Independencia”. Guatemala. Asociación de Amigos del País. Fundación para la Cultura y el Desarrollo. 1999.

Normativas

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Acta Constitutiva de la República de Guatemala, 19 de octubre de 1851.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de El Salvador, 15 de diciembre de 1983

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 11 de marzo de 1945.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 15 de septiembre de 1965

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Guatemala, 2 de febrero de 1956

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República de Honduras, 20 de enero de 1982



ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución de la República Federal de Centroamérica, 22 de noviembre de 1824.

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución Política de Colombia, 4 de julio de 1991

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, Constitución Política de la República de Guatemala, 31 de mayo de 1985

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA sentencia C-479, del 13 de agosto de 1992

CORTE DE CONSTITUCIONALIDAD, Gaceta 1. Expediente 12-86. Sentencia: 17 de septiembre de 1986.

CORTE IDH. Caso Cantos vs. Argentina. EP. 2001

CORTE IDH. “La Última Tentación de Cristo” (Olmedo Bustos y otros) vs. Chile. 2001

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS. Convención Americana de Derechos Humanos. Costa Rica, 1969.

STEINER, C. Y OTROS. Convención Americana sobre Derechos Humanos. Comentario. Segunda Edición. Colombia, 2019. Disponible en: <https://www.kas.de/documents/271408/4530743/Comentario+a+la+Convenci%C3%B3n+Americana+de+Derechos+Humanos.pdf/80dbaf95-954f-97f7-0d13-f98b339b03e4?version=1.0&t=1578608967105> Consultado en junio de 2024

Electrónicas

CONSTITUCIÓN DE BAYONA DE 1808. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2210/6.pdf> consultado el 14/12/2023

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA. Disponible en https://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf consultado el 14/12/23



JIMÉNEZ, M. “Trascendencia del preámbulo (Sin Dios)” – Ius Canonicum – Derecho Canónico – Otros temas de Derecho Eclesiástico. Disponible en: <https://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-eclesiastico/otros-temas/63-trascendencia-del-preambulo-sin-dios.html> consultado el 4/4/2024

LA SANTA SEDE, Carta Encíclica Deus Caritas Est del Sumo Pontífice Benedicto XVI, Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
Consultado el 12/12/2023

MALDONADO, A. “Dios es constitucional”. El Periódico, Guatemala, 3 de julio de 2016. Disponible en: <https://elperiodico.com.gt/domingo/2016/07/03/dios-esconstitucional/> Consultado el 15/12/2023

MORÁN, G. “La consolidación del modelo constitucionalista Republicano en Iberoamérica y sus consecuencias en el ámbito de la libertad religiosa: análisis macro-comparado de su evolución” Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-J-2003-10022100276 Consultado el 18/12/23

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Disponible en: <https://dle.rae.es/laico?m=form&m=form&wq=laico> Consultado el 12/12/2023



Colección de Papeles de discusión del IELAT:

- No. 1 (Noviembre 2011): Iris María Vega Cantero. "Aproximación al estudio jurídico de la problemática de los menores extranjeros no acompañados. Especial referencia al tratamiento en Cataluña".
- No. 2 (Diciembre 2011): Juan Antonio Sánchez Hernández. "La autorización inicial de residencia temporal y trabajo".
- No. 3 (Diciembre 2011): María Eugenia Claps Arenas y Pedro Pérez Herrero (Coords.) –Fiscalidad, medio ambiente y cohesión social en el pensamiento liberal atlántico (siglo XIX). Análisis de casosl.
- No. 4 (Octubre 2012): Teresa Aurora Gómez Porras. –Cánones eólicos en España: su regulación jurídica y conformidad al derecho español.
- No. 5 (Octubre de 2012): Francisco Javier Garcia-Gil Arenas. –Temporalidad en la contratación laboral y su impacto en la tasa de desempleo.
- No. 6 (Noviembre de 2012): José Antonio García Díaz. –La libertad religiosa en la negociación colectiva: el descanso semanal, festividades religiosas, permisos y licenciasl.
- No. 7 (Junio de 2013): Cristian Huete Calcerrada. –La segregación. Régimen mercantil de la modificación estructural y desarrollos recientesl.
- No. 8 (Octubre 2013): Iván González Sarro. –Impactos de la «década perdida» en América Latina ¿Una lección para los países periféricos de la Unión Europea? Reexaminando el modelo «neoliberal»l.
- No. 9 (Noviembre 2013): Renaldo A. Gonsalves. –Cuba y Panamá: La reciente evolución económica.
- No. 10 (Diciembre 2013): Alicia Gil Lázaro y Claudia Elina Herrera (coords.) –El pensamiento liberal atlántico 1770-1880. Fiscalidad en perspectiva comparada.
- No. 11 (Enero 2014): Marta Hernández Álvarez. “La trata de personas en el derecho penal. Derecho internacional, comparado y español.
- No. 12 (Junio 2014): Martín Eduardo Pérez. –Los sicarios en México y América Latina. Empleo y paradigma social.
- No. 13 (Octubre 2015): Cristina Bernal Álvarez, –Transparencia Fiscal Internacionall.
- No. 14 (Octubre 2015): José David Lorrio González, –Las reglas de subcapitalización y limitación en la deducibilidad de los gastos financieros en la legislación española.
- No. 15. (Abril 2016): Bianca Roxana Rus, –Transfer pricing approaches: arm’s length versus formulary apportionment.
- No. 16 (Diciembre 2016): Marouane El Mahibba. –Marruecos visto a través de la prensa hispanoamericana: caso de los diarios emblemáticos de América Latina (2000 -2015).
- No. 17 (Diciembre 2017): Johanna Córdova Nagua, –La tributación objetiva de pequeños empresarios: una visión comparada entre Ecuador y España, período 2008-2016.
- No. 18 (Agosto 2018): Noelia Rodríguez Prieto, –La evolución del nacionalismo francófono en Quebec: desde el origen de su diferencia en el siglo XVIII hasta la primera década del siglo XX.
- No. 19 (Mayo 2020): VV.AA., –La pandemia del COVID-19. Una visión interdisciplinarl.

- No. 20 (Agosto 2020): VV.AA., -Naciones y nacionalismos en tiempos de Covid. Estudios experimentales de una generación posnacional.
- No. 21 (Octubre 2020): VV.AA., -Nuevas formas de trabajo y economía informal.
- No. 22 (Junio 2021): VV.AA., -Derechos Humanos y Pobreza: un análisis interdisciplinar.
- No. 23 (Septiembre 2021): VV.AA., -Latinoamérica en el contexto internacional. Una realidad comparada.
- No. 24 (Octubre 2021): VV.AA., - Metodología y estrategias de evaluación en la docencia de carácter semipresencial: su incidencia en las competencias de las guías docentes por la crisis del COVID-19.
- No. 25 (Febrero 2024): VV.AA., - Desafíos de la investigación interdisciplinar desde el análisis de los retos sociales. Jornadas Interdisciplinarias de Doctorado en América Latina y Unión Europea en el contexto internacional (1ª edición).
- No. 26 (Septiembre 2024): VV. AA., -Jornadas de Jóvenes Investigadores en América Latina.

Todas las publicaciones están disponibles en la página Web del Instituto: www.ielat.com

© Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT)

Los papeles de discusión son un espacio de debate para investigadores que deseen exponer los resultados de sus trabajos académicos conectados con las líneas de investigación prioritarias del IELAT. Cada uno de ellos ha sido seleccionado y editado por el IELAT tras ser aprobado por la Comisión Académica correspondiente.

Desde el IELAT animamos a que estos documentos se utilicen y distribuyan con fines académicos indicando siempre la fuente. La información e interpretación contenida en los documentos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente reflejan las opiniones del IELAT.

Instituto Universitario de
Investigación en Estudios
Latinoamericanos
Colegio de Trinitarios
C/Trinidad 1 – 28801
Alcalá de Henares (Madrid)
España
34 – 91 885 2579
ielat@uah.es
www.ielat.com

Con la colaboración de:

