



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

Contenido

- Los sueños del ciervo: justicia, paz y esperanza solidaria
Luis N. Rivera Pagan
- La historia de Chiapas identifica a los zapatistas
Andrés Aubry
- Desarrollo basado en el esfuerzo campesino
Roy H. May

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

Los sueños del ciervo: justicia, paz y esperanza solidaria¹

Luis N. Rivera Pagan

La Historia ha sido siempre
y va seguir eternamente siendo
la jauría de un rey bastardo y criminal
persiguiendo sin descanso al ciervo... (León Felipe,
El ciervo)

Amor y verdad se han dado cita,
Justicia y paz se abrazan;
la Verdad brotará de la tierra,
y de los cielos se asomará la Justicia.
(Salmo 85[84]: 11-12, *Biblia de Jerusalén*)

1. Introito. ¿Se puede soñar en un mundo postmoderno?

Hay que tener perspectiva de futuro. La aparente quiebra de las utopías orientadas del *iluminismo* — de la equivalencia, primero, entre racionalidad y realidad y, segundo, entre racionalización y emancipación humana² — puede lanzarnos a un presentismo que conviene su ceguera histórica en su propio cadalso. Es un peligro de excesiva modestia

¹ Contribución al cuarto eje temático —*Justicia, paz y esperanza solidaria*— déla Tercera Asamblea General del Consejo Latinoamericano de Iglesias, efectuada del 25 de enero al 1° de febrero de 1995, en la Universidad de Concepción, Chile. El autor es catedrático de humanidades de la Universidad de Puerto Rico, y profesor adjunto del Seminario Evangélico de Puerto Rico.

² El texto clásico expresivo de ese ideal es Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784) (hay traducciones al español). *Sapere aude!* ¡tened la audacia de conocer!) es, de acuerdo con Kant, el lema directriz de la Ilustración, el cual señala a una doble determinación: la de despejar prejuicios y supersticiones mediante el uso público de la razón, y la de abandonar la auto-impuesta dependencia. De esta manera se vinculan razón y autonomía en un proyecto de emancipación histórica. Sobre el iluminismo en general, sigue siendo útil la obra en dos volúmenes de Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1967, 1969).

que debemos evadir. Todavía los sueños nocturnos tienen mucho que decir a nuestros afanes diurnos.

Ciertamente, ya no podemos partir sin más del axioma de que la historia conlleva finalidades — sean inmanentes o trascendentes a ella— de liberación humana, las cuales, a la corta o a la larga, terminarán imponiéndose. La bancarrota política de las ilusiones socialistas y el retorno de la primacía ideológica del mercado y de las concepciones formales de la democracia lo impiden. No podemos quejarnos de ingenuos. Las críticas al cauce revolucionario y socializante, por el que se intentó canalizar buena parte del caudal utópico iluminista, que hicieron, décadas atrás, en el ámbito teórico. Rosa Luxemburgo, Emst Bloch y Rudolf Bahro³, y, en el literario, Ignazio Silonc, Arthur Koestler y George Orwell⁴ daban en el clavo, aunque en varias ocasiones nos hiciéramos los sordos.

En el ocaso del siglo y del milenio podemos observar con serenidad, aunque sin liberarnos de cierta melancolía, la justeza de un texto del gran comentarista cubano de nuestros desvaríos latinoamericanos. Alejo Carpentier:

*Hablar de revoluciones, imaginar revoluciones, situarse mentalmente en el seno de una revolución, es hacerse un poco dueño del mundo. Quienes hablan de una revolución se ven llevados a hacerla... a edificar la Ciudad del Futuro*⁵.

³ Rosa Luxemburgo. *Crítica a la revolución rusa* (1918); Emst Bloch, *Atheismus im Christentum* (1968); Rudolf Bahro, *Die Aliernative* (1977).

⁴ Ignazio Silone, *Pane e vino* (1937); Anhur Koestier, *Darkness at Noon* (1941); George Orwell, *Animal Farm* (1945).

⁵ *El siglo de las luces* (Barcelona: Seix Barral, 1983, se publicó por primera vez en 1952), pág. 72. Como empresa inter-disciplinaria, el pensamiento teológico latinoamericano no puede prescindir de las provocaciones de la literatura continental. Carpentier es un ejemplo distinguido. Sus novelas (*El siglo de las luces*, *El reino de este mundo*, *El arpa y la sombra*, *El acoso*, *La guerra del tiempo*, *El recurso del método*, *Los pasos perdidos*) constituyen un excepcional esfuerzo por describir el barroco laberinto de nuestra historia, con sus angustias, ilusiones y frustraciones, y su? bifurcaciones paradójicas entre lo autóctono y lo europeo/occidental. También fue Carpentier el creador de la famosa

El *Siglo de las luces* de Carpentier, sin duda uno de los grandes monumentos de la narrativa hispanoamericana, parece concluir con la elegía al sacrificio abnegado, trágico y desesperado, acompañando al pueblo en su explosión emotiva contra el opresor, pero sin esquemas emancipadores cuya epidermis teórica disfraza inéditos sistemas de explicación. El presente es solidaridad de sacrificio, sin el cinismo darwiniano de la lealtad oportuna a los poderosos, pero también sin esperanzas, sin cálculos de racionalidad redentora.

¿Es esa la última palabra a decirse con serena resignación en las postrimerías de una centuria con aspiraciones utópicas y de un milenio que nació con ensueños escalo-lógicos? ¿Nos hemos de limitar a narrar el recuento de nuestras tragedias? ¿No nos reservará la historia, esa vieja hechicera picara y bribona, la forja de nuevas esperanzas y la seducción de nuevos horizontes a alcanzar? ¿Hemos de conformarnos con los sueños fatuos y fútiles, como aquellos a los que se refiere León Felipe en sus amargos aunque bellos versos, en su poemario *El ciervo*, por él descrito como *libro herético y desesperado*?:

Después que hayamos blasfemado con la razón enfurecida,
hay que dejar abierta la loca ventana de los sueños,
porque ocurre que hay días que el hombre quiere engañarse y que le engañen...
y él mismo se embarca en la primera playa y en el barco más frágil para buscar a las sirenas⁶.

calificación de lo "real maravilloso", cuando en 1949, en el prólogo de *El reino de este mundo*, escribe: "¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?". Pocos han notado que Carpentier ubica la magia de la realidad americana en el contexto de nuestro problema congénito —el mestizaje, la hibridez de nuestras culturas, la pugna entre la *civilización* y la *barbarie*.

⁶ León Felipe, "Las sirenas", en: *El ciervo* (México. D. F.: Grijalbo, 1958). pág. 111. Por este hermoso poemario transitan la amargura y la desesperación, hermanas gemelas de quien proclama, como nueva interpretación poética de la imago *dei*:

¡Somos el excremento de un dios!
Sin embargo, no os aflijáis, amigos,
que de cualquier manera, divino es nuestro origen

Ese embarcarse en búsqueda de vanas ilusiones, de sirenas, ¿lo habremos de hacer conscientes de que el ser humano es "el aborto de un sueño... la semilla podrida de un sueño, que nunca germinó"?⁷. Toca al poeta, según León Felipe, el triste destino de ser el testigo de una cacería cruel en la que los ciervos del mundo, "con sus ojos inocentes cargados con todas las promesas de los cuentos"⁸, son víctimas de una jauría sin tregua ni compasión.

Desde la óptica de las iglesias cristianas (una cosa debemos haber aprendido: no cabe hablar de la abstracción esencialista de *la Iglesia*; de hecho, en este trabajo, como es fácil constatar, abundan los plurales y escasean los singulares)⁹, ¿no es acaso la crucifixión la matriz generadora de la fe en la resurrección? ¿Habría perdido quizá la resurrección su vigencia como metáfora vital? ¿No tiene, por ventura, el ciervo, de acuerdo al misterio del evangelio, la posibilidad de soñar en un mundo en que pueda admirar la naturaleza con su hermosa mirada ("¿Qué niño, qué mujer, qué amor humano tuvo jamás esa mirada?")¹⁰ en armonía y paz, y sin que sea "un sueño sin retomo y sin recuerdo"?¹¹

A pesar de los pertinentes alegatos últimamente reiterados de la ruptura de los grandes relatos

y podemos seguir aquí eternamente caminando,
descendiendo
descendiendo
por los sórdidos intestinos de la historia...
Pero orgullosos siempre. Señor Arcipreste...
orgullosos siempre de nuestro divino pedigree.
"Pedigree", *ibid.*, pág. 82.

⁷ "Eilafio", *ibid.*, pág. 75.

⁸ "El ciervo", *ibid.*, pág. 25.

⁹ Metodológicamente, la producción teológica debe reconocer la virtud y la necesidad del pluralismo en perspectivas y paradigmas. La polifonía y el contrapunto son irrenunciables contra todo intento de instituir una *theologia perennis*. Véase al respecto. Jorge V. Pixiey. *Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1971). Es interesante e irónico que la mayor provocación cinematográfica al pluralismo y al respeto a la alteridad dentro de las opciones éticas por la solidaridad humana venga de Cuba, en la excelente *Fresa y chocolate* (1994) de Tomas Gutiérrez Alea, sobre textos de Senel Paz.

¹⁰ León Felipe, "El ciervo". *El ciervo*, pág. 25.

¹¹ "Dame tu oscura hostia", *ibid.*, pág. 97.

emancipadores¹² y de la crítica a la racionalidad que pugna por teologizar la historia (Lyotard desdeña, por un lado, la agonía de la razón por moralizar la historia a lo Kant, y, por el otro, la dialéctica que convierte al cosmos en un despliegue, a veces trágico, a veces épico, de las potencialidades humanas, a lo Ernst Bloch), desde el seno mismo de esa perspectiva crítica, voces recientes reclaman la necesidad de conjugar la hermenéutica, sin menoscabar su polisémica libertad, con imperativos éticos, de enlazar la "ironía", que abandona la noción de una racionalidad esencial de la historia, con la "vocación ética originaria" de la conciencia humana, sin "abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura"¹³.

Esa búsqueda de una nueva ética comunitaria, que brote de la ironía iconoclasta ante las pretensiones de eternidad y legitimidad de lo que existe, tiene aún mayor urgencia desde la periferia de la modernidad, desde los bordes de los centros metropolitanos internacionales¹⁴. La crítica a la racionalidad meta-histórica puede abrir espacios de significados pertinentes a nuestros relatos, matizados éstos por nuestras perspectivas de pueblos-objetos, para los cuales la superación de la subjetividad trascendental se presenta también como ocasión del posible despojo del triste papel de objetividad manipulable.

No podemos conformarnos con maquillar la cara severa e implacable del mercado para suavizarle artificialmente sus facciones. Hemos, como el Frankenstein de la novela decimonónica de Mary Shelley, jugando a la demiurgia, creado nuestro monstruo, y no estamos llamados a domesticarlo, sino a enfrentarnos a él (con la lúcida conciencia de que como en la obra de Shelley, podemos ser

derrotados y perecer en la confrontación; es el riesgo ineludible de nuestro destino). Los temas centrales de la justicia social, la paz, los derechos humanos, el sufrimiento socialmente impuesto de las mujeres, la solidaridad con los pueblos autóctonos y las comunidades marginadas, que constituyen la sustancia del cuarto eje temático de la Tercera Asamblea General del Consejo Latinoamericano de Iglesias, son insoslayables desafíos para las congregaciones cristianas que se definen por su fe en el crucificado por los poderes de su época.

La crítica a la modernidad y a sus meta-relatos no puede olvidar algunas cosas esenciales para los pueblos latinoamericanos y caribeños:

- a) la modernidad es todavía asunto de ensueño no cristalizado para el imaginario social de grandes sectores poblacionales en nuestros países;
- b) la fe religiosa ha bautizado los eventos cruciales y matrices de nuestra historia, desde la conquista hasta las plurales y frustradas emancipaciones;
- c) la violencia contra el pueblo ha surcado profusamente esos bautismos rituales, hasta hacer del sacrificio expiatorio —con sus periódicas abluciones de sangre— el signo indeleble de la religiosidad popular.

La reflexión teológica sobre la modernidad no puede descuidar el predominio de los símbolos, imágenes y conceptos religiosos en la imaginaria social americana, desde el nacimiento mismo de nuestras hibrideces culturales¹⁵. La modernidad, desprovista aún de la plenitud de autoconciencia secular, recurrió a fuentes religiosas tradicionales para justificar una época nueva de acumulación capitalista y dominio imperial. Nadie manifiesta mejor esta paradoja que Francisco de Vitoria, quien en su desarrollo teórico del derecho internacional bélico (sus famosas conferencias, no debe olvidarse, tratan de las justificaciones, legítimas o no, de las

¹⁵ Cf. Luis N. Rivera Pagan, *Evangelización y violencia; la conquista de América* (San Juan: Ediciones Cemí, 1992 (3a. ed.)), traducido al inglés: *A Violent Evangelism: 'The Political and Religious Conquest of the Americas* (Louisville, Kentucky: Westminster-John Knox Press, 1992

¹² Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid: Cátedra, 1989).

¹³ Gianni Valimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), pág.224.

¹⁴ El costarricense Juan Duran Luzio ha escrito un sugestivo ensayo sobre la ironía en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas, como estrategia literaria para burlarse de las pretensiones hispanas de superioridad étnica y cultural. "Historia de las Indias. Las razones de una larga espera: de la crónica a la ironía", en su libro *Bartolomé de las Casas ante la conquista de América. Las voces del historiador* (Heredia: Universidad Nacional 1992), págs. 175-222.

guerras contra los "bárbaros del nuevo mundo"), integra argumentaciones tradicionales de la cristiandad medieval con planteamientos de cuño renacentista. Intenta tasar la expansión de la cristiandad ibérica desde la óptica teológica de Santo Tomás de Aquino, y, en el proceso, inaugura una justificación moderna para el dominio imperial, que parte del dinamismo mercantil europeo. Se trata, pues, de una modernidad que procede de una evangelización imperialmente concebida. Es un enlace paradójico presente a través de todo el proceso de incorporación de América al modo de ser europeo, aquello que el estudioso mexicano Edmundo O'Gorman ha llamado la "invención de América"¹⁶. Las divergencias entre Bartolomé de las Casas, Gines de Sepúlveda y Vitoria sobre la justicia y licitud de la conquista de los pueblos y territorios americanos, no alcanzan a ocultar su convergencia profunda acerca de la exclusividad de la fe cristiana como punto de enlace entre los pueblos y, por consiguiente, como sustento de una nueva civilización.

2. La nostalgia por los mitos épicos

No comenzamos en cero la consideración de estos temas. Nos precede la rica discusión acerca de los significados del medio milenio del mundo iberoamericano y sus identidades colectivas. La conmemoración del quinto centenario provocó Junto a celebraciones laudatorias, una polifonía de reflexiones críticas sobre la historia de nuestros pueblos, sus dolorosos encuentros con las durezas amargas de la historia y sus esperanzas, siempre indómitas, de futuros distintos. Se convirtió en ocasión importante de debate sobre los orígenes de nuestros pueblos, con sus sagas y relatos fundacionales; sobre su presente, con sus desafíos en ocasiones muy velados; y sobre su porvenir, con sus evocadoras utopías alternas. Ese debate y sus contrapunteos historiográficos y teóricos nos sirven de punto de partida a nuestras reflexiones acerca del enfrentamiento en América, desde Bartolomé de las Casas hasta Jean-Bertrand Aristide, entre la fe en el

Cristo crucificado y la idolátrica conversión del Cristo resucitado en un nuevo Moloch¹⁷.

¹⁷ La conversión de la fe cristiana en idolatría, lema clave en reflexiones teológicas latinoamericanas recientes, tiene antecedentes ilustres. Immanuel Kant, en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793-1794) [*Immanuel Kants Werke, Band VI Schriften von 1790-1796* (Berlín: Bruno Cassirer, 1923), págs. 139-353] parte de una definición ética de lo religioso: "Religion ist (subjektiv beirachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (302). La esencia ética de la religión se expresa eminentemente en el cristianismo, sobre todo en las enseñanzas morales de su fundador. Jesús. El cristianismo tiene valor como cultivo comunitario de la moralidad, de la conciencia ética del deber y la virtud, del culto al imperativo categórico. Esta moralidad esencial y definatoria de la auténtica religiosidad hay que reclamarla y reivindicarla frente a la religión de estatutos, dogmas y ceremonias, la cual, al transformar a éstos en medios de propiciar la satisfacción divina, en instrumentos amorales de redención, convierte la jerarquía de un *ministerium en un imperium* (314), la liturgia en un *cultus spurius* (301), el servicio a Dios de un *officium liberum* en un *officium mercenarium* (327). La religión cristiana se transmuta así en fetichista, concepto que Kant reitera y machaca—*Fetischmachen* (329), *Fetischdienst* (330) y *Fetischglaube* (344)—; y, finalmente, el así adorado Dios, se revela como un *ídolo* y la cristiandad se manifiesta como idolatría (335). La cristiandad, de acuerdo con Soren Kierkegaard, en *Ejercitación del cristianismo* (1848, 1850) [*Obras y papeles de Kierkegaard*, vol. I (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961)]. en la que coinciden la pertenencia a una iglesia oficial, la ciudadanía estatal, y el rol social burgués y sensato, ha convertido la pasión subjetiva de la fe, de un *ser* a un *saber*, igualando la *pistis* paulina y la platónica. Pero, "saber puramente la verdad es una falsedad" (279). De esa manera la fe se convierte en un *creer que*, desligado de toda referencia existencial. La fe transmutada en opinión privada pierde tangencia con el camino de la cruz; no es más que "interioridad oculta" (290). El juicio crítico de Kierkegaard es categórico: "esa cristiandad establecida no se parece más a la iglesia militante que lo que se parece e! cuadrado al círculo (287); "el cristianismo está completamente destronado en la cristiandad... esta eliminado" (307), Para los cristianos primitivos en lucha contra el paganismo imperial, su fe tenía un alto costo y precio, el salto de la fe era una arriesgada aventura en la que se jugaba literalmente la vida. Hoy, sin embargo, "la cristiandad establecida, en que todos son cristianos pero en oculta interioridad, se parece tan poco a la iglesia combativa como el silencio

¹⁶ Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984).

Conllevó varios aportes que debemos retener. En primer lugar, muchos protagonistas de los debates (historiadores, teólogos, literatos, cineastas) lograron evadir la nostalgia por los mitos épicos de la hispanidad civilizadora y evangelizadora. No cayeron los mejores análisis del nacimiento/invención de América en la elegía de la épica descubridora/conquistadora. A ese análisis crítico, más cercano en espíritu estuvo, en la poética del siglo de oro español, Alonso de Ercilla, con su *La araucana*¹⁸, que Juan de Castellanos con su *Elegía de varones ilustres de Indias*.

No predominó la retórica anti-estadounidense que en un tiempo, sobre todo tras la Guerra Hispanoamericana con el establecimiento de la indiscutible hegemonía de los Estados Unidos desde Las Filipinas hasta el Caribe y desde Alaska hasta la Tierra del Fuego, estuvo presente en ciertos nacionalismos culturales hispanistas de nuestro continente, ejemplarizado eminentemente por el poemario *Cantos de vida y esperanza* (1905) de Rubén Darío. Varios de los poemas reflejan una profunda melancolía de la pasada grandeza hispana y una nostalgia de su retorno utópico:

La alta virtud resucita
que a la hispana progenie hizo dueña de siglos...
sangre de Híspanla fecunda,
sólidas, ínclitas razas,
muestren los dones pretéritos
que fueron antaño su triunfo...
así los manes heroicos
de los primitivos abuelos,
de los egregios padres
que abrieron el surco prístino,
sientan los soplos agrarios
de primaverales retornos...

de un muerto al grito clamoroso de la pasión" (290). La modernidad, con su domesticación de la fe cristiana, ha convertido a ésta en un *ídolo* (197,208 -109). El problema crucial del fascinante juego de máscaras que es la obra literaria de Kierkegaard puede resumirse en el agónico interrogante: ¿qué significa ser cristiano cuando el ser cristiano significa nada?

¹⁸ Véase el sugestivo análisis que de la épica poética de Ercilla hace Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América* (Premio de ensayo de Casa de las Américas, 1983) (La Habana: Casa de las Américas, 1984) págs. 450-570.

Un continente y otro
renovando las viejas prosapias,
en espíritu unidos,
en espíritu y ansias y lengua,
ven llegar el momento
en que habrán de cantar nuevos himnos¹⁹.

Esa nostalgia utópica tropieza con el poderío estadounidense, demostrado en la Guerra Hispanoamericana. De aquí su poema, favorito por décadas de antimperialistas latinoamericanos, "A Roosevelt":

Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre
indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en
español...
Juntáis al culto de Hércules el culto de
Mammón...
Tened cuidado. ¡Vive la América española!
Hay mil cachorros sueltos del León Español.
Se necesitaría, Roosevelt, ser Dios mismo...
para tenemos en vuestras férreas garras.
Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!
²⁰

Darío se da cuenta de que el momento no es propicio para cantar a "los manes heroicos" de la "sangre de Híspanla fecunda". Más bien parece ser la ocasión histórica del declinar y el ocaso de la civilización hispana, y de la ascendencia del poderío estadounidense.

Casi no hay ilusiones para nuestras cabezas,
y somos los mendigos de nuestras pobres almas.

Nos predicán la guerra con águilas feroces...
mas no brillan las glorias de las antiguas hoces,
ni hay Rodrigues, ni Jaimes, ni hay Alfonsos ni
Niños...

La América Española como la España entera

¹⁹ "Salutación del optimista", en *Cantos de vida y esperanza* (Madrid Espasa-Calpe, 1976 (13a. cd.)), págs. 32s.

²⁰ *Ibid.*, págs. 48-50.

fija está en el Oriente de su fatal destino...

¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?
¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?
¿Ya no hay nobles hidalgos ni bravos
caballeros?...
Siento... el estertor postrero de un caduco
león...²¹.

Pero, de la trágica crisis de la caduca heroicidad hispana surge, de manera inesperada, sin aparente sustento histórico, como una afirmación de la nostalgia por los mitos pretéritos, la ilusión del retomo utópico de las glorias de antaño.

...Y un cisne negro dijo: "La noche anuncia el día".
Y uno blanco: "La aurora es inmortal, la aurora es inmortal". ¡Oh tierras de sol y de armonía, aún guarda la Esperanza la caja de Pandora!²².

De esta manera, el peligro representado por la pujante fuerza de la nación norteamericana se convierte en el parámetro que transforma la conquista en proeza gloriosa del espíritu hispano, que podría servir de fuente fecunda del pensamiento utópico hispanoamericano. Son bellos poemas de mirada vertida al pasado imaginado como épica de la hispanidad culta. Poco, sin embargo, se espera de los pueblos autóctonos, de lo indígena; poco, también, se espera de los afroamericanos y poco, además, de la hibridez étnica y cultural que tanto asombró y maravilló a Carpentier, como Darío escritor de dos mundos —América Latina y la fascinación francesa—.

Esa visión, con su hermosa retórica poética, que seduce por su estilo y por su ilusa vocación anti-imperial, representa bellamente las postrimerías del mito de la conquista como civilización y aculturación, la versión secular del mito de la conquista como evangelización, que se difundió en el siglo que va desde Ramón Pané a Gerónimo de Mendieta. De ella, como de todas las hermosas, pero fatuas seducciones, debemos liberarnos, en búsqueda de nuevos paradigmas de entendimiento y acción,

con sus nuevas conjugaciones entre la justicia y la belleza, la ética y la estética²³.

3. La solidaridad con los oprimidos: justicia y derechos humanos

Los debates sobre el origen de nuestros pueblos iberoamericanos también revelaron una nueva sensibilidad que evade la sacralización de los poderes establecidos, de los victoriosos de la historia, y que opta por la solidaridad con los oprimidos, con los derrotados. Los lectores de la Biblia debíamos reconocer en ese hecho algo muy familiar. La Biblia procede de pueblos derrotados. El Antiguo Testamento surge del agudo dolor de la destrucción nacional, con el asolamiento de las ilusiones y los mitos de la nación invencible, del pueblo elegido de Dios. El Nuevo Testamento se forja de la ejecución de un oscuro caudillo y de la persecución de sus discípulos, en la periferia del Imperio Romano.

Esa es la peculiaridad de los escritos bíblicos; a diferencia de otros textos religiosos clásicos, no surgen del canto sacerdotal que celebra y legitima los triunfos de la dinastía sagrada. No reflejan la alianza entre el trono y el altar tan propia de las escrituras y tradiciones religiosas de los pueblos en pujanza —desde los egipcios hasta los incas—. La Biblia hebreo-cristiana procede más bien del canto de lamentación de los cautivos:

A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y llorábamos,
acordándonos de Sión;
en los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras cítaras.

Allí nos pidieron
nuestros deportadores cánticos,
nuestros raptos alegría:
"¡Cantad para nosotros
un cantar de Sión!"

¿Cómo podríamos cantar

²³ Jean-Paul Sartre: "Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en los dos casos, tenemos creación e invención". El existencialismo es un *humanismo* (Buenos Aires: Ediciones Huascar, 1972), pág. 37.

²¹ Ibid., págs. 68s.

²² *Idem*.

un canto de Yahveh
en una tierra extraña?
(Salmo 137(1361: 1-3)²⁴.

Pero también procede de la esperanza de esos cautivos que reclaman su derecho a soñar con su liberación, cuando el llanto de la desolación se transforme en cántico de júbilo:

Habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén "Regocijo" y a su pueblo "Alegría" (III Isaías 65:18)²⁵.

Ese regocijo se manifiesta en un contexto social de satisfacción de las necesidades humanas: el pan de trigo; el vino de uva; la residencia segura y pacífica, libre de la violencia bélica de ambiciones imperiales; y la reproducción de la especie, sin "hijos para sobresalto" (Ibid., 65: 21-23)²⁶.

Las epístolas paulinas, por su parte, configuran la osadía de un encarcelado, próximo a su ejecución por las fuerzas públicas del imperio romano, de intentar conquistar, desde la periferia y el margen, desde la barbarie, el corazón y la mente de las generaciones futuras. Tenían razón Celso²⁷, en el siglo segundo, y Nietzsche²⁸, en el decimonoveno: se trata de la irrupción desde la periferia, desde la

barbarie, desde los bordes del ecúmeno civilizado, de una esperanza contra toda esperanza, que brota con vigor en las entrañas, para usar la metáfora bíblica, de los no-son-nadie, de los hombres y mujeres forzados a la servidumbre.

La endecha por el dolor del oprimido, la denuncia de la fragilidad del poder, el sueño del cántico de libertad: son las claves hermenéuticas de las escrituras hebreo-cristianas y del desafío que la fe en el crucificado presentó al imperio romano, y cuya vigencia se reafirmó en los debates sobre el quinto centenario y el surgimiento de las híbridas identidades culturales latinoamericanas.

Compárese la sensibilidad al costo humano del origen de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños —el descubrimiento como toma de posesión de tierras y pueblos, la violencia de la conquista, la ideologización imperial de la fe, los sistemas de trabajo servil, la desaparición de pueblos enteros, el quebrantamiento de tradiciones culturales multiseculares— en la pluma de muchos de los protagonistas de los debates sobre el quinto centenario —los más lúcidos y osados— con la relativa ausencia de empatía ética con los suprimidos y subyugados en obras de innegable valor académico de previas generaciones.

Mencionemos sólo dos instancias de esta tradicional distancia afectiva del dolor de los conquistados (irónicamente ambas proceden de la pluma de sacerdotes, dominico el primer, benedictino el segundo):

- a) Venancio Diego Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*²⁹, extensa obra indispensable para el estudio del tema, pero que no permite el espacio necesario para que aflore la tragedia de las comunidades nativas objeto de los debates teológicos y jurídicos españoles del siglo dieciséis;
- b) Charles-Martial de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVI^e siècle*³⁰, de referencia ineludible para los

²⁴ Todas las citas bíblicas proceden de la *Biblia de Jerusalén*.

²⁵ En otro contexto he criticado la tendencia de algunos biblistas latinoamericanos a considerar el evento del éxodo como la matriz fundamental casi exclusiva del Antiguo Testamento. He insistido, en ese escrito, en la importancia del *cautiverio*, de la destrucción nacional, con sus mitos y utopías para la producción de las escrituras sagradas. *Senderos teológicos: el pensamiento evangélico puertorriqueño* (Río Piedras, Puerto Rico: Editorial La Reforma. 1989). págs. 130-135.

²⁶ Falla en la teología latinoamericana un tratamiento teológico del erotismo, libre de los moralismos asfixiantes de algunas ortodoxias católicas y protestantes. Para eso es necesario cobrar conciencia crítica de la misoginia y homofobia que circulan en múltiples textos y tradiciones eclesiales.

²⁷ Cf. Orígenes, *Contra Celso* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967).

²⁸ Véase, sobretodo, su obra *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo* (1888) (Madrid: Alianza. 1993).

²⁹ Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, en dos volúmenes.

³⁰ *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 48, 1953, págs. 6S3-71S. vol. 4Q. 1954, págs. 438-461; vol. 51. 1956. págs. 413-453 y 809-836. vol 53. 1958. págs. 5-46 y 443-471.

interesados en la inserción conquistadora europea en África, pero que procede como si de ella no hubiese salido el más extraordinario tráfico intercontinental esclavista de la historia ³¹.

En la primera, brillan por su ausencia los indígenas aniquilados; en la segunda, los africanos esclavizados.

Respecto al origen de América Latina, en los últimos años se ha logrado desarrollar un escrutinio crítico de los textos, que se ha llamado, asumiendo una actitud propia de las novelas detectivescas, "hermenéutica de la sospecha". En buena medida es el reflejo historiográfico del ocaso del colonialismo clásico europeo y de la crisis intelectual del eurocentrismo, que se inscribe no sólo en obras historiográficas y teóricas, sino que también se inserta creadoramente en la producción literaria de autores como Carpentier —por ejemplo. *El arpa y la sombra* (1987)— y Carlos Fuentes —por ejemplo. *El naranjo o los círculos del tiempo* (1993)—, y en algunas excelentes producciones cinematográficas.

El rechazo al patético papel de "cronista de corle" por parte de muchos intérpretes de la conquista ha conllevado la revaloración de los vencidos, los nativos, su cultura, su resistencia y su protagonismo heroico. Gracias a autores como Miguel León Portilla ³², en el área mesoamericana, y

José María Arguedas ³³, en la región andina, ha germinado una literatura indigenista que no se limita a la denuncia ni, menos aún, a la lamentación nostálgica, sino que une la escolaridad seria con la determinación de abrir vías para la solidaridad con las tradiciones autóctonas de resistencia. Hatuey, no Diego Velázquez; Agüeybana, no Juan Ponce de León; Cuauhtémoc, no Hernán Cortés; Lautaro, no Pedro de Valdivia; Manco Inca, no Francisco Pizarro, fueron acogidos preferentemente por la inteligencia renovadora que aspira a vincular, por una parte, la confrontación con un pasado no desfigurado por la mitología del triunfalismo imperial y, por la otra, la búsqueda de alternativas históricas de mayor justicia ³⁴. En la literatura latinoamericana, una temprana excepción la había sido Alejo Carpentier, quien en su obra *Los pasos perdidos* reivindica la creatividad cultural de nuestros pueblos autóctonos, y a contrapelo de siglos de oponer civilización y barbarie escribe sobre ellos:

Aquellos indios que yo siempre había visto como seres situados al margen de la existencia real del hombre, me resultaban, en su ámbito, en su medio, absolutamente dueños de su cultura.

³¹ De Witte establece, al inicio de su largo trabajo, un principio historiográfico que considera fundamental: *Pas de chronologie pas d'histoire!*. Su esfuerzo de ubicar cronológicamente casi setenta bulas-papales en relación a las aventuras ultramarinas africanas de Portugal en el siglo quince es excelente. Sólo que el estudio carece de profundidad en la discusión acerca de los horizontes ideológicos, teológicos y teóricos de esos pronunciamientos de la máxima autoridad eclesiástica. Podríamos, por ende, afinar otro principio historiográfico crucial algo descuidado por De Witte: *Pas d'théorie, pas d'histoire!*

³² Entre ellas las más leídas son *El reverso de la conquista: relaciona aztecas, mayas e incas* (México, D. F.: Editorial Joaquín Moritz, 1987 (16a. reimpresión)), y *La visión de los vencidos. Relaciona indígenas*. 2da conquista (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989 (22a. ed. revisada y enriquecida)).

³³ *Obras completas* (Lima: Horizonte, 1983). Sobre Arguedas, son sugestivas las observaciones de Martín Lienhard, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492- / 1988)* (La Habana: Casa de las Américas, 1990). págs. 348-355.

³⁴ Algo similar ocurre en los Estados Unidos, donde una nueva historiografía, expresada en una avalancha de publicaciones, se ha lanzado a la tarea de dismantelar la mitología nacional del Oeste, develando la enorme y cruel violencia que la joven república norteamericana lanzó contra las comunidades indígenas. Con la veloz conexión que en ese país existe entre el estudio y la difusión masiva, esa nueva visión ha logrado proyectarse en el cine y la televisión. Aun en una película que deja mucho que desear, *Gerónimo*, este líder de la resistencia nativa sale mejor parado que el general Nelson A. Miles. Esta visión revisionista motivó un debate importante a partir de una exposición sobre el Oeste estadounidense y su conquista, en 1991, en la National Gallery of American Art, en Washington, D. C. Cf. William I. Truettner (ed.). *The West as America: Reinterpreting Images of the Frontier, 1820-1970* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1991).

Nada era más ajeno a su realidad que el absurdo concepto del *salvaje*³⁵.

Como ha indicado Edward W. Said, la cultura del invasor despierta ineluctablemente la resistencia tenaz, también al nivel de las producciones simbólicas, de los nativos³⁶. El reconocimiento de esa resistencia suscita en los estudiosos de nuevo cuño una actitud referencial distinta frente a los textos, los impulsa a lo que Michel de Certeau ha llamado una *hermenéutica de la alteridad*³⁷, un intento de comprender, y respetar, al otro en su carácter diferencial, en su alteridad. Incluso los pueblos más vilipendiados y degradados por los europeos, como es el caso de los caribes antillanos, a quienes José de Acosta llamó, en el siglo dieciséis, "salvajes semejantes a fieras... siempre sedientos de sangre..."³⁸, encuentran en Peter Hulme y Jalil Sued Badillo³⁹ investigadores dispuestos a reevaluar los procesos históricos desde la perspectiva de los condenados por la retórica ideológica tradicional y en obvia empatía con los vencidos, con los pueblos autóctonos.

El premio Nóbel de la paz conferido a Rigoberta Menchú demuestra la continuidad del sufrimiento de los pueblos autóctonos de América y la pertinencia de la denuncia ilustrada. El reto en toda América es elaborar un concepto de nación que incluya a los marginados, muchos de los cuales pertenecen a

pueblos milenarios. En sus memorias, Rigoberta Menchú, indígena quiche, expresa la conciencia de su pueblo al referirse a la cfméridc de la independencia guatemalteca:

El día de la fiesta de la Independencia de Guatemala, tampoco lo celebramos, porque precisamente para nosotros eso no es una fiesta. Nosotros lo consideramos como una fiesta de los ladinos, pues la independencia, como le llaman, paranosotros no significanada, significa más dolor, significa que tenemos que hacer grandes esfuerzos para no perder nuestra cultura⁴⁰.

Se trata, pues, de superar la triste paradoja de la Declaración de Independencia estadounidense, la cual, tras enarbolar la consigna de la liberación nacional, procede a macularla con su repudio a los "cruels indios salvajes" (*merciless Indian savages*), siniestra amenaza a los pueblos autóctonos que la joven república procederá a cumplir cruelmente con sus implacables *Indian wars*. La Declaración de Independencia proyecta en los pueblos autóctonos lo que será la política militar de la república estadounidense contra ellos: "...cuya conocida ley de guerra es la destrucción del contrario..."⁴¹.

Esta nueva estimación de los pueblos autóctonos, avasallados de forma paradójica en nombre de la fe en el crucificado, ha suscitado una mirada distinta al mestizaje, en todas las abigarradas manifestaciones que logra en nuestras tierras. El mestizo fue tradicionalmente considerado un ser ambiguo, fronterizo, al margen de los mundos culturales de su padre (por lo general blanco) y su madre (por lo general india o negra). Era, según la obra clásica de Octavio Paz, el "hijo de la Malinche", o con mayor fuerza gráfica, "el hijo de la chingada"⁴², un

³⁵ *Los pasos perdidos* (México, D. F.: Compañía General de Ediciones, 1966(3a.ed.)),pág. 180. Esta novela configura una mirada reivindicadora contrapuesta, por un lado, a la de Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883), respecto a la pugna entre civilización y salvajismo y, por otro lado, a la de José Eustacio Rivera, *La vorágine* (1924), respecto a la naturaleza selvática suramericana.

³⁶ *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), pág. xii.

³⁷ *The Writing of History*(New York: Columbia University Press, 1988). págs. 218-226.

³⁸ José de Acosta. *De procuranda indorum salute*(1589) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952), pág. 47.

³⁹ Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797* (London-New York: Methucn, 1986); Jalil Sued Badillo, *Los caribes: realidad o fábula. Ensayo de rectificación histórica* (Río Piedras: Editorial Antillana, 1978).

⁴⁰ Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (México, D. F.: Siglo XXI, 1994 (10a. ed.)), pág. 230.

⁴¹ "The Declaration of Independence". en Vincent Wilson. Jr. (ed.), *The Book of Great American Documents* (Brookeville. MA: American History Research Associates. 1982), pág. 17.

⁴² *El laberinto de la soledad* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 16a. reimpresión de la 2a. ed. revisada, 1987), págs-67-80. Paz pústula una sugestiva analogía entre la conquista, como posesión violenta, y la violación de la mujer indígena. "La Chingada es la

desterrado étnico, exiliado de las lealtades comunales, un menospreciado social⁴³. La minusvaloración de la hibridez racial se expresaba en las clasificaciones raciales o de castas, con sus nombres pintorescos que en el fondo indicaban que la blancura ocupaba el lugar superior de la escala étnica.

Incluso desde la perspectiva de los pueblos nativos que han intentado preservar su cultura autóctona, el mestizo era tildado de "ladino", con la doble acepción común del término —aquel que asume la cultura y la lengua de los blancos, y que es un taimado—. Todavía en el emotivo relato que hace Rigoberta Menchú del vía crucis de su pueblo quiché, el mestizo es el ladino en este sentido negativo

(Los ladinos son los mestizos, hijos de españoles y de indígenas, que hablan castellano... y a los indígenas se les consideran como una clase de animales... Los mestizos tratan de sacarse es a concha de ser hijos de indígenas y de españoles... no quieren ser mezclados... Por más que vivan en las peores condiciones se sienten ladinos... es no ser indígena)⁴⁴.

Madre violada... la atroz encarnación de la condición femenina. Si la Chingada es la representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias". Paz distingue la expresión soez mexicana "hijos de la chingada" de la española "hijos de puta". La frase mexicana expresa con fuerza dramática e insoslayable claridad, de la que carece la ibérica, la pavorosa angustia de la mujer nativa violentada y violada. Cf. Luis N. Rivera Pagan, "La indígena raptada y violada", en *Pasos* No. 42 (Julio-agosto, 1992), págs. 7-10. No se trata únicamente de la conquista europea. Los ejércitos de las repúblicas han hecho padecer a las mujeres indígenas una suerte peor que la llorada en *Las troyanas*, de Eurípides, como nos recuerdan las recientes denuncias que provienen de Chiapas.

⁴³ Cf. Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1967 (2a. ed.)), págs. 285-343.

⁴⁴ Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos, *op. cit.*, pág. 193. En un momento de reflexión, admite que "después nos dimos cuenta que no todos los ladinos son malos", *ibid.*, pág. 46. Sobre el ladino latinoamericano, cf. Helio Gallardo. "Fenomenología del ladino de mierda", en el

El mestizaje, sin embargo, recibe ahora una nueva y positiva apreciación. Carlos Fuentes, en uno de sus más recientes relatos, ha profundizado en la relación, plena de resentimiento y recelo, entre los dos hijos de Hernán Cortés, llamados Martín; uno, el mayor, fruto bastardo y mestizo en 1527 de las noches de placer con Marina/Malinche, legitimado por bula papal en 1529, y otro, segundo en nacer, en 1532, pero, por ser engendrado en matrimonio sacramental con española, heredero del título nobiliario y de las principales propiedades de su padre⁴⁵. Síntoma de la nueva mirada es que es el Martín hijo mestizo de la Malinche indígena, no el Martín hijo de la peninsular blanca, el personaje más pulido y logrado en la obra, tanto en sus amargas rebeldías interiores

Cabrón Jesús, rey de putos, tú conquistaste al pueblo de mi madre con el goce pervertido de tus clavos fálicos, tu semen avinagrado, las lanzas que te penetran y los humores que destilas. ¿Cómo reconquistarte a ti?⁴⁶

como en su final identificación vicaria con el pueblo mexicano:

Madre... te agradezco mi piel morena, mis ojos líquidos, mi cabellera como crin de los caballos de mi padre, mi pubis escaso, mi estatura corta, mi voz cantarína, mis palabras contadas, mis diminutivos y mis mentadas, mi sueño más largo que la vida, mi memoria en vilo, mi satisfacción disfrazada de resignación, mis ganas de creer, mi anhelo de paternidad, mi perdida efigie en medio de la marea humana prieta y sojuzgada como yo: soy la mayoría⁴⁷.

Como parte de esta nueva apreciación del mestizaje, el tema, central sobre todo para el pueblo

libro del mismo autor, *500 años:fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)* (San José: DEI, 1993), págs. 111-173.

⁴⁵ "Los hijos del conquistador", en *El naranjo, o los círculos del tiempo* (México. D. F.: Alfaguara. 1993), págs. 61-113.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 89.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 111.

mexicano, de la Virgen de la Guadalupe recibe un tratamiento renovado. La Guadalupe, símbolo anticipatorio de la evolución de la conciencia nacional mexicana criolla, de acuerdo con la excelente obra de Jacques Lafaye⁴⁸, se transmuta ahora en emblema de la exaltación de los humildes, de los indígenas, considerada desde la perspectiva de los desposeídos. Es una virgen mestiza, que conjuga híbridamente las tradiciones del pueblo humilde nahua y los elementos salvíficos del *magnificat* mariológico. La protectora de los humildes es también mujer, lo que a su vez promueve un vínculo reflexivo provocador acerca del mestizaje y el feminismo, como lo muestra la investigación reciente de Jeanette Rodríguez⁴⁹.

Esta sensibilidad hacia los marginados y excluidos, entendida desde la doble perspectiva, bíblico-teológica e histórico-crítica, conlleva no sólo una nueva apreciación de nuestra historia como pueblos; se transfigura igualmente en imperativo categórico de solidaridad, de construcción de sociedades de mayor justicia y respeto a los derechos de los oprimidos. El reto es para la pastoral de consolación y solidaridad del Consejo Latinoamericano de Iglesias y para cada congregación de fe en nuestro continente.

De este principio matriz, teórico y práctico, loca a las comunidades cristianas latinoamericanas y caribeñas diseñar proyectos pastorales de solidaridad con los marginados, las minorías étnicas, los pueblos autóctonos, los pobres, los perseguidos políticamente, los refugiados y migrantes, los discriminados por sus orientaciones y preferencias sexuales, las mujeres con el pesado fardo de la explotación de la obra de sus manos y de los anhelos de su espíritu, los enfermos de SIDA, la lepra de los años postreros de este milenio y, en general, con todos "los perseguidos por causa de la justicia" (Mt. 5: 10a).

⁴⁸ *Quetzalcóatl el Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique* (Paris: Gallimard, 1974), traducción al español: *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional mexicana, 1531-1813* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977).

⁴⁹ *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment Among Mitan American Women* (Austin, Texas: University of Texas Press. 1994).

Dos palabras indispensables sobre los derechos humanos. Kierkegaard leyó en la historia de Abraham y su disposición a sacrificar a Isaac, su hijo, una suspensión ideológica de la moral⁵⁰. Es una lectura atrevida cuya posible validez debe restringirse de modo exclusivo a la paradoja de la fe. Extendido al mundo general de la acción y el pensamiento, el concepto de la suspensión teleológica de la ética conduce a las inquisiciones, las gestapos y los gulags. No hay *télos* alguno, finalidad utópica cualquiera, que pueda legitimar la suspensión del respeto absoluto e incondicional a los derechos humanos y civiles postulados por las constituciones y las convenciones internacionales.

Organizaciones que han insistido en este punto crucial, como Amnistía Internacional, han dado en el clavo. No hay justificación alguna para las detenciones preventivas, las torturas, los encarcelamientos prolongados sin juicio, las ejecuciones extra-judiciales, los asesinatos políticos, los actos de terrorismo civil, el monopolio de los medios de comunicación, las restricciones al sufragio, la persecución a refugiados e inmigrantes, las limitaciones a la expresión y organización política. Ninguna Iglesia, partido o Estado, tiene autoridad para violar de manera impune los derechos humanos y civiles.

Las iglesias, empero, obtienen de sus escrituras una segunda palabra sobre los derechos humanos que les es propia y peculiar y es indispensable que, en fidelidad a sus tradiciones más autóctonas y a sus relatos fundacionales, la enuncien. En la Biblia, Dios es el defensor de los pobres, los oprimidos y los desamparados. Un salmo pinta una anficiónía sagrada, en la que Yahveh se dirige a la corte divina:

Dios se levanta en la asamblea divina,
en medio de los dioses juzga:
¿Hasta cuándo juzgaréis inicualemente...
Juzgad en favor del débil y del huérfano,
al humilde, al indigente haced justicia;
al débil y al pobre libertad...
(Salmo 82[81] 1-4).

Los desamparados de Dios —los pobres, los huérfanos, las viudas y los forasteros— se

⁵⁰ *Temor y temblor* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1958).

constituyen, en la Biblia, en la medida para evaluar la justicia social y la fe del pueblo. Y, a la inversa, el abuso contra estos desamparados precipita la ira divina.

Así dijo Yahveh Sebaot: Juicio fiel juzgad, y amor y compasión practicad cada cual con su hermano. No oprimáis a la viuda, al huérfano, al forastero, ni al pobre... Pero ellos no quisieron hacer caso... hubo entonces gran enojo de Yahveh Sebaot (Zacarías 7: 9-12).

Uno de estos textos bíblicos acerca de los desamparados de Dios, fue un instrumento catalizador de la famosa transformación de Bartolomé de las Casas, de encomendero y capellán de ejércitos conquistadores, en defensor infatigable de la dignidad y la libertad de los pobres de América:

Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada... Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebatara su sustento... (Eclesiástico 34: 21-23)⁵¹.

La teología latinoamericana de liberación ha hecho una contribución hermenéutica valiosa al insistir en la predilección divina por los pobres y oprimidos. Corresponde a las congregaciones

⁵¹ Las Casas relata su conversión en crítico acérrimo de las conquistas y encomiendas, que tuvo lugar en 1514 en Cuba, en su *Historia de las Indias*, libro 3, capítulo 79. La Vulgata, usada por Las Casas, posee mayor fuerza profética. "Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes", lee, en la versión medieval: *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui*. La expresión *ex substantia pauperum* —"de la sustancia de los pobres"— implica que lo robado tiene carácter decisivo para el ser y la existencia de los pobres despojados; su expropiación conlleva la muerte de los oprimidos. Alude Las Casas al mismo texto en su crítica mordaz a la captura de esclavos africanos por los portugueses en la *Historia de las Indias*, libro 1, capítulo 24.

interpretarla en proyectos de reivindicación de los derechos de unos seres humanos que son tratados inhumanamente e infrahumanamente. No se trata, pues, de crear pequeñas réplicas eclesiales de Amnistía Internacional, sino de involucrarse en la promoción del derecho a la humanidad de los olvidados y relegados por la historia.

4. La paz: ausencia y esperanza

En el zoológico del Bronx, de la ciudad de Nueva York, hay un letrero que advierte: "¡Cuidado, va usted a presenciar el animal más peligroso de la tierra!" Al acercarse con sigilo, el espectador se enfrenta a... su propia imagen reflejada en un espejo. Como toda buena broma, ésta tiene un mensaje serio: el ser humano es el animal más sanguinario y cruel que existe. Es, en realidad, el único que hace la guerra. La violencia satura y corroe incluso las grandes obras de la humanidad. Esta es una trágica realidad que San Agustín, en su obra clásica *La ciudad de Dios*, percibió en la formación del imperio romano, y que puede detectarse en el desarrollo de toda gran nación en la historia. La guerra ha ocupado un lugar preponderante en la evolución de nuestra civilización y cultura. A sangre y fuego se ha cultivado y endurecido el destino de la humanidad.

Tres excelentes películas, procedentes de lugares muy diferentes, y producidas en medio del temor a la guerra nuclear al inicio del gobierno de Ronald Reagan y en las postrimerías del de Leonid Brezhnev, expresan la terrible amenaza que se cierne sobre la humanidad, y cuya intensidad apocalíptica puede que retome con vigoren un futuro no tan lejano.

- a) *Ran* (1985), del japonés Akira Kurosawa. Se trata de una excepcional obra de arte cinematográfica que, usando de trasfondo literario a *King Lear* de William Shakespeare, describe los celos y contiendas que dividen y quebrantan a unos señores feudales medievales japoneses. Finalmente, se demuestra de manera agónica y trágica la futilidad de la ambición por el poder y la gloria que se nutren de la violencia guerrera.

- b) *Batallón* (1986), del estadounidense Oliver Stone. Partiendo del idealismo y la ingenuidad de un joven estadounidense que se ofrece como voluntario para combatir en Vietnam, esta película muestra la terrible degradación, el paroxismo de violencia sin sentido en que cayó el batallón al que pertenece tal joven. La guerra se pinta dramáticamente como una vorágine brutal y sin significado de crueldad y hostilidad, además de ser la raíz para la adicción a drogas narcóticas de parte de los combatientes. La masacre se convierte en su propia finalidad.
- c) *Cartas de un hombre muerto* (1986), del soviético Konstantin Lopushansky. Presenta las consecuencias cataclísmicas de una guerra nuclear motivada por una falla electrónica. Al computarizarse los sistemas militares nucleares, para liberarlos de la falibilidad y pecaminosidad humanas, se abre la posibilidad —no tan remota de acuerdo con algunos expertos— de una guerra global por equivocación. La computadora central de una super-potencia funciona erróneamente, y la de su adversario responde de modo automático. La catástrofe cósmica acontece. La ironía es que, a pesar de proceder de la entonces Unión Soviética, *Cartas de un hombre muerto* es hasta ahora la reflexión cinematográfica de mayor profundidad acerca de los dilemas filosóficos y teológicos planteados por la soberbia tecnológica militarizada. Se atreve de manera audaz a cuestionar abierta y obstinadamente los problemas existenciales y religiosos que provoca el viable armagedón nuclear. ¿Ha sido el ser humano una tragedia, un fiasco de la naturaleza, una fallida aventura heroica? ¿Ha sido la racionalidad, la clásica facultad dignificadora del ser humano, la responsable de su tragedia? ¿Es el código ético final de la humanidad "odia a tu prójimo como a ti mismo"? ¿Que papel tiene la fe religiosa en un mundo amenazado por la guerra nuclear?

⁵² Desde la perspectiva de las escrituras hebreo-cristianas, ¿que podemos decir sobre la aspiración por la paz?

- a) La paz es un lema que abunda en la Biblia. Los salmos proclaman la paz, como señal de buen rey:

En sus días florecerá la justicia y dilatada paz hasta que no haya luna (Salmo 72[71]: 7).

Y de Dios afirman:

⁵² Para los interrogantes filosóficos, éticos y teológicos de la militarización de la física nuclear, véase Luis N. Rivera Pagan, *A la sombra del armagedón: reflexiones críticas sobre el desafío nuclear* (RÍO Piedras: Editorial Edil. 1988). Sobre el concepto de idolatría nuclear, véase Luis N. Rivera Pagan, *Nuclear Apocalypse and Metánoia: Christian Theology in the Light of Hiroshima and Nagasaki, Images of the End & Christian Theology* (Roger Williamson, ed.). (Uppsala, Sweden: Life and Peace Institute, 1990), págs. 41 -52.1 El sistema armamentista nuclear es la principal aportación del siglo veinte a la historia de las idolatrías. Es el nuevo gran fetiche. A diferencia de la mercancía, fetiche capitalista, no amenaza esclavizar al ser humano, sino destruirlo. Es *Thánatos* con pretensiones de omnipotencia universal. El fetiche nuclear es invisible, ignoto, inefable y omnipotente. Ocultas, en silos, en submarinos, en bombarderos protegidos y resguardados, las armas nucleares han pasado a ser el moderno *deus absconditus*, con los que nos relacionamos exclusivamente gracias a la mediación del sacerdocio nuclear. Sólo estos iniciados, que dominan la esotérica y misteriosa *gnosis* nuclear, tienen acceso al *sanctum sanctorum*, al altar de los fetiches. Sin embargo, al asumir idolátricamente el poder omnímodo divino, la deidad nuclear invierte la señal última de la soberanía divina (*potestas*) sobre la creación. La característica primaria del poder de Dios, de acuerdo con la tradición teológica occidental, es la *creativo ex nihilo*: la creación del universo. Use poder es asumido de forma inversa y se convierte en *potestas annihilatlonis*: la capacidad de destruir el universo, de revertir el cosmos al caos.

Venid a contemplar los prodigios de Yahveh... hace cesar las guerras hasta el extremo de la tierra; quiebra el arco, parte en dos la lanza, y prende fuego a los escudos (Salmo 46[45]: 8-9).

Tras la destrucción de Israel, el pueblo suspira porque llegue un tiempo en que no se "oiga allí jamás lloro ni quejido". Es el día de la paz perpetua en el que los moradores de Israel edificarán casas y las habitarán. plantarán viñas y comerán el fruto cosechado. En esos días finales, "el lobo y el cordero pacerán a una" (Isaías 65: 17-25).

- b) Para las escrituras hebreo-cristianas existe un vínculo indisoluble entre la paz y la justicia. De acuerdo con el profeta Isaías: "El producto de la justicia será la paz" (Isaías 32: 17a). Las profecías mesiánicas de Isaías unen firmemente ambas dimensiones de las promesas divinas. El que ha de venir, el Mesías, se llamará "Príncipe de paz" (Isaías 9: 5). De él también asevera el profeta que

...juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra... (Isaías 11:4).

Según uno de los salmos,

Amor y verdad se han dado cita. Justicia y paz se abrazan; la Verdad brotará de la tierra, y de los cielos se asomará la Justicia (Salmo 85[84j: 11-12).

- c) La naciente comunidad cristiana entendió la alusión de Isaías al venidero "Príncipe de Paz", en cuyo "señorío... la paz no tendrá fin" (Isaías 9: 6-7), como vaticinio referente a Jesús y su Reino. Al nacer Jesús. el Nuevo Testamento transmite un alegre cántico celestial que proclama: "Gloria a Dios en las altura-s, y en la tierra paz..." (Lucas 2: 14). Mateo recoge, como bendición de Jesús, la conferida a los forjadores de la paz: "Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mateo 5: 9). Esta no es la paz que se basa

sobre el imperio de la fuerza, como lo era la famosa *pax romana*, es la paz de la reconciliación que surge del reconocimiento de nuestra común humanidad como creaturas sujetas a la gracia divina. Por eso, en otra ocasión distinguió Jesús entre su paz y la del mundo, diciendo:

Os dejo la paz. mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde (Juan 14: 27).

La paz del mundo, al basarse sobre la fuerza de las armas, infunde miedo; la de Jesús, promueve confianza, concordia, compañerismo.

- d) La epístola a los Efesios proclama la unidad eclesial entre gentiles y judíos conversos diciendo de Cristo:

El es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad... haciendo la paz... Vino a anunciar la paz (Efesios 2:14. 15b 17a).

En griego, el anuncio de la paz es *tó evaggelion tes eirésnes* —el evangelio de la paz—. Así también se expresa Efesios 6: 15: "Calzados los pies con el celo por el evangelio de la paz" (*tou evaggeliou tes eirénes*). Cristo es la gracia de Dios que se traduce en paz.. Derriba las paredes intermedias de separación y supera las enemistades, anunciando el evangelio de la paz a los que están cerca y a los que están lejos. Esta es la revelación del "misterio de su voluntad" (1: 9), el "designio eterno" (3: 11). Hebreos 12: 14 establece como imperativo cristiano: "Procurad la paz con todos". Las escrituras concluyen con la promesa de la renovación cósmica escatológica: la "nueva Jerusalen" donde la paz perpetua reina y no

...habrá llanto, ni gritos... porque el mundo viejo ha pasado... Mira que hago un mundo nuevo (Apocalipsis 21:4-5).

e) Central para entender la peculiaridad del nuevo pacto es el cambio en la apelación a Dios. En el Antiguo Testamento se le llamaba corrientemente: *Yahveh. Sebaot* (Yahveh de los ejércitos). Así se inician, por ejemplo, los dichos del profeta Ageo (1: 2). Y el Salmo 84 comienza afirmando: "¡Cuan amables tus moradas, oh Yahveh Sebaot!" (84: 1). En el Nuevo Testamento, por el contrario, se le llama: *Theós les eirénes* (Dios de paz). La segunda epístola a los Corintios concluye: "Vivid en paz; y el Dios de la caridad y de la paz estará con vosotros" (13: 11). Lo mismo la epístola a los Filipenses: "El Dios de la paz estará con vosotros" (4: 9). Y la segunda epístola a los Tesalonicenses: "El Señor de paz os conceda paz siempre..." (3: 16). Para el Antiguo Testamento el pueblo de Dios era la nación, lo que enredaba a Dios en la supervivencia y seguridad nacional del pueblo, asuntos de índole prioritariamente político-militar. En el Nuevo Testamento, por el contrario, el pueblo de Dios es la comunidad universal de creyentes. Esto nos libera de la identificación entre Dios y nuestras seculares y mundanas guerras, y nos permite entender con mayor profundidad la naturaleza pacífica de Dios. *Dios es el Dios de la paz*⁵³. Hay profundas y complejas causas para los conflictos bélicos. En 1932, gracias a los auspicios de la Liga de las Naciones, Albert Einstein y Sigmund Freud publicaron, con el título *¿Por qué la guerra?*, un intercambio de correspondencia que versaba sobre el utópico proyecto de eliminar las guerras

entre pueblos y naciones. Al idealismo del físico pacifista, el forjador del psicoanálisis opone su arraigado escepticismo, cultivado por su conocimiento de la hondura con que las inclinaciones destructoras se aterran al alma humana, con que *thánatos* se enfrenta a *éros* en la interioridad espiritual. Es un diálogo marcado por sutiles ironías: dos grandes sabios judíos del siglo veinte discurren, en alemán, sobre las condiciones para la paz en un momento histórico en que las principales naciones inician el camino hacia una conflagración bélica de dimensiones sin precedentes, la segunda guerra mundial, cuyas primeras víctimas serían precisamente los descendientes de Abraham ilusionados por el aparente triunfo de su asimilación a la cultura alemana.

Cualesquiera sean las causas profundas, psicológicas, políticas o económicas, de la agresión y la violencia, para la fe cristiana, lo central, lo decisivo, es que éstas constituyen expresiones graves de la pecaminosidad, violaciones de la ley divina que atenían contra el futuro de la humanidad. Una de las tareas fundamentales del Consejo Latinoamericano de Iglesias, y de las iglesias que lo conforman, es dar testimonio de que más allá y más acá que las profundas raíces de la agresividad humana, la gracia divina se expresa en reconciliación y perdón, como dique contra la espiral de la violencia bélica. Ese es el compromiso divino contraído en el primer pacto con la humanidad, el pacto con Noé, en el que Dios, no obstante que "las trazas del corazón humano son malas desde su niñez", juramenta preservar la vida: "Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre..." (Génesis 8: 21). El diluvio, mito de la destrucción universal, se transmuta en promesa de paz universal. Nos corresponde, como descendientes de Noé, el papel de pacificadores y preservadores de la vida.

⁵³ Nietzsche, en *El Anticristo*, llama la atención acerca de esta transformación, no obstante la percibe como un envilecimiento y vulgarización del concepto de Dios, es la *antinatural castración* de la divinidad, hasta cristalizaren *uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra*. El Dios cosmopolita, compasivo y perdonador, no puede ser el símbolo espiritual de la nueva humanidad, ¡a cual debe ubicarse aristocráticamente más allá de la misericordia, más allá del bien y del mal.

La historia de Chiapas identifica a los zapatistas *

Andrés Aubry

Los neozapatistas asomaron de repente el 1° de enero de 1994, procediendo de la Selva con una Declaración que lleva su nombre, o bajando de los Altos; "desde las montañas del Sureste", — pirámides más arruinadas por el mal desarrollo que erosionadas por el tiempo—, se presentaron como "indígenas a 100%". En efecto, en una sola noche ocuparon las cabeceras distantes de cuatro ayuntamientos mayas: una, tzeltal (Ocosingo); otra, tojolabal (Las Margaritas); una tercera, en donde se mezclan las dos lenguas (Altamirano); sin olvidar la más inesperada: San Cristóbal, tzotzil en un 30 y tantos por ciento, pero también ladina en su mayoría, como si se tratara de dar a entender que esas etnias en lucha no pretendían instaurar una república maya, sino principalmente presentarse al país, lo mismo que al mundo, puesto que, en esa fecha, el turismo internacional saturaba la antoñona ciudad.

¡Y qué noche! La del cambio de año, pero también, según "la costumbre", aquella de la transferencia del mando. En los Ayuntamientos justamente, los cargos canalizan el poder hacia una nueva generación de hombres. La novedad solemne, en aquella circunstancia, consistía en que los bastones, símbolos de autoridad, se mudaron en armas, aunque fuesen de palo. El público de curiosos, atraído por este folklore inaudito, empezó por temer una provocación suicida. Sin embargo, al llegar el primer comunicado del 6 de enero ("aquí estamos los muertos de siempre, muriendo otra vez, pero ahora para vivir" ¹, fue entendiendo que no había la improvisación: la muerte, "con dignidad, como nuestros antepasados", se presentaba como el riesgo que conlleva una nueva forma de autosacrificio maya, para revertir la vergüenza de una régimen culpable de 150.000 muertes inútiles por enfermedades curables, durante los últimos diez

años, después de agotar todos los medios "pacíficos y legales" ².

Entre pronunciamientos escritos con rigor y poesía en sendos comunicados, y gestos sin palabras, pero portadores de mensajes simbólicos, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se dice y se presenta. Afirma que viene de lejos: de 500 años de resistencia; de Hidalgo, Zapata y Villa; de las huelgas de 1958 y del movimiento de 1968; y de "una lenta acumulación de fuerzas en silencio" que lleva ya "más de diez años".

Son estas dinámicas, históricas y sociales, las que quisiéramos explorar. Tratándose de un movimiento endógeno, no importado, de características locales (aunque de propósito nacional), proponemos recorrer las luchas inconclusas de la multisecular trayectoria chiapaneca. Pero, tratándose también de actores mayas, selváticos y alteños, madurados por una reciente y lenta acumulación de fuerzas, el propósito apunta igualmente a detectar las dinámicas sociales que la han preparado en la historia inmediata. Más allá de los por qué (pues no llevan sino a causas abstractas con 500 años de antigüedad, o a la persecución de chivos expiatorios), preferimos explorar los cómo movilizados que implican a todos.

1. La historia de larga duración: "somos producto de 500 años de luchas" **

¿Cómo interpretar históricamente la sublevación chiapaneca del 1° de enero de 1994? ¿Una nueva rebelión indígena por sus integrantes mayas, o una extensión de las guerrillas latinoamericanas por su forma de actuar? Una revolución, como lo sugiere la referencia a Zapata, o una insurrección, como lo infiere su sigla de liberación nacional?

² Véase, por ejemplo, nuestro "La lenta acumulación de fuerzas del movimiento zapatista" en la *Revista de la Universidad de Guadalajara*, (¿mayo?) de 1994, en prensa.

** Declaración de la Selva. (Conferencia —con otro título— preparada para "Rompiendo el cerco: las rebeliones de los Ángeles (1992) y de Chiapas (1994) en el marco de la globalización y el neoliberalismo", Los Ángeles, California; México, D F. y San Cristóbal de las Casas, His. 5 añ 18 de mayo de 1994).

* Tomado de *Cencos Iglesias* (México) No. 128 (1994).

¹ La expresión —que es una información— se encuentra en el comunicado de Marcos del 6 de enero, "Cuarto".

Más que calificaciones, estas connotaciones son categorías históricas. No siempre las aclara la historia inmediata; pero los recursos de la historia de larga duración, al contextualizar el acontecimiento en el *continuum* de la multiseccular trayectoria de Chiapas, (evidentemente reciclada en la globalidad del tiempo y del espacio) permiten dilucidar si corresponde a una singularidad (accidental o atípica) o si es una nueva expresión de las constantes locales.

El interrogante conlleva varias subpreguntas: ¿se trata por ejemplo, de una rebelión más de las muchas que los indígenas hicieron estallar en Chiapas?, es decir, un producto de la frustración o de las humillaciones que, todas juntas van tejiendo "una cultura de rebeldía"; o, al contrario, ¿estaríamos en presencia de un episodio más de los procesos formadores de Chiapas, o sea, de una pulsión fundadora que se inscribe como un nuevo eslabón en las luchas que, en el curso de los siglos, van dando a Chiapas su lugar histórico en México y en la región? De ser el caso, no estaríamos en presencia de un accidente que entorpece el destino de Chiapas, sino, al contrario, de algo que lo va construyendo históricamente.

En otras palabras, y para retomar expresiones de articulistas, ¿es la última rebelión indígena, una más de esas en que "hasta las piedras hablan" (Carlos Fuentes, en un editorial de *La Jornada*)?, o ¿es "la primera revolución de la postguerra fría" (idem), quizá "la primera del siglo XXI" (Gustavo Esteva, en un editorial de *Proceso*)?. ¿Y si fuera una nueva sacudida de las numerosas insurgencias que construyeron al país, tal como gusta recalcarlo el propio EZLN, que se refiere a Hidalgo y otros insurgentes? Estas calificaciones remiten a categorías históricas que deben, no sólo precisarse, sino también contextualizarse en el tiempo (la "última", la "primera") y en el espacio global ("postguerra fría") pues, pese a su aislamiento, Chiapas no es Cirio en el firmamento mundial³.

³ Véase por ejemplo: Vicente Leñero en *Proceso* No. 903 (21 de febrero de 1994), pags. 6-15. Alma Gullermoprieto: "Zapata's Heirs" en *New Yorker* del 16 de mayo de 1994, págs. 52-63; Sergio Rene de Dios en *Siglo XXI* (Guadalajara) del 10 de mayo de 1994; y, por supuesto, las informaciones del comunicado de Marcos del 6 de enero.

Para manejar estas referencias, la herramienta es la que forjó la historia de larga duración. Esta postula que los pueblos, tal como la vida en la biosfera, obedecen históricamente a fuerzas, corrientes y fenómenos que surgen globalmente en los tiempos y espacios de la unidad planetaria, para agredirla o construirla. El movimiento o la agitación de los acontecimientos localizados, como la noticia, no son sino las manifestaciones "calientes" de una historia lenta y global, la cual da sentido y contexto a lo que aparece y se mueve en la superficie de la crónica.

1.1. Las rebeliones en Chiapas

Una rebelión, fuese o no indígena, no es una sublevación cualquiera, sino una que pierde: por represión, por falta de madurez, o porque la historia no permitió que fructificara; es una revuelta fracasada. Barrington More lo explicó en una fórmula lapidaria en 1975:

.. el proceso de modernización comienza con rebeliones campesinas que fracasan; culmina durante el siglo XX con revoluciones campesinas que triunfan⁴.

Hay algo de confusión en el vocabulario empleado por los historiadores de Chiapas. En el siglo XVI en Chiapa (hoy de Corzo) y en la región zoque, o en los siglos XVI y XVII en la zona lacandona, las circunstancias históricas no son de rebelión, sino de resistencia a la llamada "pacificación" de la Conquista; la guerra no había concluido todavía. Aquí no hay revuelta ni sublevación, sino puras batallas por la dignidad que expresan que los mayas no dieron su brazo a torcer así de fácil, puesto que la derrota se aplazó 176 años, lo que es un record histórico. La primera rebelión, verdadera aunque parca y efímera, en rigor de términos (es decir, otro fenómeno que la simple defensa de agredidos por la invasión) se da en Tuxtla, en 1693. La segunda, aún poco estudiada, liderada por el español De la Madriz, estalla en 1700

⁴ *En los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Ed. Península, Barcelona 1975, págs. 367, citado por G. Esteva, "Movimientos campesinos y política nacional". CENAPRO. *Cuaderno de discusión* No. 2 (1978). pág. 9.

y se extiende desde Chicomuscelo hasta el Soconusco. La tercera, que afecta por lo menos a dos etnias y más de 20.000 kms. 2 (la superficie de El Salvador o de Tabasco), es la de Cancuc, en 1712, la más famosa.

Otras señaladas como tales son invenciones de pretendidos historiadores. No hubo rebelión indígena en Chamula, en 1869, sino solamente una masacre racista disfrazada más tarde de rebelión para intentar legitimar la acción reeleccionista de Pantalcón Domínguez, denunciada por Ángel A. Corzo y Miguel Utrilla; en el caso, las castas en presencia no eran étnicas, sino ladinas y políticas, cuando conservadores y pretendidos liberales se pelearon, con sus peones indígenas de por medio ⁵. Tampoco lo fue la del Pajarito, en 1911, porque sus huestes no tomaron iniciativa alguna: tan sólo fueron la carne de cañón de la fracción excitada de los coletos, una especie de debut de los "auténticos", para ajustar cuentas pendientes con los tuxtlecos, otra vez con indígenas de por medio como meros ejecutantes, que no protagonistas, de los acontecimientos.

Siendo así el panorama real, restituido por la crítica histórica, la pretendida "cultura de rebeldía" se reduce a fenómenos que se pueden dar fuera de rebeliones: racismo endémico, movimientos sociales propiciados por frustraciones personales (De la Madriz) o la coyuntura (la guerra de sucesión de 1700, el traslado de los poderes a Tuxla, en 1892, del que San Cristóbal se quiso desquitar aprovechando el cambio del país en 1911) porque "a río revuelto, ganancia de pescadores". En cuanto a las verdaderas rebeliones, si bien fueron expresiones —ambiguas— de la resistencia indígena, la distancia evaluadora de la secuencia histórica enseña que no pasaron de trágicos ataques de nervios colectivos que no consiguieron victoria alguna, ni siquiera un desbloqueo de su situación agobiadora.

El diagnóstico citado de Barrington More ayuda a entender, porque coloca las rebeliones en un contexto mundial amplio que les da sentido. Fueron

indígenas casi por accidente, lo que no les quita dignidad y relevancia. Por doquier, la paciencia campesina estaba pronunciando su "ya basta": en las lejanas Flandes, tal como lo documenta la pintura flamenca, y los mismos obispos europeos en su correspondencia; en Francia, como lo denuncia La Fontaine en sus fábulas, que son poesía en código; y, por supuesto, en España, con los comuneros. Lo que pasa es que, en América Latina y en Chiapas, los indígenas eran los únicos campesinos. Nuestras rebeliones, pues, no son tanto la expresión de la rebeldía indígena como la prueba de que nuestro Estado no es una isla segregada del mundo, de que la inconformidad campesina (e indígena aquí) era planetaria (tal como, hoy, la corriente neoliberal lastima a todos). En otras palabras, los de aquí tomaron valientemente su parte de una lucha mundial. Pero, en esos primeros intentos, la palabra campesino-indígena no lograba fraguar todavía: "el proceso de modernización" apenas se iniciaba, y su lucha fue una "rebelión que fracasó".

Pese a las masacres de que fueron objeto, los indígenas de Chiapas no lograron armar una rebelión verdadera en el siglo XIX. La coincidencia es que, entonces (y pese a la larga guerra de castas de Yucatán, que no logró contagiar a sus vecinos), los historiadores notan un reflujó de las rebeliones campesinas en el mundo, porque los avances de la modernidad y de su globalización crearon una nueva coyuntura que las dirimían. La crisis campesina encontró una salida provisional en la migración hacia los inmensos espacios sin fuerza de trabajo, ahora accesibles por los vapores: en Norte y Sudamérica, en Australia, en Nueva Zelanda, etc. Lo que pasó en el mundo de entonces fue muy parecido a lo que atrasó el actual estallido de Chiapas, cuando los indígenas, antes de sublevarse, se fueron a probar su suerte en las inmensidades de la selva lacandona: lo que los campesinos del resto del mundo debían buscar del otro lado de los océanos, los chiapanecos lo encontraron a su alcance en su propio territorio. No tuvieron la oportunidad de hacerlo en el siglo XIX porque, en primera instancia, los acontecimientos de la Independencia los movilizaban en la esperanza y en el terreno de la lucha y, en segunda instancia, probablemente porque las constantes guerras de Chiapas en ese siglo no dejaron sino unos escasos años de paz, cuando las

⁵ Demostración en Jan Rus, "Whose Caste War? Indians, Indios, and the 'Caste War' of 1869" en Murdo J. Macleod and Robert Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Sothern Mesoamerica Essays on the History of Etnnic Relations*. Latin American Studies series, L'niversity of Nebraska Press, 1983. págs. 127-168.

eternas levas de indígenas, por ambos bandos, les quitaban toda iniciativa.

En los últimos años de paz y de industrialización del siglo XIX y los primeros del XX, ya no existía tierra que conquistar en el planeta, de tal forma que esta comprensión del espacio crea las condiciones para que fraguen otra vez los movimientos populares (como ahora en Chiapas, desde 1982, cuando la selva se saturó, primero por inmigración nacional, y luego por el refugio de 100.000 guatemaltecos). Entonces, se da el fenómeno que México tuvo el honor de inaugurar con Zapata, y que Eric Wolf llamó "las guerras campesinas del siglo XX" que incendiaron varios continentes. Es cuando el movimiento, aleccionado y madurado por siglos de rebeliones vencidas, logra de repente "revoluciones campesinas que triunfan" en todas partes. Avanzando el siglo, adopta, por doquier, la referencia de "liberación nacional"⁶. ¿Aquí estamos o debemos hurgar más en la historia, local y global?

1.2. De las rebeliones a las insurgencias

Así pues, en el siglo XX las rebeliones vencidas se convirtieron en revoluciones triunfantes. Si bien, aquí como en varias partes del mundo, tomaron las siglas de la liberación nacional, la historia — intercontinental y local — les va dando otro cariz, porque los campesinos se percataron de que, ganadas las revoluciones, iban perdiendo la postrevolución (Zapata decía a Madero: "Yo, como no soy político, no entiendo de esos triunfos a medias, triunfos en que los derrotados son los que ganan")⁷, o de que, ganada la guerra de liberación, no lograban ganar la paz. Es cuando surge una referencia inédita para el siglo, la que hace del subcomandante Marcos un "insurgente".

Con esta nueva categoría histórica, el movimiento zapatista coloca su revolución fuera (o más allá) de b.-guerrillas que afectan al continente, porque da el salí. cualitativo de la insurgencia. Los insurgentes no siempre ganan (basta recordar a Gutiérrez, quien dio su nombre a la capital de

Chiapas), sin embargo quedan en la historia como los actores de procesos fundadores. Dure o sea aplastada la insurrección, nada queda como antes: las mentalidades han cambiado, se abren nuevos horizontes, los ojos de todos ven de repente realidades que nadie quería ver (dice Marcos: "no existíamos, ni siquiera habíamos nacido", como "Paticha")⁸, nuevos valores permiten vislumbrar otro futuro y, más que nada, un sector clave de la sociedad, de olvidado, marginado o excluido (como, por ejemplo, los *sans culotte* franceses de 1789, o los mayas de Chiapas), pasa a ser protagonista. Entonces, es importante examinar la gesta insurgente en la construcción de Chiapas y, para relacionar sus planteamientos y actuación con los del movimiento zapatista, señalar sorprendentes coincidencias:

En olas sucesivas, Chiapas fue agitado y construido por los insurgentes de 1813 a 1876. Sus principales protagonistas fueron Matías de Córdoba, Joaquín Miguel Gutiérrez, Ángel Albino Corzo y Miguel Utrilla. La Iglesia progresista, en aquel entonces como ahora, fue involucrada en los procesos de su emergencia.

En 1776, el obispo español Polanco, electo de Chiapas, esperaba su barco en los muelles de Cádiz, pero, cuando desembarcó, los americanos derrumbaban en Filadelfia el muro de la Colonia. Entiende que el mundo ha cambiado y recapacita⁹. Detecta en Tapachula a un joven bien dolado, Matías de Córdoba, lo atrae a su lado y le consigue una beca. El adolescente entra en la orden dominica, la de Bartolomé de las Casas, estudia y, en su primera publicación, en 1897, forja un concepto entonces inédito, del que Marcos hará un uso que emocionó a todos: aquél de patria¹⁰. En 1813, uno

⁸ Marcos, Comunicado del 20 de marzo de 1994, "A niños".

⁹ *Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, (ulteriormente: BAHD), vol. II, No. 1. "Framcoscp Polanco, análisis de Chiapas", INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, enero de 1985; véase también: Andrés Aubry, *Los obispos de Chiapas*, ibid, 1990, págs. 37-38 y 90-97.

¹⁰ Matías de Córdoba, *El problema del indio* (1797; reeditado en *Lecturas chiapanecas I*. Gobierno del listado de Chiapas-Porrúa, Tuxtla Gutiérrez-México, D. F., 1988, pág. 121. "¿Qué inconveniente, pues,

⁶ Véase André Aubry, "Indigénisme, indianisme et luttes populaires de libération" en : *Le Monde Diplomatique* o.349, París, abril de 1983, pag. 28.

⁷ Emiliano Zapata a Gildardo Magaña, citado por José Luis Martínez, *Zapata, iconografía*. FCE. México D. H., 1979, pág. 80.

de sus compañeros de confianza, Fray Vicente Vives, observa y atiende, desde Tonalá, la avanzada insurgente de Matamoros; el mismo año, las monjas de la Encarnación de San Cristóbal, como ahora las del hospital de Altamirano, son severamente amonestadas por su simpatía, demasiado visible, para con los insurgentes, ¡sus acusadores siendo ya los ganaderos!; en 1821, Matias de Córdoba, con su grito desde la iglesia de Comitán (recuérdese "la catedral de la paz"), consigue la Independencia de Chiapas.

Otro adolescente chiapaneco, Joaquín Miguel Gutiérrez, escapó a Tonalá de la casa de sus padres, unos gachupines de Tuxtla, para recibir y difundir los comunicados de Matamoros (práctica insurgente que remonta hasta allá con el nombre, entonces, de "pliegos cerrados"). Ya crecido el muchacho, en 1821, firma con Matías de Córdoba el acta de Independencia. En 1824, cuando Chiapas opta por la mexicanidad, dice: "Está bien, solamente que estando tan lejos del centro, los gobiernos lo van a olvidar" ¹¹.

Desde entonces, no parará en su lucha federalista por una autonomía democrática del joven Estado, pasando varias veces de la silla de gobernador a la guerrilla. En el Palacio y en su caballo de combate, su segundo de a bordo era el Padre Clemente Castillejo, a quien los "auténticos" de entonces amenazaron con infligirle "una su rapada", y le prohibieron su tránsito por San Cristóbal ¹². Los comunicados de Marcos, en sus interrogantes ("¿Dónde está la patria?") resuenan como un eco de las proclamas de Gutiérrez ("No hay patria"). Don Joaquín no pudo disfrutar su victoria porque ofrendó su vida antes, cayendo enropado con la bandera de su patria en el callejón del sacrificio, detrás de la catedral de Tuxtla, en 1838.

Diez años después, cuando Benito Juárez no era sino un oscuro político de provincia, surge en Chiapas (también periférico) Ángel Albino Corzo, para reencender la antorcha federalista de Gutiérrez. Como él, desde la silla municipal o la de la

gubernatura toma las armas por la Reforma, en combates que duraron hasta 1864, y fueron una verdadera refundación de Chiapas. La Iglesia le falló, porque el obispo de San Cristóbal ocupaba también el puesto que hoy tiene el nuncio Prigione: acumulaba la sede de esta ciudad y la representación vaticana; no obstante el Padre Clemente Castillejos, aunque veterano, seguía con su lucha en el bando de siempre.

El colaborador más fiel de Corzo fue Miguel Utrilla ¹³. Juntos, padecieron la represión de Pantaleón Domínguez, pero Utrilla salió de la cárcel como gobernador. Antes de llegar a la única silla que logró sembrar la paz en el siglo, había combatido con las armas contra la reelección y por la limpieza de los comicios; tronó su fusil en el cerro de Guadalupe. Como Marcos, "se hizo soldado para que no hubiera más soldados" ¹⁴: ya como jefe político o gobernador, las inscripciones públicas que ha dejado plasmadas en el Puente Blanco y en la Alameda, callan sus grados de coronel o general. Los insurgentes de Chiapas no fueron militares, sino ciudadanos en armas ¹⁵.

En simetría con la "Ley de mujeres" de los zapatistas y sus protagonistas (Ramona, Laura, Ana María, etc.), aparecen las feligresas de Comitán, que hacen cundir en la sociedad civil la Independencia proclamada por Fray Matías de Córdoba; y las mujeres enfurecidas de la "noche terrible" del 23 al 24 de octubre de 1863, cuando las esposas, madres y viudas de los soldados de las levadas ocupan la calle, hacen un plantón ante la cárcel y liberan a San Cristóbal de los intervencionistas, quienes huyen ante esa inaudita presión femenina.

¹³ Véase *BAHD*, vol. IV No. 3, "La paz de Utrilla". agosto de 1991.

¹⁴ Marcos, en la "Declaración conjunta" del 22 de febrero de 1994, en el segundo día del diálogo en la catedral de San Cristóbal.

¹⁵ Los principales acontecimientos, poco conocidos, de 1813 a 1876 en Chiapas, fueron sintetizados en varios artículos nuestros en *Tiempo* ("Los insurgentes de ayer", finales de marzo de 1994); los textos principales, ahora inéditos, se transcriben en el *BAHD*, vol. IV No. 5, en preparación. Aquí se alude también a unos acontecimientos relatados en *BAHD*, vol. IV, No. 1-2, "Diario de Francisco Villafuerte, años de 1832-1879", que se sintetizan en los recuadros de las páginas 61 -70.

encontraremos para no favorecer a esa gran parte de la especie, y la mayor porción de nuestra patria".

¹¹ Véase Andrés Aubry, *Gente de Chiapas*. INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, 1989, págs. 31-34.

¹² *BAHD*, vol. III, No. 3-4, "Chiapas en vilo: 1600-1903", octubre de 1986, págs. 72-75.

Tantas semejanzas, modales o símbolos, son coincidencias; probablemente ignoradas de los neozapatistas el 19 de enero de 1994, sugieren que el subconsciente histórico sigue soñando con la construcción, todavía inconclusa, de Chiapas.

1.3. El *trend* social: 1958-1994

Otra categoría forjada por la historia de larga duración es el *trena* o tramo homogéneo que va destruyendo o construyendo los tiempos. La Declaración de la Selva, a sabiendas o no de estas finezas de "profesionista", se refiere a un vector social de esta naturaleza cuando alude a una larga lucha que se origina en 1958, para culminar el 1° de enero de 1994.

Este lento tiempo constructivo se inicia con la huelga de los ferrocarrileros; seguida de la de los doctores, alcanza una cumbre en 1968 para correr después, de manera subterránea y luego de plano clandestina, hasta 1994. El seguimiento de esta pista me haría repetir los estudios ya publicados sobre los orígenes del conflicto, sin embargo puedo testimoniar por mis apuntes de campo que médicos, discípulos de presos históricos de la huelga de los doctores, ejercieron en la Selva y los Altos en la década de la "lenta acumulación de fuerzas en silencio", sin que sepa a cabalidad cuál fue su exacta implicación. Por la prensa y comunicados se sabe que protagonistas relevantes de este *trena*, pero evidentemente ignorantes de su existencia o significado, esto es, en total ingenuidad, quisieron relacionar su lucha con aquella de los zapatistas, cuando veteranos del movimiento jaramillista viajaron hasta la selva para entregarles su bandera.

Estos pocos datos bastarán para confirmar que los análisis de la Declaración de la Selva rebasan el discurso teórico, porque el subconsciente de los actores viene a confirmar las aseveraciones de lo consciente, es decir, "despiertan", para emplear una palabra clave de los neozapatistas.

Si totalizamos, las rebeliones en el siglo XVIII, las insurgencias del XIX, el *hiatus* todavía no colmado de la revolución frustrada en el XX, y un *trena* de casi tres décadas del que somos todos testigos, definen un recorrido histórico que va madurando y construyendo procesos que identifican a Chiapas. En cada ojeada de esta mirada histórica de largo horizonte, Chiapas, sorprendentemente, sale de su aislamiento porque el panorama obliga a ligar

su destino con movimientos y aspiraciones, intercontinentales y por supuesto nacionales (aunque, como decía Gutiérrez, "está tan lejos"). Si bien la lejanía y el olvido fueron pretexto de su atraso económico, éste, como *boomerang*, rebota para que Chiapas tome la delantera política cuando menos se lo esperaba. Las acciones y los textos, desde Gutiérrez hasta Marcos, sugieren que la imagen patria, la democracia y el federalismo se siguen peleando, no sólo para su disfrute propio, sino también para toda la nación (como dice Marcos: "para nosotros nada, para todos, todo").

Esto es el aporte de Chiapas a luchas que la atraviesan y la rebasan. Este mérito, sin embargo, no implica necesariamente la victoria, porque construir no siempre es ganar, pero sí es entrar en la historia: la gesta de Gutiérrez lo recuerda de forma trágica.

Lo que quisieran recalcar estas líneas, es que, al reciclar en la historia lenta de larga duración lo que acontece y conmueve en lo inmediato, se da relieve a que lo que están gestando los campesinos mayas no tiene relevancia solamente por la justeza, reconocida por todos, de sus demandas, sino principalmente por su intensidad histórica, la que cobra significado en la trayectoria multiseccular de Chiapas.

2. La historia inmediata: "una lenta acumulación de fuerzas en silencio"

El 1° de enero de 1994 no fue una explosión, sino sólo el campanazo de un parto. Quienes tenemos trabajo de campo en Chiapas, entendimos sin sorpresa (si bien la magnitud del acontecimiento nos asustó) que se trataba de la maduración, irreversible aunque de alto riesgo, de una larga gestación. Lo recalcaba el primer comunicado firmado por el subcomandante Marcos¹⁶, quien aludía a "una lenta acumulación de fuerzas en silencio", "a través de diez años". Así las cosas, es inútil buscar las causas que tanto preocupan en lo abstracto a los analistas, puesto que llevan 500 años, entonces, ¿por qué ahora de repente? Para quienes se

*** Artículo preparado para la Revista *Universidad de Guadalajara*, número de abril-mayo 1994.

¹⁶ Del 6 de enero: "Al pueblo de México, a los pueblos y gobiernos del mundo". "Cuarto".

sienten implicados, lo que importa es el cómo concreto, o sea, por qué caminos este "despertar" (otra palabra clave de los zapatistas), que ha fallado a pesar de más de treinta años de lucha en Guatemala por ejemplo, logró "resultados tan significativos" en unas tantas semanas ¹⁷.

La Declaración de la Selva da nones. Inscribe el movimiento en una larga trayectoria de conflictos que pretenden, ya desde 1958, llevar a feliz termino la revolución inconclusa (la de Zapata). Desde aquella fecha, la del movimiento de los ferrocarrileros, seguido por la huelga de los doctores y por Tlatelolco hasta 1994, que ya aparece a todos como un 1968 campesino-indígena, asistimos a lo que la historia de larga duración llama desde Braudel un *trend* (un trecho histórico-social que él reduce a la vida económica), o sea, un vector que orienta los tiempos. Aquí, nuestro propósito es recorrer esta línea cada vez que va cruzando el panorama chiapaneco, para verificar lo que va construyendo o modificando.

Como última acotación preliminar, agregaremos que la inserción del movimiento zapatista en esta perspectiva global (aquí solamente aprehendida desde Chiapas, pero colocada en este contexto amplio), lleva a una conclusión que sorprenderá: los zapatistas en sus declaraciones (de la Selva y de Guerra)¹⁸ no sueñan con un proyecto abstracto, sino que, al contrario, van sacando las consecuencias de una realidad ya vivida de manera incipiente en la Selva Lacandona y en los Altos de Chiapas (que aquí separaremos por la claridad de la exposición, aunque son un solo proceso en las mismas fechas). En otras palabras, lo que anuncian no es sino la teorización de una larga práctica. Ofrecen a México, a sus regiones campesinas e indígenas, la sistematización de lo que ya han cosechado, construido y experimentado en una larga lucha en Chiapas, pero sin porvenir mientras el país no se democratiza. El propio Comisionado para la Reconciliación y la Paz, Manuel Camacho Solís, parece haberlo entendido

¹⁷ Esta expresión es de Rigoberta Menchú; improvisación en la conferencia de prensa en la que presentó su "Iniciativa Indígena por la Paz", en San Cristóbal de Las Casas, a principios de enero.

¹⁸ Publicadas en el número de diciembre de 1993 de *El Despertador Mexicano*, con unas *Leyes* así como con los Derechos y obligaciones de los *pueblos en lucha*.

puesto que, en una entrevista casi robada minutos después de la firma del "protocolo consensado" del 2 de marzo, declaró; "lo que pasa. es que Chiapas viene a ser un laboratorio de la democratización de México" ¹⁹.

2.1. La selva, un espacio de construcción social

A finales de los años cincuenta, la Selva Lacandona recibe su primera cuota de refugiados agrarios del interior de la República, víctimas de "la marcha al mar"; los nuevos poblados traicionan su lejano origen (lavados demográficamente después por otras poblaciones): Morelia, Chihuahua, Poza Rica, etc. Al principio de los sesenta, entran allí los primeros chiapanecos emigrados de los Altos: unos evangélicos autoexpulsados de Chamula, porque huyen de conflictos que estiman inútiles; estas nuevas colonias, concebidas desde el inicio como "ciudades de Dios" al estilo de San Agustín, son reconocibles por sus nombres bíblicos (Jerusalén, Jericó, Betania, etc.) y sufrieron ataques aéreos en enero de 1994.

A finales de esa última década, tzetales y chotes, así como tojolabales y tzotziles (al principio chamulas), todos sin tierra, ven a la selva como una salida esperanzadora (manifestada por los nombres de sus colonias: El Triunfo, La Esperanza, El Porvenir, etc.). Esta ola de migrantes corresponde a campesinos aventureros, cuyos relatos documentan el riesgo de la búsqueda de tierras nacionales con una ecología para ellos desconocida; un puñado de compañeros viaja con una provisión de tostadas para alimentarse, de grano para su futura siembra y, ya preparada la milpa, regresa a su pueblo de origen. En la fecha presumida de la cosecha, trae a otros vecinos de su pueblo para que constaten que "la selva recompensa". Los convencidos construyen sus casas y mandan a mensajeros para informar a su pueblo. Entonces se inicia una vida de pioneros, porque van construyendo y estructurando creativamente nuevas colonias. Al pegar éstas, fundan un "Comité Provisional Ejecutivo" para titularizar un nuevo ejido, en fechas en las que desaparece el DAAC y se va formando la flamante SRA, en la segunda mitad del sexenio de Luis

¹⁹ Declaración grabada por Víctor Ramos de *Siglo XXI* de Guadalajara.

Echeverría. Muchas veces lograron una "resolución presidencial", casi nunca "ejecutada", de tal forma que la reforma del 27 constitucional (en 1991), al congelar el reparto, les deja en la máxima vulnerabilidad agraria, puesto que sus tierras no son ni de propiedad privada ni de propiedad social, sino sólo definidas sin figura jurídica como "nacionales".

2.1.1, Se instala progresivamente una sociedad campesina alternativa (1970-1982)

Al iniciarse la década de los setenta (y al ignorar esa frustración ulterior del tortuguismo agrario), los campesinos que no aguantaban el trabajo de presidio de las fincas, o deseaban huir de las deudas contratadas con sus enganchadores²⁰, o aquellos que por disidentes (fuesen evangélicos, inconformes, o blanco del caciquismo pueblerino) habían resuelto dejar su pueblo, todos ven a la selva como una tierra prometida. Es cuando el obispo de San Cristóbal, don Samuel Ruiz (el mediador de 1994), discierne que la selva (hasta entonces "el despoblado", "la soledad" o "el desierto" de los lacandones en los mapas de la época) es el nuevo Chiapas. La camina y la visita; por falta de recursos humanos, delega a los catequistas poderes que monopolizaban los sacerdotes, es decir, democratiza su diócesis; para ejecutar sus nuevas responsabilidades, forma cuadros en las lenguas indígenas, esto es, incultura su Iglesia, y concibe para ellos "la catequesis Éxodo" (el camino de la esclavitud a la libertad). Estas comunidades cristianas creativas no tardan en florecer (sin dejar de ser pobres), hasta que les nacieron las ganas de transferir los hábitos democráticos y culturales, contraídos en su vida eclesial, a la nueva sociedad selvática que iban generando.

En 1974, obispo y Estado convocan al I Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas, para celebrar los quinientos años de su natalicio y los ciento cincuenta de la mexicanidad de Chiapas.

²⁰ Enganchador o habililador: agente urbano de enlace entre la finca y los pueblos; busca y recluía a "mozos", indaga sobre su familia, los registra, fija fechas de trabajo, les da un adelanto ("enganche") sobre el salario convenido; después persigue y apresa a quienes no cumplen, y luego los libera pagando la fianza que cobrará de sobras en meses de trabajo, con la amenaza de las mismas sanciones, pero acumulativas.

De hecho, durante el año de preparación y la semana de sesión del evento, asesorado por Javier Vargas, el congreso recogió la experiencia de la selva y la comunicó a otras poblaciones indígenas. En torno a cuatro temas (tierra, comercio, salud y educación), que conllevaban en germen los futuros diez puntos de los zapatistas, los problemas y soluciones se conceptualizan en los cuatro idiomas indígenas de Chiapas sin que se pronunciara una sola palabra en español. De regreso a sus pueblos, el anhelo de una sociedad campesina alternativa, indigenizada y democratizada, no tarda en concretizarse: de comunidad en comunidad van naciendo uniones de ejidos (en formación los más), y de cañada en cañada brota la "Unión de Uniones de Ejidos Kiplik la Lekubtesel en donde se van remodelizando la vida cotidiana, la producción, la comercialización, la organización, una tecnología y unas realizaciones alternativas de salud y educación. Una nueva sociedad campesina contagiosa estaba creciendo en la selva.

La tribuna del congreso había atraído a la prensa nacional, así como a varias organizaciones no gubernamentales (ONG's) de muchas latitudes. La selva chiapaneca, desde aquel entonces, entra en la mira de quienes, desde 1968, buscaban cómo manifestar su solidaridad activa: fuesen líderes históricos de aquel movimiento, sus jóvenes émulos, o más tarde pasantes que contemplaban con emoción las potencialidades de su servicio social. A finales de los setenta (y principios de los ochenta, cuando Marcos entra a la selva), todas las organizaciones independientes que, ulteriormente, militarán en Chiapas, se enchufan, por las buenas o con trampas, en el movimiento sin nombre del Congreso Indígena, porque es el único pasaporte campesino que legitima una acción popular en la entidad, dentro o fuera de la selva: personalidades como Cabeza de Vaca, Jaime Soto, Adolfo Orive, y organizaciones como la CIOAC, la CNPA, la ACEZ, uniones que remedan la Kiptik, y más tarde otras siglas locales o regionales.

2.1.2. Remodelación política: de la lucha de la sociedad civil al movimiento armado (1982-1994)

Este espacio que albergaba ya una sociedad alternativa, y atraía por su dinamismo a campesinos

y a fuerzas políticas, se saturó. En el otrora "despoblado" de quince mil kilómetros cuadrados, conviven hoy casi medio millón de habitantes: de toda la República (en particular de Tabasco, Michoacán, Guerrero) y de todos los Altos de Chiapas (con todas sus etnias y lenguas, además de ladinos que hablan solamente el español). En 1982, año en que la crisis se hace sentir en Chiapas, cien mil refugiados guatemaltecos ocupan los últimos espacios disponibles en una selva des-forestada, primero, por ganaderos y madereros en mutuo contubernio; luego, por nacionaleros; después, por Petróleos Mexicanos (PEMEX); y, finalmente, por medidas estratégicas que limpian la frontera (por el conflicto guatemalteco). Esta situación ambigua riega por la selva a depredadores sociales: pistoleros, narcos, traficantes de piezas arqueológicas, agentes de migración, policía forestal o ecológica, y militares.

Pero 1982 —el inicio para México de la década perdida— era también un año electoral. El zócalo de Comitán se llenó de campesinos de la selva para postular a Amoldo Martínez Verdugo, entonces candidato del PSUM²¹, que contendía con Miguel De la Madrid. Pasadas las elecciones, fueron olvidados. Entonces, en una nueva y "lenta acumulación de fuerzas en silencio", se van modelando formas inéditas de lucha política. Es cuando florecen las "organizaciones independientes" (del poder y de los partidos, aun de oposición) de que tanto hablan los comunicados del EZLN.

Mientras los partidos estaban focalizados por la perspectiva electoral, estas organizaciones prefieren tener una agenda cotidiana en la que el aprendizaje político fragua en torno a la parcela, la producción, el mercado, la escuela, la casa de salud. El partido se singularizaba por sus hombres y su línea; por el contrario, las organizaciones pretenden aglutinar y fusionar tomando nombres significativos: coordinaciones, frentes. Uniones, etc. La referencia de los partidos era nacional, aquella de las organizaciones era periférica o regional. Con esos procesos auto-gestionados y controlados a nivel local (y substancialmente responsabilizantes), la Selva se iba politizando y tomando gusto a la democracia. Pero, después del temblor de 1985 en el Distrito Federal,

²¹ Véase el relato del propio Martínez V. en *Cemos Memoria* 64 (marzo de 1994).

la creatividad y el peso popular de Superbarrio y sus organizaciones independientes' (allá también, en barriadas pobladas de ex-campesinos) generaron jaquecas políticas al Presidente De la Madrid. Allá y aquí, de repente, padecieron presiones: en Chiapas, una represión selectiva de estilo guatemalteco que llenó las cárceles de militantes (el sexenio de De la Madrid fue, en Chiapas, aquél de Absalón Castellanos Domínguez); o manipulaciones que iban de la faccionalización a la recuperación vil, en suma, trampas populares (por ejemplo: Antorcha Campesina o la Unión Pajal, según esquemas del "marxismo" aplicado de Raúl Salinas), además del clientelismo de siempre.

En ese contexto turbio surgió, en 1988, el fenómeno Cuauhtémoc Cárdenas. Pese a las decepciones de las elecciones anteriores, las organizaciones de la selva se movilizaron, confiscaron tractores a los madereros y a PEMEX, exigieron mesas electorales, y votaron Cárdenas. En la primera semana de su sexenio, el Presidente Salinas de Gortari se asomó con el flamante gobernador Patrocinio González Garrido en las cañadas y en Marques de Comillas. Sin embargo, a partir de entonces la "concertación", imagen del nuevo sexenio, no pasaría más por los "espacios de diálogo" de las organizaciones independientes, puesto que en ellas cristalizaba la negación de la legitimidad del mandatario. Solidaridad, perpetuación de la campaña electoral a destiempo, cortó el contacto, y a la docta táctica de su antecesor (ahora aplicada por Don Patrocinio), agregó nuevas formas de clientelismo comprado con canchas de baloncesto, y bibliotecas en un pueblo analfabeta. La estrategia presidencial de control de la disidencia²² culminó en noviembre de 1991, cuando los recuperados, conducidos por líderes históricos de la izquierda, dieron en Los Pinos el *show* mediático de la firma de la reforma del 27 constitucional. Es cuando el ejido, única conquista campesina de la Revolución, se encuentra privatizado, y el reparto de tierras siendo congelado; "las nacionales" escapan a quienes llevaban décadas de lucha para que se ejecutaran resoluciones postizas, en territorios en los que las uniones de uniones habían invertido trabajo,

²² Analizada en Chiapas por Thomas Louis Benjamín en su libro: *Camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano*. CONACULTA, México, 1990.

infraestructura rústica, pero productiva, y organización.

Al entrar 1992, los diputados aprueban la ley reglamentaria de la reforma, es decir cancelan decenios de lucha campesina, justificando así lo dicho (más tarde) por los comunicados de Marcos: "probamos todos los caminos pacíficos y legales sin resultado"²³. Por lo tanto, en esa fecha, coincidiendo con la conmemoración de los 500 años, aquellos de la resistencia, las organizaciones nacidas desde hacia una década cancelan el período de la lucha de la sociedad civil, y pasan a la clandestinidad. Para evitar confusiones cambian sus nombres, no obstante guardan el mismo significado. Muy provisionalmente se identifican como: Bloques, Convergencias, Alianzas, hasta que desaparecen del todo para fusionarse en el CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena), y agregar a la referencia zapatista de una de ellas, aquella de la liberación nacional (en los muros del Ayuntamiento de San Cristóbal, los zapatistas dejaron una pinta que decía: "Se equivocaron: no somos ANCIEZ, somos EZLN"). Por referendun en los pueblos de la selva, surge el consenso para la vía armada (preparada como posible alternativa desde finales de 1983). Probada en 1993 (de marzo a agosto), en tiempos en los que la negociación del Tratado de Libre Comercio (TLC) entra en una fase crítica, las instancias oficiales niegan la existencia de la guerrilla, para reconocerla *post factum* en 1994, cuando ya no existe más porque ha experimentado un cambio cualitativo: aquél del movimiento insurgente del EZLN.

2.2. Los altos y la diáspora indígena

El proceso observado en la selva, cuya raíz está en los Altos, no es sino la expresión más vistosa y más documentada²⁴ de la diáspora indígena. Los nuevos colonos de la Lacandona, esto es, los alteños que escogieron ser nacionaleros, nunca cortaron los vínculos que tenían con su comunidad de origen —

aun cuando rompían con su caciquismo—. Las fiestas pueblerinas; el afán de difundir noticias de su nueva existencia en la selva; las ligas vivas con el terruño, la familia y los amigos; los vínculos administrativos con las cabeceras municipales (por ejemplo, Margaritas, para los tojolabales; Palenque, para los choles; Ocosingo, para los tzeltales); y las inevitables vueltas agrarias (a Tuxtla y el Distrito Federal, con escala en sus parajes), motivaron frecuentes viajes costosos a Chamula, Tenecepa, Huxtlán, Oxchuc, etc., de tal forma que la diáspora se presenta como una nueva realidad, asumida por esta nueva generación de indígenas.

Ya antes de que se generalizara la colonización de la selva, la diáspora indígena era un hecho, evidenciado (desde principios del siglo) por las migraciones estacionales a las fincas: del Soconusco, de la planicie costera de Chiapas y Tabasco, de los valles centrales por Carranza, Chiapa y los Cuxtepeques. Allí, en los cafetales o platanares, en las galeras que hacían de dormitorios, o a la hora de compartir escasas tortillas, frijoles con azúcar y café con sal por vejación del amo, se barajaban los varios idiomas indígenas, y se rompieron las barreras lingüísticas cuando los peones lograron modestas conquistas laborales. Ya desde los viejos tiempos de Rosario Castellanos en su paso por el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI de San Cristóbal, el Teatro Petul²⁵ fue una primera concientización.

2.2.1. Primeras experiencias novedosas y estructurales (1973-1982)

La primera disidencia notoria se dio en Chamula, cuando los inconformes presentaron a Domingo Díaz Gómez como presidente municipal, en 1973. El acontecimiento puso de manifiesto el primer gran fraude electoral, y motivó el encarcelamiento del primer preso político de Chiapas. Meses después, en los últimos días del I Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas de 1974, el Ayuntamiento de Chamula fue ocupado por disidentes, apoyados por estudiantes de la Normal Mactu Matzá de Tuxtla (primer signo también de

²³ Comunicado de la No. 1 (del 6 de enero), "Quinto".

²⁴ Véase por ejemplo: Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, "Espacio y organización social en la Selva Lacandona: el caso de la subregión Cañadas" (1990), y "Los municipios de la selva chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria" (1991), en los anuarios respectivos del I. Ch. C., Tuxtla Gutiérrez.

²⁵ Por 1954, véanse los artículos de Suzana Cato y Rosario Manzanos, así como un extracto de la misma Rosario Castellanos en *Proceso* No. 905 del 7 de marzo de 1994, págs. 60ss.

solidaridad externa). A partir de entonces, el mito sociocultural de "la comunidad", en la que el PRI dictamina qué es costumbre, tradición y cultura para mejor conservar su monopolio político, empezó a caer²⁶. El hecho enseñaba que los logros de la Selva, mediante el Congreso Indígena, ya tenía un impacto sobre los Altos (aunque sus nuevas colonias chamulas no fuesen representadas en el evento).

Las denuncias documentadas del mismo Congreso no tardaron mucho en debilitar el sistema de finca-enganche. Por supuesto no ha desaparecido del todo, pero los enganchadores ya no podían apresar a los peones contratados o endeudados que se protegían en las profundidades de la selva, y los finqueros, para deshacerse de problemas laborales que amenazaban sus escandalosos privilegios ilegales, reconvirtieron sus explotaciones de frutas tropicales (que exigían una numerosa mano de obra) en crianzas de ganado extensivo (que sobreviven fácilmente con un puñado de vaqueros a caballo). Entonces apareció una nueva manera indígena de completar su raquílica economía, y de enriquecer su experiencia de lucha social.

Fue en el sexenio lópez-portillista, cuando el *boom* petrolero hizo pronunciar con ligereza las palabras controvertidas de la "administración de la abundancia". La alternativa al infierno laboral de las fincas vino a ser las grandes obras sostenidas por las divisas de PEMEX: gigantescas presas hidroeléctricas en Chiapas o en el resto de la República, palacios de la locura de grandeza del sexenio, ciudades petroleras de Tabasco, ciudades turísticas de Ixtapa-Zihuatancjo y, más tarde, de Cancún. En esa nueva diáspora, que no cancelaba frecuentes regresos a los parajes de Chiapas, las lenguas indígenas tuvieron que convivir con el español que hablaban otros migrantes pobres de todo el país, mientras los chiapanecos dinamitaban su experiencia de lucha laboral y la enriquecían, porque ésta ampliaba sus horizontes: localistas con una concientizadora contextualización nacional de sus problemas, y daba un relieve movilizado a sus carencias, inimaginables fuera del contexto chiapancco.

²⁶ Véase Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional", en un libro colectivo en prensa (Universidad de Tejas, traducción anunciada en español).

2.2.2. Escalada política, y luego toma de las armas (1982-1994)

Pero la crisis de 1982 y la década perdida cancelaron las obras de la pretendida abundancia mexicana, obligando a los alteños a regresar a sus parajes para vivir de milagro²⁷. El desafío que enfrentó la población indígena de Chiapas obligaba a mucha imaginación creativa: la selva estaba tan saturada, que la colonización ya no era una solución; las pocas fincas que todavía contrataban preferían la mano de obra, ilegal y, por tanto, más barata, de los guatemaltecos que se refugiaban en el territorio. Además, fue cuando los evangélicos, por entonces liberados de sus tareas en los pueblos bíblicos de la selva, ahora consolidados, reanudaron en los Altos sus campañas proselitistas; padecieron el mismo rechazo que en los años sesenta, sólo que ahora la huida a la Lacandona no era una solución realista, de tal modo que la expulsión por parte de la "comunidad revolucionaria institucional" no tenía otro rumbo que aquél de la ciudad. Quienes regresaban de todos los rincones del país por la cancelación de las obras, con nuevas ideas que fomentaban la disidencia, padecieron la misma suerte. Diez años después, el resultado está a la vista: más de una tercera parte de la población indígena de San Cristóbal es tzotzil (o, en una medida menor, tzeltal), aglutinada en 47 colonias urbanas irregulares²⁸ que duplicaron desde 1980 hasta 1990 a los habitantes de la ciudad²⁹, sin que aparecieran fuentes de empleo por la crisis. Los alteños, de campesinos sin tierra, vinieron a ser urbanos sin trabajo, no obstante, desde la vitrina de San Cristóbal, su abandono oficial no podía quedar oculto, ni su lucha tener la misma clandestinidad que la de la Selva.

²⁷ Para el impacto local de esta crisis, véase George Collier et al-, "Adaptándose a la crisis de los ochenta: cambios socio-económico? en Apas, Zinacantán", *Documento* 035 del INARKMAC, San Cristóbal de Las Casas, febrero de 1988; Diana L. Rus, "La crisis económica y la mujer indígena, el caso de Chamula", *ibid.*, 038, agosto de 1990; Diana Rus-Maruch Gómez, "Bordando milpas", en *Taller Tzotzil 25 del INAREMAC, ibid.*, 1990.

²⁸ 1993. Informe del Presidente Municipal, pág. 11.

²⁹ Véanse cifras en nuestro *San Cristóbal de las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*. INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, 1991, págs. 74 ss.

Esta situación adversa no frena la creatividad indígena. En las barriadas indígenas asoman de repente organizaciones independientes (por ejemplo CRIACH y ORIACH), tan plurales como las de la Selva (con miembros de varias obediencias políticas y religiosas)³⁰ e igual que éstas, aplicadas a la resolución de problemas cotidianos sin agenda electoral, y con los mismos bloqueos oficiales (por ejemplo, veinte años después, el problema de las expulsiones sigue sin respuesta). A pesar de sus pastores fundamentalistas inmunizados contra la teología de la liberación, los evangélicos, cuyos cuadros se forman en las lenguas indígenas (como en el Congreso de 1974), conceptualizan en tzotzil sus problemas y soluciones, en reuniones que agrupan a católicos, presbiterianos, pentecostales, nazarenos y adventistas, así como a panistas y cardenistas (del Frente o el futuro PRD), y hasta acopian armas después de la agresión de parte de Chamula a la colonia La Hormiga en abril de 1991.

La víctima de la represión resultó ser un líder chamula del asentamiento adventista de Getsemaní, pero, en la cárcel de Cerro Hueco, movilizó a toda su población indígena, puso a los presos en huelga de hambre, fundó en el CERESO un centro de derechos humanos, y logró la liberación de 92 reclusos. En el mismo año, los expulsados evangélicos de Betania, al oriente de San Cristóbal, apresan a dos judiciales; una negociación de tres largas semanas (que involucró al gobernador Patrocinio González Garrido y al INI, y en la cual se turnaban varias comunidades tzotziles y tzeltales para la alimentación y la guardia de los presos), fue necesaria para liberarlos, la que, por supuesto, se resolvió en promesas nunca cumplidas. A finales del mismo año, cuando el mismo gobernador declara que el Padre Joel Padrón, de Simojovel, es su preso, los indígenas de los Altos (y también de la Selva) se reúnen por millares en los pueblos, las carreteras, las calles de Tuxtla. la cárcel de Cerro Hueco, y una inmensa mayoría de ellos se organiza en un movimiento de masa llamado Pueblo Creyente.

Así se llegó al año de la resistencia indígena. El 12 de octubre de 1992, unos ocho mil indígenas de

varios credos, de todas las organizaciones (las antiguas y las de nueva generación, en las que predominaban los miembros de la Alianza Nacional de Campesinos Independientes Emiliano Zapata, ANCIEZ), invaden calles y plazuelas de San Cristóbal y derriban la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, cuyos pedazos se llevaron a manera de trofeo. En los primeros días de 1993 (cuando Elmar Setzer entra de gobernador sustituto), los indígenas de Chenalhó marchan para liberar a presos, que regresan triunfalmente a su paraje de Tzajalchén. Unas semanas más tarde, otros (expulsados asentados en parajes forestales al oriente de la ciudad, y vecinos de los parajes del sur) bloquean la carretera para cerrar el paso a camiones de los monopolios de la madera, nada menos que frente al campo militar de Rancho Nuevo.

Esta circunstancia manifiesta que ya habían suscrito los acuerdos tomados en la selva, o sea, que se habían distanciado de la ANCIEZ y que obedecían las consignas del CCRI. En efecto, en marzo del mismo año probaban la primerísima operación de guerrilla; por un mensaje de Marcos³¹ se sabe que fue exitosa: "sin una sola baja, y conducida por mujeres", principalmente tzotziles. Ya se entiende por que los parajes indígenas del sur fueron tan bombardeados en enero de 1994: fue un desquite tardío del ejército.

Poco antes del 1° de enero de 1994, los trabadores e investigadores de campo sabían que los parajes de los Altos estaban en efervescencia, que pobladores de Chamula estaban vendiendo poco a poco sus pertenencias y animales, hasta que escaparon de repente del territorio de su municipio, demasiado controlado, el 28 de diciembre. A partir de esa fecha, las barriadas urbanas de expulsados se fueron a dormir al monte. El resto ya es conocido de todos.

Como se ve. Selva y Altos han vivido un mismo proceso, apenas diferenciado por matices que caracterizan los varios aterrizajes de la misma diáspora: el escondite de la Selva ha propiciado la lenta maduración, "en silencio". de una sociedad campesina alternativa, cuando la visibilidad de los indígenas de los Altos, máxime desde que tienen un destino urbano, les ha inevitablemente conducido a

³⁰ Gaspar Morquecho Escamilla, "Los indios en un proceso de organización... La ORIACH", tesis profesional. UNACH, Campus IH, San Cristóbal de Las Casas, 1992, 102 págs.

³¹ Mensaje a Alvaro Cepeda Neri, del 26 de enero de 1994.

probar los riesgos de salidas radicales y frontales. Ambos vieron atrancarse las salidas pacíficas y legales de la lucha civil, con el mismo resultado de terminar por lo único no probado masivamente: la vía de un movimiento armado.

Fue una sorpresa solamente para quienes no han entendido todavía que el estuche de la tradición, para ambos, no se localiza en la tramposa "comunidad" (inventada por la Colonia en el transcurso de 500 años de "divides y reinarás", y perpetuada por el PRI), sino en el terruño de los antepasados, recorrido mil veces por todos: los alteños que escogieron ser nacionaleros también lloran a abuelos muertos en la selva, ya desde el siglo pasado, cuando era el infierno de las monterías (Traven); antes de probar la Lacandona, los selváticos también sufrieron en las fincas; todos cargan con la experiencia capitalizada de la cárcel y la han convertido en una universidad que los ha capacitado para la lucha. El anhelo de la democracia les vino a todos, ya que la hubiesen probado incoativamente en las nuevas colonias, ya que la hayan respirado, siquiera como esperanza, al rozarse con otras luchas libradas en obras de toda la República, en su nueva vida urbana, y hasta, para algunos, en un trabajito en Estados Unidos, "para probar". Su identidad no la buscan atrás, en el falaz espejo contaminado de lo que Jan Rus³² llama la "comunidad revolucionaria institucional", sino adelante, al conquistarla o rescatarla desde los caminos que abrieron ambos, con sus "organizaciones independientes", en el seno de las cuales la represión se encargó de enterrar a sus muertos, último criterio de apego y de identidad de los pueblos. "Aquí estamos nosotros, los muertos de siempre, muriendo otra vez pero ahora para vivir"³³; "Bajamos de las montañas cargando a nuestras mochilas, a nuestros muertos y a nuestra historia a buscar la patria que nos había olvidado"³⁴; "Vemos que esta sinrazón de lo que mandan mandando es la que conduce al andar de nuestro dolor y la que alimenta la pena de nuestros muertos"³⁵.

Quienes fueron confinados en la marginación y la exclusión, se valieron de todo para conquistar otro lugar social: fincas y cárceles fueron un primer aprendizaje, las iglesias —la católica y las protestantes— fueron como catacumbas que protegieron sus "organizaciones" en sus horas más vulnerables, porque, se trate de Pueblo Creyente o de reuniones evangélicas, mal se imagina uno a priístas o a agentes de la recuperación, infiltrados para rezar el rosario o discutir sobre versículos bíblicos. Desde los Altos y la Selva, de las fincas a las obras faraónicas, su trabajo y sudor han construido el nuevo Chiapas y, en una medida menor, el nuevo país. Por lo tanto, son de ellos en una parte consistente, de tal forma que la proyección nacional del movimiento zapatista no es una usurpación. Tampoco es un sueño, porque lo que piden, hace ya "más de diez años" que lo están viviendo y probando, "en silencio", en la clandestinidad de su diáspora. Como lo dicen menos poéticamente los empresarios, ya han rebasado la etapa de ruta crítica y factibilidad... de la democracia.

³² Véase la nota 26.

³³ Marcos. Comunicado de la No. I (6 de enero).

³⁴ Marcos, Declaración conjunta del 22 de febrero de 1994.

³⁵

Desarrollo basado en el esfuerzo campesino

Roy H. May

Las políticas de re-estructuración económica que se privilegian en América Latina, favorecen claramente la gran empresa y la agricultura comercial de exportación. Las políticas actuales desincentivan la producción campesina y desestimulan la producción de granos básicos y otros productos alimenticios para el mercado interno. Al mismo tiempo, no facilitan la participación campesina en las nuevas oportunidades que ofrece el mercado internacional. Como consecuencia, se acelera el proceso de marginación del pequeño agricultor y, aunque no desaparece, se acerca cada vez más a la pauperización. Peligra asimismo la seguridad alimentaria nacional, lo que problematiza aún más la vida de los pobres (véase May 1993).

Se requiere un modelo de desarrollo que de prioridad a los sectores rurales más pobres y marginados, para que tengan una base económica segura y justa. También se lo requiere para una macroeconomía sana y sólida. A pesar de la conclusión, demasiadas veces generalizada, de que "no hay alternativas" a las políticas neoliberales actuales, existen otros enfoques posibles (véase IICA 1989a; Jordán 1989; Van Oord-Ruben 1991; y Stein-Arias Peñate 1992). Estos estimularán al pequeño productor y contribuirán así a la reactivación económica nacional. Por supuesto, la idea de un modelo campesino de ninguna forma es nueva, pues ha sido propuesta desde hace tiempo, hasta ahora sin voluntad política para ponerla en práctica al nivel de la macro política. No es cuestión de alternativas; es cuestión de voluntad política. Lo que sigue es un intento de esbozar y razonar, *grosso modo*, tal modelo campesino como alternativo a las políticas económicas neoliberales actuales.

1. La economía campesina

El punto de partida debe ser la lógica económica campesina o lo que puede llamarse "economía campesina"¹ Esta lógica encuentra sus raíces en

tradiciones precolombinas, y ha sido modelada por la historia semifeudal del campo latinoamericano y por el capitalismo agrario que ha explotado al campesinado para extraerle su fuerza de trabajo y su tierra bajo términos sumamente desiguales.

El economista agrario costarricense Jorge Mora, caracteriza la lógica campesina de la siguiente forma:

- a) La finalidad de la producción campesina es la obtención de los ingresos necesarios para la reproducción familiar y de las actividades económicas.
- b) La producción campesina trata, por lo general, de realizar actividades de bajo riesgo, que no requieran grandes inversiones, orientadas al mercado y que le permitan obtener alimentos para su subsistencia.
- c) El empleo de cultivos mixtos, estrategia productiva que le permite equilibrar las variabilidades de los productos agrícolas en el mercado y diversificar los alimentos proporcionados por la explotación agropecuaria.
- d) Los miembros de la unidad productiva (hombres, mujeres y niños) aportan su fuerza de trabajo para el desarrollo de las actividades económicas.
- e) La familia campesina tiende a establecer una especie de fondo común, constituido por los diversos ingresos recibidos por ella, el cual se distribuye de acuerdo con las necesidades de consumo de sus miembros y las exigencias para la reiniciación del proceso productivo (Mora 1989, 20).

Estas características se actualizan dentro del contexto de la comunidad en la cual las relaciones de reciprocidad y redistribución son condicionamientos fundamentales, en especial — aunque no exclusivamente— entre campesinos

¹ No se trata de raza o etnia, pues "campesino" se refiere a la "lógica" esbozada aquí. Sin embargo, probablemente

la mayoría de los campesinos latinoamericanos son indígenas.

indígenas. Las formas de compartir, sobre todo mano de obra, es una dimensión importante de la lógica económica campesina. (Para una discusión, véase May 1993a).

Esta lógica funciona, quizás como consecuencia, dentro del contexto estructural en el cual la economía capitalista dominante se expropia del excedente campesino e impone los constreñimientos políticos que favorecen los intereses de los grandes a expensas de los pequeños agricultores. (Para un estudio de caso de cómo funciona la "economía campesina", véase Chávez Borjas 1992, en particular el capítulo 4).

1.1. La economía campesina como fuerza

Aunque es frecuente despreciar al campesino como retrasado e irracional, en realidad debemos reconocer que ha sido sumamente exitoso al sobrevivir y permanecer a lo largo de los años, pese a tantas fuerzas históricas en su contra. Tiene pertinencia general lo que dice Reuben Solo (1990, 220s) en referencia a Costa Rica:

Sin embargo, si se considera que estas unidades se orientan, en primer término, a asegurar la reproducción familiar y que sus opciones de diversificación productiva y empleo se encuentran seriamente limitadas, sólo cabe reafirmar el carácter profundamente racional de esa conducta económica, que hace uso intensivo de los medios de producción disponibles, y que al mismo tiempo ha permitido al país autoabastecerse de productos esenciales en la dieta de los costarricenses, en un periodo en que esos productos han sido severamente castigados por las condiciones y políticas económicas imperantes.

Basado en datos empíricos sobre las fincas agrícolas costarricenses, Reuben Soto (ibid., 216) observa "el extraordinario potencial productivo que se concentra en pequeñas unidades familiares del campo", que "señala la subutilización que hace el país de ese potencial", dadas las serias limitaciones que sufren aquellas para acceder a la tierra. En términos del desarrollo, Reuben Soto (ibid., 239) concluye:

Se trata, más bien, de descubrir y fortalecer su potencialidad y sus aportes, *como unidades familiares de producción*, a partir de su lógica económica, su visión y su práctica social.

En vez de ser un obstáculo para el desarrollo nacional, el campesinado puede ser un recurso fundamental para la reactivación económica.

Concentrar la atención en los productores campesinos puede estimular el crecimiento en todos los aspectos de la economía nacional. Johnston y Kilby (1980, 160s) opinan que:

Una estrategia "unimodal" destinada a aumentar la productividad de una porción grande y creciente de las unidades agrícolas de un país constituye un medio eficaz para alentar el crecimiento económico rápido y la transformación estructural, al mismo tiempo que contribuye a las metas sociales de expansión de las oportunidades de empleo y a la reducción de las desigualdades existentes en la distribución del ingreso.

1.2. Los condicionamientos estructurales

No obstante, el campesino enfrenta grandes condicionamientos estructurales que perjudican su potencial económico. Primero, hay que darse cuenta de que

...las causas principales de la pobreza rural son mayormente la falta de acceso a tierra suficiente y la baja productividad de la misma para la mayoría de la población rural (IICA 1989a, 59).

Sin embargo, la cuestión de la tierra y su distribución no puede ser separada de otros factores que causan la pobreza rural. "La reforma agraria es una condición necesaria pero no suficiente para eliminar la pobreza rural" (ibid., 110).

Otros impedimentos son el poco acceso a la educación formal, los servicios de salud, la tecnología apropiada y el crédito, que dan como resultado la baja productividad. Otros constreñimientos son las tasas de cambio y las políticas de precios desfavorables para los campesinos: la falta de inversión en proyectos rurales de industrialización y procesamiento, que minimizan el riesgo y facilitan la equidad; y por último, la falta de

control de las rentas pagadas a los productores mas grandes o a los intermediarios comerciantes.

1.3. Los ajustes estructurales para los campesinos

Una política de ajuste estructural que parta de las premisas de la economía campesina como fuerza y que tome en cuenta los condicionamientos estructurales mencionados, buscará los sesgos y las "distorsiones" que operan en contra del fortalecimiento de la producción campesina y de su aporte más decisivo al desarrollo nacional.

Esto significa que, para favorecer a los campesinos, los ajustes estructurales se centren en la eliminación de las condiciones que han determinado la baja inversión en el desarrollo campesino y, de esta manera, faciliten que

...las rentas públicas se asignen a bienes públicos para campesinos y el acceso a las instituciones públicas (ibid., 79).

Sobre todo, los ajustes estructurales para los campesinos eliminarán las políticas que abaratan los alimentos para el mercado nacional (que funcionan como un subsidio que permite salarios bajos), y que determinan que la articulación al mercado internacional sea la vía exclusiva del desarrollo agrícola. (Para una discusión más amplia, véase ibid., 79-88).

2. Algunos delineamientos para el desarrollo basado en el campesinado

Los sistemas agrícolas deben incluir, al menos, cinco criterios:

- 1) ser económicamente viables y sustentables a largo plazo;
- 2) proveer excedentes para el mercado;
- 3) ser apropiados para la cultura del productor;
- 4) incrementar la seguridad para el pequeño propietario;
- 5) ser ecológicamente sanos y sustentables.

Estos cinco criterios son las normas para el desarrollo agrícola y se pueden ejecutar de forma mucho más adecuada por medio de una estrategia para el desarrollo que se base en el campesinado.

Tal estrategia se concentrará en el uso intensivo de la tierra y el trabajo, con requerimientos bajos de capital y gastos anuales, con producción orientada en particular hacia el mercado alimentario nacional, pero con una participación selectiva en la economía de exportación. Esto incluirá cultivos permanentes y crianza de animales para la acumulación de capital. Métodos de trabajo ecológicamente sostenibles y una producción orgánica, deben ser también estimulados. Además, la estrategia incentivará mecanismos asociativos de producción para aprovechar las ventajas de escala, recibir asistencia técnica, mejorar los términos del mercadeo de productos y la compra de insumes (véase Baumeister 1991,222s).

Baumeister (ibid., 223-242) señala que para poner en práctica dicha estrategia ², también es necesario el acceso a la tierra y la tecnología alterna. A esto debe agregarse crédito y tasas de interés adecuados, lo mismo que políticas de precios que favorezcan la producción campesina (véase Reuben Soto 1990,222-232). Estas necesidades procuran asegurar el recurso fundamental —la tierra—, mejorar la productividad, facilitar el acceso al mercado, y asegurar un retorno adecuado para cubrir los costos y las inversiones. Estos son aspectos claves para el desarrollo rural con base en el campesinado.

2.1. La seguridad alimentaria nacional

Estas normas y elementos para una estrategia de desarrollo basado en el campesinado, deben constituir el corazón de una macro política comprometida con la seguridad alimentaria nacional (véase May 1993, 20s). El bienestar social no sólo demanda la provisión segura de alimentación; una orientación hacia la seguridad alimentaria nacional refuerza la agricultura campesina y, a su vez, es reforzada por ésta. Dierckxsens (1990, 57s) opina que, en el caso de Costa Rica, substituir la comida importada por la producida localmente

...constituye una alternativa igual o más importante que una política económica dirigida a la promoción de exportaciones no-tradicionales.

² Véase también IICA 1989a, que propone una estrategia de desarrollo en general partidaria de la posición que tomamos aquí.

En el caso de Honduras, él demuestra que la política que substituye la importación de granos básicos y estimulan la producción nacional "significaría un empleo equivalente al 30% ocupado en el café". Por medio de sus varias conexiones, estimulará otros sectores de la economía. Este proceso puede asimismo detener o reducir de manera significativa las fugas de capital hacia el extranjero por la importación de alimentos.

3. Algunos razonamientos para un desarrollo basado en el campesinado

3.1. La eficiencia de la pequeña parcela

Existe una clara evidencia que demuestra que las pequeñas parcelas son eficientes. De hecho, éstas son más productivas o eficientes, por hectárea, que las grandes fincas agrícolas, y hacen importantes contribuciones a la economía nacional (CEPROLAI 1987,20). En Costa Rica, "la producción campesina... provee más del 15% del valor total de los principales productos agrícolas" (Reuben Soto, 1990, 217). En Bolivia, la agricultura minifundista aporta anualmente alrededor de quinientos millones de dólares a la economía nacional.

Berry y Cline (1979, 59-62) han descubierto que la utilización de los recursos es más eficiente en las parcelas más pequeñas. Basados en un estudio sobre treinta países subdesarrollados, concluyen que

...en casi todos los países el sector de grandes haciendas (que ocupa el 40% de la tierra del área) usa su tierra menos intensivamente que el sector de pequeñas parcelas (con un 20% del área) (1979. 42s).

Ellis (1988, capítulo 10) analiza algunas de las razones de la eficiencia de las pequeñas parcelas. Específicamente, señala seis elementos claves (ibid., 198s): el uso de la tierra, la composición de la producción, los cultivos mixtos, el manejo del suelo, la irrigación, y el trabajo. La clave es la intensidad de la utilización de los recursos. Las pequeñas parcelas, dada su limitación de tierra, exigen un uso más intenso de sus recursos para poder sobrevivir. Esto también puede relacionarse con los diferentes tipos de economía que las pequeñas y las grandes fincas por lo general representan: las primeras están

dominadas por la economía campesina en la que, entre otras cosas, se regala el trabajo de la familia (la sobrevivencia dicta o inspira la intensa explotación), mientras que en las segundas rige la economía capitalista en la que el trabajo es contratado. De esta manera, las ganancias decrecientes en relación a la escala. afirma Ellis, pueden estar ligadas al tipo de finca más que sólo al tamaño, como el factor operativo:

Por esto es que las deseconomías, tanto de la escala como del tamaño, parecen relacionarse con la función del manejo, más que con otras consideraciones económicas (ibid., 200).

Las pequeñas fincas pueden contribuir asimismo a la generación de divisas por medio de la exportación de sus productos. De hecho, los pequeños agricultores costarricenses producen el 25% del café y el 28% del cacao que el país destina a la exportación. La participación total de los pequeños agricultores en la economía de exportación significa aproximadamente el 15% del valor agregado de los productos de exportación tradicionales. En 1988 representó cerca de quince millones de dólares (Reuben Soto 1990,221; ver también 181 ss). Como lo demuestra la figura No. 1, datos similares se presentan en otros países:

Figura No. 1
Porcentaje de la producción de café y cacao realizado por los campesinos

	Café	Cacao
Brasil	40,3	32,8
Colombia	29,5	—
México	53,8	—
Ecuador	70,0	65,0
Perú	54,8	67,5
Venezuela	63,2	96,1
Bolivia	75,0	—

Fuente: IICA 1989,26.

Estos hallazgos estimulan el desarrollo de estrategias económicas basadas en los pequeños agricultores. Berry y Cline (1979, 134) arguyen que la implicación política central es que una estrategia que enfatiza la pequeña parcela

...es un atractivo instrumento de acción para incrementar la producción y mejorar el empleo en las áreas rurales y la igualdad en la distribución de los ingresos.

3.2. La utilización de tecnología

Los agricultores campesinos también pueden utilizar la tecnología y beneficiarse de ella. Si se les da la oportunidad, la seguridad y el incentivo para hacerlo, ellos están dispuestos a adoptar los nuevos y mejorados métodos agrícolas (Chonchol 1990,158). No obstante, esto conlleva el establecimiento de un ambiente macroeconómico que sostenga al campesinado y haga posible que ellos tomen la iniciativa sin peligro de perderlo todo. Como apunta Wilken (1987, 263), con base en los exhaustivos estudios sobre los agricultores tradicionales en América Central,

...de darse cualquier tipo de razonable recompensa, los agricultores tradicionales responden en una forma semejante a sus contrapartes industrializados: ellos definen metas, minimizan los costos (mayormente mano de obra), y maximizan sus ganancias mediante el cuidadoso uso de los recursos disponibles.

Ciertamente, tal tipo de mentalidad progresista está abierta a la innovación tecnológica tan pronto como ésta se adapta a las condiciones particulares y a las limitaciones estructurales, factores que los agricultores tradicionales comprenden muy bien.

3.3. La conservación de los recursos naturales

Un modelo de desarrollo basado en el campesinado puede igualmente intensificar la conservación de los recursos naturales. Sobre todo, se reducirán las presiones sobre las tierras frágiles al concentrarse en una agricultura basada en las pequeñas parcelas y al asegurarla como el polo opuesto al monocultivo a gran escala que está orientado a la exportación. Esto también posibilitaría una agricultura que dependa menos de los productos químicos, incluidos los combustibles fósiles, y que sea sensible a los métodos agrícolas sustentables. La

concentración en una agricultura campesina permitirá:

- la recuperación de la fertilidad a través de métodos de empleo intensivos, por ejemplo, obras de terraceo, mini-riego por gravedad, agroforestería, etc.;
- la generación de capital por la vía del crecimiento vegetativo, por ejemplo, el desarrollo de ganado, cultivos permanentes, etc.;
- la variación del ciclo vegetativo de los cultivos, por ejemplo, a partir de mayores épocas de descanso, semillas de maduración temprana, etc.;
- la reducción de las pérdidas pre y postcosecha, por ejemplo, por la vía del control biológico de plagas, mejores métodos de almacenamiento, etc. (Ortega 1991,153).

Los campesinos tienen intereses definidos en la conservación del ambiente natural. Dependen de la tierra y de los recursos del bosque, y su lógica de uso favorece las prácticas de la agricultura sustentable más que la lógica de acumulación capitalista.

3.4. El respeto a las tradiciones culturales

La orientación hacia la familia y la comunidad de un modelo basado en el campesinado, facilita la posibilidad de definir políticas acordes con las normas culturales tradicionales. El llamado desarrollo étnico

...definido como desarrollo controlado y dirigido por el pueblo indígena [campesino] en concordancia con sus valores culturales y aspiraciones colectivas (IICA 1989a, 119).

significa que los patrones de tenencia de la tierra y las prácticas agrícolas, tanto como las formas de tomar decisiones, permanecerán como partes integrales de su vida y se convertirán en recursos vitales para un modelo de desarrollo que respete su cultura. Esto se aclarará más en la próxima sección sobre la agricultura tradicional como buena agricultura.

4. La agricultura tradicional como buena agricultura

Agricultura "tradicional" no significa agricultura mala o improductiva. De hecho, muchas formas y prácticas agrícolas tradicionales se pueden recobrar y destacar para una agricultura ecológicamente sana y económicamente productiva. Como dice Wilken (1987, x):

Para los lectores occidentales, algunas de las herramientas y técnicas pueden parecer anticuadas o aun primitivas. Pero, como buenos científicos, nosotros rehuimos tales evaluaciones etnocéntricas y preguntamos: "¿Sirven estos métodos?". "¿Podemos aprender de ellos?". "¿Podrían usarse en todas partes?".

No se debe olvidar que el México y el Perú precolombinos, por ejemplo, mantuvieron imperios sin el recurso de la agricultura "moderna". La chinampa, o "jardines flotantes", de México fue un sistema agrícola asombrosamente productivo y altamente eficiente que en el momento de la conquista, en 1519, alimentaba a miles de personas (Fagan 1985, 450). Este método de cultivo se continúa practicando con mucha productividad (Wilken 1987, 176-178). En Perú, los incas alimentaron su gran imperio de seis o más millones de personas (Morner 1985, 20) por medio de un intrincado y complejo sistema de terraplenes en las montañas, de irrigación, y de macizos levantados, todos ubicados en un ambiente natural en extremo duro.

Las practicas antiguas (muchas de las cuales todavía se usan entre las tribus y los campesinos indígenas de América Latina) pueden recuperarse, o bien brindar sanas enseñanzas para el presente (III 1986; Wilken 1987; Browder 1989). En la zona andina, investigaciones contemporáneas han demostrado la productividad y la eficiencia de las terrazas reconstruidas y de los macizos levantados. Los costos de construir las terrazas en las montañas se comparan de modo favorable con los de poner a producir las tierras costeras de Perú (Treacy 1989). Las evidencias sugieren que la productividad de

estas técnicas precolombinas es potencialmente superior a los modernos proyectos de desarrollo agrícola. Los macizos levantados, cultivados en la región del lago Titicaca, podrían transformar el área

...de un importador de papas periódico aun autosuficiente productor de alimentos, capaz de sostener a cerca de dos veces su población actual (Bowder 1989,5; cf. Erickson-Candler 1989).

Igual que las prácticas del pasado, las técnicas contemporáneas "premodemas" ofrecen asimismo ricas posibilidades para el futuro. Por ejemplo, los indios kayapó de Brasil, mediante un muy amplio conocimiento del suelo y su manejo

...obtienen superiores rendimientos de plantas y animales, en comparación con los colonos agricultores o los rancheros comerciantes (Browder 1989, 6).

Según el informe de una investigación,

...la producción por hectárea de los kayapó, a lo largo de cinco años, es aproximadamente el 200% más alta que la de los sistemas de los colonos y 175 veces más que la de la ganadería (Hecht 1989, 173).

Wilken (1987, contenidos) enumera once grupos de las principales prácticas tradicionales comunes en Mesoamérica para manejar los recursos agrícolas: energía; clasificación del suelo, tratamiento del suelo con productos orgánicos, aprovechamiento de la ladera, preparación de la superficie del campo, regadío con fuentes intermitentes, conducción del agua con sistemas superficiales, adaptación al clima, y aprovechamiento del espacio. Concluye que estas prácticas

...son agronómica e hidrológicamente sanas, se basan en una perfecta comprensión de las condiciones locales y de los requisitos para plantar, y merecen que la comunidad científica las examine de manera minuciosa (ibid., 163).

La investigación científica está demostrando que "la agricultura tradicional" puede satisfacer el marco normativo para los sistemas agrícolas (lo que la "moderna" agricultura a menudo no hace),

incluyendo criterios convencionales de factibilidad financiera y de excedentes de producción (Browder 1989, 3).

Esto no significa, por supuesto, que "el desarrollo" sea innecesario ni que todas las prácticas tradicionales sean sanas. Muchas prácticas no son ecológicamente sanas ni ofrecen posibilidades para incrementar la productividad. Pero sí significa que las prácticas tradicionales deben convertirse en la base para investigar y mejorar las técnicas que eleven la productividad en beneficio de toda la nación (González 1990, 312s). Por medio de las investigaciones científicas se pueden encontrar formas que repitan, en el plano macro, las sanas prácticas tradicionales que por lo normal se limitan al plano micro. El "conocimiento tradicional" se convierte en un recurso clave de investigación y desarrollo continuos. Este es un punto fundamental para desarrollar una política basada en el campesinado. Wilken (1987) afirma que los campesinos de Centroamérica son "buenos agricultores". Es cierto que enfrentan muchas limitaciones, sin embargo pueden producir. El desarrollo debe construirse sobre esta capacidad.

5. La reforma agraria basada en el desarrollo campesino

El acceso a la tierra y la seguridad de su tenencia son claves para un modelo de desarrollo fundamentado en el campesinado. Así, una reforma agraria que favorezca a los productores campesinos continúa siendo una exigencia para el desarrollo nacional. No obstante, a diferencia de experiencias previas, las nuevas reformas agrarias deben incorporar a los campesinos y a las tribus indígenas³, de tal forma que ellos las modelen. Ellos deben ser protagonistas activos en las nuevas políticas de tierras.

³ Se entiende la tribu indígena como un pueblo originario que no es principalmente agricultor, sino cazador y recolector, o sea, que practica la agricultura como actividad complementaria. De todos los pobres rurales latinoamericanos, las tribus indígenas experimentan las condiciones de vida más precarias, las cuales ponen en peligro su sobrevivencia si no se toman medidas drásticas que les aseguren un acceso permanente y consolidado a sus territorios.

Aun dentro de un mismo país, los modelos operacionales variarán según las situaciones particulares; no existe un solo modelo aplicable a todos los casos. Es indudable que estos modelos deberán combinar la acción individual con la cooperativa, y con otras formas de asociarse para poseer la tierra, desarrollar las actividades productivas y compartir los gastos⁴. En áreas con poblaciones indígenas prominentes, los territorios tradicionales serán legalmente asignados, como en Panamá, donde la "comarca" ha asegurado los derechos a la tierra para el pueblo kuna (Herlihy 1989). O se seguirán otros patrones de la cultura indígena, como la propuesta de ley boliviana sobre la tierra⁵, que les daña a las comunidades quechua y aymara derechos territoriales sobre una vasta extensión de las plataformas ecológicas de la zona andina, y que recrea los patrones prehispánicos de tenencia de la tierra (ver Condarco-Murra 1987). El principal interés de los modelos operacionales será proveer y conservar tierra para los campesinos y territorios para las tribus indígenas, e implementar los servicios de apoyo y los ajustes estructurales para que estos grupos cuenten con una base económica factible que no destruya el ambiente. Como informa el IICA (1989a, 110):

La meta de la futura reforma agraria en América Latina sería alcanzar a tantas familias pobres del área rural como sea posible, con la tierra adecuada y la infraestructura básica y los servicios necesarios para cultivar esa tierra productivamente sin crear costosas externalidades ecológicas y etnoculturales. Esto ha resultado muy difícil en las zonas de colonización, y ha llevado a la conclusión de que la redistribución de la tierra cultivable que se ha mantenido como propiedad privada es todavía una mejor solución.

⁴ Ver Ortega 1990 para una discusión, análisis y sugerencias para el futuro, de las varias formas asociativas organizacionales que han sido parte de la reforma agraria en América Latina.

⁵ La CSUTCB desarrolló esta propuesta para el treinta aniversario de la reforma agraria boliviana, cuando los pueblos indígenas reformularon su propia reforma agraria. Esta no ha sido convenida en ley.

En todos los casos se establecerán las condiciones para proteger el derecho a la propiedad sobre las tierras campesinas, evitar que se pierdan en manos de los terratenientes por medio del libre mercado, o que se conviertan en una desarticulada masa de pequeños propietarios. En realidad,

...las más recientes experiencias en América Latina han demostrado la radical inoperancia de una reforma agraria basada en el ortodoxo esquema de una economía de pequeñas parcelas (García 1985, 144).

Esto en gran medida porque el Estado ha sido incapaz de movilizar los recursos para apoyar a los pareceres uno por uno (ibid., 114). Asimismo, porque cuando los pequeños propietarios han enfrentado una crisis económica, han sido incapaces de resistir la presión de los grandes terratenientes para que les vendan su tierra. De esta manera, la reforma agraria basada en la propiedad individual de pequeñas parcelas ha facilitado la reconcentración de la tierra.

Sobre todo la propiedad privada individual de la tierra, como un bien de capital valioso en el mercado, presiona contra el esfuerzo de los pobres por poseer la tierra, ya que el mercado libre pesa en favor de los económicamente poderosos. Como concluye Goitia (1991, 175) en relación a los programas de "reforma agraria con orientación de mercado" en Centroamérica:

No se trata en este caso de desestimar las potencialidades que éstos pueden tener, pero creemos que en el marco de una realidad agraria donde domina la pobreza rural, donde existe gran cantidad de campesinos sin tierra, donde las políticas agrarias tienen un sesgo desfavorable a los pequeños productores, etc., los alcances de la titulación y del mercado de tierra son limitados.

En todo caso, cualquier plan de reforma agraria tendrá que recordar que:

...el acceso a la tierra, sin importar la calidad, ubicación y potencial agrícola, o los insumos complementarios necesarios para realizar ese potencial, hace poco para resolver el problema de la pobreza (IICA 1989a, 110).

Por eso, una reforma agraria basada en el campesinado también se concentrara en consolidar los logros alcanzados, en especial la consolidación del sector cooperativo y la capacidad productiva de los campesinos estimulada por las reformas pasadas,

...de manera que estas unidades (cooperativas) sean capaces de alcanzar la transformación de sus sistemas de producción, en términos técnicos, económicos y de organización (Rubén y otros 1991. 39).

Esto es necesario, porque la experiencia de las formas organizacionales de asociación ha sido problemática. No solamente han sido proclives a perder el apoyo de las instituciones públicas, sino que también han sufrido por divisiones internas y deficiencias administrativas (Ortega 1990.114).

Estos esfuerzos estarán conectados a las agroindustrias rurales mediante el procesamiento de los frutos producidos por los campesinos. Ellos tendrán participación directa, de modo que estas industrias necesitarán un

...cuidadoso fomento de las formas de producción cooperativa, para minimizar el riesgo y el costo, y al mismo tiempo asegurar que los productores reciban una justa distribución de los beneficios (IICA 1989a, 14).

Además, la reforma agraria establecerá sistemas de mercadeo en los que los productores campesinos tengan una participación directa. La producción de granos básicos y otros productos, cuyas condiciones de negociación favorezcan a los campesinos,

...supone necesariamente la búsqueda de formas alternativas de organización del mercadeo, donde los productores tengan una presencia más directa (Baumeister 1991,224).

Finalmente, la reforma agraria proveerá la clase de recursos agrícolas adecuados para que los campesinos entren de forma selectiva y cuidadosa en el mercado de exportación, mientras afianzan sus mayores exigencias en el mercado doméstico de alimentos.

6. El desarrollo basado en el campesinado y la política macroeconómica

El desarrollo cimentado en el campesinado, como se propone aquí, no está divorciado de una política macroeconómica más amplia. Ya que el desarrollo únicamente se da cuando mejora la calidad de vida de las mayorías más pobres, el mejoramiento de la calidad de vida campesina se halla ligado de forma inseparable al mejoramiento de la calidad de vida de los otros sectores pobres. Pero la agricultura no puede sostener a largo plazo el empleo para una población campesina cada vez mayor. Así pues, un desarrollo basado en el campesinado se encuentra relacionado de manera integral con un desarrollo fundado en el sector informal urbano (Rubén y otros 1991,24). O sea, la estrategia del macrodesarrollo se basa en

...las experiencias acumuladas en la economía popular latinoamericana donde mal sobrevive la mayoría de la población (Gorostiaga 1992, 19).

El desarrollo basado en el campesinado contribuirá a los intereses macroeconómicos porque puede estimular el crecimiento económico en toda la economía, dado que está ligado al almacenaje, al procesamiento, al transporte, a la infraestructura, a la investigación científica, a la manufactura, e incluso al procesamiento de alimentos y servicios. Como informa el IICA (1989a, 82):

Una reubicación de la inversión pública fuera de las industrias de sustitución de importación protegidas por los derechos aduaneros o las industrias de exportación subsidiadas, hacia los pequeños y medianos agricultores, junto con el crecimiento de la productividad en la agricultura, crea ingresos agrícolas que aumentan la demanda de productos industriales de consumo masivo. El resultado puede ser una tasa más alta de crecimiento, menos pobreza y una distribución de las utilidades más equitativa.

En el contexto del compromiso con todos los pobres, el desarrollo cimentado en el campesinado enlazará a los campesinos con otros sectores sociales, como el obrero y el informal. La demanda

nacional se estimulará, y se ampliará el mercado interno.

El desarrollo basado en los campesinos tampoco se opone a la exportación. El comercio y las divisas extranjeros son esenciales para cualquier economía saludable. Por eso, el desarrollo fundado en el campesinado se interesa más bien en las condiciones de la exportación y sus efectos en los campesinos, incluyendo la participación de estos en la exportación. Ello implica, como argumenta Gorostiaga (1992,19),

...una conexión selectiva con el mercado internacional y no una apertura absoluta. Esto, hasta que se hayan logrado condiciones de mayor simetría y competitividad.

Y esto es cierto en particular en la agricultura, pero igualmente en otros sectores. No es la exportación por sí, sino el "cómo" y el "papel" de ella.

7. La participación campesina y la lucha política

Ninguna estrategia ni desarrollo basados en el campesinado podrán llevarse a cabo, ni tendrán éxito, sin la total y vital participación de los campesinos. Finalmente, los programas de ajuste estructural para el campesinado y los sectores sociales populares en general, exigirán que ellos participen de forma directa "como interlocutores y protagonistas del proceso de modernización económica y social" (Rubén y otros, 1991, 24). Participar, no apenas como muestras representativas en los comités legislativos dominados por agricultores capitalistas, sino como siendo capaces de tomar decisiones prioritarias. Sólo mediante organizaciones propias se podrá fijar la base política que permita una lucha eficaz. Asimismo, sólo agrupándose se podrá evitar la atomización, protegerse de los perjuicios que el neoliberalismo causa al campesinado, y, al mismo tiempo, sacar ventaja de las nuevas oportunidades que ofrece la coyuntura actual.

7.1. Las organizaciones campesinas y los movimientos rurales

Ya existen bastantes organizaciones campesinas e indígenas que luchan por políticas favorables a sus necesidades. No obstante, en general falta poder decisivo sobre las políticas económicas. Al mismo tiempo, a menudo hay conflictos entre ellas debido a diferencias de acceso a tierra, etnia, raza o género. Muchas de las preocupaciones de las tribus indígenas se ignoran o se desconocen. Igualmente, en las organizaciones se tiende a asignar roles secundarios a las mujeres, y en función de sus roles privados o tradicionales como reproductoras (Pérez Alemán 1990). Es decir, no se trata de asuntos claves para la justicia rural. En la coyuntura actual, la justicia y la eficacia requieren más sensibilidad para estos asuntos.

Sin duda alguna, es imperativo retomar la organización campesina para poder enfrentar los intereses dominantes e impulsar políticas más favorables a los sectores rurales pobres. Cada vez más, frente a los intereses poderosos estimulados por el neoliberalismo y sus ajustes estructurales, los campesinos se organizarán para alcanzar reivindicaciones concretas y locales como el acceso a la tierra, la defensa de sus derechos al uso de los bosques y sus recursos naturales, o para realizar acciones conjuntas y solidarias en su propio beneficio, sea para mejorar su posición frente al mercado, sea para incentivar nuevas tecnologías y modelos para un desarrollo sustentable. Se buscará su autonomía, pero también alianzas con otros movimientos populares.

Uno de los movimientos con intereses afines al de los campesinos, y que cada vez gana más fuerza, es el ambientalista. El campesinado se interesa en profundidad por la protección de los ríos, las acuíferas y los sistemas de irrigación de la contaminación de desechos de petróleo, pesticidas y otros agroquímicos. La defensa de los bosques y de los recursos naturales de sus territorios ancestrales es parte de la lucha por la tierra. El sobrepastoreo de los pastizales y la deforestación, afectan adversamente las posibilidades económicas de los campesinos. Estas preocupaciones promoverán de forma creciente su organización.

Cualquier política que concentre recursos para los pobres y que se designe por y desde los campesinos, las tribus indígenas y otros sectores pobres, será conflictiva. El movimiento hacia la democracia que se ha dado en América Latina al

final de la década de los ochenta y principios de la de los noventa, podría facilitar una mayor participación e involucramiento de los campesinos (IICA 1989a, 56s). Sin embargo, tal conclusión es claramente incierta.

Conclusión

Estos argumentos en favor de un modelo de desarrollo que se base en el esfuerzo campesino, no significan que se sea un "ruralista", con una visión que reduce todos los problemas al de la tierra y busca mantener —o regresar a— un tipo de agro pasado, romantizando lo rural en contraposición a lo urbano, y aislando a los campesinos. Tampoco es querer la autarquía y pensar en independizar al país de la economía internacional. Por el contrario, estos argumentos se fundan en la observación empírica de que la mayoría de los agricultores son campesinos y en la presuposición de que la política agrícola debería, por tanto, beneficiarlos, pues al hacerlo estimularía la economía total en beneficio de otros sectores.

Bibliografía

- Baumeister, Eduardo 1991: "Desarrollo agropecuario, participación campesina y diversificación agrícola". Van Oord-Ruben, 1991, 195-233.
- Berry, Albert R.-Cline, William R. 1979: *Agrarian Structures and Productivity in Developing Countries*. Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
- Browder, John O. (ed.) 1989: *Fragile Lands of Latin America, Strategies for Sustainable Development*. Boulder, San Francisco and Londres Westview Press.
- CEPROLAI (Centro de Promoción del Laicado) 1987: "Tenencia de la tierra rural en Bolivia, problema de la reforma agraria". *Boletín Documentación* No. 17 (Julio). La Paz, CEPROLAI.
- Chonchol, Jacques 1990: "Modernización agrícola y estrategias campesinas en América Latina". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 124 (Junio), 143-160.

- Condarco, Ramiro-Murra, John 1987: *La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica*. La Paz, Hisbol.
- Chávez Borjas, Manuel 1992: *Cómo subsisten los campesinos, Estrategia reproductiva de las familias campesinas, bajo la persistencia de la economía de subsistencia en el Occidente de Honduras*. Tegucigalpa, Editorial Guaymuras.
- Dierckxsens, Wim 1990: *Mercado de trabajo y política económica en América Central*. San José, DEI.
- Ellis, Frank 1988: *Peasant Economics, Farm Households and Agrarian Development*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erickson, Clark-Candler, Kay L. 1989: "Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru". Browder 1989, 230-248.
- Fagan, Brian M. 1985: *People of the Earth. An Introduction to World Prehistory*. Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 5a. ed.
- García, Antonio 1985: *Modelos operacionales de reforma agraria y desarrollo rural en América Latina*. San José, IICA.
- Goitia, Alfonso 1991: "Reforma agraria con orientación de mercado "Van Oord-Ruben 1991, 167-193.
- González, Alvaro R. 1990: "Agricultura indígena y modernización ¿matrimonio desastroso?". *América Indígena* 2-3 (Abril-septiembre), 309-341.
- Gorostiaga, Xavier 1992: "América Latina frente a los desafíos globales" *Christus* (Mayo-junio), 11-23.
- Hecht, Susanna B. 1989: "Indigenous Soil Management in the Amazon Basin: Some Implications for Development". Browder 1989, 166-181.
- Herlihy, Peter II. 1989: "Panama's Quiet Revolution: Comarca Homelands and Indian Rights" *Cultural Survival Quarterly* 13 (3).
- IICA (Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura) 1989a: "La economía campesina en la reactivación y el desarrolla agropecuario". Serie: *Documentos de Programas* N°10 (Febrero).
- IICA 1989: "Rural Development in Latin America, An Evaluation and a Proposal
"Program Papers Series No. 12 (June').
III (Instituto Indigenista Interamericano)
1986: "Indígenas: paleotecnologías y tecnologías apropiadas". *América indígena* 2 Abril- junio), 261-400.
- Johnston, Bruce F.-Kilby, Peter 1980: *Agricultura y transformación estructural*. México D. F., Fondo de Cultura Económica
- Jordán, Fausto 1989: *La economía campesina: crisis, reactivación y desarrollo*. San José, IICA.
- May, Roy H. 1993: "Tierra, campesinado y neoliberalismo". *Pasos* 49 (Septiembre- Octubre), 17-23.
- May, Roy H. 1993a "Apuntes para un concepto campesino de la Justicia. *Vida y Pensamiento* (Noviembre), 117-123.
- Mora, Jorge A. 1989: "Costa Rica: agricultura de cambio y producción campesina". *Revista de Ciencias Sociales* 43 (Marzo), 7-29.
- Momer, Magnus 1985: *The Andean Past, Land, Societies and Conflicts*. New York, Columbia University Press.
- Ortega, Emiliano 1990 "De la reforma agraria a las empresas asociativas". *Revista de la CEPAL* 40 (Abril). 105-122.
- Ortega, Marvin 1991: "Centroamérica: las políticas ambientales y los mecanismos de su organización y fomento". Van Oord-Ruben 1991, 121-165.
- Pérez Alemán, Paola 1990: *Organización, identidad y cambio. Las campesinas en Nicaragua*. Managua, CIAM.
- Reuben Soto, William 1990: *Los campesinos frente a la nueva década. Ajuste estructural y pequeña producción agropecuaria en Costa Rica*. San José, Editorial Porvenir-CECADE.
- Rubén, Raúl y titros 1991: "La contribución europea al desarrollo democrático y duradero de la economías centroamericanas" Van Oord-Ruben 1991, 17-72.
- Stein, Eduardo-Arias Peñate, Salvador 1992: *Democracia sin pobreza. Alternativa de desarrollo para el istmo centroamericano*. San José.-. DEI-CADESCA.
- Treacy, John 1989: "Agricultural Terraces in Peru's Colca Valley: Promises and Problems of an Ancient Technology". Browder 1989,209-229.

- Van Oord, Govert-Rubcn, Raúl (eds.) 1991: *Más allá del ajuste. La contribución europea al desarrollo democrático y duradero de las economías centroamericanas*. San José, DEI.
- Wilken, G. C. 1987: *Good Farmers: Traditional Agricultural Resource Management in Mexico and Central America*. Berkeley, University of California Press

