

UNIVERSIDAD – VERDAD



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DEL AZUAY

N° 34

Agosto 2004

UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Dr. Mario Jaramillo Paredes
RECTOR

Ing. Francisco Salgado Arteaga
VICERRECTOR

Econ. Carlos Cordero Díaz
DECANO GENERAL ADMINISTRATIVO FINANCIERO

Ing. Jacinto Guillén García
DECANO GENERAL DE INVESTIGACIONES

UNIVERSIDAD - VERDAD

Revista de la Universidad del Azuay

Director

Dr. Claudio Malo González
Consejo Editorial

Dr. Oswaldo Encalada Vásquez

Arq. Diego Jaramillo Paredes

Dr. Juan Morales Ordóñez

Este número ha sido preparado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg Profesor de la
Universidad de Costa Rica

La responsabilidad por las ideas expuestas en esta revista corresponde exclusivamente a
sus autores

Se autoriza la reproducción del material de esta revista siempre que se cite la fuente

Canjes y donaciones: Biblioteca <<Hernán Malo González>> de la Universidad del Azuay

Avda. 24 de mayo N° 7-77 y Hernán Malo

www.uazuay.edu.ec

Apartado Postal 981

Teléfono: 2881-333

Cuenca- Ecuador

UTOPIAS

CONTENIDO

NOTA DE LOS EDITORES	7
UTOPIA Y ORGANIZACION POLITICA DE LA RESISTENCIA Horacio Cerutti Guldberg	9
UTOPOLOGIA DESDE NUESTRA AMERICA Ma. del Rayo Ramírez Fierro	19
¿UTOPIA O SUPERVIVENCIA? EL MOTOR QUE RIGE LAS ACCIONES DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES (HACIA EL ANALISIS DE LA DEMOCRACIA COMO UNA UTOPIA) Artemisa López León	37
LA UTOPIA DE LOS OTROS Claudio Malo González	73
LEOPOLDO MARECHAL O LA IMPOSIBILIDAD DE UNA UTOPIA DE LA PATRIA Alcira B. Bonilla	93
DE ENTRE LOS OLVIDADOS DE SIEMPRE, LA RESISTENCIA Y LAS VOCES NUEVAS, ORGANIZACIÓN Y ALTERNATIVAS: 10 CONCEPTOS SOBRE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Tatiana Coll	143

MAS ALLA DE LA NOSTALGIA Y EL DESENCANTO. SOCIEDAD CIVIL Y “CAPITAL SOCIAL” Fernando Aínsa	179
NUEVA PROPUESTA POLITICO-ECLESIAL: CREYENTES EN CAUSAS POPULARES Y SU DIMENSION UTOPICA 1968-1983 Ma. Alicia Puente Lutteroth	201
EL APORTE ZAPATISTA AL RESCATE DE LA UTOPIA David Velasco Yáñez	231
HISTORIA Y MEMORIA: EL SILENCIO EN TORNO A LA UTOPIA GUERRILLERA EN MEXICO. ALGUNAS REFLEXIONES PRELIMINARES Gilda Waldman M.	309
LA UTOPIA FRUSTRADA DEL ANTI- IMPERIALISMO REVOLUCIONARIO ENTRE LA REVOLUCION CUBANA Y EL TERRORISMO DE ESTADO Eduardo J. Vior	329

NOTA DE LOS EDITORES:

En Julio del año 2003 tuvo lugar en Santiago de Chile, por quincuagésima primera ocasión, la Asamblea de Americanistas. Entre los múltiples simposios uno abordó la compleja y siempre actual temática de las Utopías. Los seres humanos, partiendo de nuestra capacidad de pensar, somos capaces de vivir presentes contando con experiencias del pasado de miles de años y de planificar nuestras acciones con la expectativa de que, aquello que anticipamos en nuestras mentes, se torne realidad en el futuro. Este sentido de temporalidad, propio de nuestra condición, nos permite hablar de utopías como componentes de nuestra realidad social. Los griegos se refirieron a esta palabra como algo que no se encuentra en ningún lugar como contrapuesto a las asperezas de la realidad en las que vivimos y de cuyos condicionamientos no podemos prescindir.

Nuestra condición de seres creativos nos permite tomar decisiones en el presente para lograr cambios que, mediante esfuerzos individuales y colectivos, pueden darse en el futuro. Por otra parte, de una manera u otra, vivimos una doble dimensión: la que con sus limitaciones y excelencias tiene lugar en nuestros días y con la que no estamos del todo satisfechos y otra que es parte del mundo como quisiéramos que sea. En otras palabras el ser y el deber ser son inseparables de nuestra existencia con un mayor o menor nivel de resignación y frustración. Las tensiones entre esta doble dimensión generan conflictos cuyas manifestaciones pueden desembocar en enfrentamientos físicos con sabor a tragedia. Las utopías son una realidad, pero no cabe que se limiten a una imaginación sin fronteras con un mundo artificial como el de Alicia en el país de las maravillas.

Las utopías como parte de la doble dimensión humana deben tener un cordón umbilical que les una con la realidad para que, las acciones que deben seguir a los planteamientos utópicos, cobren fuerza suficiente para superar los obstáculos. En esta entrega de Universidad Verdad publicamos las ponencias que se leyeron y fueron discutidas en la Asamblea de Americanistas mencionada que reflejan la diversidad de criterios y visiones del mundo propias del universo académico. La vida humana en el campo de la filosofía y las ciencias sociales implica divergencia de puntos de vista y multiplicidad de planteamientos que es lo que enriquece al ser humano. Esperamos que esta revista invite a la discusión a todos los que no estuvieron presentes en la Reunión de Santiago de Chile.

UTOPIÍA Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA RESISTENCIA¹

**Horacio Cerutti Guldberg²
Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de
México -UNAM-**

Nuestra América ha sido escenario de intensas movilizaciones populares de resistencia en los últimos años. Es como si las mayorías, excluidas cada vez más compulsivamente de los muy escasos beneficios que gotean del sistema democrático neoliberal globalista imperante, estuvieran decididas a sobrevivir a pesar de todo y de los sectores hegemónicos oligárquicos³. Quizás los anhelos concentrados en el 'alma' (imaginario colectivo) popular pudieran condensarse en la consigna que los resistentes argentinos enarbolaron en las calles durante las manifestaciones que costaron la presidencia a varios funcionarios en pocas horas: "que se vayan todos". Esto aludía a la 'clase' política. Pero, quizá también por extensión a la totalidad de los sectores hegemónicos. La política neo-oligárquica produce exclusión y retracción de la mayoría de la población, sumida en la lucha por la subsistencia diaria. Por otra parte, la política restringida y reducida a la innecesaria, por definición, administración de los mecanismos autorregulados del mercado, no sólo pierde encanto y capacidad de seducción, sino que se hace cada vez más ineficaz y su descrédito se refuerza por la corrupción y la manipulación cínica de las elites de los partidos políticos. La misma representación entra en crisis al no contar el mandante con voz ni voto sobre el mandatado o mandatario ni, mucho menos, con poder de revocación o veto. Así, las periódicas elecciones, por muy limpias que sean, no terminan de satisfacer las demandas populares, ni siquiera tienen que ver con eso de modo prioritario en la percepción colectiva y, muy probablemente, con plena razón.

En este contexto de privación de la participación, privatización de la vida pública, predominio de los medios y tergiversación de los mensajes, el estado y, por supuesto, los gobiernos que lo representan aparecen como enemigos de los sectores populares y se diluye la idea de servicio público. El problema no es prioritariamente de moral, aunque también, por supuesto, lo es. Es un problema estructural de ejercicio del poder, de concentración del poder, de vaciamiento de la capacidad colectiva de poder-hacer. Y la *intelligentsia* se debate en la inopia, en la desazón, en la perplejidad o, lisa y llanamente, en la traición a las causas, necesidades y carencias de las grandes mayorías en un sálvese quien pueda, que alimenta la sensación de naufragio y aumenta la desesperación colectiva.

En ese contexto la ilusión de la sociedad sin estado aparece como movilizadora, aunque no se sepa cómo se pueda concretar. Y la tendencia es creciente a ‘refugiarse’ en las organizaciones corporativas o comunitarias, renegando explícitamente de la política, aunque se la practique camufladamente. Prescindir del estado en tanto encarnación del enemigo se vuelve un objetivo deseable y hasta de sobrevivencia colectiva. Pilar Calveiro ha insistido en la responsabilidad como contrapartida de la resistencia y eso implica asumir memoria y autocrítica de la sociedad respecto de la situación actual⁴.

Las intensas movilizaciones populares que se han producido en los últimos años en diversos países de nuestra América (Brasil, Argentina, El Salvador, Ecuador, Venezuela, Bolivia) han mostrado capacidad de lucha, de organización y de propuesta por parte de la mayoría de los movilizados. Con todo, su traducción política –por llamarle de alguna manera- no termina de verse con nitidez. Claro que los casos son disímiles. No son equivalentes las

situaciones que corresponden a la organización de la población indígena ecuatoriana con capacidad de quitar y poner gobiernos, que las de los sectores populares argentinos con fuerza para quitar presidentes, pero no para incidir con fuerza en los procesos electores, por ejemplo. Lo que interesa subrayar aquí es que el cuestionamiento de estos sectores, aún jugando al interior de las reglas del juego establecidas, van poniendo en cuestión cada vez más agudamente y hasta en jaque a la democracia liberal y su noción de representación⁵.

No puede perderse de vista que la democracia liberal no está llamada a satisfacer demandas de los sectores populares y sí a mediatizarlas *sine die*. Por lo demás, no puede descuidarse el origen de estas democracias en las llamadas transiciones, las cuales han sido también prolongaciones, más o menos inteligentes según los casos, de los programas neoliberales acuñados por las dictaduras de hace treinta años. Son, como se ha dicho, democracias liberales oligárquicas o neo-oligárquicas, con un sentido cada vez más agudo de su supuesto aristocratismo excluyente y de los arreglos cupulares en lo oscuro. Ello explica que, mientras la realidad económica cotidiana (la micro economía que afecta los bolsillos de cada quien) se hace consistentemente más dura e insensible para mayorías crecientes de población, se agudiza el malestar y crecen las manifestaciones de resistencia en medio del empobrecimiento diario. El cheque en blanco de las prácticas electorales, los dispendios insultantes en las campañas, la prepotencia de los “elegidos” indispuestos a rendir cuentas a nadie. La imposibilidad práctica de exigirles rendir esas cuentas se asocia a expectativas crecientes cada vez más restringidas y siempre inalcanzables. La resistencia se va volviendo cuestión de vida o muerte en el tenor de “si nos vamos a morir de a poco, mejor estar dispuestos a morirnos de una vez”..., que

los zapatistas mexicanos pusieran sobre la mesa de la discusión oportunamente.

Lo que no está claro todavía es si la resistencia inicia la secuencia que se prolonga en rebelión y culmina en revolución. En todo caso, el tema, la idea, el perfil de la revolución reaparece en el horizonte frente a prácticas políticas gubernamentales paradójicamente despolitizadas⁶. Junto a ella resurge también otra noción supuestamente también periclitada y descartada de la reflexión teórica por carecer de referentes empíricos, por impulsar pretensiones absurdas, por intrínsecamente ideologizada. La noción de imperialismo exige, sobre todo después de la configuración de las relaciones internacionales resultante del 11 de septiembre de 2001, que se repiense también su carga semántica y pragmática, junto a los fenómenos aludidos, sus correlaciones e historicidad. Ayuda para ello remitirse a los enfoques histórico estructurales que se fueron acuñando en la tradición intelectual nuestroamericana⁷. Interesa recordar que la noción de dependencia surge en la región para especificar las situaciones que ya no eran de colonialismo ni de neocolonialismo, justamente en la contracara, en el lado oscuro de la etapa imperialista del capitalismo. Dependencia con dominación, como se encargaría de acotar Augusto Salazar Bondy también en los setenta. Sin ignorar, por supuesto, el debate que sobre la noción de imperio ha abierto el texto de Michael Hardt y Antonio Negri a partir del año 2000⁸

Conviene entonces examinar lo que podría comportar una organización política de la resistencia que pudiera ir más allá de espontaneísmos, voluntarismos, desesperación, abulia, quemeimportismo, la inercia del activismo como terapia provisoria.

Por de pronto, apoyarse y dejar emerger formas de democracia directa allí donde es factible y eficiente, conduce a la posibilidad de esbozar y bosquejar formas alternativas de conceptualizar y practicar la política respecto de la no política vigente. Lo que conlleva buscar, encontrar o inventar formas novedosas de organización y participación colectivas.

En este marco es donde se hace operativa la tensión utópica. Esta tensión, característica y definitoria de lo utópico, se mantiene y reitera entre una realidad insoportable y unos ideales deseables. Es a lo que aludía, personalizándolo, José Vasconcelos en términos que fueron muy del agrado de José Carlos Mariátegui: “El utopista es pesimista de lo real y optimista del ideal”. No uno o lo otro, sino ambos sentimientos encontrados sustentados a la vez⁹. Esta tensión es particularmente movilizadora en contextos como los aludidos e impulsa hacia una democracia radical (en la calle, en la casa y en la cama), permite caminar sobre la confianza de que otro mundo donde quepamos todos y todas es posible y ayuda a recomponer por el camino la capacidad de poder-hacer individual y colectiva. Todo esto justamente porque, en contra de la opinión difundida, la tensión utópica no exige el diseño pormenorizado de “lo a construir”. El “se hace camino al andar” tiene aquí su ámbito de despliegue más propio y muestra la profunda verdad que se encuentra encapsulada en la expresión de Eduardo Galeano “para eso sirve la utopía, para caminar”...

La radicalidad de la democracia significa, por de pronto, una ampliación de los marcos institucionales de la democracia liberal y una apertura de las restricciones jurídicas (constitucionales e institucionales) que privilegian el economismo y dejan de lado las necesidades de las gentes. Así lo ha mostrado rigurosamente Teivo Teivainen

en uno de sus últimos trabajos, dentro de la tradición utopística propiciada por Imanuel Wallerstein¹⁰. En realidad, demandar una democracia radical implica exigir una verdadera universalidad. Por eso no puedo dejar de citar las palabras con las que cierra su trabajo Teivo:

A radically democratized world-system should therefore avoid such global institutions that strongly impose and universalize parochial notions of the good life¹¹.

NOTAS:

- 1 Ponencia en el simposio “Utopía y política” del 51º Congreso Internacional de Americanistas “Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI”, Santiago, Chile, 14-18 de julio de 2003.
- 2 Catedrático UNAM.
- 3 De manera intelectualmente muy fecunda ha diagnosticado la coyuntura, con su marco histórico correspondiente, Eduardo Saxe-Fernández en *La nueva oligarquía latinoamericana: ideología y democracia*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1999, 307 págs.
- 4 “Argentina, de la desaparición al vaciamiento”, 2003, *mimeo*. Agradezco a la autora que me haya permitido acceder a esta versión preliminar de su trabajo, que prolonga creativamente su libro *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México, Taurus, 2002, 279 págs.
- 5 Amplió estas reflexiones en mi “¿La democracia es todavía posible entre nosotros?”, 2002, en prensa.-

- ⁶ Hace varios años toqué el tema “Utopía y revolución” en Varios, *Pensamiento utópico: revolución o contrarrevolución*. Toluca, CICSyH (UAEM), 1988, pp. 37-43.
- ⁷ Es sugerente, en este sentido, el texto de Theotônio Dos Santos, *La teoría de la dependencia, balance y perspectivas*. México, Plaza & Janés, 2002, 172 págs. Agradezco a Roberto Hernández el acceso a este texto.
- ⁸ Cf., entre otros trabajos, “Entrevista a Toni Negri”; Antonino Infranca, “El antimperialismo de los imperialistas”; Atilio A. Borón, “Imperio: dos tesis equivocadas” en: *Memoria*. México, CEMOS, enero, 2003, N° 167, pp. 5-8, 9-11 y 19 respectivamente. También de Arturo Andrés Roig, “Necesidad de una segunda independencia”, Mendoza, Argentina, 2002, mimeo, a quien agradezco el acceso a su texto.
- ⁹ He explorado el asunto en otros lugares. Me permito remitir especialmente a: “¿Teoría de la utopía?” en: Oscar Agüero y Horacio Cerutti Guldberg (editores), *Utopía y nuestra América*. Quito, Abya Yala, 1996, pp. 93-108. También colectivamente en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coordinadores), *América latina: Democracia, pensamiento y acción*. México, CCYDEL-DGAPA (UNAM)/Plaza y Valdés, 2003, 423 págs.
- ¹⁰ Cf. su *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México, UNAM / Siglo XXI, 1998, 91 págs.
- ¹¹ “Overcoming Economism” en: *Review*, XXV, 3, 2002, 317-42. La cita es de p. 339.-

Utopolgia desde nuestra América

Ma. del Rayo Ramírez Fierro¹

Licenciada en Filosofía por la F. F. y L. de la UNAM,

Candidata a maestra por la UNAM

**Profesora-investigadora de la Escuela de Filosofía de la
UNAM**

Para desarrollar lo que entendemos por utopología desde nuestra América dividiremos en dos partes este apartado.

En primer lugar esbozaremos lo que proponemos comprender por utopología como teoría del cambio personal, institucional y social; luego plantearemos la articulación de las aportaciones nuestro americanas en razón al tratamiento filosófico de la utopía y lo utópico en cuatro autores latinoamericanos: Fernando Aínsa, Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti.

I ¿Qué entender por utopología?

El primer acercamiento conceptual a la *utopología* como teoría del cambio nos podría aproximar, con cierta traición a nuestros propósitos, a la visión clásica aristotélica que vio en la física precisamente el ámbito de dicha explicación. En un punto estamos cercanos a esa vieja visión: en explicar lo contingente; pero, en cuanto a partir de una visión metafísica y en suponer el hilemorfismo, estamos muy lejos en nuestro tiempo. A diferencia de la formulación aristotélica, lo propio de nuestra reflexión no es el campo de los cuerpos materiales sino del complejo marco del mundo social y cultural.

El primer asunto que hay que aclarar es si *utopología* puede definirse o debe entenderse como *teoría de la revolución* en tanto que por este término se explican generalmente los cambios profundos, estructurales de la sociedad en orden político, social o económico e incluso en orden al género y a la sexualidad. Pero, además, a la idea

de revolución se asocia casi inmediatamente la idea de violencia mediante la cual esos cambios son posibles.

Partamos de una premisa: “se define a un revolucionario porque *va más allá* de la situación en la cual se encuentra”² premisa que en el lenguaje y compromiso político marxista del siglo pasado, significó una acción que implicaba “un cambio de estructura del sistema de propiedad [privada]”³. En este sentido, una teoría del cambio social, que incluye las dimensiones personal e institucional porque no hay sociedad sin unas ni otras, deberá tomar en cuenta ese nivel profundo de la organización social que el mismo Marx llamara el régimen de propiedad y sus distintas manifestaciones dialécticamente interrelacionadas (producción, consumo, distribución e intercambio)⁴.

También queda clara la relación cotidiana, muy generalizada, entre el “revolucionario”, “soñador” y el “utopista”, todos ellos, por principio quieren *ir más allá* de la situación dada, aunque en el significado de cada uno de estos términos haya diferencias sustanciales que considerar. Diremos pues que todo utopista es revolucionario y soñador; que todo revolucionario es soñador y utopista; pero que, no todo soñador es un revolucionario o utopista.

También es obligado mencionar que tras la crisis de las sociedades del bloque socialista, y tras la revaloración crítica del socialismo real y los marcos teóricos que lo sostenían, hay una necesidad de volver la utopía, como bien lo asegura Adolfo Sánchez Vázquez en una de sus últimas obras.⁵

En un trabajo de 1987, Horacio Cerutti decía con toda claridad que “el pensamiento progresista

nuestroamericano –surgido de las movilizaciones libertarias de los sectores populares- carece de una concepción teórica de la revolución”⁶ y entendía por tal, el “constructo argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y a los derechos humanos, -en especial el derecho a la vida y a las decisiones que le afectan- se vean cumplidos para las mayorías, por lo menos de nuestros contemporáneos”⁷ aunque también, como sabemos, en estas decisiones está en juego la posibilidad misma de la vida de las futuras generaciones en el planeta, más aún si tomamos como punto de referencia el ecodidio, la responsabilidad que el género humano tiene en él y, desde luego, la propia responsabilidad de la iniciativa privada.

Tras las investigaciones de las diversas disciplinas sociales y humanas podemos constatar que “la transformación estructural de la realidad no se efectúa históricamente más que por una acción social difícilmente reducible a geométricas argumentaciones”⁸ de modo tal que la exigencia de su justificación teórica, ese ánimo de planificación y su ejecución no se da automáticamente. Entre la justificación teórica, la planificación política y la acción práctica siempre hay distancias. Incluso, a la altura de la reflexión histórica, sociológica o económica, tendremos que afirmar que el decurso histórico no tiene el mismo ritmo, no va avanzando todo a un mismo paso, puesto que reúne, para emplear una imagen geológica, en un mismo corte diacrónico distintas capas tectónicas que se mueven a diversos ritmos (al menos citemos cuatro: el orden político, el económico, el social y el cultural).⁹

Por supuesto que en una teoría de la revolución o cambio estructural de la realidad social, para los autores que han analizado a la utopía desde la filosofía, no deja de

tener presencia la dimensión utópica que se juega en las redes simbólicas que cruzan constituyentemente por todos los tejidos sociales. Redes simbólicas que, no debemos olvidar, también están en disputa –verbigracia, en todos los niveles, político, ideológico, religioso, económico, educativo, etc.-.

Ligado a lo anterior se pone en juego la idea del *Sujeto* de la historia. El paradigma moderno que ensalzó una perspectiva monológica (el Sujeto epistemológico, trascendental, político, económico, etc.) ha entrado en franca crisis desde hace más de cien años. Sin embargo, desde finales del siglo pasado (XX), la discusión filosófica y política está lejos de la idea de un sujeto universal que avanza lenta pero decididamente por *una* solitaria ruta posible de la Historia. Desde la filosofía de la cultura, pero también desde la sociología y la historia, los autores prefieren nombrar a los diversos sujetos sociales, muchos de ellos emergentes, que hipostasiar a un Sujeto; aunque, por otro lado todavía podemos constatar que desde el punto de vista del ejercicio del poder global que se quiere hegemónico resaltan los argumentos de *una Historia* supuestamente “legítima” y un Sujeto universal (con la razón tecnológica y “moral” de su lado) que se impone por encima de los otros (naciones, pueblos, grupos, ...) con una eficacia mediática, enajenante y tristemente efectiva para sus planes estratégicos.

Tendremos que afirmar que, en efecto, hay una sola historia humana pero que el destino de la misma no está dado de antemano, es el lugar de la disputa, de las decisiones y, dolorosamente también, es el sitio de la guerra y de sus víctimas.

Regresando a las aproximaciones de Cerutti a este tema, una teoría de la revolución supone una teoría de la

utopía, porque sin ésta última no se daría la primera, supondría lo que llamamos aquí una utopología. Sin embargo, dice el autor, que ésta sería una teoría complementaria o subsidiaria de la una teoría de la revolución¹⁰, suponiendo que en efecto podemos contar en la actualidad con la racionalización que nos indique cómo hacerla efectiva. Más bien pensamos que la teoría de la utopía o la utopología, deberá explicar desde el ámbito filosófico cualquier cambio importante, violento o no, que se pretenda hacer o que se haya realizado en la sociedad. Por otro lado, no menos fundamental que el anterior, Cerutti atinadamente propone que dicha teoría de la utopía deberá dar cuenta de las relaciones intrínsecas entre la imaginación y la razón. El proyecto que pretenda y consiga modificar la estructura sustentante del poder en una sociedad dada será un proyecto revolucionario si logra conjugar el ejercicio de la razón con la capacidad creativa derivada de la imaginación. Como hemos expuesto en otro lugar, la cercanía entre la imaginación y lo que entonces llamamos la utopización es fundamental.¹¹ Así pues, siguiendo este razonamiento es correcto afirmar con Cerutti, que la utopía no se opone a la idea de revolución sino que trabaja en ella “como un revulsivo de alto poder [y que la] recuperación revolucionaria de la capacidad de imaginar es una demanda urgente. La reivindicación del derecho a nuestra utopía modifica las relaciones de dominación y nos pone en condiciones de avanzar hacia un futuro inédito, no preplanificado”¹² .

Lo que está en juego también en la utopología es la explicación del papel de las ideas en los procesos de cambio o, si se quiere, de la conciencia, en la direccionalidad de los mismos.

No se trata de poner en confrontación irresoluble a la imaginación y a la razón sino de encontrar los puntos en

los que se unen y señalar los límites de cada una de ellas para concurrir en un mismo fin: mantener viva la esperanza para que el futuro de la humanidad sea simple y llanamente posible.

Preferimos hablar desde el Gran Sur tal como lo propone en un reciente libro Leonardo Boff que sintetiza lo que en la producción filosófica nuestroamericana es ya una tradición. Pensar desde el Gran sur para el mundo es, dicho con otros términos lo mismo que Horacio Cerutti nos propone respecto a “surear” la mirada, porque la mirada en tanto que tal nunca es una acción neutra o abstracta, siempre tiene referentes histórico-culturales y geopolíticos¹³.

Las distintas aportaciones filosóficas que se articulan desde esta propuesta son:

a) El nivel histórico-descriptivo. La utopología tendré que incluir una reconstrucción del pasado y del presente del pensamiento utópico nuestroamericano en sus diversas manifestaciones. Las aportaciones en este terreno son muchas pero deberán sistematizarse en lo que Fernando Aínsa, en sus numerosos trabajos ha denominado como la gran enciclopedia de las esperanzas de nuestras tierras. Es necesario pues contar con un mapa, lo más completo posible, donde se exhiba la compleja presencia del pensamiento utópico en nuestra historia. Este nivel reclama una taxonomía que permita diferenciar las utopías literarias de las utopías subyacentes a los movimientos sociales y sus contenidos utópicos, las utopías religiosas con sus fuentes utópico-mesiánicas, la historia del pensamiento político tanto hegemónico como antihegemónico y emergente, preñado del impulso utópico, etcétera. Hasta ahora, numerosos autores y autoras de diversas disciplinas han aportado elementos en este

terreno¹⁴ que deberán integrarse en este nivel histórico-descriptivo y en el cual no pueden dejar de referirse los trabajos de Fernando Aínsa, Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti, entre muchos otros, que desde la historia de las ideas o desde la historia de la narrativa utópica han realizado y fecundado numerosos trabajos monográficos o regionales.

Este nivel histórico-descriptivo de la utopología tendrá que servir de mediación (análisis, síntesis, nuevas propuestas metodológicas) entre las propuestas metodológicas subyacentes a cada una de las aportaciones historiográficas (historia de las ideas, de las mentalidades, de los movimientos sociales, etc.) que rebasa cualquier intento de trabajo individual por lo cual se exige un trabajo colectivo, preferentemente multidisciplinario, que las logre sistematizar críticamente.

b) El nivel epistemológico. La construcción de las ciencias sociales tiene una base utópica. Franz Hinkelammert lo ha demostrado magistralmente en su *Crítica a la razón utópica*. Para él, toda racionalización o conceptualización de la realidad social parte de premisas puestas previamente por la imaginación utópica. Su tarea es imaginar lo imposible (el reino pletórico) y sin ella no se puede concebir o pensar lo posible, lo fácticamente posible. Opera como una idea regulativa al *modus* kantiano. La imaginación así entendida tiene un carácter trascendental. Es condición de posibilidad para pensar lo humano y teóricamente posible. También podríamos decir que es condición necesaria pero no suficiente para la transformación de la realidad pues en medio coloca el autor a la política como arte de lo posible.

Lo más importante de esta propuesta filosófica que toca el ámbito epistemológico es reconocer que la razón no está al margen de la imaginación y que ambas se hallan

entrelazadas en la construcción de las representaciones, ordenamiento y fines que se intentan colocar en el debate teórico y político que sustentan determinados grupos con sus respectivas posiciones ideológicas.

Desde el punto de vista del análisis epistemológico que realiza el autor, hay que rescatar el procedimiento metodológico que sigue para llegar al sujeto vivo que debe ser principio de toda imagen perfecta y de toda conceptualización.

La limitación de este planteamiento es la tesis según la cual los conceptos límites de la sociedad perfecta, que finalmente se asientan en las imágenes perfectas de la solidaridad y la fiesta, tienen una función regulativa de la acción pero que son imposibles de realizarse fácticamente. A pesar de que Hinkelammert valora a la política como arte de lo posible dando reconocimiento con ello a la acción que debe ganar espacios en las instituciones para hacer que estas se sometan a las necesidades humanas (vida), es decir, aunque valora a la política como arena donde se disputan los diferentes proyectos de sociedad, y mediante la cual se hacen posibles los fines fijados de antemano, propone un Sujeto trascendental para quien exclusivamente es posible lograr lo que la imaginación utópica propone en su plenitud.

Para Cerutti, “Vivir en función de un lugar y tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental”¹⁵ pero además de lo importante de esta dimensión trascendental, que acompaña a toda la historia humana, deberá ser posible o factible en el terreno humano, en la historia que va siendo. Si no es así, esta dimensión trascendental pierde fuerza y sentido.

c) El nivel discursivo. Los abundantes trabajos de Arturo Andrés Roig nos permiten recuperar esta aportación filosófica en la *utopología*. En un sentido de la utopología que intenta integrar diversas posiciones filosóficas sobre la utopía, el alcance de la propuesta de Roig es mayor a la de Franz Hinkelammert; pues Roig propone que en todo discurso posible está presente lo que denomina *función utópica*. Es en el interior del lenguaje donde se asienta y se pueden identificar en ella tres diferentes maneras de estar presente, a saber, como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo de carácter legal y como función anticipadora de futuro.

La presencia de la función utópica en todo discurso posible expresa para Roig la dialéctica de la realidad, toda vez que discurso –si se quiere lenguaje- y realidad se condicionan mutuamente en la praxis o vida cotidiana.

Podríamos subsumir los planteamientos de Hinkelammert dentro de una de las manifestaciones de la función utópica, la crítico reguladora, expresada en término de Hinkelammert por el carácter trascendental de la razón utópica. De hecho en trabajos más recientes se hace esta equiparación de planteamientos.¹⁶

Lo propio de la función utópica es manifestar el carácter contingente de la historicidad y la manera en que el ser humano la enfrenta, de modo tal que la función utópica que anuda o contiene las tres subfunciones antes expuestas, expresa el impulso de liberación que surge de la historia misma, de su carácter más bien contingente que necesario, porque ella misma es el espacio de lo *nuevo*, o en términos de Don Arturo Andrés Roig, la manera en que avanza contra las totalizaciones. En esta propuesta, el concepto de la historia como *res gestae* permite comprenderla como un proceso abierto, como el lugar de la

trascendencia desde la immanencia en el que colaboran los diversos discursos y las distintas prácticas. Lo propio de la función utópica es ese impase disruptivo que emerge desde la propia historicidad que se articula por los discursos y la praxis de los sujetos que la viven. Por eso se subraya de la función utópica su carácter disruptivo, creativo, destotalizador y antihegemónico.

Desde esta perspectiva es necesario recuperar una función que Estela Fernández añade a las tres enunciadas por Arturo Andrés Roig, a saber, la función constitutiva de nuevas formas de subjetividad derivada de “la remisión del discurso utópico al contexto simbólico en el que se inscribe el discurso y al contexto social de donde emerge”¹⁷ que toma en cuenta, ya no el lenguaje, sino los actos de enunciación del mismo que se produce entre los sujetos que discurren. Esta propuesta, valiosa para la *utopología*, se refiere por un lado a la fuerza constitutiva del lenguaje o discurso respecto de la realidad, al carácter preformativo del propio sujeto que habla y al resultado de la interacción de distintos sujetos con sus respectivos discursos que generan un nuevo espacio de comprensión, de co-implicación y de sentido. Citemos en extenso a la autora:

La utopía como dispositivo simbólico que ejerce una crítica de la realidad y la interpreta en función de un proyecto, no sólo permite pensar una transformación social como posible sino que, al posibilitar esta operación, realiza también actos discursivos transformadores de las relaciones intersubjetivas: otorga lugares, instaure deberes, desarticula el discurso contrario, excluye problemáticas, articula demandas, construye los tiempos [y espacios] y genera verosimilitud y consenso. La fuerza ilocutoria de la función utópica, en tanto instaure la pretensión de transformar las relaciones sociales, produce

efectos en el plano de la constitución de las identidades políticas al tiempo que porta las marcas de las condiciones sociales de su producción y de los conflictos entre posiciones políticas diferentes.¹⁸

Al decir de la autora argentina, en esta función constituyente de nuevas formas intersubjetivas confluyen las tres funciones propuestas por Arturo Andrés Roig (función crítico-reguladora, función liberadora del determinismo de carácter legal y función anticipadora de futuro).

Horacio Cerutti, por su parte, ha propuesto una característica más de la función utópica, la función de historización que de algún modo está implícita en las tres funciones expuestas por Arturo Andrés Roig. La idea de explicitar esta función de historización proviene de la necesidad de demarcar la diferencia entre el mito que deshistoriza, y la utopía que ubica, por así decir, al sujeto en su situación o contexto del que no se debe evadir. Digamos que esta función de historización se asemeja al principio de realidad que se propone en el psicoanálisis.

Estas cinco subfunciones explican el complejo y delicado funcionamiento de la función utópica a nivel discursivo.

Dos notas finales a este apartado: 1) la importancia del diálogo y el debate político que es una de sus formas tamizada por el poder y su ejercicio y 2) la construcción de la verosimilitud a través de la construcción de consensos y la implicación de los sujetos participantes en la acción colectiva.

d) *El nivel antropológico-histórico-cultural.* Desde el punto de vista de Horacio Cerutti, la función o dimensión utópica debe entenderse en un sentido más amplio y profundo.

Destacaremos aquí una tesis central de este filósofo: “Nadie duda que lo utópico es operante en la historia. No es bloqueante u obstructor. Constituye más bien, un horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología [...] que conforma un proyecto político”¹⁹

Si bien lo utópico está presente en lo ideológico, en un sentido más abarcador diremos que forma parte de las representaciones simbólicas que atraviesan y de hecho amarran la experiencia cultural en su conjunto.

“Así el impulso utópico, el anhelo del horizonte siempre deseado, lejos de ser una fuga, es el preludio de la obra de arte más grande que el humano pueda efectuar: la transformación de su propia existencia, y esta transformación es posible porque la existencia no es ineluctable ni se le da efectuada; es un *in fieri* preñado de potencialidades”²⁰.

Más bien hay que considerar a la función utópica como lo hace Cerutti, como una categoría antropológica e histórica, aunque agregando las aportaciones de Hinkelammert, también como una dimensión de la racionalidad científica social desde el punto de vista trascendental. Esto es, como condición de posibilidad de poder pensar los mecanismos de organización de la sociedad. De modo tal que parafraseando la tesis principal de Hinkelammert, si no se tiene una imagen trascendental del futuro no es posible conceptualizar, esto es, de racionalizar lo deseable y lo posible.

El propio Cerutti ha sistematizado su posición en trabajos mucho más recientes a los aludidos anteriormente.²¹ A diferencia de Arturo Andrés Roig, Cerutti prefiere hablar de la tensión utópica operante en la historia. Esta tensión se da entre el ser y el deber ser, entre los

sueños y la realidad y atraviesa, a la manera de Bloch, todos los productos humanos.

La tensión utópica operante en la historia tiene implicaciones que rebasan a la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura pues nos introduce en una concepción ontológica que las incluye. Cruza o constituye el imaginario social, es una dimensión de la generación de nuevos conocimientos, alimenta las prácticas espontáneas de liberación y es un terreno en disputa de la discusión teórica y política. Se halla en el juego limítrofe entre la razón y la imaginación.

De hecho, creemos que estas tres aportaciones filosóficas a la utopología, expuestas apretadamente aquí, aunque tienen en su interior ciertos puntos de distancia que pueden llegar a ser críticos, se articulan desde la *utopología* que pretende ser más general.

Queda claro que “Utopía no es equivalente a irracionalidad, sino búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones enquistadas vigentes. Su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el momento de la nueva totalización”²². Desde el punto de vista de Arturo Andrés Roig se enfatizaría más la fuerza destotalizadora de la función utópica desde el nivel discursivo que el de mera fuga, aunque también la fuga, o el ansia de frontera esté supuesto en los procesos de imaginación o utopización donde la imaginación opera.

NOTAS:

¹ Mexicana. Licenciada en Filosofía por la F. F. y L. de la UNAM, y Candidata a maestra por la misma. Actualmente es

profesora-investigadora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental donde dirige desde el 2002 un programa académico. La UNAM publicó su tesis de licenciatura bajo el título *Simón Rodríguez y su utopía para América*. México, 1994.

² Raya Dunayevskaya. *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. [2ª. Ed. Aumentada]. Siglo XXI. México, 1989. p. 195.

³ *Ídem*

⁴ Ver Karl Marx. *Introducción General a la crítica de la economía política/1857*. Ediciones Pasado y Presente. México, 1982.

⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Entre la realidad y la utopía*. UNAM-FCE. México 2000.

⁶ Horacio Cerutti G. “Utopía y Revolución” en *Presagio y tónica del descubrimiento*. CCyDEL-UNAM. México, 1991. p. 47.

⁷ *Ibidem*, p. 47-48.

⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁹ Ver. “Hacia una metodología” en *¿Del neoliberalismo a la democracia?*. Centro Tata Vasco. Análisis de la Realidad Nacional. México, (1995).

¹⁰ Horacio Cerutti G. “Utopía y Revolución”, p. 50

¹¹ Ma. del Rayo Ramírez Fierro. “Imaginación y utopización” en *Intersticios. Filosofía, arte y religión*. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental. México. Año 5 N°. 11/1999. Págs. 109-116

¹² *Idem*

¹³ Ver. Horacio Cerutti G. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. CRIM-

CCYDEL-Porrúa. México, 2000. Leonardo Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Editorial Trotta. Madrid, 2001.

- ¹⁴ Larga sería la lista de autores y autoras por mencionar. Ya esta lista exige una seria investigación de estudios antropológicos, sociológicos, políticos, de género, urbanísticos, etc.
- ¹⁵ Horacio Cerutti G. "Utopía y América Latina" en *Presagio y tópica del descubrimiento*. p. 23.
- ¹⁶ Estela Fernández "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana" en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. [comp. Arturo Andrés Roig]. Editorial Fundación Nacional de San Juan. San Juan, 1995. Págs. 27-47.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 42
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 46
- ¹⁹ Horacio Cerutti G. "Utopía y Revolución", p. 50
- ²⁰ Horacio Cerutti G. "Utopía y América Latina", p. 29
- ²¹ Nos referimos a "¿Teoría de la utopía?" en *Utopía y nuestra América*. Ediciones ABYA-YALA. Quito, 1996 y en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi Op. Cit.*
- ²² Horacio Cerutti G. "Crítica de la razón utópica. (esbozo programático)", en *Presagio y tópica del...*p. 44

**¿Utopía o supervivencia?
El motor que rige las acciones de
los movimientos populares.
(HACIA EL ANÁLISIS DE LA
DEMOCRACIA COMO UNA UTOPIA)¹**

*Artemisa López León**
Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales
Especialidad en Estudios Rurales
Colegio de Michoacán - México

Introducción

Al enviar la propuesta de esta ponencia a los organizadores del Simposio “Utopía y Política” elaboré un resumen de lo que podría ser el tema a tratar y, en ese momento, consideré importante centrarme en las acciones de los movimientos populares como una puerta de entrada para analizar la utopía presente en ellos. Sin embargo, al irme documentando y tratando de ver en forma crítica lo que fue mi planteamiento original me di cuenta que quizá daría más luces sobre lo que deseaba transmitir si intentaba buscar otras puertas.

Así fue como decidí darle un mayor énfasis a la democracia considerándola como una utopía. Esto es, sentí la necesidad de no hablar en términos generales de la utopía en los movimientos populares. Más bien traté de ver en esta ponencia a los movimientos y sus acciones con relación a la democracia en tanto ésta ha sido un tema muy recurrente en la mesa de discusión cuando de movimientos populares se trata puesto que han sido considerados como uno de los principales impulsores del cambio político.

Sin embargo, debo reconocer que el esfuerzo analítico que intenté hacer aún tiene varios puntos débiles e imprecisiones por lo que pongo a consideración esta ponencia esperando una retroalimentación fructífera que contribuya a precisar -e incluso modificar- algunos de los planteamientos que hago porque es una de las maneras más productivas que tenemos para ir avanzando en la comprensión de diversos aspectos de la vida social.

Es así como en los apartados que integran la ponencia he tratado de darle cauce a esta inquietud de vincular la democracia con la utopía y las acciones de los movimientos populares. La organización que servirá como eje de análisis es el denominado Frente Ciudadano “Dr. Salvador Nava Martínez” (FCDSNM), una organización que surge en la Huasteca Potosina (México) hace casi una década y que está integrada, en su mayoría, por indígenas nahuas de comunidades.

Este Frente Ciudadano se fundó en 1993 y tiene su mayor presencia en la parte Sur de la Huasteca Potosina aunque en la región conocida como Huasteca Centro también hay simpatizantes del grupo. Esta organización no pertenece a ningún partido político no obstante a lo largo de su historia ha hecho alianzas estratégicas con varios partidos considerados *de izquierda* y sus principales luchas se han encaminado a conseguir mejoras materiales para sus miembros y denunciar fraudes electorales.

Una vez dicho esto mencionaremos que la ponencia se divide en cuatro apartados. En el primero de ellos se establece el vínculo que encuentro entre los movimientos populares y la democracia -considerada como utopía-. En el segundo se muestran algunas consideraciones básicas sobre la utopía y la democracia, enfatizando la necesidad de ver las posibilidades de construcción que tiene esta última como opción de futuro.

La tercera parte se centra propiamente en los movimientos populares para ver las posibilidades de construcción de la utopía a través del análisis de las acciones del FCDSNM relacionándolas con la utopía y la supervivencia. En la parte final se aborda el tema de la transformación de la sociedad partiendo de la idea de que

es la confrontación entre fuerzas políticas lo que da dinamismo a la sociedad generando los cambios.

En conjunto, los cuatro apartados de la ponencia intentan mostrar algunos elementos que es necesario considerar si deseamos ver a la democracia como una utopía pero no en el sentido de ser un sueño que anhelamos sino en la perspectiva de analizar las posibilidades que tiene su instauración como régimen político en el momento histórico que vivimos.

Los movimientos populares y la democracia (como propuesta de un mundo distinto).

En 1990, Joe Foweraker, uno de los teóricos sobre movimientos sociales más reconocidos, escribía en la parte introductoria de un libro que reunía a los principales investigadores sobre el tema² que la extensión y el ímpetu de esos movimientos³ presentaba un desafío para el existente sistema de representación política y control así como los acontecimientos de ese tiempo sugerían que los movimientos populares podían ser el calce que llevara a una auténtica apertura democrática dentro del sistema político (Foweraker, 1990:3).

Al hacer una revisión cronológica de las teorías sobre organizaciones y movimientos sociales, Ton Salman expresa que en los ochenta se vivió una fase de euforia en la que “los movimientos sociales urbanos fueron percibidos como un nuevo modelo, una alternativa para estados populistas, jerárquicos, cupularistas y para modelos de partidos políticos verticalistas” (Salman, 1999:58)

En este sentido, los movimientos que existieron en los ochenta dan cuenta de los desafíos que se dieron al

sistema de representación política y control. En México, la máxima expresión fueron las movilizaciones y la convergencia de la sociedad civil en la arena político-electoral que se suscitaron con motivo de las elecciones presidenciales de julio de 1988⁴.

En el caso específico del estado mexicano de San Luis Potosí también se han dado diversos desafíos al sistema de representación política y control. Durante los ochenta el movimiento navista -el más importante en el estado por su capacidad de movilización y perduración en el tiempo⁵- desafió al entonces gran cacique sindical Carlos Jongitud Barrios.

Y se puede decir que aún continúa este desafío si consideramos que el FCDSNM, una de las vertientes del movimiento navista⁶, en 1997 luchó fervientemente en la arena electoral del municipio de Tampacán y se convirtió en el primer partido de oposición en la región⁷ al derrocar a la familia Sánchez que desde varios trienios atrás ejercía el poder formal en el ayuntamiento.

Los movimientos sociales, sin embargo, después vino una fase de desilusión en tanto “la fuerza ‘propositiva’ de las nuevas organizaciones y movimientos sociales resultó estar sobredimensionada –y fueron los profesionales, las ONG’s, los observadores, educadores y dirigentes quienes vivieron el mayor desencanto, más que los propios participantes” (Salman, 1999:59).

Tal desencanto es porque se esperaba que fueran estos actores sociales los impulsores del cambio y se trataba, específicamente, de que ellos formularan una agenda para la reforma democrática que, a la larga, condujera a la sociedad a un mundo en donde la democracia fuera el sistema político imperante

presentándose como una anhelada utopía en la que los movimientos tendrían un papel fundamental.

Esto nos lleva a preguntarnos ¿por qué esperar que sean los movimientos quienes con sus propuestas y reformulaciones nos conduzcan a algo distinto?, ¿realmente son ellos los indicados para hacerlo?, ¿existe en su agenda la búsqueda de una democracia?, y si es así ¿qué concepción tienen de democracia?, ¿es la misma que tienen los que han sobredimensionado su fuerza propositiva?

Esperar que los movimientos populares conduzcan a la democracia tal vez se debe a que, por un lado, tales grupos han intentado constituir al pueblo como actor político, es decir, “como un pueblo con el derecho de participar libremente en el debate público y esgrimir su derecho a tener derechos” (Harvey, 2000:56) y, por otro lado, se debe a que las luchas de los movimientos han dejado entrever que son actores capaces de desafiar lo ya existente: un sistema político que no satisface sus expectativas.

¿Quiénes sino los miembros de los movimientos populares han tomado puentes, hecho huelgas, sacrificado los pocos recursos que tienen en busca de un sueño?, ¿quiénes sino los partícipes de esos grupos han cuestionado y se han manifestado en contra de un régimen que los ha excluido?, ¿quiénes sino ellos han hecho escuchar su voz para recordarle a las autoridades y a la sociedad en general que todos merecemos ser beneficiarios directos del sistema?

En la Huasteca Sur, por ejemplo, la población indígena nahua se organizó en la figura del FCDSNM para hacer escuchar su voz mediante plantones, marchas,

mítines, manifestaciones y toma de instalaciones cuando la vía del diálogo parecía no dar resultado y todo ello con el objetivo de que sus demandas fueran resueltas. Con el tiempo, su voz se ha escuchado y sus demandas poco a poco se han ido resolviendo.

Esto es parte de lo que ha permitido ver en este tipo de organizaciones a los “redentores” de una vida política que no satisface a la mayoría, pero ¿su capacidad de movilización y su inserción en la esfera política es suficiente para esperar que de ellos vengan las reformas que conduzcan a la democracia?

De entrada, para tratar de dar respuesta a este cuestionamiento habría que considerar si son estos movimientos quienes anhelan esa democracia y están luchando de facto por instaurarla o si somos nosotros – quienes estamos fuera de ellos– los que hemos reflejado nuestros propios anhelos y les hemos adjudicado una tarea que quizá ni siquiera se han propuesto realizar.

En el caso del movimiento navista, sí hay declaraciones explícitas que hacen referencia a la democracia en tanto el Dr. Nava, durante la última lucha política que encabezó y dos días antes de su muerte en 1992 redactó *“Una carta para la democracia”* en donde expresaba que:

“(…) La dignidad de los ciudadanos ha sido muchas veces vejada por el poder, violentando los derechos fundamentales de los mexicanos, es por ello hoy esta dignidad reclama la instauración de la democracia. Para su logro se exige una profunda reforma política y electoral. Todas las fuerzas políticas del país lo demandan. Para alcanzar la justicia social en México, es imperativo que se realice un diálogo nacional sin excluir a nadie. Sólo así se garantizará el tránsito

pacífico hacia el humanismo y a la democracia, evitando rupturas sociales tan innecesarias como dolorosas (...)⁸.

De igual manera, en el último discurso público que pronunció algunos días antes de su muerte, el Dr. Nava hacía referencia nuevamente a la democracia pidiéndoles a sus seguidores que continuaran con la lucha:

“[...] la unidad no existirá más que cuando en realidad – como lo es en una democracia- la mayoría sea la que marque las reglas de la vida. No lo hemos conseguido, pero todo el pueblo de San Luis, los abuelos, los hijos y los jóvenes han seguido en esta lucha y seguirán más adelante. La semilla está sembrada y esa semilla tendrá que dar frutos y esos frutos no tienen más que un solo destino, la democracia en San Luis Potosí que sirva como ejemplo para conseguir la democracia en México”.

Salvador Nava Martínez

Segmento de un discurso pronunciado el 8 de mayo de 1992⁹

En el ideario y los postulados políticos del Dr. Nava también hay una reiteración de adhesión a los principios de la doctrina política de los gobiernos constitucionales democráticos de derecho que se originan en el respecto al voto libre y efectivo del pueblo y que son garantía del ejercicio de los derechos y libertades de la persona, del ciudadano y de la sociedad (Puente, et. al. 1993:202).

En este sentido, la democracia planteada por el movimiento navista nos remite a entenderla con relación a la justicia social, la dignidad, los derechos y libertades de los ciudadanos y la sociedad, las reformas políticas y electorales así como subraya la importancia de que la

mayoría marque las reglas de la vida, democracia, la justicia, la igualdad y la libertad, siendo éstos los cuatro principios básicos que rigen a la organización desde su fundación en 1993¹⁰ y en un intento por continuar la lucha del Dr. Nava-, el FCDSNM ha interpretado a la democracia como “el bienestar del pueblo, [la democracia] es cuando la mayoría de la gente diga cómo se va a vivir, cuando marquen las reglas de la vida”¹¹.

Sin embargo, la alusión e interpretación que hace el FCDSNM de la democracia no significa necesariamente que sea una idea compartida y entendida de la misma manera por todos en tanto “la definición de la democracia no es fácil porque la resolución de una serie de controversias tanto sobre sus perspectivas como sobre su evaluación descansa en la manera en que se entiende el término mismo” (Lynn Karl, 1997:44–45)¹².

En este sentido, hay que destacar que la democracia se puede entender de tantas maneras¹³ y se ha clasificado de otras tantas¹⁴ que bien dice Crane Brinton que la democracia moderna occidental es una difusa utopía (pero muy real) que ha sido la única en obtener una amplia aceptación por parte de la mayoría (Brinton, 1982:90–91).

Esto se debe sobretodo a que, como utopía, es la primera importante que no tiene una base real en una religión sobrenatural establecida, ha de realizarse en este mundo y no en otro, no es el cielo y tampoco promete la luna ni tampoco es una proyección en un futuro remoto (Brinton, 1982:90)

La democracia como utopía, como la propuesta de algo distinto a lo que se vive, nos ha alcanzado a la mayoría y los movimientos no son la excepción. Prueba de ello es que en sus planteamientos también está presente,

sin embargo, habría que analizar con más detenimiento este asunto porque las dificultades que encierra el propio término de democracia (por la diversidad de sentidos y significados que puede tener) nos hace conscientes de que hablar de la democracia como una difusa utopía puede volverse una tarea poco productiva si no tomamos un punto de partida para el análisis.

En este sentido, más que centrarnos en ver si los movimientos pueden impulsar un cambio que ha sido esperado por muchos lo que proponemos es explorar la propia idea de democracia que tienen quienes hacen alusión a ella como un anhelo que se busca alcanzar y, bajo esta consideración, analizar las posibilidades que tienen de construir su propia utopía de acuerdo al tipo de proyecto en el que están pensando cuando hablan de la democracia.

La democracia como utopía: percepción de opciones y posibilidades de construcción.

*** *Utopía y transformación***

Antes de entrar de lleno al análisis de la utopía en los movimientos populares -basándonos en el caso del FCDSNM- conviene expresar brevemente algunas consideraciones sobre la utopía para después adentrarnos propiamente al análisis de la misma en relación a este movimiento popular.

En este sentido, cabe mencionar que resaltamos la importancia del análisis utópico en tanto la creación y reproducción, el mantenimiento y el cambio de diversos aspectos de la vida social y la cultura -entre ellos lo referente a “lo político”- es resultado tanto de lo que han vivido (en el pasado y el presente) los grupos que

coexisten en un espacio determinado como también de la idea que ellos mismos se han formado respecto a su propio futuro.

Y partimos de la idea de que “la cabal comprensión de los sujetos sociales que crean y reproducen, mantienen y cambian la sociedad y la cultura, no puede lograrse sin conocer lo que anhelan, desean, sueñan” (Krotz, 1997:48) puesto que los anhelos, sueños, deseos y esperanzas son parte inherente y fundamental del ser humano.

Asimismo, consideramos que, como dice García Canclini al referirse a la concepción dinámica de los procesos históricos en Zemelman, “las transformaciones sociales son el producto de luchas coyunturales entre fuerzas con concepciones antagónicas sobre el futuro” (García Canclini, 1989:13). Concepciones que están permeadas de anhelos, sueños, deseos así como de un pasado histórico y una situación presente muy particulares.

Esto es, consideramos que las confrontaciones y los conflictos que se dan entre fuerzas políticas nos muestran que hay visiones de mundo distintas que se expresan en la inconformidad con la situación actual y que son estas diferencias en las visiones de mundo y formas de hacer lo que dinamiza a la sociedad porque es ahí donde se producen las transformaciones que nos dan indicios de que las situaciones son susceptibles de ser modificadas.

Un planteamiento de este tipo en el que las transformaciones son resultado de luchas entre fuerzas con concepciones distintas de futuro nos lleva a considerar que la utopía “supone un concepto abierto y problemático de la historia, que por lo tanto, se corresponde con la ruptura del orden existente como forma cultural permanente que, además es aceptada como natural expresión de las

necesidades básicas y permanentes de los individuos” (Zemelman, 1989:50).

Esto se debe principalmente a que, como explica Zemelman (1989), “la construcción de utopía establece una línea divisoria entre lo dado en el presente y lo que pueda darse como futuro, pues efectivamente nos coloca en el marco de la discusión acerca de la capacidad de percibir opciones y en el de la posibilidad de su construcción como las situaciones desde las cuales se construye el futuro” (Zemelman, 1989:50–51).

Por otra parte, pensamos que las utopías (en plural), como explican Marcos Roitman Rosenmann y Carlos Castro Gil (1990) al referirse al caso de América Latina:

“desbaratan y ponen en entredicho la veracidad del lenguaje dominante, presentando una visión de futuro donde la transformación de lo cotidiano muestra la posibilidad de una reorientación y cambio del horizonte histórico de los procesos políticos que se viven (...). Utopías que son reflejo de unas esperanzas y que se articulan en la dinámica de la realidad presente. Representan un proyecto viable de cambio social que obliga a representar el futuro (...) a la luz de nuevas transformaciones que alteran la actual dinámica (...)” (Roitman Rosenmann y Castro Gil, 1990:14-15).

Estas consideraciones son fundamentales si consideramos a la utopía no como algo irrealizable o un sueño imposible sino como la posibilidad de construir opciones viables y posibles de que le den cauce en una dirección determinada al futuro de una sociedad.

*** Democracia: diversidad de sentidos y dificultades de instauración**

La democracia es la utopía que parece buscar la mayoría pero puede haber tantas maneras de pensarla que es difícil establecer parámetros de evaluación además que es necesario tener presente que es una entre muchas visiones de mundo y en nuestros días hay incluso quienes han sido críticos a ella¹⁵.

En este sentido, no es suficiente que la democracia sea un sueño altamente anhelado, es necesario ver si en el momento histórico que vivimos, los sujetos sociales somos capaces de conducirnos hacia ella. En este sentido, es importante -más resulta insuficiente- que un conjunto de principios como son la libertad, la igualdad y la fraternidad sean considerados como parte del ideario político a los cuales nos remitimos cuando hablamos de democracia.

Es necesario, más bien, analizar las posibilidades de que la democracia pueda ser instaurada como eje rector de la vida política considerando las situaciones desde las cuales se pretende construir el futuro y verlo esto en relación a las propias aspiraciones que tienen quienes han hecho alusión a ella.

En el caso específico de México, las alternancias políticas en distintos niveles de gobierno; las diversas reformas políticas como las electorales o la de descentralización de la administración pública; la importancia y el papel de las ONG's, las mujeres, los indígenas y las iglesias; el surgimiento, permanencia y desaparición de distintos partidos políticos "mayores" y "menores"; así como las luchas electorales y por demandas sociales que han emprendido diversos movimientos populares son indicadores de cambio ya que si bien no han

surgido en las últimas décadas, sí se han agudizado y han dejado de ser excepciones.

Estos cambios han sido considerados como indicadores de la democratización de la vida política en un tiempo-espacio determinado. Sin embargo tales indicadores deben ser analizados en perspectiva ya que, por un lado, la democracia tiene una gran diversidad de sentidos y significados y, por otro lado, hay dificultades reales a las que se enfrenta su instauración en diversas regiones como es el caso de América Latina.

No son pocos los estudios que se han hecho sobre la democracia y, de hecho, el tema de la democracia o la democratización ha ocupado un lugar importante en las discusiones pero han tenido puntos débiles que han dificultado en buena medida el establecimiento de un consenso que parte incluso de lo que significa la propia noción¹⁶ y que se vuelve más complejo si consideramos que puede haber tantas ideas de la democracia como grupos que intenten instaurarla.

En la época reciente, el análisis de la democracia ha pasado por distintas fases a lo largo del tiempo resultado sobretodo del intento por tratar de entender los cambios que se han vivido. Así tenemos que “en los años setenta, los fracasos de la democracia y el autoritarismo burocrático se apropiaron de los encabezados; en los ochenta, las transiciones hacia la democracia (...) saltaron a primera plana: ahora [los años noventa], los autores discuten (...) la consolidación de la democracia” (Knight, 1996:6) o consolidación” de la democracia, sin embargo, experimentar cambios que dan cuenta de apertura política, participación ciudadana, competencia electoral, cuestionamiento a los sistemas de representación política y control a la vez que siguen prevaleciendo el clientelismo, la

coptación, la represión y la violación a los derechos humanos nos hace ver lo complejo que resulta tratar de dilucidar si se puede ir o no hacia una democracia.

En este sentido, consideramos que “junto con la naturaleza de las transiciones, es necesario tomar en cuenta elementos culturales fuertemente enraizados (...)” (Calderón, et. al., 2001:14) puesto que estamos de acuerdo con los investigadores que señalan importancia de la cultura política en tanto “las normas y actitudes adoptadas y practicadas por los ciudadanos de una organización política particular contribuyen de manera importante al potencial éxito o fracaso de la democracia para arraigarse” (Mattiace y Ai Camp, 1997:27).

Partimos de idea de que una utopía, en este caso la democracia, no puede ser vista como algo genérico sino que debe analizarse con relación a proyectos específicos y los grupos que luchan por construirla. En el siguiente apartado nos centraremos en el análisis de las posibilidades de construcción que tiene la democracia tal y como la entiende el FCDSNM.

Movimientos populares y democracia. Acciones, supervivencia y utopía.

En los casi diez años de existencia del FCDSNM, la democracia ha estado presente no sólo en sus escritos o como un estandarte enunciado en cuatro principios básicos (democracia, igualdad, justicia, libertad) sino que su propia lucha da cuenta de ello. Esto es, han luchado por la obtención de satisfactores sociales como la vivienda, los servicios médicos y el transporte lo que permite apreciar una exigencia al cumplimiento de los derechos que consideran tener y aquí está presente la democracia si

consideramos que ésta “se funda en derechos y se ejercita en la defensa de derechos” (Alonso, 2001:150).

Los indicios de los cambios que se están dando, el anhelo de la democracia y la participación paulatina y creciente de fuerzas políticas importantes como es el FCDSNM nos permiten ver que es posible que la democracia pueda llegar a regir la vida política (o marcar las reglas de la vida como lo expresa el Dr. Nava).

Sin embargo, una democracia tal y como la está planteando el FCDSNM en donde un punto fundamental es que la mayoría decida sobre cómo vivir y marcar las reglas de la vida se enfrenta a situaciones muy concretas como son prácticas políticas que impiden el fortalecimiento de la sociedad civil y la constitución del pueblo como actor político.

Si queremos ver esta opción específica de futuro no sólo como una quimera, es necesario poner en perspectiva las situaciones desde las cuales están tratando de construir el futuro y con esto nos referimos a que mientras se da una mayor participación ciudadana y el desafío a sistemas de representación y control, prevalecen el paternalismo, el clientelismo, el autoritarismo y el institucionalismo.

Esto es relevante porque las críticas más fuertes hacia los movimientos –cuando se habla de democracia– ha sido con relación a dos de sus prácticas políticas: el institucionalismo y el clientelismo, en tanto han buscado el reconocimiento institucional y han llegado incluso a establecer lazos clientelares con distintas agencias gubernamentales para conseguir mejoras materiales.

El FCDSNM no ha sido la excepción. Esto es, desde su fundación y, de hecho, se funda para exigir que el

Gobierno apoye a los indígenas que perdieron sus casas con el paso del huracán Hertz por la región, todas sus luchas han sido reclamos hacia el gobierno, principalmente el Gobierno del Estado¹⁷.

Asimismo, el trato constante con autoridades gubernamentales –sobre todo del nivel estatal- han llevado a la dirigencia a establecer nexos constantes con ellos y esta cercanía junto con la satisfacción de sus demandas y el trabajo conjunto que han realizado en los últimos tiempos pudiera interpretarse como el establecimiento de las bases propicias para la existencia de lazos clientelares entre agencias gubernamentales y movimientos populares¹⁸.

Tanto institucionalismo como clientelismo han estado muy arraigados en todo el territorio mexicano y se les relaciona sobre todo con el sistema político autoritario que ha predominado y, por lo mismo, se han cargado de un sentido negativo por lo que difícilmente nos remiten a pensar que contribuirán a la democratización del régimen político.

Cuando se hace referencia a ellos es como recordatorio de que aún se vive en un régimen que impide el fortalecimiento y la participación real de la sociedad civil en la toma de decisiones debido a que provocan el establecimiento de lazos políticos que generan un compromiso fuerte con las agencias gubernamentales lo cual puede ser considerado como forma de control.

Estas formas de hacer política tan arraigadas son parte de la manera en que los grupos han buscado que sus demandas sean resueltas. Al analizar si se transita o no hacia una democracia se ha cuestionado que los movimientos recurran a estas prácticas, sin embargo, es

necesario conocer la opinión de los *practicantes* para tratar de entender por qué prevalecen y qué papel o relevancia tienen ciertas acciones en la realización de sus proyectos.

*** *Las acciones como eje principal para el análisis de la democracia como utopía***

En esta ponencia proponemos que las acciones de los movimientos populares pueden ser el eje desde el cual partir para analizar a la democracia y sus posibilidades como opción de futuro en tanto, a pesar de sus prácticas arraigadas (y negativamente connotadas), estos grupos son una fuerza política que ha dado signos de poder llevar a cabo diversas modificaciones.

La importancia de centrarnos en las acciones de los movimientos tiene que ver, con las controversias que han suscitado cuando se trata de mirarlas con respecto a las posibilidades de construcción de la democracia. En este sentido proponemos aceptar la coexistencia de prácticas que denotan cuestionamiento a la situación actual a la vez que persisten el clientelismo o el institucionalismo por mencionar algunos ejemplos.

En este sentido, hay que tratar de entender las prácticas políticas de los movimientos populares con relación a diversos elementos como son los valores y los objetivos que persiguen si deseamos identificar el elemento utópico presente en estos grupos. Esto es, considerar que en los principios de grupos como el FCDSNM se hace alusión a fundamentos típicos de la democracia y que sus frentes de lucha y sus demandas nos muestran que están en el camino de su búsqueda resulta importante más puede ser insuficiente para entender porque siguen repitiéndose patrones de conducta.

Se vuelve, entonces, necesario el análisis de las acciones de los movimientos populares ya que éstas responden, por un lado, a intereses y objetivos muy específicos lo cual nos ayudará a entender los lazos que establecen con agencias gubernamentales si consideramos que, en el caso de regiones como la Huasteca, la principal fuente de financiamiento que tienen estos grupos sigue siendo el gobierno puesto que las fundaciones internacionales –como otra opción- no tienen gran presencia.

Por otro lado, sus acciones están relacionadas con los valores del propio grupo y explorar tal relación es importante en tanto los valores “son relativamente estables y aunque con el cambio generacional parece que no se alteran, la acumulación de pequeñas diferencias llega a producir cambios sustanciales en la visión del mundo, en la concepción de lo deseable y lo indeseable, de lo bueno y lo malo, de la justicia y la belleza (...)” (Alduncín, 1991:18).

En el FCDSNM, las demandas del grupo han sido muy específicas y, por tanto, sus acciones responden a necesidades muy precisas: han hecho manifestaciones de diversa índole para obtener satisfactores como láminas que sirvan de techo, la instalación de una fábrica de block para construir viviendas, pases para asistir gratuitamente a hospitales, concesiones para manejar el transporte público, entre otros.

Asimismo, estas demandas, como ya se comentaba, se han dirigido a un actor específico: el Gobierno del Estado y visto esto sin adentrarnos a conocer las razones que han tenido para establecer tal relación nos hace pensar en estos grupos como actores que no han superado

aún el paternalismo, son institucionalistas y quizá hasta una clientela política del gobierno.

Sin embargo, desde la perspectiva de los protagonistas esto tiene su propia lógica en tanto consideran que las autoridades deben responder a sus exigencias puesto que la Constitución Mexicana establece que los gobiernos tienen la obligación de otorgar a sus gobernados vivienda, educación, salud, etc.¹⁹ Sin embargo, los logros obtenidos no se consideran como un regalo sino como el resultado de una lucha en donde el gobierno se convierte en la entidad a la cual se dirigen cuando se trata de cumplir un anhelo.

Así lo hace notar Beatriz García, una de las fundadoras del Frente Ciudadano, cuando narra una de las conversaciones que han sostenido con las autoridades estatales para obtener su apoyo para la instalación de una fábrica bloquera:

“[...] y le dijimos al gobierno “¿sabes qué?, los gobiernos en base a la constitución tienen la obligación de otorgar a sus gobernados vivienda, educación, salud pero nosotros no queremos que nos des todo, queremos que nos apoyes [...] ya tenemos techos ahora queremos paredes y queremos que tú nos eches la mano aquí como es tu obligación y para que veas que nosotros no somos gente que extiende la mano, primero demostramos trabajo y luego pedimos lo demás para complementar cual te corresponde a ti gobierno, así es que queremos que nos brindes esta oportunidad de tener una vivienda digna”.

Beatriz García Rubio
Miembro fundador del FCDSNM²⁰

Testimonios como el de Beatriz García nos hacen conscientes de la necesidad de adentrarnos en los sueños, en los anhelos, en los valores y, en general, en la

concepción del mundo que tienen los grupos para tratar de entender las motivaciones que los llevan a realizar determinadas acciones y enfocar su esfuerzo a ser escuchados por determinadas instancias.

En grupos como el Frente Ciudadano y en regiones como la Huasteca Potosina esto es particularmente relevante en tanto, por un lado, la Huasteca es una región en la que actualmente existen cacicazgos –aunque ahora se hace referencia a familias de caciques, actitudes caciquiles de algunos presidentes municipales²¹ o se habla, por ejemplo, de “caciques del transporte”²²-. A la vez que, en medio del clima político de represión y control que implica vivir *entre caciques*, se han dado modificaciones importantes como la inserción (y forma de participación) de los indígenas en la vida política regional²³.

Y, por otro lado, en las filas del FCDSNM se cuenta a miembros de uno de los grupos más excluidos y desprotegidos históricamente como son los indígenas nahuas y la región en que les ha tocado vivir tampoco está en las mejores condiciones si consideramos que es una de las zonas más marginadas no sólo del estado sino del país²⁴ en donde las necesidades básicas aún no han sido satisfechas en su totalidad.

En este sentido, conocer las motivaciones, los sentires, la concepción del mundo, los anhelos a futuro, los valores, los objetivos de lucha de un grupo determinado es fundamental para entender sus prácticas políticas y las acciones que emprenden. Al analizar las acciones de los movimientos populares nos ponemos en el camino de ver si hay el potencial necesario para provocar que la democracia se vuelva una realidad (tal y como ellos la conciben) en tanto posibilidad de reorientación y cambio del horizonte histórico de los procesos políticos que viven.

* *¿Supervivencia versus utopía?*

Hay un aspecto que resalta al hablar de las demandas de los movimientos: su inmediatez. Esto es, se enfocan a la búsqueda de satisfactores muy concretos. Las luchas más importantes que ha emprendido el FCDSNM nos dan una idea del pragmatismo presente si consideramos que se enfocan a conseguir láminas, block, pases de salud, máquinas de costura, concesiones, etc.

Pero no se trata de hacer juicios valorativos sino de tratar de entender la situación y, en el caso de esta organización, puede comprenderse que las demandas se encaminen a la búsqueda de satisfactores que responden a necesidades inmediatas si consideramos que viven en una región caracterizada por la marginación en la que las necesidades más básicas y apremiantes aún no han sido resueltas de forma satisfactoria.

Esta situación es quizá uno de los factores que ha llevado a los movimientos a dirigir sus demandas a distintos niveles de gobierno porque, como explica Judith Hellman²⁵, “las organizaciones populares deben preocuparse por satisfacer día con día las necesidades de sus miembros. Si lograr ese propósito implica jugar el juego del clientelismo, entonces ésa es una consecuencia inevitable de vivir en un sistema que se está resistiendo obstinadamente a la democratización” (cfr. Harvey, 2000: 43-44).

Hasta ahora y basándome en la información obtenida en trabajo de campo, puedo decir que a pesar de que las acciones del FCDSNM responden a demandas muy concretas –y en algunos casos a situaciones coyunturales como lo que ocurrió con el Frente Ciudadano y la

devastación que dejó el Huracán Hertz- detrás de sí encierran una concepción del mundo que no se contrapone al pragmatismo de sus luchas sino que deben entenderse en conjunto.

Como ejemplo de ello, me gustaría reproducir dos fragmentos de lo que fueron los discursos pronunciados por dos de los dirigentes del FCDSNM al celebrarse el 9º. Aniversario luctuoso del Dr. Nava. En tanto, estos fragmentos nos muestran un poco la manera en que se han venido mezclando y entendiendo el ideario político que retoman del navismo y el pragmatismo de sus acciones.

“(...) el Dr. Nava, va a seguir en nuestra organización, su ejemplo, su lucha, su valentía y creo que vamos a ir tomando esa vía, ese camino, esa lucha, (...) quiero decirles a todos ustedes que vamos a seguir luchando con esta organización, con el Frente Ciudadano para seguir luchando y conseguir nuestras necesidades, seguir trabajando juntos para alcanzar la justicia, para alcanzar la democracia, la igualdad y la libertad [sic]”²⁶

Pablo García Rubio
Miembro del Consejo Directivo del FCDSNM

“(...) hoy es día muy importante para nuestra organización (...) Es importante porque esta organización, la gente que lo ha seguido, ha seguido el camino de este gran hombre [el Dr. Nava], un hombre que entregó su vida por el bien de la comunidad, de las clases más desprotegidas y es por eso que nosotros y ustedes lo hemos seguido y debemos de seguir ese camino porque para nosotros, los pobres, ese es el único que nos queda para que nuestros compromisos o para que nuestras necesidades se resuelvan muchos menos pesados[sic]”²⁷

Filemón Hilario
Presidente del FCDSNM en el municipio de
Tampacán²⁸

En este sentido, lo que se intenta resaltar es que la inmediatez de las demandas de los movimientos y el pragmatismo de sus acciones –en cuanto se encaminan a conseguir satisfactores a necesidades básicas y su forma de hacerlo es recurrir al gobierno- de ninguna manera significa que su lucha por la supervivencia es opuesta a la existencia de una utopía.

Más bien, su utopía no sólo encierra mejoras materiales como un sueño sino que se extiende a tratar de retomar, en el caso del Frente Ciudadano, los principios rectores y la forma de luchar de quien es su máxima inspiración: el Doctor Salvador Nava Martínez.

De hecho, cuando el Coordinador General del FCDSNM expresa que la democracia se relaciona con el bienestar del pueblo y la posibilidad que tiene la gente de decir cómo quieren vivir podemos deducir que, para ellos, las mejoras materiales son parte de la democracia en tanto tienen una concepción amplia de la misma que no se reduce a derechos políticos o elección de representantes.

En casos como el del FCDSNM, la búsqueda de lo distinto quizá tiene que ver no sólo con la idealización de la sociedad sino también con un intento por mejorar lo que prevalece y, con sus prácticas políticas, tal y como lo hemos señalado están intentado hacerlo aunque, los que no somos parte del grupo, podamos considerar negativa la reproducción de algunas de ellas. En este sentido, queremos destacar que un análisis somero y poco enfocado a conocer las motivaciones de las acciones nos impide hacer esto evidente.

La confrontación entre fuerzas políticas: fuente de transformación de la sociedad

Como último apartado de la ponencia conviene retomar lo que ya se mencionaba respecto a los cambios de la sociedad, esto es, considerar que las transformaciones sociales son resultado de luchas entre fuerzas con concepciones distintas sobre el futuro. Esto resulta relevante al hablar de movimientos populares puesto que, a pesar de tratar con el gobierno y obtener recursos de esta fuente, sus logros no han sido resultado de negociaciones pacíficas sino de confrontaciones abiertas y algunas veces bastante largas y difíciles.

Así ha ocurrido con el FCDSNM que ha tenido que hacer bloqueos, marchas o mítines para ser atendidos y la necesidad de efectuar este tipo de manifestaciones nos da la idea de que la relación con las autoridades no siempre ha sido en los mejores términos e incluso el encarcelamiento de varios de sus miembros²⁹ da cuenta de que la relación ha estado plagada de momentos de tensión.

Sin embargo, son precisamente estas tensiones y conflictos los que han permitido que se realicen algunas transformaciones porque para poner fin a este tipo de manifestaciones que denotan un desacuerdo con la situación que prevalece ha sido necesario sentarse a negociar.

Un ejemplo de ello es lo acontecido en el municipio de Tampacán en 1997 a raíz de las denuncias de fraude electoral que hizo la denominada *Alianza* que formaron el FCDSNM y otros grupos políticos³⁰ con la idea de combatir, en la arena electoral, el cacicazgo de la familia Sánchez para, de esa manera, sacar del atraso social al municipio.

Debido a que sus denuncias de fraude no surtieron efecto en tanto su petición de abrir los paquetes electorales no fue considerada, los miembros de la *Alianza* decidieron emprender acciones más radicales como forma de manifestación y, encabezados por el líder del FCDSNM, tomaron la Presidencia Municipal de Tamazunchale y desarmaron al personal de Protección Civil para evitar que, como en el pasado, emprendieran acciones contra ellos.

A la par de esta toma de Presidencia, se inició la *Resistencia Civil* en Tampacán que consistió en que simpatizantes de la *Alianza* permanecieran, como protesta, a las afueras del Palacio Municipal de ese municipio. Esta resistencia duró alrededor de 44 días³¹ y terminó unos días antes de la toma de posesión del que sería el siguiente Presidente Municipal debido a que el Gobernador del Estado permaneció una semana en el municipio con la finalidad de negociar con los manifestantes y opositores al alcalde oficialmente electo (del PRI, igual que el Gobernador).

Estas negociaciones dieron como resultado la firma de una serie de acuerdos políticos en beneficio del municipio y, entre ellos puede mencionar que la *Alianza* ejercería de tres cargos públicos en el ayuntamiento³² además de la construcción del puente de La Ceiba y la repavimentación de la carretera Tampacán-Tamazunchale. Estos acuerdos fueron considerados como un logro para los miembros de la *Alianza*.

Con esto lo que quiero resaltar es que los sucesos de 1997 en Tampacán dejan entrever que las confrontaciones que se dan entre fuerzas políticas permiten dinamizar a la sociedad en tanto no sólo expresan visiones de mundo y maneras de hacer distintas sino que a través de la relación (muchas veces conflictiva) que establecen

actores políticos antagónicos se han podido dar transformaciones que ponen en el camino la posibilidad de un cambio en la situación actual y quizá la implantación de un proyecto distinto al que prevalece puesto que no hay un destino trazado sino que se va construyendo en la confrontación constante.

Si estas transformaciones van a conducir a la democracia o hacia algo distinto no podemos predecirlo (ni tampoco valdría la pena intentar convertirnos en profetas), resulta más conveniente sentarnos a analizar las posibilidades que tiene la construcción de la democracia como utopía y, en esta ponencia, hemos intentado poner en perspectiva algunos elementos que es necesario considerar para analizar una de las tantas utopías que puede haber en el momento histórico que nos ha tocado vivir.

NOTAS:

¹ Ponencia presentada en 51º Congreso del ICA (Congreso Internacional de Americanistas). Santiago de Chile. 14–18 de Julio de 2003.

* Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Rurales en El Colegio de Michoacán (México).

² Foweraker, Joe. Popular Movements and Political Change in Mexico. Ed. Lynne Rienner Publishers/University of California. 1990.

³ En torno a la noción *movimiento social* o *nuevo movimiento social* se han generado debates interesantes que han tenido como eje central “la novedad” de los movimientos a partir de que en los años 60 en Europa Occidental, EE.UU. y América Latina se empezaron a politizar más espacios sociales y

algunos autores encontraron novedosas algunas prácticas y demandas de los movimientos, sin embargo, esa “novedad” ha sido muy cuestionada. Neil Harvey (2000) hace un recuento de lo que ha sido este debate. La noción de *movimiento popular* de Joe Foweraker (1990) parece más adecuada para ser aplicada en el caso del FCDSNM en tanto para este autor, los movimientos son populares (más que sociales) porque, a pesar de estar insertos en estructuras sociales históricamente específicas, en sus luchas se incluye la de constituir al pueblo como actor político. En este sentido, lo que define a los movimientos populares son, por un lado, sus demandas y, por otro lado, sus prácticas hacia las instituciones del estado y otros actores de la sociedad civil (Foweraker, 1990:5-6).

- ⁴ Se han escrito diversos trabajos sobre las elecciones de julio de 1988 pero como muestra basta mencionar que en el libro de Foweraker (1990) algunos trabajos como el del propio autor y el de Sergio Zermeño se enfocan al análisis de lo que fueron las movilizaciones de 1988.
- ⁵ Entre los investigadores que más ampliamente han tratado y le han dado seguimiento al movimiento navista podemos mencionar a Tomás Calvillo, Lilian Harris, Enrique Márquez y Wil G. Pansters.
- ⁶ Con la muerte del Dr. Salvador Nava en 1992, se hace evidente lo que sería una nueva etapa del navismo en la que ya no hay un líder único a la cabeza sino distintos grupos guiados por quienes participaron en esta larga historia de lucha y que han retomado del movimiento varios de sus rasgos característicos para entremezclarlos con sus historias muy particulares de lucha. Esta nueva etapa se reflejó en forma evidente durante los comicios electorales para elegir gobernador de San Luis Potosí en 1993 ya que contendieron por distintos partidos Jorge Lozano, uno de los colaboradores del doctor; su viuda Conchita Calvillo; y Horacio Sánchez Unzueta, el yerno del finado Dr. Nava. Asimismo, Manuel Nava, uno de los hijos del Doctor fundó el Nava Partido Político (NPP) y se creó el FCDSNM.

- ⁷ En la parte Sur de la Huasteca Potosina, de los distintos procesos electorales que se han vivido desde 1991 a nivel de ayuntamientos, diputaciones federales y estatales así como elecciones para Gobernador, ha ganado prácticamente el Partido Revolucionario Institucional (PRI) -partido oficial hasta las elecciones presidenciales del 2000 en que perdió por vez primera-. En las regiones norte y centro de la Huasteca Potosina se ha dado un poco más de alternancia política pero el PRI sigue a la cabeza en mayoría de elecciones ganadas.
- ⁸ La “Carta para la democracia” de Salvador Nava se puede encontrar en el libro “Nava Vive, la lucha sigue” (Puente, et. al, 1993) y en la página web <http://www.laneta.apc.org/mcd/semblanza.htm>
- ⁹ “Nava Vive, la lucha sigue” (Puente, et.al, 1993:196)
- ¹⁰ Primo Dothé Mata, el Coordinador General del FCDSNM, en una entrevista que le realicé (27 de agosto de 2002) comenta que al fundarse el FCDSNM, se decidió que estos cuatro principios rigieran a la organización.
- ¹¹ Primo Dothé Mata, el Coordinador General del FCDSNM. Discurso pronunciado el 20 de mayo de 2000 durante la conmemoración del Aniversario Luctuoso del Dr. Salvador Nava Martínez que hizo el FCDSNM en la Huasteca Sur.
- ¹² Lynn Karl, Terry. “*Dilemas de la democratización en América Latina*”. En: La democracia en América Latina. Modelos y ciclos. Ed. Siglo XXI. 1997. p.44-45.
- ¹³ Hay desde las definiciones de procedimiento hasta las que subrayan la importancia de la cultura política para el éxito o fracaso de la democracia tal y como lo hacen notar Shanan Mattiace y Roderic Ai Camp (1997).
- ¹⁴ Por ejemplo, Juan J. Linz (1998) ha clasificado a la democracia según su funcionamiento, el tipo de países que la implementan y el sistema (federal o unitario) así como

menciona que la democracia se ha adjetivado de varias maneras (Linz, 1998).

- 15 Robert Dahl ha distinguido dos grupos de críticos de la democracia: los “críticos opositores”, entre los que se encuentran quienes se oponen a la democracia por considerarla inconveniente o quienes la consideran conveniente pero intrínsecamente imposible, y los “críticos benevolentes” que simpatizan con la democracia y desearían preservarla pero critican algún aspecto importante de ella (Dahl, 1993:10-11).
- 16 Con esto me refiero a las ambigüedades se derivan desde el sentido del término (“demos”-pueblo; “kratia”-gobierno o autoridad) y que han suscitado diversos debates y plantean interrogantes como ¿quiénes integran el pueblo?, ¿quiénes deben integrarlo?, ¿qué significa que el pueblo gobierne? (Dahl, 1989: 11-12), ¿de qué manera debe gobernar el pueblo?, etc.
- 17 Entre estas exigencias planteadas como demandas podemos mencionar la solicitud de techos de lámina para vivienda, la instalación de una fábrica bloquera, la instalación de talleres de costura en las comunidades, la gratuidad en los servicios médicos para sus afiliados y simpatizantes así como la petición de concesiones y permisos para el transporte público y la apertura de urnas en comicios electorales, entre otros.
- 18 Tal es el caso de la Cruzada huasteca contra el uso indebido del alcohol (CUIDA) que surge a raíz de una plática informal entre el Gobernador del Estado de San Luis Potosí, Fernando Silva Nieto y el Coordinador General del Frente Ciudadano, Primo Dothé. En esta Cruzada, el Frente Ciudadano jugó un papel importante al elaborar la lista de los integrantes de la comisión encargada de llevar a cabo la Cruzada. Cabe mencionar que los integrantes de dicha comisión han estado relacionados de alguna manera con el Frente Ciudadano y/o su Coordinador a través de lazos que no sólo son laborales sino de amistad. (Plática informal con Primo Dothé, 22 de julio de 2002).

- ¹⁹ Cabe mencionar que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos la vivienda, la educación y la salud son considerados como derechos de los ciudadanos y se establece que en la Ley se definirán las bases, modalidades, instrumentos y apoyos para tener acceso a ello. Sin embargo, en ningún momento se menciona que el Estado tiene la obligación de brindarlo. Con esto lo que se desea enfatizar es la distancia que hay entre los términos “derecho” y “obligación”.
- ²⁰ Entrevista realizada el 30 de abril de 2001.
- ²¹ El Ex-Presidente Municipal de Tampacán (1997-2000), para algunos, tiene actitudes caciquiles ya que es “una gente que nada más ordena, hace las cosas que quiere, no se le puede plantear nada porque no acepta nada, ni siquiera en bien de él mismo” (Entrevista con Darío Hervert, actual Presidente Municipal de Tampacán, 3 de julio de 2001).
- ²² Los transportistas de la CCI e UNORCA de Tamazunchale son considerados por el Frente Ciudadano ‘caciques del transporte’ ya que durante mucho tiempo –hasta que la organización emprendió una lucha contra ellos– controlaron las concesiones y permisos del servicio público (Entrevistas con Pablo García y Pablo Hernández, FCDSNM, 28 de abril de 2001).
- ²³ Según el **Diagnóstico de los Pueblo Indígenas de la Huasteca**, en la Huasteca Potosina se tienen registradas 74 organizaciones, entre las que se cuentan centrales campesinas nacionales como la CNC, la UCED, la CIOAC; organizaciones cafetaleras; Fondos Regionales del INI (Instituto Nacional Indigenista), asociaciones de naranjeros y diversos grupos culturales (sobretudo en la zona indígena tének) y organizaciones consideradas de “orden más político” como el FCDSNM y el Movimiento Huasteco Democrático. (Fuente: <http://www.ciesas.edu.mx>). Esto nos da cuenta de la cantidad y diversidad de organizaciones que han surgido en esta región y específicamente son una muestra de la manera

en que los indígenas han participado en tanto, en la mayoría de éstas, la base está conformada por indígenas nahuas y/o tének.

- ²⁴ De acuerdo con la información de la Sedesore (Secretaría de Desarrollo Social Regional) en San Luis Potosí, cinco de los siete municipios de la Huasteca Sur tienen marginación *muy alta* y los otros dos (Axtla y Tamazunchale) tienen marginación *alta*, en el entendido de que “la marginación socialmente se expresa como la persistente desigualdad en la participación de ciudadanos y grupos sociales en el proceso de desarrollo y el disfrute de sus beneficios” (**Agenda Estadística del Estado de San Luis Potosí**. sin ref.:37).
- ²⁵ Hellman, Judith. “Mexican Popular Movements, Clientelism and the Process of Democratization“. En: Latin American Perspectives. N°. 21 (2). 1994. Riverside, California.
- ²⁶ Fragmento de un discurso que pronunció en las instalaciones de la bloquera de la organización en un evento para conmemorar un aniversario luctuoso del Dr. Nava el 20 de mayo de 2001.
- ²⁷ Fragmento del discurso pronunciado en las instalaciones de la bloquera en el evento conmemorativo de un aniversario luctuoso del Dr. Nava (20 de mayo de 2001).
- ²⁸ Filemón Hilario era el Presidente del Frente Ciudadano cuando se celebró ese aniversario luctuoso. En marzo de 2002, el Comité Municipal en Tampacán del FCDSNM fue disuelto por el Coordinador General de la organización lo que provocó inconformidades y tensiones al interior del grupo así como la renuncia de Filemón Hilario y otras personas quienes han formado una nueva organización en Tampacán. Esto lo menciono como nota al pie para tener presente que aún dentro de los grupos que parecen compartir un mismo ideal hay diferencias que provocan rupturas y cambios de rumbo.
- ²⁹ Como ejemplo basta mencionar que en 1992, el Frente Ciudadano que entonces se hacía llamar “Comité Navista de

Tamazunchale” se Manifestó bloqueando el Puente Moctezuma –principal acceso al municipio de Tamazunchale- y la respuesta del gobierno fue enviar al personal de Protección Civil a quitar a los manifestantes con gases lacrimógenos y remitir a la Penitenciaría a algunos de sus miembros.

³⁰ Entre ellos estaban el grupo de ex–priistas “México Nuevo” y militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD) así como del Partido Acción Nacional (PAN).

³¹ El líder del FCDSNM no encabezó la Resistencia Civil porque se emitieron órdenes de aprehensión contra los dirigentes y, de hecho, el Coordinador General de la organización estuvo encarcelado alrededor de cuatro meses y sólo salió libre cuando obtuvo el beneficio de la amnistía.

³² Los cargos fueron Secretario del Ayuntamiento, Tesorero Municipal y Coordinador de Desarrollo Social Municipal. Cabe mencionar que, estratégicamente, estos cargos son importantes en tanto sirvieron como contrapeso y freno para la actuación del Presidente Municipal así como, el manejo del Consejo de Desarrollo Social Municipal permitió a la *Alianza* decidir sobre el uso que se daría a los recursos que ingresaran por concepto del llamado Ramo 33.

Referencias Bibliográficas

Agenda Estadística del Estado de San Luis Potosí. Ed. Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Sedesore. Sin ref. México.

Alduncín Abitia, Enrique. Los valores de los mexicanos. México en tiempos de cambio. Tomo II. Ed. Fomento Cultural Banamex, A.C. 1991. México.

Alonso, Jorge. “*Discusiones sobre democracia, globalización y elecciones*”. En: Ciudadanía, Cultura Política y Reforma

del Estado en América Latina. XXIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. El Colegio de Michoacán, 24-26 de Octubre de 2001. pp. 143-169.

Brinton, Crane. "*Utopía y democracia*". En: Utopías y pensamiento utópico. Ed. Espasa-Calpe. 1982. Madrid, España. pp. 82-102.

Calderón, et. al. "*Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*". En: Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina. XXIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. El Colegio de Michoacán, 24-26 de Octubre de 2001. pp. 1-19.

Dahl, Robert. La Democracia y sus críticos. Ed. Paidós. 1993. España.

Foweraker, Joe. "*Popular Movements and Political Change in Mexico*". En: Popular Movements and Political Change in Mexico. Ed. Lynne Rienner Publishers/University of California. 1990. USA. pp. 3-20

García Canclini, Néstor. "*Prefacio*". En: De la historia a la política. Ed. Siglo XXI / Universidad de las Naciones Unidas. 1989. México. pp. 13-17.

Harvey, Neil. La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia. Ed. Era. 2000. México.

Krotz, Esteban. "*La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas*". En: Culturas políticas a fin de siglo. Ed. FLACSO. 1997. México. pp. 36-50

Lynn Karl, Terry. "*Dilemas de la democratización en América Latina*". En: La democracia en América Latina. Modelos y ciclos. Ed. Siglo XXI. 1997.

Linz, Juan J. “*Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias*”. En: La democracia en sus textos. Ed. Alianza Editorial. 1998. Madrid, España. pp. 225-266.

Mattiace, Shannan y Roderic Ai Camp. “*Democracia y desarrollo: un panorama general*”. En: La democracia en América Latina. Modelos y ciclos. Ed. Siglo XXI. 1999. México. pp. 21-42.

Puente, Rafael, et. al. Nava vive. La lucha sigue. Ed. Frente Cívico Potosino. 1993. San Luis Potosí, México.

Roitman Rosenmann y Carlos Castro Gil. “*Prólogo*”. En: América Latina: entre los mitos y la utopía. Ed. Universidad Complutense de Madrid. 1990. Madrid, España. pp. 11-16.

Salman, Ton. “*Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones y movimientos sociales después de la euforia*”. En: Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad. Ed. ¿¿??. 1999. Quito, Ecuador. pp. 55-70

Zemelman, Hugo. De la historia a la política. Ed. Siglo XXI/ Universidad de las Naciones Unidas. 1989. México.

LA UTOPIA DE LOS OTROS

Claudio Malo González

Dr. en Filosofía por la Universidad de Cuenca

**Dr. Honoris Causa por la Universidad de Carolina
del Norte, Ashville EE. UU**

Ex Ministro de Educación y Cultura

Ser y deber ser

No nacemos hechos, nos hacemos en el tiempo. Al nacer somos todo posibilidades y, a medida que avanza la vida, en el espacio de libertad y capacidad de decisión de que disponemos, podemos introducir cambios a lo que algunos creen que está determinado. Nuestro siquismo superior nos permite anticipar en la mente lo que esperamos va a ocurrir en el futuro y proyectar las energías con que contamos a su realización. En mayor o menor grado cada vida es un proyecto en la medida en que anticipamos en nuestra razón lo que esperamos pueda ocurrir y lo que deseamos se torne realidad según nuestras preferencias. Proyectar sigue la secuencia anticipar, restringir a lo posible lo que anhelamos, buscar cuales son los pasos que debemos dar para configurar lo anticipado y actuar sujetos a este orden.

El tiempo no es algo ajeno a nuestro ser, no se limita a nuestra estructura biológica que se sujeta a un proceso previamente condicionado por la naturaleza, somos conscientes de su avance implacable y estamos en condiciones de incursionar secularmente en el pasado y aventurarnos, con algo de certidumbre en el futuro. Somos seres temporalizados. Nuestras experiencias vivenciales son de presentes, pero son posibles por una serie de acontecimientos que han tenido lugar en el pasado. Escribo este artículo en mi ordenador porque, hace algunos decenios, en una escuela una maestra me enseñó a leer y escribir. La maestra pudo hacerlo porque hace miles de años, alguien encontró la forma de trasladar los sonidos portadores de conceptos a signos gráficos. Un importante

porcentaje de nuestras acciones, de alguna manera han sido condicionadas por otras que tuvieron lugar en el pasado. En lo cercano porque en Julio del año 2003 se llevó a cabo en Santiago de Chile el 51 Congreso de Americanistas, asistí al simposio sobre utopías y consideré importante que esta revista que se encuentra bajo mi dirección publique en un número especial las ponencias.

La incidencia en el presente de acciones que aún no ocurren, pero que esperamos que se den, es también fundamental. Buena parte de nuestras experiencias del momento tienen sentido por la expectativa de hechos que se van a dar. Me concentro en este momento a escribir este artículo porque espero que, luego de pocos meses, se imprimirá y circulará la entrega número 34 de la Revista Universidad Verdad en la que debe aparecer este trabajo. Buena parte de nuestras actividades no se agotan en el momento, lo trascienden y tienen efectos en el futuro, a veces concordando con lo que nos proponemos, a veces al margen de nuestras aspiraciones. El futuro no es predecible con la exactitud de quienes dicen tener poderes especiales para conocerlo o fungen de expertos en manejo de bolas de cristal y otros artificios, pero si es predecible en el sentido de que podemos en nuestra mente anticipar, con un razonable grado de certeza, acontecimientos que aún no se dan.¹

Esta temporalidad del ser humano nos permite organizar nuestras vidas planificándolas, pues el tiempo es parte de nuestro ser que, no siendo estático, deviene y se hace a lo largo de la vida. No nacemos hechos, podemos “hacernos” y, de alguna manera, introducir cambios cuyos efectos se verán luego de un tiempo. La manera de cómo nos hagamos depende de una serie de factores que limitan nuestra acción y de otros que dejan espacios cuya configuración depende de nuestras realizaciones que a su

vez parten de preferencias y motivaciones individuales. Esta condición propia de nuestra especie hace que, lo que ocurrió en el pasado y está ocurriendo en el presente tienen ya su “lugar, es decir son “tópicas”. Lo que sucederá en el futuro, por realista que su anticipación sea, son “utópicas” pues aún carecen de lugar. Sin salirnos del ámbito personal, la construcción de la vida supone la existencia de algún tipo de metas, aspiraciones e ideales sin hacer juicio de valor sobre la bondad o maldad, la aceptación o repudio social de los mismos. En buena medida estas anticipaciones mentales arrancan de nuestra inconformidad con respecto a como son las cosas y experiencias que ya las vivimos o las experimentamos en cada momento. Es posible hacer una distinción entre vivir y dejarse vivir, en el segundo caso la actitud es pasiva frente a la forma como se dan los acontecimientos, aceptando la imposibilidad de modificarlos como un pedazo de madera que flota sobre las aguas de un río torrentoso; en el primer caso, asumimos iniciativas frente a los acontecimientos e intervenimos para proyectar su rumbo contando con las energías y capacidades de que disponemos. El Dr. Francisco Alvarez González en su libro *Exclusivas del Hombre* escribe que el animal responde a los estímulos de su entorno mientras que el ser humano actúa, es decir toma iniciativas para modificar el determinismo propio de los estímulos. ²

Al ser lo podemos entender como hechos consumados en el pasado que se manifiestan en el presente, pero ese inconformismo o sentido crítico nos habla y proyecta a un deber ser. Si en un momento dado hay una sima entre el ser y el deber ser, tendemos a superarla modificando comportamientos individuales y colectivos que aspiramos tengan efectos positivos en el futuro. El deber ser, en cierto sentido, existe en nuestra mente en el presente, pero no existe de manera plena pues

se trata de una aspiración. Si la vida humana es un proyecto, las utopías tienen su territorio en el futuro como meta de un deber ser que lo avizoramos en el presente. Hay quienes identifican utopía con irrealidad en el sentido de algo imposible de realizar y el utópico se acerca a la categoría de iluso, pero si echamos un vistazo al pasado, encontraremos que muchas aspiraciones que en una época provocaban desconfianza por irrealizables, con el paso del tiempo se han convertido en hechos reales que, por ser tales, generan inconformismos y nuevas utopías.

Animales sociales

La tan repetida frase de Aristóteles: “El hombre es un animal político”, no siempre ha sido interpretada en el sentido que quiso darla el filósofo griego: La organización de Grecia en aquellos tiempos tenía como eje la “polis”, es decir la ciudad que reunía las características de estado al margen de su reducida dimensión y el pequeño número de habitantes. En la polis, prácticamente todos se conocían y quienes tenían la categoría de ciudadanos podían en espacios públicos discutir los problemas atinentes a la colectividad y al bien común; en Atenas funcionaba una democracia participativa casi en el sentido literal del término. La vinculación a la polis, o a alguna forma de organización política no era algo accidental, sino esencial para que el ser humano pueda desarrollar sus facultades y cualidades de mejor manera. En el supuesto de que una persona subsistiera biológicamente separado de cualquier conglomerado humano, es evidente que muchas de sus características que le diferencian de los demás integrantes del reino animal -comenzando con el manejo de un lenguaje- no se desarrollarían, pues nacemos con una serie de cualidades y condiciones que solo pueden funcionar dentro de un entorno social.

Desde que abandonamos el claustro materno nuestro crecimiento integral se da vinculado a otras personas del entorno primario o familiar en una primera etapa y luego a un espacio social más amplio. La leche materna o alguna alternativa como fuente de sustento que nos proporcionan desde afuera, el trato con la madre y otras personas, la afectividad que se desarrolla y la introyección a nuestras personas de pautas de conducta son elementos básicos para nuestro crecimiento global y para que las condiciones con que nacemos despierten y se activen. La estructura biológica con que nacemos la heredamos por medios genéticos de los que ninguna responsabilidad tenemos, más el entorno político -en el sentido aristotélico del término- en medio del cual se desarrollan nuestras facultades escapa a la dimensión biológica y se encuentra en la cultural, entendida como algo que ha sido creado colectivamente por quienes nos antecedieron en el tiempo. Un claro ejemplo es el del idioma; nadie nace hablando una lengua, aprende de su entorno aquella que es usada mediante un proceso de imitación espontáneo. Si alguna persona de cualquier país de Latinoamérica a los dos días de nacido hubiera sido raptada por una pareja de chinos y llevada a ese país el idioma que hablaría sería el Mandarín.³

El proyecto de vida que todos tenemos no puede elaborarse y ponerse en práctica con absoluta libertad e independencia. Necesariamente se conforma dentro del entorno político en el que la persona despertó y se incorporó a la vida, lo que supone una serie de limitaciones o instrumentos con los que cuenta, según el talante con que se los juzgue y en buena medida las utopías personales que estructuran ese proyecto no cabe que sean ajenas a los condicionamientos del entorno político. Además de prever el futuro, poseemos la capacidad de

fantasear, es decir crear realidades ficticias al margen de todas las barreras y limitaciones de la condición humana. Mundos como el de Alicia en el País de las Maravillas existen y nos proporcionan los placeres de la evasión, el universo de las hadas y tantos personajes de los cuentos infantiles -hasta lo que sabemos- solo los pueden construir seres humanos pero, superada la encantadora ingenuidad de la infancia, sabemos con claridad cual es su real sentido y su función en la vida. Las utopías, individuales y colectivas, tienen que tener un cordón umbilical con la realidad en la que vivimos ya que de no ser así no tendrían cabida en los proyectos que son esenciales a la vida.

Ortega y Gasset acuñó el concepto circunstancia cuando en sus Meditaciones del Quijote escribió “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo “⁴ con lo que queda en claro que el ser humano no puede ser concebido al margen del entorno en el que se potencializaron sus facultades y cualidades. Este planteamiento de Ortega ha sido aplicado a su concepción historicista de la realidad en el sentido de que sólo es confiable un juicio sobre algunas personas o acontecimientos si lo analizamos dentro de una serie de factores propios de los tiempos en los que ocurrieron, superando la tendencia -demasiado generalizada- a emitir juicios de valor partiendo de una serie de ideas, valores predominantes y pautas de conducta de la época en que vivimos. Agradable es la ciencia ficción que nos conduce a mundos inexistentes, pero cualquier planteamiento con un mínimo de seriedad que hagamos en relación con nuestro futuro, no puede escapar de la circunstancia en las que nos ha tocado vivir. En la dimensión temporal las circunstancias han sido muy distintas y solo podemos pedir cuentas a las utopías y realizaciones dentro de los componentes de esos tiempos.

Diversidad Cultural

Nadie discute en nuestros días la evolución de las especies que, consideramos, culmina en el ser humano que en nuestros días de manera desmesurada puebla la tierra, pero su presencia en el planeta inicia una nueva forma de evolución, la cultural, que responde a otros patrones, aunque se pueden encontrar similitudes con los planteamientos de Darwin como la selección y algunas formas de supervivencia. La idea tradicional de cultura que parte de su etimología latina “colere” que significa cultivar, hace referencia a los logros de minorías en los diferentes conglomerados que, por decisión de algunos sus integrantes o por oportunidades que tuvieron y las aprovecharon, desarrollaron sus facultades que diferencian al ser humano de los demás integrantes del reino animal. Desde este ángulo se da una división entre personas que se cultivaron y otras que no lo hicieron, dejando su siquismo superior casi como terreno virgen de limitada productividad.

Partiendo de este enfoque es legítimo hablar de gente culta e inculta y, al decir de Robert Redfield, de una gran tradición de la minoría cultivada en templos y escuelas, frente a una pequeña tradición de una mayoría no cultivada que no ha potencializado las condiciones con las que todos nacemos⁵. La consolidación de la Antropología Cultural ha hecho que otro enfoque del concepto cultura se difunda y gane terreno. En la organización de la conducta humana, el instinto pierde terreno y pasa a un segundo plano, las ideas y pautas que intervienen no se transmiten genéticamente, sino que provienen de la capacidad creativa propia de nuestra especie. Marvin Harris define cultura de esta manera “Las culturas humanas son sistemas organizados de conducta y

pensamiento aprendidos socialmente, que satisfacen o atienden las exigencias y potencialidades de la naturaleza humana. La selección cultural es la servidora de la naturaleza humana".⁶ En la evolución cultural el ser humano deja, en gran medida, de ser un elemento pasivo de los cambios de los que, en el ámbito de la biología, carece de conciencia y nada puede hacer para detenerlos o encauzarlos. En la evolución cultural que implica selecciones entre posibilidades, el ser humano toma iniciativas y, con las limitaciones que en cada caso se dan, asume el control y la responsabilidad de los cambios, con mayor o menor lucidez avizora metas y apunta acciones para alcanzarlas, o por lo menos acercarse a ellas.

Partiendo de este concepto de cultura,⁷ podemos hablar de las utopías como algo inherente a la condición humana. Partir de algo que existe, un topos, anticipar en la mente algo que aún no existe, que no tiene ningún lugar, utopías, pero que aspiro a alcanzarlo, es aceptar la evolución cultural como una permanente proyección de energías y capacidades para el cambio.

Partiendo del viejo principio aristotélico de que el ser humano por naturaleza busca la felicidad, hay que aceptar -con las reservas del caso- que los cambios que se planifican tienen por finalidad mejorar las condiciones de que se parte, pues una plena satisfacción con lo que se tiene, la ausencia de cuestionamientos a las limitaciones que siempre existen, nunca plantean cambios. Si se está conforme con la condición actual, si se considera que se ha alcanzado a plenitud una meta, la creatividad y el deseo de superación se anquilosan y la sociedad de la que se forma parte se paraliza. La utopía, en sentido general, es entonces un elemento imprescindible en el concepto antropológico de cultura, pues si la selección cultural "es la servidora de la naturaleza humana", seleccionar implica

tomar decisiones para escoger lo que se considera que se proyecta de mejor manera para acercarse a aquello que aún no está en un lugar pero que creemos puede estar.

Así como la evolución biológica se diversifica de múltiples maneras, en la evolución cultural ocurre algo similar. Mucho se ha discutido a cerca de los factores que inciden en esta diversificación, si existen leyes que las encauzan y si todo ocurre en virtud de alguna forma de determinismo. Para los fines de este ensayo, lo real y objetivo es que en nuestro planeta existen y han existido culturas muy diferentes que en mayor o menor grado han estado en relación y que en esas relaciones se han producido intercambios positivos, enfrentamientos o distintas maneras de explotación.

En nuestros días cobra más fuerza la creencia de que la aparición y el manejo del lenguaje es el hecho que más ha contribuido a distanciar a la especie humana de las demás del reino animal. El número de códigos fonéticos creados a lo largo de la historia y los que existen en nuestros días nos llevan a concluir que la diversidad cultural, más que obedecer a planteamientos prácticos, responde a condiciones intrínsecas de cada conglomerado humano, pues mucho más cómodo sería que todos quienes habitaron y habitamos la tierra manejemos los mismos códigos para comunicarnos.

Relaciones entre culturas

No son las culturas entes aislados e impermeables a la manera de las mónadas de Leibnitz; se relacionan y comunican entre sí dando lugar la diversidad y variedad de componentes, a reacciones de diversa índole. Una visión global de la historia nos mostrará cómo una serie de rasgos

positivos que se han generalizado provienen de diversas culturas sin que se pueda decir que ha existido alguna de nivel superior que sea la que ha nutrido el progreso de las demás. Pero quizás han pesado más en el desarrollo de los pueblos los efectos negativos nacidos de esta diversidad que han traído como consecuencia discriminaciones, marginamientos, agresiones, explotaciones, guerras etc. Esta cara negativa de la diversidad parte de un fenómeno connatural a la especie humana llamado etnocentrismo y que consiste en la tendencia de cada cultura a considerar que sus contenidos son los únicos correctos, verdaderos y buenos y, a la inversa, que aquellos rasgos de otras culturas que son diferentes son erróneos, falsos malos etc. Unidas estas actitudes al mayor desarrollo tecnológico trasladado a la guerra se han dado procesos de conquista y abuso de poder de los fuertes frente a los débiles. No cabe hablar de culturas superiores e inferiores.⁸

Esta actitud ha encontrado muchas formas y argumentos teóricos para justificar el tratamiento desigual. Uno de ellos -quizás el más perverso- ha sido el racismo fundamentado en la idea de que las diferentes razas humanas obedecen a grados de evolución que se continúa en nuestra especie, lo que legitima hablar de razas superiores frente a inferiores, con el “derecho” de las primeras a someter y dominar a las segundas, prejuicio que llegó a niveles demenciales con el Nacional Socialismo alemán liderado por Adolfo Hitler y que con otras modalidades se ha dado en pueblos que se autoconsideran los más civilizados del planeta. El dogmatismo que se ha manifestado en su forma más dura en las religiones que se consideran las únicas verdaderas, pues Dios reveló sus verdades y Dios no puede equivocarse, ha llevado a enfrentamientos y abusos de enormes proporciones al establecer una frontera infranqueable entre fieles e infieles

con el “derecho” divino a castigar e inclusive exterminar a los segundos en nombre de la divinidad. El complejo de superioridad cultural -en el sentido tradicional de este término- se ejemplifica en la connotación de la palabra “bárbaro” usada por griegos y romanos que literalmente significa extranjero, pero que añade la condición de inferior en todo sentido.

También se dan estas posiciones etnocéntricas en los ámbitos políticos, al partir de que tal o cual sistema es el único que posee la solución a la incesante búsqueda del bien común y que, cuando se logra controlar el poder todo medio se legitima si es que apunta a la expansión de la “verdad”, sin descartar la posibilidad de acabar con el antagonista depositario del error. Lo acontecido con la guerra fría en la segunda mitad del siglo XX es el último gran ejemplo de antagonismo y rivalidad de dos sistemas políticos y económicos que pretendían lograr la hegemonía mundial. Los enfrentamientos armados “menores” que ocurrieron en varias partes del mundo con miras expansionistas de las potencias dominantes, ocasionaron más muertos que en la Segunda Guerra Mundial. Muy grave fue la carrera armamentista nuclear y el almacenamiento de grandes arsenales de este tipo con miras disuasivas, que en caso de haberse utilizado en parte muy limitada, habría literalmente extinguido la vida de la tierra. No hay que perder de vista que cada una de las alternativas de la guerra fría, el capitalismo democrático y el socialismo marxista parten de sus propias utopías deformadas por planteamientos dogmáticos.

Según los planteamientos de Samuel Huntington, al enfrentamiento de ideologías que dominó la mayor parte del siglo XX, sucederá el enfrentamiento de civilizaciones, es decir de conglomerados humanos amplios y que sobrepasan los niveles estatales -piensa el mentado autor

que en el mundo actual existen ocho- y que tienen en común amplios componentes culturales siendo el religioso el de mayor peso. El predominio de la Civilización Occidental en el mundo, como resultado del usufructo de la revolución industrial pasó ya su cenit y los efectos económicos de los procesos de industrialización en otras civilizaciones parecen tener más éxito sin que se considere -como se presumía antaño- que industrialización era sinónimo de occidentalización. En ámbitos macro como el de las civilizaciones y micro como de culturas⁹, el elemento común a estas creencias y actitudes parte de la negativa a aceptar la diferencia como un factor propio de la condición humana y que nace de su creatividad que se manifiesta en culturas distintas lo que nos permite hablar de utopías excluyentes que, dentro del planteamiento de este trabajo son antiutopías.

Diversidad cultural y globalización

A veces se la sataniza, a veces se la ensalza. Lo real es que el proceso de globalización que se ha dado desde hace siglos, en el anterior -sobre todo en su segunda parte- ha continuado a ritmo cada vez más acelerado. Para el propósito de este trabajo interesa destacar el contacto directo e indirecto de las múltiples culturas que hay en el mundo y los cambios de actitud frente a esta diversidad que se han dado en relación con este fenómeno. La conciencia de la existencia de grupos humanos diferentes ha existido desde hace siglos con los consiguientes prejuicios y afanes de dominación. Salvo casos excepcionales entre los que cabe citar a Herodoto en relación con los persas en sus Siete Libros de la Historia y de Marco Polo con respecto a los chinos en la obra en que relata sus viajes, la tendencia general ha sido de temor, recelo o rechazo frente a los rasgos que no coinciden con

los de la cultura de la que se forma parte usándose términos como salvajes o primitivos para calificar a muchos de esos grupos y la tendencia a “civilizaros” como ocurrió cuando los europeos llegaron a América y entraron en contacto con los habitantes de esta parte del mundo. Con la aparición y desarrollo de la Antropología Cultural en la segunda mitad del siglo XIX se inicia y difunde una nueva actitud, por lo menos en los niveles académicos: un esfuerzo por comprender las diferentes organizaciones partiendo de sus ideas y pautas y no de las del grupo dominante al que pertenecen los investigadores.¹⁰

En nuestros días se han dado cambios importantes gracias al gran desarrollo de los sistemas de comunicación. Innovaciones como el internet y el cable nos permiten acceder con enorme rapidez a información proveniente de cualquier lugar del mundo de manera directa. Las culturas diferentes sabíamos que existían, pero en lugares inaccesibles a los que sólo llegaban antropólogos calificados, viajeros amantes de la aventura y misioneros. Libros con fotografías nos deslumbraban, pero de todos modos eran seres exóticos habitantes de otros mundos y ajenos a nuestra cotidianeidad. En algunas películas observábamos seres extraños que más los asociábamos con la ficción que con la realidad. Si se trataba de grupos humanos con culturas diferentes que vivían en las proximidades, como el caso de indios en algunos países latinoamericanos en los que constituyen una importante minoría; pese a coexistir en espacios tan cercanos la idea generalizada era de grupos tan diferentes que, por determinación de hechos históricos, ocupaban un rango inferior provocando sus diferencias en vestimenta una mezcla de curiosidad y de vergüenza.

El fenómeno va más allá de la información virtual; la posibilidad de movilización física ha hecho que importantes

grupos culturalmente distintos se hayan movilizado y establecido en grandes centros poblados de los países del primer mundo. En el pasado, sobre todo en el siglo XIX, los migrantes provenían de países de Europa que llegaban a América en búsqueda de mejores días, teniendo estos países políticas para atraerlos debido a la abundancia de tierra y la falta de mano de obra. Estados Unidos en el norte, Argentina, Uruguay, Chile y parte del Brasil en el sur recibieron fuertes corrientes migratorias que en buena medida contribuyeron a estructurar estos jóvenes países que a veces ofrecían incentivos para atraerlos. El fenómeno de la migración en nuestros días es inverso, gentes de escasos recursos económicos del tercer mundo -Latinoamérica, África- se trasladan a los del primero atraídos por su opulencia. La actitud de los países a los que llegan es restrictiva, siendo importante el número de “indocumentados” que llegan burlando la vigilancia. Esta situación ha creado minorías de distintas culturas establecidas en metrópolis, que en varios casos deben vivir en clandestinidad. La diversidad cultural es, en estos casos un hecho viviente con conflictos de diversa índole.¹¹

Uno de los temores culturales que provoca la globalización es la homogeneización del mundo. Los avances tecnológicos tendrán tal impacto que la sociedad de nuestro planeta será parecido al que en las novelas 1984 de George Orwell y Mundo Feliz de Aldous Huxley se muestra. La tecnología destinada a satisfacer de manera más eficiente los problemas -sobre todo materiales- podrá uniformizar ciertos elementos como el uso de la electricidad, pero una extensión a nivel planetario de estas tecnologías no tiene porqué afectar rasgos culturales que están al margen de estas realizaciones. Una misma tecnología puede usarse con diferentes propósitos culturales, como ocurrió con los avances informáticos y satelitales a los que recurrió Osama Ben Laden para poner

en práctica el atentado contra las torres gemelas, avances nacidos y optimizados en el país al que agredió en nombre de Alá. Paralelamente a la uniformación de algunas prácticas en el mundo, se da un fenómeno contrario: el afán de buscar aquello que define la identidad de los pueblos, de darle importancia y valorarlo como antes no se hacía, es decir la búsqueda de identidad para marcar diferencias en un mundo parcialmente globalizado.

La utopía de lo diferente

Lo abordado en las líneas anteriores muestra que en los tiempos actuales la coexistencia con grupos diferentes - desde un enfoque cultural- es más intensa, reiterativa y permanente. Esta cotidianeidad de “lo otro” puede atizar las brasas etnocéntricas que llevan a considerar, que por el hecho de ser diferentes, son inferiores e incómodas y que es legítima la reacción para someterlas manteniendo prejuicios que avergüenzan la historia y “ poner “a raya” a los que osan avanzar hacia la igualdad; con menos vehemencia otros pueden creer que no vale la pena cambiar lo que ha permanecido por siglos ya que responde a “un orden natural” usando el manido término “por algo ha de ser”.. Conflictos y molestias en el desarrollo de las sociedades pueden encontrar en los grupos diferentes y minoritarios chivos expiatorios a los que hay que eliminar alentando la agresividad. Varios acontecimientos de los últimos años nos muestran que estas actitudes no son irreales y, con ánimo pesimista, que pensar que esta coexistencia multicultural sólo podrá producir efectos dañinos y conflictos surgiendo una paradoja: no es posible evitar y detener esa coexistencia cercana, pero a la vez hay que aceptar la agudización de conflictos puesto que son inevitables.

Desde otro ángulo es claro que en los últimos tiempos se ha avanzado en un creciente reconocimiento de los derechos humanos que lleva a respetar las diferencias de diversa índole. Con todas sus limitaciones y defectos, la democracia como sistema se ha expandido en el mundo y una de sus piedras angulares es el respeto a la diversidad que no puede restringirse a ideas relacionadas con la organización del estado y la sociedad. En el ámbito religioso el ecumenismo, como antídoto contra el afán de dominación y “conversión” a los de otros credos, también ha ganado terreno. Protestas de grupos minoritarios son casi pan de cada día aunque afecten a la comodidad de los no involucrados en el planteamiento de la protesta. Dentro de este contexto no es iluso plantear, como utopía, un mundo en el que la gran cantidad de diferencias culturales que incluye áreas críticas como la religiosa, coexistan sin agredirse, con respeto real a las peculiaridades de los otros y con suficiente sentido humanista para que, cuando se presenten conatos de conflicto, tomar las medidas pertinentes que lleven a la solución pacífica de los problemas. Más aún, que haya una predisposición para encontrar en “lo otro” una serie de cualidades que no hay en nosotros y caminos adecuados para acabar con los defectos. Que el otro no sea motivo de agresión sino de aprendizaje.

NOTAS:

¹ La planificación es posible por esta incertidumbre. Si todo lo conociéramos de antemano no tendría sentido planificar, si nada sabemos, no habría elementos que posibiliten la planificación.

² Ortega y Gasset considera que en la conducta animal prima la “alteración” en el sentido etimológico, otro, ya que es el

estímulo externo el que tiene la iniciativa en el comportamiento pues el animal lo único que hace es responder a esos estímulos. En el ser humano opera el ensimismamiento, es decir la capacidad de introducirse en el interior y analizar la realidad para organizar su conducta con una estrategia diferente anticipando consecuencias

- 3 Sin llegar a un determinismo, en buena medida lo que somos depende de la cultura en la que nos hemos desarrollado
- 4 Obras completas, Tomo I, Meditaciones del Quijote pag. 322
Revista de Occidente, Madrid 1963
- 5 Este planteamiento de Redfield en gran medida puede aplicarse a los conceptos cultura elitista y cultura popular difundido en nuestros días.
- 6 Harris Marvin, Nuestra Especie, 2001, Alianza Editorial, Madrid.
Pag.119
- 7 Del enfoque antropológico de cultura se concluye que la organización de la conducta humana depende de su creatividad colectiva y que, en todos los casos, hay metas en el futuro que se aspira a lograrlas como personas y colectividades, es decir que las utopías como algo que aún no tiene lugar y se espera que se realicen es inherente a la condición del humana.
- 8 Mayores avances tecnológicos en unas les ha permitido dominar físicamente a otras, pero la tecnología es una parte de la cultura integrada por muchos otros componentes.
- 9 Huntington al tratar de establecer las diferencias entre cultura y civilización escribe que civilización es una cultura con mayúscula aludiendo a su mayor espacio
- 10 En las actitudes frente a los integrantes de otras culturas suele tener demasiado peso el contenido emocional, aunque

racionalmente se acepte el valor de las diferencias y se valore lo distinto, en el comportamiento suelen pesar, a veces con exceso, las reacciones afectivas.

- 11 En metrópolis de Europa y Estados Unidos viven, manteniendo en buena medida sus pautas culturales, personas de diversas regiones y países lo que permite un contacto diario y directo entre ellos y los del país al que llegan con las posibilidades de comprensión de lo diferente y abuso y discrimin.

Bibliografía Consultada

Alvarez González Francisco 2003 Las Exclusivas del Hombre, Universidad de Cuenca

Berman Morris, 2002, Cuerpo y Espíritu, Cuatro Vientos, Santiago de Chile

Friedman Jonathan, 2001, Identidad Cultural y Proceso Global, Amorrortu, Buenos Aires

Harris Marvin, 2001, Nuestra Especie, Alianza Editorial, Madrid

Huntington Samuel, 2001, El Choque de Civilizaciones, Paidós, Barcelona

Levi Strausse Claude, 1975, Las Tres Fuentes de la Reflexión Etnológica, EUDEBA, Buenos Aires

Ortega y Gasset José, 1963, Meditaciones del Quijote, Revista de Occidente, Madrid

-----, 1967, El Hombre y la Gente, Revista de Occidente, Madrid

***Leopoldo Marechal o la
imposibilidad de una utopía de la
Patria***

**Alcira B. Bonilla
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas
Argentina**

A Eduardo Vior,
mi tenaz compañero de utopías.

“fue así que Leopoldo hizo:/ un búfalo que anda en el aire / un
falo que anda en la nación / un lo que anda hoy no andará /
mañana cuando estemos suaves / como olvidados apagados /
bajo la patria o tierrecita / que Leopoldo regó y amó / y levantaba
ciudadelas / para cuidarla humanamente / y dejándose bien atrás
/ se puso delante de todos...”
(Juan Gelman, “Caras”)

Introducción propositiva

La categoría de *identidad narrativa* como categoría de la filosofía práctica, tal como se la entiende en los últimos veinte años¹, a mi juicio resulta satisfactoria para dar cuenta de las dimensiones temporales socio históricas de la construcción de identidades (que implican obviamente la autonomía como *desiderátum*) tanto por parte de los sujetos individuales como de los sujetos históricos.

En este sentido, habiendo surgido la categoría mencionada a partir de investigaciones acerca de la temporalidad propia de las obras historiográficas y de las de ficción (Ricoeur 1985), la literatura parecería revelarse en primera instancia como un *laboratorio* particularmente privilegiado donde se ensayan innumerables posibilidades de esta identidad narrativa, puesto que al organizar narrativamente las acciones humanas, ella permite la exploración múltiple de todas sus dimensiones y sirve de propedéutica para su elaboración temática en el marco de la filosofía práctica (Ricoeur 1990). Desde una crítica a

esta consideración un tanto ancilar de las relaciones entre filosofía y literatura (Bonilla 2002a), sostengo que en numerosas obras literarias trasparecen los avatares de la construcción de las identidades con una riqueza de matices que excede el marco del tratamiento filosófico usual puesto que en ellas hasta resulta posible el descubrimiento de dimensiones y nociones de la práctica ignoradas por la filosofía².

Estos desarrollos y la dimensión utópica que encierra la categoría investigada así como los recursos metodológicos necesarios para su indispensable aplicación al objetivo de los análisis actuales constituyen el marco teórico de mi investigación. Como señalé en una publicación reciente (Bonilla 2004), hay relatos de identidad plausibles en y de la filosofía latinoamericana y es menester su reconstrucción en el entrelazamiento con la literatura y con los lenguajes de nuestros pueblos. Vale decir, tales relatos de identidad y de autonomía constituyentes de los sujetos personales y de los sujetos históricos (tanto en la conciencia de la dominación padecida como en su acepción liberadora) lo son a la vez de las modalidades propias del pensamiento latinoamericano y ellos encierran dimensiones utópicas estructurales que nos impelen a pensar desde “otro lugar” tanto el fracaso y la resignificación posible de las utopías fundacionales como la generación de alternativas emancipadoras a lo dado.

Debo aclarar que para la referencia a los textos y también para mi conceptualización de la utopía retomo la idea del “ensueño utópico”, tanto del “soñado despierto”, que desarrollara E. Bloch (1977), como del valor formativo histórico de ciertos ensueños efectivamente soñados sobre el que llamó la atención M. Zambrano en uno de sus últimos trabajos (1992, y Bonilla, 1994, 1996), con lo cual

insisto igualmente en la utopía como discurso performativo prefigurante de subjetividad.

En este marco, pues, con esta contribución pretendo reabrir el debate acerca del fracaso del utopismo teórico y práctico que puede denominarse del “antiimperialismo revolucionario”. Doy este nombre a los “intentos creativos para consolidar la emancipación latinoamericana y consolidar la justicia social”, contra la manifiesta voluntad norteamericana de señorear el continente (Vior 2004). Pero en lugar de partir de manifiestos políticos o de la referencia a prácticas revolucionarias determinadas, voy a hacerlo desde el análisis de una propuesta utópica proveniente de la literatura que fuera estimada por el autor y la crítica como popular y revolucionaria, la del escritor argentino Leopoldo Marechal³.

Tomando en cuenta de manera explícita su contextualización en la Argentina de los años '60, esta utopía se hace manifiesta de manera diversa, a veces contrastante, en dos de sus obras más influyentes: “La Patriótica” (1960)⁴ y *Megafón o la guerra* (1970). En ambas versiones de la utopía antiimperialista revolucionaria, como trataré de poner en evidencia, se manifiesta además un rasgo paradójico característico en diferente grado, puesto que presentadas como utopías de la libertad, con una fuerte impronta popular y revolucionaria más notoria en la segunda versión, parecen resolverse en utopías del orden⁵. Del trabajo de Eduardo Vior publicado en este mismo volumen y de otras contribuciones suyas, retomo la caracterización más ajustada y la contextualización histórica de la utopía del “antiimperialismo revolucionario” latinoamericano⁶. A ellas sumo datos, discusiones y aportes de la bibliografía que registro al final del artículo. El trazado de este marco histórico-político se convertirá así en las conclusiones en un instrumento de trabajo pertinente

para la evaluación ecuánime de esta propuesta marechaliana y para emitir un juicio fundado acerca de la misma.

En esta introducción me parece conveniente señalar con respecto a la novela que su factura en tono humorístico y con rasgos paródicos, casi rabelesianos⁷, vuelve complejo el abordaje en clave utópica. Lo que expondré aquí se apoya en interpretaciones que plantean como tema de *Megafón, o la guerra* “la búsqueda de la Justicia para conseguir la salvación nacional” (Coulson, 1976: 110) o, añadiendo el componente histórico de manera explícita, “‘el suceder de la patria’ cuya historia se revisa simbólicamente hasta la situación de la derrota popular de la Argentina postperonista, en un doble registro, como en el *Adán*, realista y simbólico, lírico y humorístico” (Núñez, 1981: V).

A las referencias bibliográficas del párrafo anterior, añado una razón de mayor peso, válida ahora para las dos creaciones citadas, que se deriva de la peculiar posición del Leopoldo Marechal escritor de obras literarias (“poeta”) con respecto a la política y al compromiso político. Marechal entendió el compromiso como una actitud militante de y hacia el ser humano mismo en la doble vertiente de su dimensión celeste y de su dimensión terrestre. El “no compromiso” es una real imposibilidad metafísica, puesto que todo hombre está comprometido “por el sólo hecho de nacer”, dijo en 1968 durante una entrevista⁸, y todo escritor, también por el mero hecho de serlo, lo está. Las dos dimensiones aludidas explican aparentes contradicciones del escritor. Así, en un texto publicado póstumamente bajo el título “Los puntos fundamentales de mi vida”, en su parágrafo 12 señala que su compromiso exclusivo es con el Evangelio de Jesucristo (cf., 1981: 127). Sin embargo, el recorrido intelectual de

Marechal como el de varios escritores de su generación desemboca en un compromiso político decidido. Más aún, no puede sino llegar a él, ya que para Marechal toda escritura literaria es poesía (canción) y “un poeta lo es verdaderamente cuando se hace ‘la voz de su pueblo’” (1981: 126). En los hechos este compromiso político de Marechal comienza con su adhesión al peronismo (1945), se profundiza en los años de silencio impuesto y asumido, y alcanza la cota del utopismo revolucionario hacia el final de su vida, sin que esto significara por parte del escritor un acercamiento al marxismo, que siempre le fue lejano y al que criticó en algunos aspectos teóricos (por ejemplo, en “Autopsia de Creso”, párrafos 47-53; 1966: 85-89). En este sentido, Marechal, inspirador e interlocutor cordial de muchos jóvenes revolucionarios, sin embargo estuvo a contrapelo de la “deriva intelectual” más general, que S. Sigal caracteriza del modo siguiente: “los proyectos revolucionarios en la Argentina quedarán marcados por la adhesión repentina de un vasto conjunto de intelectuales, marxistas o de origen marxista, al populismo y a sus organizaciones armadas” (2002: IX).

Desde el comienzo deseo aclarar que no intento una mera reconstrucción histórica articulada sobre el pretexto de un análisis del discurso literario de Marechal. A mi entender, la primera cuestión que se presenta como central a partir de estos textos es en qué medida esta utopía estaba en condiciones de prefigurar el sujeto emancipador que pretendía. En este sentido se defenderá la idea de que la utopía marechaliana presenta inconsistencias epistémicas y de modo similar brinda evidencias de su inviabilidad para la práctica. Se tratará, entonces, de constatar el doble fracaso de esta utopía. Procuraré mostrar un fracaso de índole particular y propia, debido a la singular y “sincrética”⁹ construcción teológico-metafísica que proporciona la base para la posición, paralela y

derivadamente solitaria, político-estética del autor. Pero el recurso a la contextualización histórico-cultural hará manifiesto el fracaso anunciado de la utopía revolucionaria marechaliana en todas sus dimensiones. A través de una recuperación del potencial constructivo del pensamiento y la acción utópicas y en relación con ello de un uso político de la noción de identidad narrativa, en una segunda instancia, mi reflexión intentará esbozar algunos otros rumbos que se dibujan para un futuro nacional y regional alternativo, indudablemente soñado desde un presente con características muy diferentes a las de la época de los escritos de Marechal.

La utopía de la Patria en Leopoldo Marechal – “La Patriótica”

El primer texto significativo seleccionado para este intento ofrece la particularidad de ser un texto *sui generis* escrito en verso que a la ostensible “repetición” (en el sentido creativo kierkegaardiano) de formas poéticas y temas tradicionales, añade elementos vanguardistas y otros que le son propios (Maturo, 1999: 98). Como introducción a esta parte del análisis parece lícito hacerse la pregunta acerca de la virtud utópica del género poético, sobre todo si se considera que el *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip[ublicae] statu, deq[ue] nova insula Vtopia* de Th. Morus, la obra fundacional de 1516 que instituye el canon, está escrita en prosa latina.

La mención escueta de los orígenes y evolución puramente literaria de Marechal parece resolver la cuestión. En efecto, nuestro autor accede a la arena literaria argentina a comienzos de la década del '20 por el camino de la poesía en textos olvidados de los que reniega pronto. La variedad de géneros que cultiva con éxito luego

sin abandonar su pasión inicial no oculta, sino que más bien refuerza, el carácter cabalmente unitario de su obra toda. Su estudioso y editor Pedro Luis Barcia lo define como “un autor unitivo” (1984: 7), o *auctor unius libri* (1998: xv), e indica en el estudio que precede al tomo de poesía de las *Obras Completas* (1998) ocho ejes que atraviesan toda la producción marechaliana confiriéndole este cariz. El séptimo, en particular, reside en “... una articulación fluida entre lo nacional y lo universal en el manejo de símbolos ancestrales, reencarnados y actualizados en el aquí y el ahora” (1998: ix). Tales ejes, por otra parte, emanan de la “fuente nutricia” de su lírica.

Tempranamente, con las *Odas para el Hombre y la Mujer* (1929), el tema de lo nacional (de la “Patria”) hace su entrada en la obra marechaliana. “De la Patria joven”, la décima oda, despliega la metáfora dolorosa de una Patria aun niña, metáfora que, como señala Barcia, reaparece en *Adán Buenosayres*, es glosada en *Megafón* y se expande en “La Patriótica”. Así, la referencia de la primera estrofa:

la Patria es un dolor que nuestros ojos
no aprenden a llorar.

se refuerza en la que cierra el poema:

La infancia de la Patria se prolonga
más allá de tus fuegos, hombre, y de mi ceniza.
La Patria es un dolor
que aún no tiene bautismo:
sobre tu carne pesa lo que un recién nacido¹⁰.

Si bien, como señalé más arriba, “La Patriótica” se editó por primera vez en 1960 bajo el título de *La Patria*¹¹, seguimos nuevamente a G. Maturo que destaca en su análisis la significación particular del lugar que ocupan los

dos cantos que la integran como “segundo día” del *Heptamerón*, puesto que *La Alegropeya* precedente fija en tono celebratorio el marco poético y ontológico en el que acontece el “despertar espiritual” del poeta para la inscripción creativa de las jornadas restantes. En tanto despertar espiritual al conocimiento de la historia y de la utopía de la Patria (que sobre todo se explicita en el segundo canto, “Didáctica de la Patria”), saca su sentido del despertar primero, puesto que, en definitiva:

la Patria debe ser una provincia
de la tierra y del cielo. (“Descubrimiento de la
Patria”, 11)¹²

No resulta en principio accesible la lectura en clave utópica de estos cantos de “La Patriótica”. El primero, “Descubrimiento de la Patria”, se articula a partir del yo lírico del poeta y de la metáfora de la Patria “niña” que funcionan como dos centros (no polos) puestos en referencia por el creador que dice, ve, anuncia, canta, profetiza, etc. acerca de ella (cf., Maturo, 1999: 105) (estrofa 3: “yo descubrí la Patria y su inocencia”; estrofa 8: “la descubrí yo solo allá en Maipú”). Esta metáfora de la niñez de la Patria, con sus connotaciones positivas de vitalidad, belleza y promesa de futuro, deviene paradójica a causa de la imposibilidad de su suceder actual. Por esto a lo largo de sus dieciséis estrofas los sonidos celebratorios se van acompasando en un ritmo ternario de promesa, ambigüedad / peligro e imposibilidad en metáforas del dolor, la infancia que no cesa y el peligro.

Como la mención y análisis pormenorizado de cada una de las metáforas e imágenes recargaría esta colaboración, a título de ilustración de lo que vengo sosteniendo cito algunas imágenes de la infancia prometedora de la Patria. Así, la estrofa 4: “La Patria era una niña de voz y pie desnudos. / Yo la vi talonear los

caballos frisonos / en tiempo de labranza, / o dirigir los
carros graciosos del estío, / con las piernas al sol y el
idioma en el aire”; la estrofa 5: “La Patria era un retozo de
niñez...”; y la estrofa 6, en la que culmina la metáfora de la
niñez en su sentido positivo:

Yo vi la Patria en el amanecer
que abrían los reseros con la llave
mugiente de sus tropas.
La vi en el mediodía tostado como un pan,
entre los domadores que soltaban y ataban
el nudo de la furia en sus potrillos.
La vi junto a los pozos del agua o del amor,
¡niña, y trazando el orbe de sus juegos!
Y la vi en el regazo de las noches australes,
dormida y con los pechos no brotados aún.”

La celebración de la Patria, ocurrida en el
deslumbramiento de la infancia sureña del poeta¹³, da paso
a la visión de su ambigüedad (estrofa 8: “ ‘Niña, y pintando
el orbe de su infancia, / en su mano derecha reposa la del
ángel / y en su izquierda la mano tentadora del viento.’”)¹⁴ y
al sentimiento doloroso de temor: estrofa 8: “El temor de la
Patria y su niñez / me atravesó el costado (la cicatriz me
dura)”. Así y todo, el “pimpollo terrible” que desvela se
vuelve generador de un marco utópico de vasta geografía,
cuya prosapia platónico agustiniana es innegable (estrofa
11: “la Patria debe ser una provincia / de la tierra y del
cielo”) y que Marechal despliega en símbolos bélicos,
prefiguradores de *Megafón*, y cosmogónicos, de diversa
procedencia estos últimos: estrofa 10: “necesario es
vestirla con metales de guerra / y calzarla de acero para el
baile / del laurel y la muerte.”; estrofa 11: “ ‘No sólo hay que
forjar el riñón de la Patria, / sus costillas de barro, su frente
de hormigón: / es urgente poblar su costado de Arriba, /
soplarle en la nariz el ciclón de los dioses”.

La idea de una Patria no acabada de fundar (estrofa 2: “un sol que todavía no ha entrado en la leyenda”), puesto que su posibilidad sólo aparece a los ojos de pocos, que el decir del poeta representa, se va adensando en cada estrofa. La multitud, cuyo componente inmigratorio Marechal subraya, está entregada a las ocupaciones de la supervivencia inmediata en el campo o las ciudades o a sus transacciones económicas e ignora (estrofa 12: “Nadie oyó mis palabras, y era justo”) y cuestiona la voz que la ha convertido a la Patria en anuncio y promesa (estrofa 2: “¿Con qué derecho yo definía la Patria...?”).

Con esto el boceto de la utopía de la Patria entra en un tiempo indefinido de postergaciones. El poeta reconoce su apresuramiento: estrofa 13: “ ‘Todavía no es tiempo: / no es el año, ni el siglo ni la edad”. De la visión celebrante de la niñez de la Patria en la promesa utópica de su futuro se pasa a la amargura y el dolor impotentes: estrofa 13: “La niñez de la Patria jugará todavía / más allá de tu muerte ...”, para culminar en las imágenes distópicas de las estrofas 14 y 15:

La Patria no ha de ser para nosotros
una madre de pechos reventones;
ni tampoco una hermana paralela en el tiempo
de la flor y la fruta;
ni siquiera una novia que nos pide la sangre
de un clavel o una herida.

La Patria no ha de ser para nosotros
nada más que una hija y un miedo inevitable,
y un dolor que se lleva en el costado
sin palabra ni grito.

El fracaso de la utopía silencia definitivamente a su cantor: estrofa 16: “Por eso, nunca más / hablaré de la Patria.”.

La glosa en clave utópica de este primer canto de “La Patriótica” que acabo de realizar me permite defender que en él se manifiestan de manera explícita las funciones características de las utopías sociopolíticas y no meramente una propensión utópica de su pensamiento. En este sentido me parece que puede aplicarse aquí de manera amplia la triple distinción discursiva que J. F. Moreau (1986) encuentra en la obra de Moro y en otras de este género: un *discurso crítico* del presente de una sociedad dada; un *discurso descriptivo* de la sociedad ideal, la “utopía” propiamente dicha; y un *discurso justificativo*, el cual, mezclándose con los otros dos, remite a los principios que sustentan la crítica y presiden la construcción de la sociedad ideal. Con esto se quiere decir que la utopía se yergue sobre la realidad existente pero, al no quedar aprisionada en ella, tanto la crítica como el esfuerzo de liberación han de ser justificados. A la manera simbólica de Marechal y en trazos esquemáticos no cabe duda de que se manifiestan abiertamente estos tres niveles en el texto de referencia: la crítica de la sociedad dada, que no se da en los términos ni del análisis político ni de la descripción sociológica, obviamente, pero que al señalar hacia aspectos de la proveniencia, composición, actividades e indiferencia por lo público de la población argentina mayoritaria también aborda el difícil anuncio de la acracia junto con la de la ausencia de una idea de comunidad (“organizada”¹⁵, sin duda), el boceto todavía borroso de la ciudad ideal y los principios desde los cuales se plantean la crítica y la propuesta utópica propiamente dicha.

En el segundo canto, “Didáctica de la Patria” parece recuperar la utopía en esperanza (estrofa 5: “la oscuridad nos miente ya la forma de un dios”) a través del planteo propositivo de una serie de consejos que aunque están escritos a la manera de una guía o manual de príncipes se encuentran dirigidos a un “argentino” genérico (“Josef”) que debe alcanzar la altura de su nombre y que, por serlo, puede igualmente realizar un destino de dirigencia o gobierno:

El nombre de tu Patria viene de *argentum*. ¡Mira
que al recibir un nombre se recibe un destino!
En su metal simbólico la plata
es el noble reflejo del oro principal.
Hazte de plata y espejea el oro
que se da en las alturas,
y verdaderamente serás un *argentino*.

La dimensión crítica de la utopía cobra cierta encarnadura y completa la del canto anterior con el enunciado de los rasgos que denuncian una postergación culpable del destino de grandeza: estrofa 3: “Generaciones hubo más dignas que la nuestra”. “Inciertos en el mal y en la virtud” (estrofa 1), no tostados ni por el fuego ni por la gloria, sólo ocupados en comer (estrofa 3: “Así engordamos junto a los grasientos / asadores y cerca de las uvas pisadas”) y dormir (“Y dormimos en todas / las vigiliass del hombre), espectadores de las batallas a cuyos combatientes abastecíamos con carne y trigo, los argentinos resignamos la gloria por una paz innoBLE (estrofa 4: “reíamos felices de nuestra paz bovina: / quemábamos incienso a nuestro dios / en figura de Shorthon “). En *Megafón*, como mostraré en el acápite siguiente, se profundizarán varios de los aspectos de esta crítica y las referencias a personajes y situaciones reales se interpondrán con mayor asiduidad que en este texto.

No se predicán ni el silenciamiento del poeta ni la inacción del hombre. También en la vigilia de la maduración del tiempo hay respuestas no definitivas al “¿Qué hacer?” (estrofa 8: “hazte carozo de la Patria en ti mismo”) que proponen una construcción en Cruz de las dos líneas de la Patria, la horizontal y terrena y la vertical y celeste, desde los cimientos de las vidas individuales, en las metáforas del heroísmo del caballo de granja y la santidad de la violeta gris (estrofa 10), con la práctica de virtudes cotidianas que opone a los pecados “de nuestros compatriotas”: envidia, gula, robo. Entre la estrofa 20 y la 23 se esbozan igualmente ciertos consejos para un gobernante de tiempos oscuros, en los cuales, según entiendo, Marechal apuesta a un intento paternalista y educativo (estrofa 21: “y el ángel superior, al de abajo se inclina / para darle una luz que a su vez le fue dada. / Todo buen gobernante lo será / cuando a sus inferiores descienda por amor / y se haga un simulacro de aquel Padre Celeste / que a toda criatura da el sustento y la ley”).

Se mantiene, con todo, la preferencia por el trabajo silencioso e íntimo, carente de aspiraciones individuales de grandeza, si bien en un horizonte todavía cubierto de celajes se avizora el cenit de la Patria. Estrofa 24: “Y todo lo que pierdas lo ganará esa Novia / del Suceder, en su más claro día”.

La utopía de la Patria en Leopoldo Marechal – Megafón, o la guerra

Entre la edición del *Heptamerón* y la composición de *Megafón, o la guerra* transcurren unos pocos años en los que Marechal va discerniendo diversos signos de la madurez del tiempo, cuya falta lamentaba en “La Patriótica”. Y en su calidad de “Poeta Depuesto”, la deriva

de su escritura comprometida, nuevamente poseída y acosada por la “furia del verbo”, desemboca en un nuevo juego (guerra íntima también) con la utopía que ahora adquiere contornos más nítidos. Ni obra de tesis ni panfletaria en la intención de su autor, *Megafón*, con su factura barroca y parcialmente manierista (en clara reminiscencia del *Adán Buenosayres*), su sorprendente convocatoria a una merecida, abierta y justa guerra popular y la descripción en tono paródico de algunas de las batallas simbólicas del héroe, indica la metáfora del “hijo endemoniado” como el único método de abordaje posible al libro y a su utopía fundamental.

Dicha metáfora y su función de clave hermenéutica es sugerida por Marechal mismo desde el primer párrafo del “Introito a Megafón”: “Yo siempre fui un clásico del intelecto y un romántico de la lengua: no es mucho que de tan difícil maridaje nazca de pronto un hijo endemoniado” (1970: 7). Preguntarse hasta qué punto esta indicación autoriza para vestir a Marechal con el sayo de la postmodernidad a mi entender resulta beneficioso si, como lo hace D. Altamiranda (2002), una lectura posmoderna corrige las lecturas que lo asocian en demasía con el modernismo internacional de su tiempo y dirige la atención hacia las disyunciones significativas del texto¹⁶. Sin embargo, para no hacer pelear a Marechal en una guerra que no está entre las suyas ni entre las de sus personajes, estimo que *Megafón*, el “hijo endemoniado”, no es otra cosa que la mayor manifestación de la teoría metafísica de lo cómico desarrollada por el propio autor. Después de exponer los lineamientos básicos de esta teoría y señalar su carácter rupturista y subversivo, que excede en mucho el marco literario, el paso siguiente será una exploración inicial acerca de su vínculo con la utopía megafoniana.

En “Breve tratado sobre lo ridículo”, de *Cuaderno de Navegación* (1966:165-169), se anuncia el rumbo nuevo del tema de lo cómico y las demás categorías asociadas a él (risa, humor, parodia, sátira, etc.) a partir de una fenomenología doméstica¹⁷. Ésta conduce a través de distintas variantes¹⁸ populares de la comicidad, que abarcan desde los programas radiales del cómico argentino Francisco Charniello, pasan por el sainete, se remontan a los *clowns* del circo criollo y llegan a sus raíces en los actores de la *Commedia dell'arte*, a su primer rasgo esencial: la noción del “poder unitivo de la risa en lo cómico” (166). En sentido amplio, además, Marechal parece subrayar así los dos elementos indispensables del humor cuando se lo observa desde el punto de vista de la subjetividad: las dimensiones social y dialógica del mismo¹⁹.

Este descubrimiento sitúa a Marechal como adversario de las teorías del poder disgregante o jerarquizante del humor y de lo cómico, teorías que atraviesan gran parte de la tradición occidental y cuya raíz parece encontrarse en Aristóteles mismo²⁰. En un gesto de aparente reverencia ante esta fuente canónica el escritor se propone entonces la investigación acerca de la posibilidad de una “catarsis por la risa”, como relectura y ampliación de Aristóteles, a partir de una reelaboración de las nociones de compasión, terror y catarsis, que el Estagirita considera efectos propios de la tragedia. Según Marechal, si la catarsis trágica “sería la beatitud o reposo del alma, tras haber cumplido, siquiera virtualmente, una experiencia dolorosa cuya posibilidad queda excluida en adelante” (1966^a: 167), puede intentarse una trasposición de las nociones mencionadas a la comedia. Nuevamente recurre a Aristóteles en la definición de lo ridículo en tanto constituyente del efecto cómico: “lo ridículo tiene por causa una *privación* y una fealdad no acompañadas de

sufrimiento y no perniciosas”. Y glosa Marechal a Aristóteles desde su particular ontología:

“¿Una privación de qué? De la verdad (y damos en la mentira), de la belleza (y damos en lo feo), del bien (y damos en el mal). Por extensión lo cómico se daría en las contingencias y limitaciones de toda criatura. Y entendiendo que sólo el Creador está libre de privaciones o defectos, llegué a sostener aquella noche, con admirable frescura, lo que recogí luego en mi *Poema de Robot*: ‘Todo lo que se instala fuera del Gran Principio / ya es cómico en alguna medida razonable.’” (1966^a: 168).

Se avista entonces la posibilidad de una “catarsis por la risa”:

“[...] tal espectador compadece o ‘padece con’ los actores la misma experiencia ridícula, ya que reconoce sus propios defectos y contingencias en los que, bajo formas risibles, desnudan los comediantes en el escenario. Y esa experiencia de su propio ridículo (actual o posible) suscita en él, no ya el ‘terror’, como en la tragedia, sino la ‘risa’. Por eso Aristóteles define como ‘no acompañadas de sufrimiento y no perniciosas’ la privación y la fealdad que se traducen en lo cómico. Y, sin embargo, también se da luego en la comedia una catarsis: una ‘catarsis por la risa’; y se da en la ‘conformidad riante’ con que acepta el espectador aquella toma de conciencia de sus propios defectos y limitaciones. Ahora bien, esa toma de conciencia no sería dable al hombre, si no tuviera él en sí mismo y de algún modo la noción de Alguien sin límites ni defectos con quien comparar la magnitud y naturaleza de sus privaciones humanas.” (*Ibidem*).

La conclusión de este discurso que comenzó con el comentario a un programa popular a mi entender tiene en su matiz paródica efectos subversivos con respecto a la filosofía en sus formas escolásticas y en sus aplicaciones políticas posibles: “Y ver aquí, Elbiamor, de qué manera

una carcajada puede ser el arranque de una metafísica” (168 – 169). Tales efectos se sintetizan, profundizan y son exhibidos sin pudor alguno en el grotesco cervantino de un pasaje del *Poema de Robot* (6):

Advierto yo a esos héroes que naufragan
en el bacín lujoso de Aristóteles,
que mi poema es trágico y risible
como un final de siglo.
La risa visceral de la Comedia
no ha de ser inferior a los hipos del Drama.
Si lo cómico nace de cierta privación,
límite o quebradura de algún ser,
todo lo que se instala fuera del Gran Principio
ya es cómico en alguna medida razonable.

Esta cita conduce la atención también a la finalidad pública de lo ridículo (Coulson, 1974: 48). Precisamente Marechal se sirve de él como instrumento privilegiado para el discurso crítico de su utopía en *Megafón*, en donde parecería emplear los juegos paródicos para enfatizar el dramatismo de las situaciones de dominación e injusticia²¹, sin que por ello se olvide un cierto carácter “misericordioso” del humor que obviamente se desprende de su peculiar significación metafísica. Así, antes del relato del “Asedio al Intendente”, la primera incursión bélica, se indica:

“Y la guerra del Oscuro, formalmente iniciada con esa escaramuza, reveló el carácter que tendrían sus futuros movimientos enderezados a lograr una toma de conciencia en los actores o responsables del drama nacional, merced a la sorpresa y al absurdo que tanto suelen jugar en la remoción de las almas.” (1970: 109).

También en la aparición de los aspecto propositivos y justificativos de esta utopía marechaliana el recurso a un humor desbordante y complejo en sus variantes de lo

cómico, lo paródico y la sátira ocupa un puesto eminente, en tanto, según Marechal/Megafón: “Toda empresa humana fluctúa entre lo ridículo y lo sublime” (p. 23); la tensión entre lo terrestre y lo celeste, que padecemos y debemos asumir, en definitiva, es comparable al caminar por una cuerda floja.

Descontada esta presencia del humor y de lo cómico como constitutivo básico, metafísico y retórico a la vez, del texto y de la peculiar modulación atenuada de su metafísica dualista que preside esta última producción marechaliana, a mi entender son tres los rasgos sobresalientes de esta utopía de la Patria: popular, revolucionaria antiimperialista, dual. Estos tres rasgos ya se encuentran enunciados en el “Introito a Megafón”, que señala el rumbo para las diez “rapsodias” que componen el libro. G. Maturo indica con acierto que estas denominaciones, en razón de su carácter épico-musical, remiten al carácter simbólico de esta obra pionera del barroco americano a la que caracteriza como épico-cómica (1999: 150). A mi entender, empero, hacer de *Megafón* como propone esta autora meramente una epopeya cómica escrita al modo de una novela de aventuras que narra episodios de las batallas celestes y terrestres del hombre con exposiciones doctrinarias intercaladas desvirtúa su movimiento utópico decisivo y atenta contra su intención unitiva, no cumplida.

En las páginas que siguen me remitiré preferencia al “Introito”, completando la argumentación con el recurso a las rapsodias del libro y a otros textos de Marechal cuando sea menester. La utopía antiimperialista revolucionaria de la Patria que se despliega en la obra recibe su expresión más ajustada en la metáfora de la víbora con sus dos peladuras que por su lugar central en el “Introito” se vuelve indicadora de su sentido total. Megafón, interpelado por el

autor-personaje, revela la referencia de la metáfora en tanto ésta es una imagen del 'suceder' necesario (utópico) de la Patria ("Y la Patria o es un 'suceder' o es un bodrio"; p. 15). Los "asaltantes históricos del poder y el dinero" constituyen el "cascarón fósil" o "peladura externa" de la víbora, que la ciñe y ahoga, en tanto ya está construida la otra piel que pugna por reemplazar el "pelecho de fanstasmas": "la piel interna de la Víbora quiere salir a la superficie y mostrar al sol sus escamas brillantes" (p. 16).

El rasgo popular de la utopía marechaliana surge en la primera referencia a "la inconsciencia de veinte millones de guerreros", aludiéndose con la cifra a la totalidad de la población del país, totalidad no implicada en las mitologías creadas por la literatura local. No parece estar alejándose del punto el autor, cuando respecto de la creación literaria de su protagonista hace dos aclaraciones decisivas. La primera acerca de la inexistencia de lo fantástico propiamente dicho, sino de su pertenencia a algún nivel o gradación de la realidad o "universo manifestado". Con la segunda se insiste en la crítica a ciertos lugares comunes costumbristas cultivados por los referentes literarios cercanos a Marechal mismo y también presentes en las formas de la literatura popular que provocan como efecto el ocultamiento de la realidad popular y un anacronismo nostálgico inoperante. Presente en varias páginas de la novela (algunas de gran voltaje paródico) y en otras obras de Marechal, esta aclaración del "Introito" inviste un carácter decisivo si se la piensa con respecto a su carácter de utopía popular:

"Megafón no ha de responder a esa mitología de Buenos Aires en la que nuestra literatura local insiste casi en términos devotos y que se resuelve al fin en un parnaso de taitas, milongas y cantores de cuya existencia yo mismo he dado fe, pero que no es útil seguir evocando en el trance de una nostalgia irredimible" (p. 8).

El relato de los cuatro primeros encuentros del del autor-personaje con el héroe, llamado alternativamente con los seudónimos de “Megafón”, “el Autodidacto de Villa Crespo” y “el Oscuro de Flores”, acontecidos en diversos momentos de sus existencias, dan testimonio de un afinamiento paralelo de los procesos formativos del héroe y de la idea de “pueblo” que preside la obra y sus relaciones con lo universal. Afín a toda una literatura que revaloriza el contenido iniciático y sapiencial de los viajes, en tanto formativos de la subjetividad comprometida del protagonista, en este texto Marechal narra dos movimientos itinerantes. Ambos remiten tanto a la construcción narrativa de la identidad del personaje como a la construcción narrativa por parte del protagonista de la identidad del pueblo mismo. El primero es el del viaje por el interior del país, cuya síntesis es revisión de posiciones anteriores del propio autor²², en la medida en que se nombran geografías que antes ignoraba por su clara predilección bonaerense:

“Me refirió sus viajes y sus oficios: había trabajado en las zafras de Tucumán, en los algodones del Chaco, en las vendimias de Cuyo, en los yacimientos petrolíferos de Comodoro Rivadavia, en las cosechas de Santa Fe y en las ganaderías de Buenos Aires. Le pregunté qué buscaba él en esa laboriosa peregrinación, y adujo que había sintetizado en sí mismo una conciencia viva del país y sus hombres” (pp. 10-11).

La cita debería complementarse con la referencia a un episodio del encuentro definitivo posterior. Se trata de la respuesta de Megafón a la pregunta admirada del narrador-protagonista ante la riqueza de la mesa que tiende Patricia Bell, mujer de Megafón, en el Chalet de Flores, donde vive la pareja: “¿Un mapa gastronómico de la República?” Como en el caso anterior, la experiencia

redunda en la conservación de la esperanza (principio de toda utopía):

-“Eso es [...]. Conozco estas frutas y conozco el ademán y la cara de los hombres que las cosecharon. Necesito agarrarme a estas frutas y aquellos hombres para saber que todavía estamos en un país real.” (p. 15)

En el segundo caso, en un claro movimiento centrífugo pero operado desde una identidad nacional en formación encarnada en el protagonista, Megafón emprende un viaje alrededor del mundo: “Al preguntarle yo el motivo de aquel otro viaje, me respondió que necesitaba universalizar ahora lo que ya sabía de su tierra y su pueblo” (11).

Sintetizando otros aspectos del “Introito”, la utopía es popular porque se nombran a todos los habitantes del país como partícipes virtuales de ella y porque no hay una indicación meramente general, sino que se individualizan tanto las regiones de proveniencia de los argentinos que integran el pueblo. Si bien nunca en el texto queda aclarado el carácter de las relaciones del líder con el pueblo, inclinándonos a la idea de que Marechal tuvo una visión un tanto elitista de lo político y atribuyó un peso excesivo al líder, se confía en la capacidad creadora del pueblo (“no sabe ni sabrá lo que se destilaba entonces en los barrios herméticos y activos como alambiques”, p. 9), tanto como en su capacidad de lucha. Ésta es expuesta en dos presentaciones paródicas tomadas de encuentros deportivos de gran popularidad, la de un episodio particular de violencia durante la realización de un partido clásico de fútbol entre los equipos de River Plate y Boca Juniors y otro en un encuentro boxístico en Mar del Plata, como refuerzo de la idea de una capacidad ociosa (“una herramienta sin trabajo y un arsenal vacante de objetivos”, p. 21). En la Rapsodia II, tras una crítica de la perversión

contemporánea de la guerra y del arte militar, se refuerza la confianza en el heroísmo del pueblo y su capacidad de memoria, haciendo de él el verdadero agente de la utopía:

“Yo, en tu lugar, buscaría en el pueblo la vieja substancia del héroe. Muchacho, el pueblo recoge todas las botellas que se tiran al agua con mensajes de naufragio. El pueblo es una gran memoria colectiva que recuerda todo lo que parece muerto en el olvido. Hay que buscar esas botellas y refrescar esa memoria” (p. 57).

El segundo rasgo sobresaliente de la utopía marechaliana en *Megafón* es su indiscutible impronta revolucionaria y antiimperialista, inescindibles una de la otra en el texto. En efecto, en tanto debe tomarse en consideración la necesaria referencia mutua con los Estados Unidos para comprender los procesos culturales, políticos, sociales y económicos del Norte y del Sur de América, no puede pensarse una utopía revolucionaria en ese momento que no sea a la vez antiimperialista. A entender de Marechal, y de todos los representantes de este tipo de pensamiento en los años sesenta, la situación generadora de la crítica utópica deviene de un entramado causal formado por imposiciones del país que pretende la hegemonía continental sobre los países del centro-sur del Continente, inaceptables de modo masivo para sus pueblos, así como de la defección de sus grupos de poder.

Tal vez sea éste el rasgo elaborado más *in extenso* de la utopía megafoniana, que no puede comprenderse sin una reflexión intermedia acerca de la “madurez” de los tiempos y de la necesidad de una guerra para entrar en la historia. Aquí se incluyen, a la vez, la parte crítica y la propositiva, Además de las indicaciones introductorias del “Introito”, al menos ocho de las “rapsodias” subsiguientes contienen episodios, tiradas doctrinarias críticas y propositivas para las cinco batallas terrestres del

protagonista/líder. Tratándose de batallas simbólicas y no reales, aparece en el texto la más clara intención de distinguir, señalándolos, a los enemigos y a los amigos del pueblo y de mostrar la situación real de éste, que de trazar estrategias y tácticas eficaces para las luchas populares. En la referencia explícita a las mismas también señalaré mi posición con respecto a las victorias y derrotas en cada caso. Las batallas celestes serán tratadas a continuación, como dependiendo del dualismo, tercer rasgo de esta utopía.

La metáfora de la Víbora y sus dos peladuras suscita al menos tres preguntas de contenido utópico: 1) ¿Por qué es ahora posible la construcción de un escenario revolucionario, con qué medios y cómo se lo justifica?; 2) “¿Qué pasado y qué presente integran la “peladura externa” o “cascarón fósil” de la Víbora/Patria y quiénes son sus actores, tanto protagónicos como antagónicos?; 3) ¿Cómo se delinea la propuesta utópica? En otros términos: ¿con qué figura imaginar la ciudad utópica, peladura nueva de la Víbora? Como podrá observarse en lo que sigue, estas distinciones son casi didácticas; en tanto la separación de los planos y marcos teóricos resulta posible en términos conceptuales, se torna por completo difícil el trazado de las distinciones nítidas en la acción.

La “bronca demiúrgica” a que da curso el autor-personaje con la escritura de su libro resulta una muestra patente de la latencia de un proceso iniciado, más que a partir de la derrota del peronismo en 1955, con la reacción del “pueblo en derrota y su líder ausente” (p. 15) ante la ejecución indigna del Gral. Juan José Valle (“El honor y el estilo quedaban fusilados en mi General”; p. 15) y los ametrallamientos de José León Suárez, en 1956²³. Por este motivo se sitúa por la misma época la visita al Chalet de Flores y, a partir de ella, el desencadenamiento de la

utopía, ante la presencia de dos incitaciones a la Guerra: los hechos referidos en este párrafo, con la consecuencia inmediata de la perversión de la clase militar y el retorno fantasmal de los “asaltantes ya históricos del poder y el dinero” (p. 15), como “Primera Incitación a la Guerra”, y el referido contraste entre las dos peladuras de la Víbora en calidad de Segunda Incitación a la Guerra:

“De modo tal que ahora, mientras los figurones externos consuman la muerte de una dignidad y la putrefacción de un estilo, la piel interna de la Víbora quiere salir a la superficie y mostrar al sol sus escamas brillantes” (p. 16).

Megafón no sólo dibuja las líneas maestras de la utopía revolucionaria; debe enhebrarlas en un tratamiento de bordes metafísicos que orillan el problema del mal con el difícil tema de la guerra y su justificación, entendida ésta a su vez como la demostración de la necesidad ética²⁴, el merecimiento histórico y la posibilidad práctica de la guerra. Tal empresa se vuelve más ardua en nuestro tiempo, en el cual la guerra ha dejado de ser un arte de soldados para convertirse en una “demolición” del género humano: “Ahora sólo nos quedan tecnócratas de la masacre y el genocidio” (p. 57). La Rapsodia II, en homenaje a la acción contrarrevolucionaria de 1956 de copamiento del Regimiento VII de infantería, revisa los *loci* clásicos del coraje (militar y civil) y del héroe, temas desde los que vuelve a repensarse la utopía revolucionaria como guerra popular.

Me parece ajeno al desarrollo de este trabajo una discusión minuciosa que reconstruya una teoría coherente de la temporalidad y de la historia en *Megafón*. Tal como sucede en la *ginesofía* marechaliana de la Rapsodia VI y en otros acercamientos al tema en la novela, se pueden evidenciar en la fundamentación de base acerca de la temporalidad y la historia modificaciones ambiguas con

respecto a otras obras de Marechal y en la novela misma. A mi criterio, no basta ahora con las referencias a las doctrinas gnósticas y neoplatónicas, que colocan el mal del lado de la materia, ni a otras tradiciones que hacen del mal un principio necesario y justifican la necesidad de la guerra a partir de éste.²⁵ En *Megafón*, claramente se trata del restablecimiento de la justicia social y del equilibrio perdido por el pueblo que ha sido sometido. La novela comparte la en este sentido la teoría contemporáneamente expuesta en el “Pequeño diálogo socrático sobre la violencia”. La actividad violenta es ahora considerada justa cuando “sirve para restablecer una justicia o un ‘equilibrio perdido’, y cuando, para restablecerlo, se han agotado ya todas las instancias de la inteligencia y del amor” (cit. por Coulson 1974: 27). Como se pondrá en consideración más adelante, las críticas que versan sobre las injusticias del presente, del pasado próximo y del pasado remoto y el señalamiento de sus responsables ponen de manifiesto tanto los desequilibrios en que han incurrido diversos sectores de nuestra sociedad como los debidos a ingerencia externa.

Por consiguiente, la necesidad ética de la guerra, o de cualquier tipo de lucha, aún incruenta o meramente simbólica, se deriva del objetivo de la reinstauración de la justicia, cuando la estructura económica, social y política se convierten en ahogo para el pueblo²⁶.

Vinculado con la necesidad ética de la guerra se encuentra el tema de su merecimiento histórico. Algunos de los textos de “La Patriótica” citados en las páginas anteriores, especialmente la estrofa 10 del primer canto y la 4 del segundo, esbozaban la idea, de clara prosapia épica, de la imposibilidad de una madurez de la Patria no fundada en una guerra y porque los argentinos se rehúsan a guerrear. En *Megafón* se refuerza la idea al sostener que:

“Entrar en una guerra es entrar en la Historia” (p. 18). Una enumeración de hechos históricos simplemente sugeridos a través de generalizaciones parece indicar por una parte la capacidad del pueblo argentino para involucrarse en guerras justas o, al menos, sin cometer excesos, y por otra trasunta una cierta ajenedad de tales luchas (han sido luchas de otros o aprovechadas por otros):

“Antes de iniciar las acciones Patricia y yo hicimos el siguiente cálculo. Nuestro pueblo libertó a otros y no esclavizó ni robó a ninguno. Ganó todas las batallas militares, que nunca fueron de conquista, y perdió territorios en la mesa de los leguleyos. No cometió ningún genocidio ni oprimió a hombres de otro color en la piel o en el alma. Sus revoluciones fueron incruentas y sin gran importancia sus desequilibrios históricos.” (p. 18).

La conclusión normal de este argumento montado sobre tal enumeración (cuya genealogía real es asunto para historiadores) es que ha llegado el momento de hacer una guerra para sí, “objetivo válido por sí mismo” (Coulson 1974: 27); en definitiva: una guerra de liberación real del pueblo argentino, tal como ella resulta sugerida por la metáfora de la Víbora. Conciencia de la dominación ejercida sobre el pueblo (memoria), capacidad de rebelión y organización liderada por el héroe (“¡Ojo al regreso de Megafón!”, p. 27), tales resultan ser las condiciones de posibilidad práctica de la guerra, a cuya mención ya aludí en estas páginas.

El texto marechaliano articula dos tipos de crítica y de acciones consecuentes con ellos: la crítica del pasado remoto y de sus efectos sobre el presente, y la crítica del pasado inmediato y del presente. Las escenas paródicas a través de las cuales son ejercidas estas críticas resultan de gran efecto retórico.

Con respecto al primer tipo de críticas, éstas aparecen en el episodio de la Invasión al Gran Oligarca. Se trata de una batalla terrestre dirigida contra Martín Igarzábal, representante de la decadencia del patriciado nacional, sorprendido en su “formidable agonía” (p. 145) y asistido por un indio, el pampa Casiano III, cuyo retrato paródico resulta un tanto incómodo, puesto que se constituye en guía afrancesado de los invasores. Igualmente el episodio sirve de pretexto para una presentación enjundiosa de la migración europea, en un contraste no asumido del todo por Marechal entre los indígenas y los criollos más antiguos provenientes de las clases pobres. Con reminiscencias de su nacionalismo juvenil, Marechal hace una defensa oblicua del patriciado y la acusación de “haber estrangulado ‘lo posible’” (p. 155). Es un historiador el encargado de pronunciar el veredicto condenatorio al patriciado que no ha sabido conducir al pueblo conforme a un orden celeste y a uno terrestre y ha permitido la degeneración en Oligarquía despilfarradora y cómplice de negociados extranjeros (“la trasmutación del Gran Oligarca en el Gran Cipayo”; p. 158):

“Oigan bien: tenemos un general de la Independencia y un coronel que agarra un desierto, le impone formas vitales y lanza consignas al futuro. ¡El ‘haz de lo posible’ quiere soltarse ya en la llanura, porque la historia es también un arte de lo posible! Ante nuestra mirada tenemos el escenario (una geografía), los actores listos (un pueblo) y la noción del drama o la comedia que ha de representarse allí (el suceder nacional). ¡De pronto una gran flojera, un olvido total de las consignas, un abandono del escenario, los actores y el drama! ¿Qué sucedió aquí? ¿Un aborto del suceder?” (p. 155).

Pero poco interesa al Marechal de Megafón este pasado remoto, sino el más reciente y doloroso, actuante en algunos casos. De esta manera se introduce el “Asedio

al Intendente”, primera incursión metódica que presenta el valor agregado de poner al lector al corriente de las reales intenciones de Marechal al hablar de la guerra, sus estrategias y sus tácticas:

“Y la guerra del Oscuro, formalmente iniciada con esta escaramuza, reveló el carácter que tendrían sus futuros movimientos enderezados a lograr una toma de conciencia en los actores o responsables del drama nacional, merced a la sorpresa y al absurdo que tanto suelen jugar en la remoción de las almas. También fue adelantado en ella el tenor ‘incruento’ de los operativos a consumir, ya que Megafón lo fundamentaba en la benignidad y mesura que parecían señalar ‘una constante’ de nuestros hechos revolucionarios”. (p. 109).

Complementan los episodios mencionados, la “Operación Aguja” y la “Biopsia del Estúpido. Creso”, que se refieren al desequilibrio social causado por la ambición de riquezas en los que se dibuja la aparición del “Obispo Frazada”, homenaje a los representantes de la Iglesia Católica que dieron testimonio de su fe hasta la muerte en el Cristo viviente que se viste de pobre.

En la Rapsodia VI otra batalla terrestre es librada contra el general don Bruno González Cabezón, recién depuesto (“y substituido por otro en una mutación coreográfica de lo que la historia llamó después el Gran Malambo de los Generales”; p. 198). Se trata de un intento de diálogo crítico con los militares de turno en el gobierno cuya intención final es la burla de los gobiernos militares, a través de una especie de juicio entablado por un ex mayor del ejército que plantea una especie de “Ontología del soldado”. Se termina con una acusación de asesinatos y la idea de que la sangre, de uso interno en los cuerpos, no puede salir de ellos: “Cuando se la derrama en el piso, la sangre protesta y no se borra ni con los detergentes más

ácidos” (p. 203). Se introduce la evocación de la muerte del Gral. Valle y nuevamente la idea de que con ella se han mancillado las armas, así como, unas páginas más adelante se habla de la profanación del cadáver de Evita: “-Eva, Señor, ¿no se deshonran las armas al profanar el cadáver de una mujer?” (p. 207) Estremece, por su carácter premonitorio, la conclusión de este párrafo: “¿O la muerte ya no es una frontera donde se inmovilizan los jueces y verdugos?”(p. 207).

Por último, es de destacar la payada con el Embajador de los Estados Unidos, mister Hunter, delegación de “cierta voluntad lejana”, que no por distante es menos potente, puesto que el modo de ejercicio de su dictadura es designado nada menos que con los términos que la Física aristotélica reserva para el *theós*: “motor inmóvil”. El carácter de torneo lírico con el empleo del contrapunto criollo da espacio para la revisión de los aspectos básicos de la dominación descrita y de sus efectos nocivos. Aquí cobra su estatura mayor la utopía revolucionaria antiimperialista megafoniana. En efecto, se trata del desafío por excelencia, puesto que depende del éxito en esta batalla todo lo demás; ninguno de los combates librados es decisivo en la guerra de la liberación, salvo éste:

“Y, sin embargo, desde la planificación de su guerra, Megafón sabía que un dramaturgo foráneo escribía los libretos y manejaba desde afuera los hilos ocultos de los títeres. Ajenos y sin culpa, veinte millones de argentinos actuaban en la tragicomedia como figurantes enganchados a sueldo módico. ‘¡Gran puta –dice Megafón en uno de sus apuntes-, ¿qué víbora soltará su vieja peladura, si no le conviene al Director del Jardín Zoológico?’ (p. 265).

De manera paródica aparece una referencia al desarrollo todavía infantil de los Estados Unidos (en evidente contraposición a la madurez europea) y, sobre todo, a su pretensión conductora del mundo, reflejada en una serie de acciones que se insertan en cuatro tipos definidos: el dominio económico (“universalizó sus manufacturas”), el belicismo (“anduvo en guerras”), la apropiación de las riquezas ajenas (“esquilmo a pueblos”) y el racismo (“tiranizó a razas”). Una vez reunidos con el embajador, la actuación del dúo farsesco Barrantes-Barroso sirve de introducción a la payada real entre Megafón y el embajador Hunter, que, fiel a las reglas del género, comienza con el planteo de un enigma: “Se trata de averiguar cómo el niño llamado Sam fue un Tío antes de ser un sobrino” (p. 268). Como señala G. Coulson (1974: 62) en las instancias del diálogo paródico se “exponen al ridículo los aspectos más sobresalientes de la civilización norteamericana”, pero también, debemos aclarar, siguiendo los trabajos de E. Vior²⁷, que en el texto de Marechal se sostienen las tesis fundamentales de las utopías antiimperialistas de la época. El tratamiento paródico conducido como canto amebeo permite, además, la mención de los más altos momentos de la cultura norteamericana, aunque se indica cada vez que aparecen en el texto que su incidencia no bastó para el logro de la madurez de esa nación. Sobre todo, se trabaja sobre la idea de que los Estados Unidos trasladan su temor a los conflictos internos que no pueden resolver a presuntos enemigos externos creados ad hoc, cuya identidad desconocen. En un segundo plano queda el otro rasgo discutible del imperialismo norteamericano que es la asunción destinal del carácter de nación portadora de la libertad al mundo:

“Señores, en vías de trascender a lo universal, el Tío ignoró que, para trascender a ‘otro’, es indispensable conocer al ‘otro’ en tanto que ‘otro’. ¡Y él ni se conocía

bien a sí mismo! Salió al mundo para equilibrar ajenas balanzas, ¡y no sabía él (no lo sabe aún) cómo resolver sus propios desequilibrios interiores!” (p. 272).

Tres intervenciones más del Autodidacto refuerzan la idea expuesta y provocan reacciones histéricas en su contrincante que, sin embargo, acaba echándolos de la residencia. En la primera de ellas se señala la ceguera y el entender lo que se cocinaba en ellas: guerreó a la loca en sus antípodas y violentó destinos que no eran suyos.” (p. 274).

Más adelante, se subrayan las causas y efectos del terror a nivel mundial y en todos los sectores de la existencia humana:

“Señor Embajador, escuche bien este aforismo: ‘El miedo nace de la ignorancia, y se teme sólo a lo que no se conoce’. Ignorando al ‘otro’ (y perdone la molestia) el Tío Sam comenzó a temer al ‘otro’ y a toda criatura o incidente que le fueran exteriores y ajenos: olió en cada uno a un enemigo potencial de guerra o a un contrincante de olimpiada o a un competidor artero en sus transacciones. Ahora bien hay una progresión creciente del miedo al terror y del terror al pánico. Y en su hora, el Tío dio marchas y contramarchas poco serias a sus trajinados mariners, en cualquier latitud o longitud en que se sospechaba o temía él la presencia de un enemigo” (p. 275).

El terror al otro excede los límites del Planeta y en una especie de hiperbolización paródica de los efectos apuntados se hace referencia a las imágenes cinematográficas y televisivas de los extraterrestres que manifiestan las operaciones ya enunciadas: “Cuando el Tío sospechó que otros mundos estarían poblados calumnió a sus posibles habitantes atribuyéndoles formas ridículas e intenciones perversas” (p. 276).

El ademán del Embajador seguido por la retirada de los combatientes de esta batalla lírica parece indicar una derrota. En las palabras finales de la Rapsodia, sin embargo, se concluye de modo ambiguo. El mensaje de Megafón encierra un sentido de vigilia prudente, puesto que ordena: “Mantenernos un rato más en nuestra prehistoria con las armas y las vihuelas en atención” (p. 278). La intervención del autor-personaje resulta de lectura mucho más difícil y remite a cambios en los dos extremos del continente para que la utopía de la historia latinoamericana, pase por las instancias de la liberación de la prehistoria actual y llegue a su realización:

“Porque se ha enloquecido el Tiempo, y no es fácil conocer ahora si está echando flores en una de sus primaveras o soltando follajes muertos en uno de sus otoños. Por las dudas, ¡orad almas buenas! Allá en el norte, cerca del polo helado y entre los océanos beligerantes, viven también santos ocultos, poetas en escondida rebelión, mártires blancos y negros que hablan y hablarán todavía el idioma de la sangre” (p. 278).

La mención del último texto vuelve comprensible el carácter de esbozo más teórico que práctico de los aspectos propositivos de la utopía megafoniana. La formación y las escaramuzas del líder en sus batallas terrestres, sobre todo, no sólo encierran los aspectos críticos contra los que se guerrea, también van delineando de modo principista aunque abierto a la marcha de la historia una utopía positiva, sobre la idea de una réplica de la ciudad celestial en la ciudad terrena, fundada agustiniana y platónicamente en la conjunción del amor, el ordo y la justitia, entendida como armonía virtuosa de cada uno de los sectores de la sociedad. De modo muy impreciso se señalan las formas de participación popular, que sin embargo, como expuse, es convocada de modo

imprescindible, y en cada una de las apariciones de los representantes de los grupos de poder se va bastante más allá de la crítica hacia la indicación de sus funciones específicas.

El tercer y último rasgo de la utopía marechaliana que aquí subrayo es el de su dualismo, que no encierra sin embargo un dualismo metafísico fundamental, puesto que Marechal, repetidamente, acepta la idea de un Primer Principio generador de todo lo existente, tal como expuse al referirme a la teoría de lo cómico y a sus aplicaciones prácticas. Evidente en la necesidad y presencia de batallas celestes y terrestres, tal dualismo se manifiesta además en referencias a la contextura dual del ser humano, en la atribución de diferencias de género sustantivas al varón y a la mujer, y en la aceptación, que se va volviendo más débil en esta obra, de dos tipos de mujeres, la tentadora y la celeste representación de la sabiduría.

Siendo la Patria “una provincia del Cielo”, como se canta en “La Patriótica”, la inclusión en la utopía de las batallas celestes resulta en principio ineludible y así aparecen las “Dos Batallas” (celeste y terrestre) nombradas en el primer renglón de la novela y su raigambre platonizante queda reforzada en el momento de los primeros preparativos mediante la proferición que Patricia Bell hace de un postulado utópico básico: “Nadie que no sea geómetra peleará en las Dos Batallas de Megafón” (18). Si bien el “Introito” como el resto de la obra es pródigo en referencias y episodios de la/s Batalla Terrestre, sin embargo queda expresado claramente el no abandono de las posiciones antes defendidas por el autor: “Es que la Víbora [...] tiene dos metas que alcanzar, una terrestre y una celeste. Y hay que dar la batalla en los dos campos” (p. 23).

Las dos batallas celestes, sin embargo, pletóricas de referencias míticas, teológicas y filosóficas, sólo se vinculan con las terrestres de la novela por la simple razón de que el héroe es el mismo Megafón, que disfruta de la ambigüedad característica de la figura heroica: tesmóforo y conductor de una revolución antiimperialista, por una parte (y figuración novelada del líder peronista ausente), encarnación también de ciertos rasgos doctrinarios del autor del texto y, por último, síntesis de diversos héroes míticos, cuya virtud performativa se repite y resignifica en las escenas de las dos batallas celestes.

Comparto la tesis de G. Coulson de que estas batallas quedan fuera del acontecer histórico de la obra (1974: 113). Y, por esto, a pesar de las intenciones del autor, ellas no integran la utopía de la Patria de modo concreto, como resulta evidente en la primera batalla celeste, la que se narra en la compleja y lamentablemente sexista Rapsodia V. La búsqueda alquímica frustrada del principio transmutador y la de la Mujer Celeste (la Novia Olvidada, Lucía Febrero) terminan en un fracaso previsible, que, a mi juicio, prefigura el fracaso del dualismo marechaliano, a pesar de sus intentos de una reivindicación del amor. La *ginesofía* de Marechal en este texto le hace el juego a la construcción en espejo de la mujer por el varón cuyo fracaso diversas voces del pensamiento feminista occidental han denunciado a partir del texto fundacional de Simone de Beauvoir de 1949.

Sin embargo, la segunda batalla celeste de Marechal, mucho más rica en símbolos y mitos que la anterior, tiene un alcance diferente y universal. Debido a la extensión del trabajo resultaría poco adecuado exponer cada una de las escenas que componen las dos rapsodias finales y el empleo de diversos símbolos que se asocian a diferentes héroes míticos; tampoco entraré a discutir tesis

opuestas acerca de la interpretación de estos pasajes. Sin embargo, retomo una indicación de G. Maturo, que ve en Megafón la encarnación sucesiva de Teseo, Orfeo, Ulises y Cristo-Dionisos. Me resulta cercana a la creación de Marechal la interpretación sincrética de la muerte del héroe y de su desmembramiento como la de un “triumfo moral y religioso”, en tanto ella significa “la presencia repartida entre los suyos” (p. 155). Esta interpretación, a mi entender, consigue el efecto de minimizar el fracaso de la utopía terrena, dado su optimismo de principio. Las palabras finales de la obra, referidas a la búsqueda del falo extraviado de Megafón, a cuya “peligrosidad revolucionaria” se alude en un efecto cómico de alcance político indudable, convocan la esperanza en la reaparición del líder y en la realización de la utopía terrestre de la liberación de la Patria: “Sea como fuere, todo aquí está en movimiento y como en agitaciones de parto. ¡Entonces, dignos compatriotas, recomencemos otra vez!” (p. 367).

Conclusiones de utopía

Con el análisis precedente he intentado una revisión de la dimensión utópica que encierra la categoría de *identidad narrativa* cuando ella es aplicada al análisis y la resignificación de las utopías fundacionales de nuestros pueblos, sin entender la idea de fundación como radicada en un pasado remoto o intemporal. Con diversos pensadores contemporáneos comparto la idea del carácter fundacional de las utopías revolucionarias antiimperialistas, que se dieron en el subcontinente durante el corto lapso de algo más de una década, que comienza con la Revolución Cubana en 1959, hasta la sucesión de los golpes militares entre 1971 y 1976 que establecieron el “Estado de Seguridad Nacional”, y que tuvieron como objetivo terminar de consolidar la emancipación latinoamericana y afianzar la justicia social. Aun cuando fracasaron, esos intentos

utópicos señalan “en un contexto histórico determinado las alternativas de emancipación posibles que, a veces, pueden ser retomadas en etapas posteriores” (Vior 2004:).

Traté de responderme la pregunta acerca de en qué medida la utopía del antiimperialismo revolucionario en los años 60 y 70 del siglo pasado ofreció una alternativa para la construcción de un sujeto la autónomo y qué herencia nos ha dejado para la construcción de dicho sujeto bajo las condiciones actuales, a través de dos obras de Leopoldo Marechal. A pesar de las dificultades señaladas en el trabajo, considero que vale la pena visitar una y otra vez el texto marechaliano, en tanto el magisterio ejercido por el autor impulsó a parte de una generación revolucionaria y las dificultades que surgen de una obra *sui generis* posibilitan visiones más inclusivas acerca de los intelectuales argentinos y sus posiciones políticas en la época²⁸.

La utopía revolucionaria antiimperialista de Marechal en la época de *Megafón* reposa en la siguiente visión de los hechos y sobre su compromiso intelectual, sin que por ello en este momento de su vida otorgue carácter taumatúrgico a la función del poeta:

“Creo que actualmente hay dos Argentinas: una en defunción, cuyo cadáver usufructúan los cuervos de toda índole que lo rodean, cuervos nacionales e internacionales; y una Argentina como en navidad y crecimiento, que lucha por su destino, y que padecemos orgullosamente los que la amamos como a una hija. El porvenir de esa criatura depende de nosotros, y muy particularmente de las nuevas generaciones” (1981: par.11, 127).

Las calas a la obra marechaliana realizadas en las páginas precedentes marcan el límite de estas intenciones

utópicas de Marechal. Antes de poner el punto final de este trabajo, me parece conveniente volver a insistir en dos rasgos indudablemente positivos del tratamiento marechaliano de la utopía, así como en dos aspectos que la tornan insostenible, tanto desde un punto de vista teórico como desde un punto de vista práctico.

Megafón, entre las múltiples identidades referenciales que encierra el personaje, también puede llegar a ser pensado como un argentino (¡no argentina!) genérico que al hacer el relato de sus diversas instancias formativas (herencias, contactos, experiencias, lecturas) va mostrando los diferentes matices de lo nacional, incluidas tensiones y conflictos, en la conformación de la propia identidad, a través del doble movimiento de influencia externa y apropiación consciente. La propuesta utópica, por el contrario, parece derivada de un relato de la Patria más amplio y compartido. Sin embargo, su carácter de protagonista (que puede extenderse a todo el pueblo, empero) le otorga a Megafón la posibilidad de una intervención performativamente creadora en la configuración del relato y en la praxis política. Esta dialéctica (“didáctica”, en lenguaje de Marechal) en la configuración de la doble identidad narrativa (del sujeto personal y del sujeto histórico) y la vinculación performativa de la utopía con ambas, está registrada de modo casi microscópico en la novela (más que en “La Patriótica”) y con ello Marechal podría bien integrar el repertorio de los autores que pueden conducirnos en este tipo de exploraciones novedosas.

El otro rasgo singular de la obra, cuya deriva metafísica fue subrayada más arriba, es el humor, que llega a los extremos más agudos. No cabe duda de que el relato de lo nacional y del sí mismo está realizado en esta clave y que se trata de un rasgo formativo de identidad

fuerte, en tanto subraya el carácter finito del hombre y de todas sus construcciones²⁹. La pregunta que se nos impone aquí, y que daría motivo a otra indagación en la obra marechaliana, es si, una vez señalado el rasgo cómico de nuestra existencia finita y de nuestros trabajos en la historia terrena, podrían pensarse éstas y ser expresadas de otro modo. Mi respuesta provisoria es que indudablemente no.

El dualismo antropológico y, sobre todo, una cierta concepción de la preexistencia del alma en el mundo inteligible y su descenso al mundo sensible, con la consiguiente subordinación de la materia, que evidencian la mayor parte de los textos marechalianos se convierten en una de las asunciones problemáticas en el momento de pensar una utopía liberadora. Aunque en *Megafón* el matiz dualista se atenúa con respecto a lo social, económico y político, permanece como ideología latente, y, a mi entender, priva de fuerza a este tipo de utopía. G. Coulson, que por cierto hace del dualismo una de sus claves para la lectura de Marechal, sostiene:

“Los personajes principales de las tres novelas de Marechal reconocen que el ser humano encarna una dualidad contradictoria, una antítesis cuyos polos no se unen ni siquiera en el momento de reabsorción en la divinidad, por cuanto lo que se reintegra al Uno es el espíritu, no el cuerpo” (1974: 22).

Con respecto a la propuesta utópica también resulta anacrónico y hasta contradictorio con ella el enfoque marechaliano de la mujer, toda vez que “La Patriótica” y muchos otros textos imponen la metáfora femenina, en diversas edades, para los efectos de representación de la Patria. La *ginesofía* marechaliana no es independiente de su teoría del amor; o, mejor dicho, ambas resultan complementarias. Siguiendo en la huella del estudio

pionero de G. Coulson (1974: 28-36), señalo que en la obra de nuestro autor se ofrecen en distintas épocas y con diversos matices dos teorías de raigambre platónico-medieval innegable. En primer término, la mujer como símbolo de la Inteligencia Angélica, de la Sabiduría, la mujer celeste (Lucía Febrero, la Novia Olvidada), que sirve al hombre de vehículo de elevación a lo inteligible. Paralela a esta simbología aparece la igualmente platónica, con raíces muy arcaicas, de la mujer como representación en el mundo sensible de la otra parte escindida del Andrógino primordial.

Ambas caracterizaciones favorecen poco a las mujeres reales y refuerzan las marcas de dominación naturalizadas por el logofalocentrismo occidental (más allá de su proveniencia de otras fuentes culturales, en las que dichas representaciones actúan de modo diferente). Así Coulson insiste en el carácter pasivo que la mujer tiene en las novelas de Marechal y en su construcción de dos tipos de mujeres reales: la que aparece como instrumento del mal, con frecuencia ridiculizada y una donante y sostenedora de la vida (más allá de que no tenga hijos) que se convierte en ayuda del varón (el hombre por excelencia, dotado de mayor capacidad intelectual y de impulso para la acción). Es decir, que, conforme a las representaciones gnósticas y dualistas habituales, el principio femenino comporta connotaciones degradantes.

El tema de lo femenino no es tratado de modo uniforme en *Megafón* y, además, dicho tratamiento ofrece matices conflictivos y hasta contradictorios. La primera mujer que hace su aparición en la obra, presentada por el protagonista es Patricia Bell, la esposa joven de éste, inspirando al autor-personaje el comentario sexista: “toda ella se resolvía en una gran ternura militante” (p. 12). Patricia Bell carece de pasado y de futuro propios, su

identidad está construida prácticamente a partir de la del varón pigmaleónico al que había unido su existencia y asume las batallas de éste como propias desde un lugar activo pero secundario. Incluso los gestos rituales que le están confiados se subordinan como los de una “vestal”, de palabra y gestualidad un tanto hierática, a las exigencias del celebrante varón. Reproduzco un pasaje significativo:

“-El honor y el estilo quedaban fusilados en mi General –rezongó el Oscuro de Flores-. ¿Y qué tuvimos en adelante? Patricia, ¿qué tenemos ahora?

-La Víbora y sus dos peladuras –contestó Patricia Bell sorpresivamente invocada.

-¿Qué víbora? –inquirí yo-. ¿Y qué dos peladuras?

Los ojos lacustres de Patricia se volvieron a Megafón como para solicitarle o licencia o amparo.” (p. 15).³⁰

Ni siquiera las escasas referencias a Eva Perón colocan a ésta en su talla de estadista y de abanderada de la revolución antiimperialista. Ella es “la gloriosa y doliente muchacha” (p. 25), nada más, cuyo cadáver ha sido profanado y ocultado, pero carece igualmente de identidad histórica propia y se elude la referencia a su profunda encarnadura en el pueblo. Parece imposible a Marechal el pensamiento de líderes revolucionarios femeninos. La historia, una vez más, es asunto de “hombres”. De este modo, sostengo que la visión que Marechal tiene acerca de la mujer, aun en sus momentos más excelsos, resulta contradictoria con su idea inclusiva de pueblo, puesto que le resta a ésta toda posibilidad de concreción autónoma en la historia. ¿No se está anunciando de este modo el fracaso de la utopía revolucionaria antes de que aparezca el programa de la misma?

NOTAS:

- ¹ Me refiero especialmente al hallazgo y exploración de esta categoría por P. Ricoeur (Ricoeur, 1985, 1990, 2001).
- ² Mi posición al respecto se encuentra influenciada por los trabajos acerca de y en el ámbito de la “razón poética” de M. Zambrano (ante la imposibilidad de una enumeración in extenso de sus contribuciones, véanse, Zambrano 1967, 1971, 1977, 1986a, 1986b, 1992, y Bonilla 1992, 1996 y 2002b) y por la idea de un “conocimiento de amor” y de la “crítica filosófica” de la literatura tal como las despliega M. Nussbaum (1990, 1995).
- ³ Señalo los rasgos biográficos más significativos de L. Marechal (1900-1970), a manera de un contexto indispensable para interpretar sus intervenciones directas como autor-personaje en los textos, el silenciamiento y las polémicas de escritores y público en torno de su obra y de sus posiciones ideológicas y políticas y el influjo ejercido por el autor en sectores de la juventud revolucionaria antiimperialista de la década en estudio.

Descendiente de familias francesas y españolas, L. Marechal vivió en Buenos Aires y estudió en la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta. Desde sus comienzos de poeta fue amigo de artistas plásticos y del grupo de la revista Proa, luego integró el grupo Martín Fierro y realizó varios viajes a Europa. El primero de ellos (1926), a París y Madrid, tuvo valor formativo para el joven poeta vanguardista ya premiado por sus trabajos. Al regreso de un segundo viaje a Italia y Francia y motivado por su retorno a la fe católica, tomó contacto con los Cursos de Cultura Católica y el grupo Convivio, en el cual había figuras importantes del nacionalismo católico argentino. A raíz de estas relaciones, se comprometió con la revolución de 1943. Convirtiéndose en militante peronista en 1945 llegó a constituirse en una figura clave de la cultura y la política hasta su silenciamiento en 1955. Además de su trabajo creativo, Marechal siguió con atención las luchas populares latinoamericanas, viajó a Cuba en 1967 y alentó los preparativos del retorno del Gral. J. D. Perón a la Argentina, en calidad de líder de una nueva utopía. Su producción, que se inicia con la poesía, abarca obras de diversos géneros. Son muy conocidas y estudiadas las tres novelas (Adán Buenosayres, El banquete de Severo Arcángelo y Megafón, o la guerra), los ensayos en los que

expone preferentemente su teoría estética, las restantes obras narrativas y el teatro.

- 4 La idea de que “La Patriótica” no sólo ha de ser leída en clave utópica, sino que en sus cantos se hacen presentes los rasgos definidores de las utopías modernas, como se muestran a partir de la obra de T. Moro, aparece por primera vez en este trabajo.
- 5 Tomo de F. Aínsa (1999) la pertinente distinción categorial entre las utopías de la libertad y las utopías del orden.
- 6 En las páginas que siguen casi todas las referencias teóricas e históricas a este tipo de utopismo se hacen a partir de los trabajos de E. Vior (Vior 2001, 2002a, 2002b y 2004).
- 7 Debo el señalamiento de esta herencia literaria a un comentario que Fernando Aínsa hizo de mi ponencia “Leopoldo Marechal o la imposibilidad de la utopía” (Santiago de Chile, julio de 2003). A su entender, Marechal es rabelesiano sobre todo en el tratamiento paródico de las utopías del orden que critica.
- 8 Citado por A. Núñez (L. Marechal 1981: V).
- 9 Adopto la adjetivación de G. Coulson y amplió el alcance que le da al término esta investigadora, puesto que en el caso de Marechal no se trata de “sincretismo filosófico”, sino también teológico y estético (1974).
- 10 El texto está citado por la edición de P. L. Barcia (1984: 112-113).
- 11 Recorro a la cita bibliográfica proporcionada por G. Coulson (1976: 144).
- 12 Dice Maturo: “El título del segundo día es “La Patriótica”, despertar espiritual al conocimiento de la historia. La ordenación del mundo poético que ha dispuesto Marechal coloca en primer término su despertar espiritual, “La Alegropeya”, luego el conocimiento de la patria, puesto que para Marechal lo histórico se subordina a lo espiritual, es parte de lo espiritual” (1999: 102).
- 13 La idea de Patria que sustenta Marechal proviene, en primera instancia, de las experiencias de infancia y adolescencia habidas en la

localidad de Maipú (sur de la provincia de Buenos Aires), donde solía pasar los veranos.

- 14 El recurso a citas de sus textos anteriores aparece con frecuencia en las obras de L. Marechal, bien cuando se apela a un yo lírico del poeta, bien cuando el autor-personaje constituye parte de la trama narrativa. El efecto de continuidad, coherencia e identificación que se pretende resulta evidente.
- 15 Referencia a un texto doctrinario del Gral. J. D. Perón, “La Comunidad Organizada”, de 1949.
- 16 En “Dimensiones postmodernas de Megafón o la guerra de Leopoldo Marechal”, D. Altamiranda concluye con una referencia al pasaje que citamos: “Me parece casi imposible encontrar otra fórmula más precisa para manifestar la disyunción que planteábamos al principio como rasgo constitutivo del texto y que claramente da cuenta de su condición postmoderna. Ese arduo maridaje entre un pensamiento clásico, es decir ordenado(r) y categorial, y una expresividad romántica, innovadora y rupturista, que no logra fraguar en una unidad de visión homogénea que nos libere de la incertidumbre y la indeterminación, recurre una y otra vez en la escritura de nuestros días” (2002: 20).
- 17 La reivindicación de la vida cotidiana, junto con la del matrimonio y parcialmente la de la mujer, marca en la vejez de Marechal un abandono de cierta actitud elitista de repudio que había caracterizado su obra anterior (Coulson, 1974: 33). A mi juicio, esta reivindicación lo es igualmente de la cultura popular y su potencia y forma parte de las estrategias de subversión del autor en esta época.
- 18 Empleo aquí las nociones de “variantes” y “esencia” en el mismo sentido metodológico en que lo hace la fenomenología descriptiva, al utilizar las “variaciones imaginarias” (que bien pueden estar extraídas de fenómenos dados) como camino hacia la esencia o definición de algo (innumerables textos de Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre, de Beauvoir, Jaspers, Levinas, Ricoeur y otros autores de proveniencia fenomenológica dan cuenta de la fecundidad del método).
- 19 Tomo la distinción del trabajo de A. M. Zubieta (1995: 17) y me parece adecuada su aplicación a Marechal.

- 20 Sugiero como posible fuente marechaliana a investigar “Para una teoría de la humorística” de M. Fernández, quien rechaza estas teorías.
- 21 Agradezco a M. D’Amato la sugerencia de esta lectura.
- 22 No es éste el ámbito para revisar el tema de quiénes efectivamente constituyen el “pueblo”, tal como va apareciendo en la producción marechaliana. Baste notar que en obras anteriores, como *Antígona Vélez*, se subraya la oposición entre “indio”-“no indio” (¿un resabio de la dicotomía sarmientina entre “civilización o barbarie”, que tanto perturbó a los intelectuales argentinos de los siglos XIX y XX, bajo el ropaje de cierto nacionalismo más o menos hispanizante o europeísta, según el tiempo?), la presencia con rasgos tanto negativos como positivos de determinados grupos de inmigrantes, y el carácter vehículo a lo universal de Buenos Aires, también manifiesto en *Megafón*: “nuestra ciudad ha de ser una novia del futuro, si guarda fidelidad a su misión justificante de universalizar las esencias físicas y metafísicas de nuestro hermoso y trajinado país” (p. 8)
- 23 Con respecto a la autodenominada “Revolución Libertadora” de 1955.
- 24 En versos parcialmente citados en *Megafón*, Marechal señala incluso una necesidad “estética” de la guerra, aunque concluye que guerra no contiene este valor de hermosura por sí misma sino debido a su necesidad (vale decir, dependiente del fin que efectivamente la justifica) (1970: 17).
- 25 En este sentido creo que el tratamiento que hace G. Coulson del tema debe ser revisado en profundidad (cf., 1974: 25-26).
- 26 La justificación de la necesidad ética de la guerra, que no es lo mismo que su necesidad metafísica, para ser tratada en profundidad debería comparar estos pasajes con los referidos a la misma cuestión en toda la obra de Marechal, puesto que se observan cambios notables, debidos quizá a la maduración política del autor y a su posicionamiento cada vez menos elitista con respecto al pueblo.
- 27 Cf., E. Vior, 2000, 2001, 2002a, 2002b y 2004.
- 28 Además de la crítica a la posición demasiado determinante de S. Sigal, que esboqué en las primeras páginas de este trabajo, indico

brevemente mi disenso con la rápida síntesis retórica de D. Viñas, quien manifiesta acerca del viraje hacia Cuba de Marechal: “no era más que la transposición de la tertia via escolástica a la tercera posición del peronismo” (1971: 109).

²⁹ Con A. M. Zubieta admitimos que el humor es para L. Marechal “un modo de contar lo nacional”, obviamente (1995: 11).

³⁰ No ignoro la progresiva atenuación de la antinomia espíritu-materia (ángel-demonio) que encierra la figura del “andrógino” y que provoca en el texto marechaliano un relativo ascenso de la mujer terrestre (Patricia Bell) y un “ambiguo descenso” de la celestial Lucía Febrero (Cf. Coulson 1974: 34), pero ello no basta para restituir a la mujer su igualdad en la diferencia con el varón, así como tampoco el considerarla compañera válida e interlocutor lúcido meramente.

Referencias bibliográficas

Acosta, Yamandú (2003) - “Democratización y utopía *nuestroamericana*”, en H. Cerrutti Guldberg y H. Páez Montalbán..., pp. 147-156.

Aínsa, Fernando (1992) - *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un mito*. Madrid, Alianza Universidad.

Id. (1999) - *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Id. (2003) - “El destino de la utopía como alternativa”, en H. Cerrutti Guldberg y H. Páez Montalbán..., pp. 17-36.

Id. (2004) - *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*. Montevideo, Nordan.

Altamiranda, Daniel (2002) - “Dimensiones postmodernas de *Megafón o la guerra* de Leopoldo Marechal”, en M. Lena Paz (comp.) *Teatro – Cine – Narrativa. Imágenes del nuevo milenio*, Buenos Aires, Nueva Generación, pp. 15-21.

Barcia, Pedro Luis (1998) - “La poesía de Marechal o la plenitud del sentido”, en L. Marechal, *I. La Poesía*. Pp. IX-XVIII.

- Id. (1984) - "Leopoldo Marechal o la palabra trascendente", en L. Marechal, *Poesía (1924-1950)*. pp. 7-35.
- Bloch, Ernst (1977) - *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 3 vols.
- Bonilla, Alcira (1994) - "La transformación del lógos", *Asparquía. Monográfico: María Zambrano*. Castellón, pp. 13-19.
- Id. (1996) - "Ser y deber ser a través del espejo", *Escritos de Filosofía*, N°s. 29-30. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 217-229.
- Id. (2002a) - "Antígona y la ética contemporánea", en Hugo F. Bauzá (compilador) *El imaginario en el mito clásico*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 165-182.
- Id. (2002b) - "Escritura y pensamiento del exilio de María Zambrano", en M. Lena Paz (comp.), *Teatro – Cine – Narrativa. Imágenes del nuevo milenio*, Buenos Aires, Nueva Generación, pp. 63-70.
- Id. (2004) - "Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America", en Marcelo R. Lobosco (comp.), *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los Derechos Humanos en el siglo XXI*. Buenos Aires, EUDEBA, pp. 177-190/409-422.
- Cerrutti Guldberg, Horacio; Páez Montalbán, Rodrigo (coord.) (2003) - *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. Plaza y Valdés, México.
- Coulson, Graciela (1974) - *Marechal, La pasión metafísica*. Buenos Aires, García Cambeiro.
- Cruz, Manuel (comp.) (1996) - *Tiempo de Subjetividad*. Barcelona, Gedisa.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003) - *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen Wissenschaftsverlag Mainz.
- Marechal, Leopoldo (1984) - *Poesía (1924-1950)*. Edición y Prólogo de Pedro Luis Barcia. Buenos Aires, Ediciones del 80.
- Id. (1998) - *I. La Poesía*. Prólogo de Pedro Luis Barcia. Edición coordinada por María de los Ángeles Marechal. Buenos Aires, Perfil.

- Id. (1966a) - *Cuaderno de Navegación*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Id. (1970) - *Megafón, o la guerra*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Id. (1998) - *Antígona Vélez*. Córdoba, Ediciones Clásicas Literarias.
- Id. (1966b) - *El poema de Robot*. Buenos Aires, Américalée.
- Id. (1981) - *El beatle final y otras páginas no recogidas en libro*. Prólogo del profesor Ángel Núñez. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Maturo, Graciela (1999) - *Leopoldo Marechal, el camino de la belleza*. Buenos Aires, Biblos.
- Montefiore, Alan (2001) - "Identidad moral. La identidad moral y la persona", en M. Canto-Sperber (Dra.) *Diccionario de ética y de filosofía moral*, México, FCE, pp. 767-773.
- Moreau, Pierre F. (1986) - *La utopía. Derecho natural y novela del Estado*, Buenos Aires, Hachette.
- Moro, Tomás (1996) - *Utopía*, estudio preliminar de A. Poch, traducción y notas de E. García Estébanez, 3.ed., Madrid, Tecnos.
- Neussüs, Arhelm (comp.) (1971) - *Utopía*, Barcelona, Barral.
- Nussbaum, Martha (1990) - *Love's Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
- Id. (1995) - *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid, Visor.
- Ricoeur, Paul (1985) - *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Seuil.
- Id. (1990) - *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Id. (2001) - *Le Juste 2*. Paris, Esprit.
- Scheines, Graciela (1991) - *Sudamérica: ¿geografía del desencuentro?* La Habana, Casa de las Américas.
- Sigal, Silvia (2002) - *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Viñas, David (1971) - *De Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires, Siglo Veinte.

Vior, Eduardo J. (2000) - "Visiones de 'Nuestra América', visiones de la 'Otra América' y las nuevas fronteras", en *Cuadernos Latinoamericanos*, año 12, julio 2000, nueva época, p. 22-53, Maracaibo, Venezuela.

Id. (2001) - "Visiones de Calibán – Visiones de América", en: *El Hermes Criollo*, año 1, número 1, octubre, pp. 5-25, Montevideo, Uruguay.

Id. (2002a) – "Las nuevas fronteras entre las Américas", en: Klaus Bodemer, Wolf Grabendorff, Winfried Jung y Josef Thesing (eds.), *El triángulo atlántico: América Latina, Europa y los Estados Unidos en el sistema internacional cambiante*, Fundación Konrad Adenauer: Sankt Augustin, Alemania, pp. 247-270.

Id. (2002b) - *Identidad cultural y poder entre las Américas*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 8 de agosto.

Id. (2004) "La utopía frustrada del antiimperialismo revolucionario entre la Revolución Cubana y el terrorismo de Estado" (original), en este volumen pp. .

Zambrano, María (1967) - *La tumba de Antígona*. México, FCE.

Id. (1971) - *Obras reunidas*. Madrid, Aguilar.

Id. (1977) - *Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral.

Id. (1986^a) - *De la Aurora*. Madrid, Turner.

Id. (1986^b) - *Senderos*. Barcelona, Anthropos.

Id. (1992) - *Los sueños y el tiempo*. Madrid, Siruela.

Zubieta, Ana María (1995) - *Humor, nación y diferencia*. Arturo Cancela y Leopoldo Marechal. Buenos Aires, Beatriz Viterbo.

**De entre los olvidados de
siempre, la resistencia y las
voces nuevas, organización y
alternativas:
10 conceptos sobre los nuevos
movimientos sociales.***

**Tatiana Coll
Universidad Pedagógica Nacional
México**

Somos un objeto de decoración, un adorno vistoso y olvidado en una esquina de la sociedad, somos un cuadro, una foto, un tejido, una artesanía, nunca un ser humano. Palabras de Clausura del EZLN en el III Congreso Nacional Indígena,

4 de marzo del 2001, Nurio, Michoacán.

En un trabajo de esta naturaleza, que aborda a los sujetos sociales a partir de su emergencia y constitución como movimiento social, es necesario señalar que no creemos en una falsa perspectiva neutral que pretende inmovilizar al sujeto, convirtiéndolo en un objeto de estudio recortable, desmenuzable, encajonable, pero sobre todo incapaz de construir y reconstruir su propia teorización y análisis. Para muchos analistas el sujeto-movimiento actúa y el investigador se encarga de la reflexión objetivadora capaz de construir significados teóricos. Algunos pueden llegar a reconocer que el sujeto-movimiento-activo está abriendo surcos nuevos, pero generalmente le niegan la capacidad sistematizadora y cognitiva sobre sus propias acciones. Para muchos de estos intelectuales que adoptan el punto de vista “objetivo y/o neutral”, lo más prescindible son generalmente las propias voces de los sujetos, altamente contaminadas de “subjetivismo”. Para nosotros, por el contrario, este “subjetivismo” es lo que refleja la capacidad creciente de los actuales movimientos sociales de reconocer los procesos sociales y políticos de su entorno, de trazar sus procesos identitarios, para desarrollar acciones y propuestas que han permitido

construir nuevos caminos que, a su vez, han abierto posibilidades para todos, y son por lo tanto, una parte fundamental de la construcción de alternativas.

Las ciencias sociales hoy no pueden ya seguir amarradas a los preceptos presentistas y positivistas, que buscan esencialmente parcelar la realidad para clasificarla meticulosamente en estancos separados: especializarse en el vuelo de la mosca para certificar la imposibilidad del vuelo de la humanidad. Los actores sociales hoy día han emprendido un vuelo desafiante, desde los territorios mas excluidos y apartados (lo absolutamente local) han elevado una compleja red que interfiere cada vez más con el despliegue global y neoliberal. Irónicamente las tenebrosas palabras de Bushit en el histórico discurso del 20 de septiembre las que amenaza a todos los “oscuros rincones del planeta” reflejan a su modo esta realidad: en el mundo de hoy.

Si queremos, como recientemente han señalado Bourdieu y González Casanova, “resistir a la política neoliberal; debe (el intelectual) ponerse como objetivo apoyarlos (a los movimientos sociales) ofreciéndoles instrumentos contra el efecto simbólico que ejercen los “expertos” contratados por las grandes empresas multinacionales.”, debemos pues deconstruir sistemáticamente el enorme cúmulo cotidiano de significantes ideológicos que un aparato inmenso –como nunca antes- de producción mediática arroja, así como debemos reforzar la comprensión de los elementos constitutivos de los movimientos sociales, o incluso, en las mismas palabras de Bourdieu, “también pueden (los intelectuales) hacer algo más novedoso, más difícil, favorecer la aparición de condiciones de organización de la producción colectiva a partir de la intención de inventar un proyecto político”. (Le Monde Diplomatique, enero del

2002). Es decir asumir un nuevo papel, alejado de aquel otro que llevó a algunos intelectuales a pavonearse como los oráculos del movimiento, que para Bourdieu, parece ser más bien el de acompañante y “facilitador” inmerso en un colectivo.

En este sentido es sumamente interesante leer en el último texto del Subcomandante Marcos, “El Mundo: siete pensamientos, en mayo del 2003” lo siguiente: Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento.

Un recorrido, así sea meramente enunciativo, de las distintas resistencias en una nación o en el planeta no es sólo un inventario, ahí se adivinan, más que presentes, futuros. Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario, pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver, a saber, que importan, sí, el caminante y su paso, pero sobre todo importa el camino, el rumbo, la tendencia. Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo.”

Por otro lado, ¿quién podría hablar realmente de neutralidad en el mundo de hoy, sin atisbos de cinismo, cuando el señor presidente de los EE.UU. nos dice que hasta Dios es parcial?, ¿quién podría candorosamente hablar de objetividad, cuando en nombre de la humanidad y de la justicia infinita se masacra a pueblos enteros?. ¿Quién podría tomar distancia preventiva cuando miles gritan “No en nuestro nombre” (Not in our name, manifiesto de Chomsky, entre otros)?. En el mundo de este oscuro inicio de siglo no existe la neutralidad, fue abolida

precisamente por la cabeza más visible del nuevo poder hegemónico militar: Bush, el mayor fundamentalista, le lanzó a la humanidad un reto de vida o muerte, o estás conmigo o estás en mi contra.

Al intentar abordar temas tan amplios como el de los nuevos movimientos y actores sociales, son necesarias también ciertas acotaciones metodológicas que nos permitan evitar falsas discusiones. En primer lugar señalar que cualquier generalización, o intento de dimensionar y relacionar a un conjunto vasto y diferenciado de procesos sociales implica necesariamente la búsqueda de elementos y rasgos significativos comunes, lo cual de entrada muchas veces elimina o por lo menos disminuye la presencia en el análisis y sistematización requeridas, de los elementos que matizan y abren diferencias que necesariamente deben enriquecer y no negar los cientos de pasos que comienzan a dar los nuevos movimientos sociales a lo largo de América Latina.

Por otro lado, señalar que este es necesariamente un breve atisbo sobre un conjunto de características de los movimientos sociales actuales que claramente aparecen ya, aunque dispersas, en los hechos recogidos en numerosos estudios realizados a lo largo del continente por pensadores como Emir Sader, Marcos Roitman, I. Wallerstein, Octavio Ianni, P. González Casanova, James Petras, Naomi Klein, el Subcomandante Marcos, Raúl Zibechi, Ignacio Ramonet, Atilio Borón, F. Calderón, G. Almeyra, José Steinsleger entre muchos otros. Autores que perciben claramente que en el filo del fin de siglo y en estos primeros años han surgido nuevos movimientos sociales, que si bien no son nuevos, algunos, puesto que son actores sociales históricos e incluso milenarios como los indígenas, son también nuevos porque han descubierto el complejo entramado social, económico y político

diferente que nos han impuesto la globalización y el neoliberalismo, y han sabido, en consecuencia, gestar nuevas formas de acción, de organización, de identidad y lucha.

De esta manera podemos decir que son nuevos movimientos los obreros brasileños que en el marco de la dictadura hicieron sus huelgas no en las fábricas, sino en los barrios del A,B,C paulista; son nuevas las redes que supieron tejer las madres de desaparecidos al filo de la brutal represión militar que anegó a América Latina; son nuevos los indígenas que colocan su autonomía y dignidad por encima de sus lacerantes necesidades; son nuevos los pequeños empresarios agrícolas endeudados que se sienten tronar como el barzón que amarra a la yunta; son nuevos los piqueteros de desempleados, jubilados y sus huertos y ollas comunes; son nuevos una enorme cantidad de sujetos sociales que saben actuar ahora y utilizar los flujos de la sociedad red en que vivimos: indios, madres, jubilados, desempleados, deudores, ocupas y vivienderos, jóvenes, homosexuales, migrantes. Son nuevos esencialmente porque han iniciado un proceso de reapropiación de la sociedad por sí misma, cuando la sociedad y lo social, lo público y lo comunitario naufragan en el individualismo competitivo, empresarial, elitista.

Los movimientos sociales están, por supuesto, inscritos en una realidad concreta histórica, en un momento en que el espacio y el tiempo son la matriz en la cual se definen las condiciones concretas sociales, económicas y políticas. Los movimientos sociales se despliegan en estas condiciones y a través de su acción buscan establecer en el campo de lo político una correlación de fuerzas, Esta correlación de fuerzas quedará definida a partir de las dinámicas, capacidades y la dirección específica que le impriman a los procesos los diferentes actores o fuerzas

que se confrontan en el terreno político para lograr modificar a su favor las condiciones existentes.

Generalmente los movimientos sociales emergen desplegando una acción defensiva frente a políticas emprendidas por los gobiernos y que lesionan, desmantelan, agreden sus procesos de vida, convirtiéndose en una situación de profunda injusticia (Zemelman, 1994; Barrington Moore IIS-UNAM, 1989). Lograr su constitución como movimientos sociales y consolidar la capacidad de emergencia, implica la construcción de una identidad común, es decir de un programa y un desarrollo de tácticas y estrategias que se despliegan en acciones coordinadas y conscientes, para lograr una modificación en la correlación de fuerzas que permita anular la acción del gobierno.

Además de establecer el lugar, el momento y la forma de su constitución, los movimientos sociales deben ser abordados siempre como fuerzas sociales dinámicas, no como estructuras estáticas, que por lo tanto son capaces de alterar o cambiar el espacio mismo en el cual se constituyen, así como las diversas formas en que se constituyen. Una parte importante de su capacidad de cambiar la correlación de fuerzas depende de la flexibilidad y agilidad con que se muevan en el espacio político (Roitman, Universidad Complutense, 1990). La capacidad de un movimiento para determinar su práctica, reconocer los efectos de la misma y reincorporar los cambios y modificaciones necesarios a partir de las nuevas condiciones implica un ejercicio teórico sumamente enriquecedor. Como diría en Sub Marcos: “La reflexión teórica sobre la teoría se llama “Metateoría”. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica”.

La cantidad de actores sociales que han emergido en estos tiempos son múltiples, así como los espacios en que emergen y las formas de su constitución son también múltiples y ésta es tal vez la mayor dificultad para intentar una sistematización. Los movimientos sociales pueden ser coyunturales o bien estructurales, con objetivos muy locales o también de carácter nacional y algunos se plantean hoy día un carácter de lucha contra el neoliberalismo no solo como modelo de acumulación sino en un sentido anticapitalista.

A pesar de sus significativas diferencias prácticamente todos los nuevos actores sociales se plantean su acción como un proceso de resistencia. Resistencia, cuya definición enciclopédica es: oponerse un cuerpo o una fuerza a la acción de otra, rechazar, repeler, contradecir, contrariar, sobrevivir, pero que para los movimientos sociales hoy día, ha cobrado además un cierto significado de colocarse frente y fuera del entramado institucional del estado. Si entendemos la acción del estado como lo define González Casanova como la “macroeconomía del control político”, o bien como el gran dismantelador de los actores políticos independientes, podemos ver que hay en los nuevos movimientos sociales una resistencia que significa esencialmente una autonomía frente al estado. Resistencia entendida también desde la perspectiva educativa (Henry Giroux), no solo como movimiento de oposición, sino como el espacio de construcción de un pensamiento crítico que avance hacia alternativas. Resistencia como lo expresa John Holloway, de construcción de un antipoder que nos permita cambiar sin tomar el poder, una capacidad de hacer recuperada socialmente.

De ninguna manera podemos perder de vista que no se puede idealizar a los movimientos sociales. No todos

los movimientos sociales lograrán desplegarse como un movimiento de resistencia, ni tampoco todos podrán constituirse como actores siempre autónomos. Muchos movimientos quedarán como una posibilidad en este sentido, ya que en tanto se constituyen podrán transitar a ser un mero referente de gestión que intenta resolver nada más que un crédito, una vivienda, un pavimento, o cualquiera de las múltiples carencias que nos invaden. En este sentido, las organizaciones sociales, están siempre colocadas en el borde fino y frágil de la negociación con el Estado, más aún si ellas mismas rechazan o satanizan la acción política quedan a merced de una iniciativa muy limitada. Este es un caso muy frecuente que atrapa a los movimientos sociales en un eterno círculo de gestoría social, y sin embargo, aún en este limitado panorama, lo importante es que ponen en marcha a importantes sectores sociales sumidos muchas veces en el fatalismo conformista que aún en condiciones de miseria se hace presente. Convertirse en un sujeto público demandante es un primer paso en la construcción de una sociedad autorrepresentada.

Por otro lado, también es cierto que muchos de estos nuevos movimientos sociales que han adquirido una especial relevancia y han logrado proyectar una fuerte capacidad organizativa, al entrar en el camino de lo político lo han hecho de una manera tradicional, sin lograr sostener los nuevos elementos de identidad y organización, perdiendo al mismo tiempo lo novedoso, pero sobre todo la dimensión autónoma de su despliegue y han pasado a convertirse en clientela electoral de los partidos, aceptando las prácticas corporativas que este proceso establece y, tal vez lo peor, han entrado a la feroz disputa por los lugares en las listas de candidatos a diputados. Un caso evidente fue el del conjunto del Movimiento Urbano Popular surgido en México a raíz de los sismos del 85.

Globalicemos las resistencias: ¡otro mundo es posible!

El acto fundacional del nuevo siglo no es el desmoronamiento de las torres gemelas, pero tampoco la caída sin gracia ni espectáculo de la estatua de Hussein. El siglo XXI arranca con el “NO A LA GUERRA” globalizado que devolvió a la humanidad su esencia y la aglutinó en una causa. Como nunca antes en la historia de la humanidad el planeta fue sacudido por este “NO”. Subcomandante Marcos.

En los difíciles y oscuros años ochenta muchos autores utilizaron una metáfora para señalar que eran los años en los cuales se estaba a la “búsqueda del sujeto perdido”, para hacer hincapié en que “el sujeto histórico de la transformación social había desaparecido”. Dentro de esta visión se podía englobar a un conjunto bastante significativo de opciones que iban desde el socialismo realmente existente, los sindicatos, los proyectos nacionalistas–desarrollistas hasta el movimiento de liberación nacional. Es decir, lo que todos sabemos: la embestida ideológica que llevó a proclamar la inexistencia de utopías y la afirmación mucho más audaz y presuntuosa, que certificaba incluso la inexistencia de actores sociales. Estos fervorosos deseos, más que hechos reales, colocaron a la humanidad en un horizonte de futuro reducido al presente eterno y reproducido para siempre.

Sin embargo, hoy es absolutamente evidente que el “viejo topo” jamás deja de cavar los túneles de la historia y podemos afirmar que, más que la década en que se buscó al sujeto perdido, es la década en que dentro de las entrañas del nuevo modelo de acumulación se gestaron los

nuevos actores sociales que encontraron las nuevas formas de organización. Muchos asomaron tímidamente por entre las contradicciones, mientras que otros violentamente arrojados a las calles por la exclusión social y política, pareja indispensable de la nueva arremetida del capital por las ganancias, se convirtieron en los principales sujetos de la nueva acción social.

Tal vez el continente donde se gestó con la mayor rapidez y con la mayor contundencia la respuesta de los movimientos sociales es América Latina, no lo decimos porque seamos latinoamericanos, sino por el hecho significativo de que es en este continente donde se disparó de manera más brutal la desigualdad social. En la década del ajuste de los 80's y del despliegue de los 90's, la cleptocracia más voraz de nuestra historia asaltó el poder y con una tasa aproximada al 300% de crecimiento (Efecto "Copa de Champagne" de J. Gorostiaga – González Casanova) reportó el mayor número de ricos con la mayor capacidad de acumulación, mientras que la población, en la misma tasa, se empobrecía, desbordando los "precarios" en muchos casos al 60% de la población. México tenía, en el período del salinato, más multimillonarios en la lista de los multimillonarios más ricos del mundo que cualquier país de Europa.

El motor de la rebelión-resistencia, no fue mecánicamente la pobreza endémica de nuestras tierras, sino muy probablemente la desfachatada, cínica e impune apropiación y malversación que, como una verdadera plaga de langostas, ejerció la banda de gangsters sobre los bienes de la nación, generando un profundo sentimiento de agravio, injusticia e indignidad. Los FOBAPROAS; los rescates de todo tipo, los financiamientos fraudulentos electorales, el vínculo al narco, floreció por toda la América. Los Salinas, los Menems, los Fujimoris, fueron los hombres

emblemáticos de esos años. El sentimiento de una profunda ofensa empezó a extenderse por todos los rincones.

Otro elemento histórico que creemos tiene mucho que ver con esta impresionante ola de levantamientos – resistencia, es la percepción de que la muy ensalzada caída de las dictaduras lejos de abrir la transición hacia la democracia que permitiera sanar con justicia las profundas heridas de la guerra sucia, que permitiera recoger las banderas de tantísimos muertos asesinados y desaparecidos, impuso una ominosa ley del olvido, del punto final, de un arbitrario borrón y cuenta nueva que no cerraba ninguna herida sino mas bien la profundizaba. El agravio empezó a germinar en todas las plazas.

Este intento por reunir y sistematizar el conjunto de características que definen a los nuevos sujetos de la acción social y/o los nuevos movimientos sociales, nos permitieron distinguir claramente diez rasgos constitutivos, que presentamos a continuación:

1.- Diversidad y multiplicidad. Es evidente que entre la enorme multiplicidad de sujetos colectivos que logran hacerse presentes en América Latina, sobre todo a partir de los años noventas, las formas de emergencia, organización, identidad, constitución y proyección son múltiples y muy variadas y no responden a un único modelo organizativo. Muchas veces los actores sociales recurren tanto a los viejos métodos como a los nuevos, generalmente se entremezcla lo nuevo y lo viejo, e incluso podemos presenciar la paradoja de ver nuevos sujetos que despliegan prácticas tradicionales y sujetos antiguos que conquistan nuevas visiones de futuro y prácticas políticas innovadoras. Muchas veces los propios actores no tienen

una plena conciencia de qué tan nuevas son sus acciones o de qué tanto siguen arrastrando de lo viejo.

Pensamos que se trata más bien de la configuración de todo un bloque de cambios interrelacionados con y entre los cambios económico-político-culturales, que a veces se presentan avasalladoramente, pero a veces a retazos incompletos o contradictorios y que constituyen ese periodo que algunos han dado en llamar “de transición”, en donde entonces lo nuevo son los propios problemas que plantea este horizonte histórico y lo nuevo también son las respuestas que logra construir el movimiento social que percibe el entorno en el cual se está desarrollando y se organiza de nuevas formas.

Debido a su diversidad, y al reconocimiento explícito que hacen sobre la diversidad como fuente de posibilidades, los movimientos sociales generalmente se integran de una manera multclasista, por una gran variedad de individuos que construyen una identidad a partir de determinados elementos comunes, ya sea que les afectan o que los hacen diferentes, sin establecer necesariamente una ideología común de clase como objetivo identitario. Los partidos por ejemplo, siempre fueron el lugar de convergencia multclasista pero bajo el requisito principista de adquirir y suscribir un objetivo-programa ideológico común por lo general de clase, hoy los partidos han renunciado a esta identidad de clase pero también en general suscriben un pacto de “centro-atractivo-electoralmente-clase mediero”, que obliga a mediatizar muchas de las demandas populares, y que en realidad como plantea el Subcomandante Marcos en su carta a la revista Rebeldía (Nov. 2002) no existe el centro, mas bien un corrimiento hacia la derecha de todos los partidos convertidos en agencias de empleos o en franquicias

negociables con el estado, donde todo se reduce a la gobernabilidad.

Para los nuevos movimientos sociales, la identidad fundacional, por así decirlo, se construye más bien en torno a la grave situación de agravio y/o exclusión social (injusticia) en que se encuentran y en la caracterización que hacen de la sociedad donde se mueven: hijos desaparecidos, viejos arrinconados, indios despreciados, migrantes pisoteados, deudores embargados, jóvenes sin futuro, homosexuales dentro del closet, defensores de la naturaleza contaminados.

Esta característica ha llevado al planteamiento de que la tolerancia a la diversidad ideológica debe ser un principio constitutivo, incluso algunos movimientos aceptan que sus miembros puedan pertenecer a diferentes partidos. El problema real ha sido en muchos casos cuando los miembros de estos movimientos sociales se plantean la disyuntiva de obtener representaciones en las cámaras de diputados, como la forma de adentrarse en un sendero más político sin percibir que su propia resistencia directa ya lo es, entonces tienen que contender bajo siglas partidarias determinadas y pueden fracturarse. En realidad hay muchos ejemplos en México de esta fractura y debilitamiento, incluso hasta la desaparición del actor social cuando transitan por la vía electoral a través de su ingreso a los partidos institucionales. En este caso está prácticamente todo El MUP, surgido en los sismos y aún los posteriores, totalmente fracturado y como clientela electoral y/o como correa de transmisión de las políticas partidarias fundamentalmente del PRD (este constituye uno de los más viejos problemas y largamente debatido por las fuerzas de izquierda), está también el movimiento de deudores “El Barzón” y por estos procedimientos se fracturó un movimiento de resistencia como el CUT, el más

reciente movimiento campesino “el campo no aguanta más”, no logró articular mas que algunas movilizaciones que negociaron un cierto apoyo económico pues nació marcado por el signo clientelar del PRI y PRD. Es impresionante incluso ver el reverso de la moneda, es decir los movimientos urbanos del PRI, constituidos en mafias gangsteriles como por ejemplo en el Estado de México donde se reporta la increíble cantidad de 12 mil organizaciones (La Jornada, 11 de septiembre 00), que como se constituyen en el caudal principal de votos lo utilizan como mecanismo de chantaje frente al gobierno.

2.- Excluidos. Estos actores sociales, por lo general, emergen de las incontables filas de los “excluidos” o “prescindibles” para el nuevo modelo de acumulación y constituyen por lo tanto la nueva posibilidad de constituirse en el nuevo sujeto del cambio histórico. Se encuentran arrojados fuera de las estructuras sistémicas institucionales, tanto de las que establecen los gobiernos, como de las partidarias o corporativas sindicales, campesinas o gremiales.

Emergen en diferentes momentos, particularmente en América Latina en los espacios de crisis, de aguda represión o de ruptura y de exclusión. Algunos de estos actores se perciben claramente desde finales de los setentas y principios de los ochentas. Por ejemplo las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, cuando todos están arrinconados por la feroz dictadura, ellas salen a la calle con el símbolo de sus pañuelo-pañales blancos y construyen una nueva organización; los obreros metalúrgicos brasileños del ABC que se ven obligados a realizar sus huelgas en los barrios apoyados por la iglesia de base frente al control dictatorial; la Asamblea de Barrios en México que emerge de entre los escombros del sismo y la total incapacidad del gobierno; los homosexuales que

comienzan a tomar las calles entre insultos y palizas; los negros que hablan Aymara y reivindican su tercera raíz en Bolivia, los negros apalencados de Colombia que sobreviven acorralados entre el ejército, los paramilitares y la guerrilla; los indígenas arrinconados en los lugares más inhóspitos de las quebradas de Chiapas y que se levantan emblemáticamente el día del Tratado de Libre Comercio, o toman en una noche una ciudad entera para derrocar a un presidente corrupto en Ecuador o luchan contra los transgénicos y transnacionales entre dos fuegos de las transnacionales y el ejército en las veredas amazónicas; los jubilados abandonados a su suerte que son los primeros que salen a las calles de Buenos Aires a protestar contra Menem que ha amenazado de darle en la madre a todo el que se manifieste y ellos le responden ¡ya no tenemos madre y aquí estamos!; los migrantes ilegales cazados y perseguidos por los rancheros y la migra, pero sobreexplotados al mismo tiempo; maestros de la carpa blanca; campesinos sin tierras que marchan y toman fundos y fundan escuelas itinerantes; todos ellos finalmente unidos por su convicción de que se oponen al neoliberalismo.

3.- Construyen Redes. Las nuevas formas organizativas que emprenden surgen de manera casi instintiva para aprovechar las condiciones técnicas que el mundo moderno les ofrece, de manera natural adoptan el mecanismo de red. Así, los deudores organizan una red que se activa para resistir los embargos de sus bienes, los que habitan vecindades o viejas viviendas en proceso de desalojo, los que organizan redes de solidaridad y sobrevivencia, las comunidades indígenas que forman un entramado complejo de redes autónomas entre sí, pero que saben integrar decisiones colectivas, particularmente el zapatismo que organiza desde el fondo de las selvas en 1995 la primera red mundial a través del primer encuentro

Intergaláctico contra el neoliberalismo y por la humanidad, reuniendo en sus cinco Aguascalientes a miles de ciudadanos del mundo que a partir de ese momento se activan y comienzan a organizar nuevos encuentros en Europa, en Brasil, en EE.UU., funcionando como una enorme red en la cual cada nudo es autónomo y todos están unidos por objetivos claros y sencillos.

Uno de los grandes cambios sociales que enfrentamos a partir del llamado “funcionamiento global” y la incorporación plena de la revolución informática es el de la constitución de la “sociedad red”, descrita ampliamente por Castells: “nuestra exploración de las estructuras sociales emergentes por distintos ámbitos de la actividad y experiencia humanas conduce a una conclusión general: como tendencia histórica, las funciones y los procesos dominantes en la era de la información cada vez se organizan más en torno a redes. Estas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura. Aunque la forma de red de la organización social ha existido en otros tiempos y espacios, el nuevo paradigma de la tecnología de la información proporciona la base material para que su expansión cale toda la estructura social” (La era de la Informática-la sociedad red, 1999).

En este sentido es muy interesante profundizar en el surgimiento a partir de 1995 de estas redes internacionales que mediante el poder del flujo organizativo de las nuevas redes y medios de comunicación se constituyen en movimientos internacionales, con una fluidez y rapidez de comunicación de segundos, lo cual les permite una asombrosa capacidad de convocatoria y movilidad. Señalaremos dos de ellos. El más conocido es el llamado

grupo Seattle, así llamado porque se hace presente en esta ciudad en noviembre de 1999, para confrontarse directamente con la cumbre de los poderosos reunidos allí (OCDE), su impresionante agilidad y rapidez desquició el evento más policíacamente protegido del año. Irrumpe nuevamente en Washington con las mismas características y permanece en la red organizando las siguientes convocatorias internacionales. Le sigue el rastro a las reuniones de los grandes organismos internacionales financieros, de esta manera se hace presente en Praga, en Cancún, en Montreal donde reflejó una gran fuerza, en Barcelona donde a pesar de que la reunión fue suspendida los manifestantes salieron a las calles y alcanzaron una cifra de 20 mil jóvenes. El embate, la fortaleza y sobre todo la evidente ruptura de la legitimidad de las políticas neoliberales en sus propios países cambió el carácter de las siguientes demostraciones hasta en Gottemburgo donde la civilizada policía sueca igual que en el resto de los países arremetió muy violentamente en contra de los jóvenes y sobre todo en Génova donde la fuerza impresionante de 300 mil manifestantes logró romper definitivamente la imagen democrática del mundo desarrollado que no toleró su resistencia organizada y le quitó el bozal a las policías que cobraron su primer muerto.

Después de un aparente impasse producido por los ataques a las Torres Gemelas del 11 de septiembre en que estos manifestantes, conocidos como los “globalifóbicos”, fueron incluidos en las listas de terroristas internacionales altamente peligrosos, de nueva cuenta han logrado convocar a sectores cada vez más amplios y diversos, añadiendo ahora su total repudio a la guerra imperial genocida (la IV Guerra Mundial que a principios del 98 previó el Subcomandante Marcos) emprendidas por el gobierno de los EE.UU, a partir del golpe de estado

mundial que perpetró el 20 de septiembre, como certeramente lo señaló Fidel Castro.

La “pesadilla” de los jóvenes que protestan cada día en un número mayor, con creciente capacidad de organización y sobre todo de movilización, ha llevado a los presidentes del FMI, del BID, del BM, a las instituciones de Brenton Woods, del ALCA y de los 7 poderosos países primer mundistas a comenzar a balbucear un lenguaje de preocupación por los efectos devastadores del neoliberalismo en el tercer mundo. Por lo pronto la vieja frase de un fantasma recorre al mundo y preocupa a las fuerzas del capital podría volver a cobrar significado.

Globalizados del mundo uníos, gritan las diferentes páginas de internet, organízate y participa en la desobediencia civil. De acuerdo con Luis Hernández (La Jornada 10 de julio, 2001) sus protagonistas principales son jóvenes, aunque participan también migrantes, obreros, ambientalistas, feministas y diversos, promotores de un comercio justo y agricultores. Se localizan fundamentalmente en naciones desarrolladas del norte, aunque su origen inmediato se ubica en la lucha zapatista, y están presentes en países como Brasil e India. No participan en ella los grandes partidos socialdemócratas, y la presencia de grupos marxistas tradicionales es poco relevante. Se trata de un ciclo de lucha social comparable, en muchos sentidos, al que se vivió en muchas naciones durante 1968. De un movimiento de época (de largo aliento) que está cambiando la cultura política, el sentido común y la visión de la ciudadanía de amplios sectores de la población. Los ciudadanos que protestan en esas cumbres no sólo rompen escaparates de las tiendas que simbolizan la explotación de la mano de obra. Expresan un malestar profundo contra ese gobierno supranacional que escapa a cualquier mecanismo de control democrático. Su

indignación no surge sólo del terreno de la moral sino de su negativa a ser reducidos a la condición de nuevos súbditos.”

Otra red sumamente interesante de nivel internacional y que potencia la posibilidad de constituir un actor social internacional, es la red ATTAC de Europa, que integra a miles, recibe un número impresionante de visitas a su sitio en internet, reportaron en el mes de enero del 2000 exactamente 748, 154 visitas procedentes de 96 países. “Se trata –dicen- de reapropiarnos juntos del porvenir del mundo. Planteamos propuestas concretas tendientes a que los ciudadanos directamente y sus representantes puedan enfrentar la dictadura de los mercados. No se trata pues de construir una hermosa estructura sino de actuar conjuntamente o individualmente. Una red internacional de ciudades “Tobin”, ¿una utopía?, No tanto, organizaciones de América del Norte y aquí en Europa ya estamos tratando de instrumentarla. 50 municipios ya son miembros de ATTAC en Francia. Se trata de un nuevo tipo de hermandad y gemelaje que permitirá reafirmar nuestra solidaridad más allá de las fronteras. No sólo a favor del establecimiento de un impuesto social necesario a las transnacionales financieras, sino también de una mundialización más solidaria. Más ciudadana con capacidad para materializarse sin demora.” Laurent Jésover, redactor de journal@attac.org.

4.- La identidad se basa en la otredad. Como excluidos, su característica es la diferencia. Su emergencia como actores sociales, particularmente numerosa en los noventas, generalmente se va a dar a partir del momento en que los sujetos reconocen, construyen su identidad y asumen su diferencia, es decir a partir de que se apropian de su diferencia en un sentido positivo y rechazan las formas de autodevaluación que la sociedad les impone,

enarbolan entonces su diversidad como el signo distintivo que les permite dejar atrás la lucha por la asimilación o la igualdad y emprenden la lucha por su propio espacio.

En este sentido, la construcción de la identidad del nuevo actor implica, entonces, el reconocimiento fundamental de la diversidad, los nuevos actores sociales exigen ya no la igualdad sino las condiciones reales para que su diferencia no sea eliminada sino reconocida y que de esta manera se convierta en el verdadero y tal vez único camino para conquistar la igualdad de derechos y condición social. El reto que lanzan al poder, siempre homogeneizador y generalizador, es aceptar su diferencia con plenos derechos.

Esta nueva identidad enarbolada es el primer espacio de resistencia y lucha. La lucha por la igualdad muchas veces significó la asimilación, la integración, la eliminación de la diferencia. Este sentido cobra una dimensión insospechada en la nueva lucha indígena por supuesto, y por ello mismo se constituye muy rápidamente en el lenguaje común de los excluidos porque es el lenguaje en el cual se reconocen todos los diferentes segregados. Y la fuerza que adquiere esta nueva identidad de la otredad o la diversidad es tan profunda en términos político-sociales, que se constituye en el reto más audaz y complejo que se plantea en este comienzo de siglo al estado: es el de convertirse en Estados multinacionales, multiétnicos, multiculturales. Y decimos al Estado en general porque no hay, hoy día ningún país de pureza étnica a salvo de los miles de migrantes que llegan no solo con su fuerza de trabajo barata sino con toda su cultura y diversidad a instalarse plenamente en los países desarrollados. Es más difícil ver ingleses en Trafalgar Square que indús, negros africanos, vietnamitas y latinos. El engañoso concepto del melting pott norteamericano ha dejado de funcionar

absolutamente y por el contrario se ha constituido en la base de un discurso racista moderno.

Uno de los mayores aportes a la concepción de un mundo diferente para el futuro es la que hacen los zapatistas con su profunda sencillez simbólica: “Un mundo donde quepan muchos mundos”. Esta premisa pasa sin duda alguna y en primer lugar por los propios resistentes y luchadores contra la globalización, ya que muy a menudo las filas de la múltiple izquierda generan los sectarismos y rupturas de aquellos que se proclaman con la verdad única y el método único. Divisiones y fracturas que desgastan hoy al movimiento a pesar de que todos son conscientes de que en las luchas de ayer facilitaron el desmantelamiento brutal de muchas fuerzas.

5.- Autonomía frente al Estado. La constitución de la mayor parte de estos actores está marcada por un profundo sentimiento de desconfianza hacia las representaciones tradicionales establecidas en los diferentes planos institucionales de funcionamiento tanto gubernamentales como de oposición. Una profunda desconfianza hacia todo el entramado institucional que se despliega en sus diferentes instancias de negociación-cooptación, y secuestro de representación, tan frecuente en las prácticas gubernamentales. Una desconfianza que puede generalizarse hacia toda la estructura de representaciones con reconocimiento gubernamental, lo cual incluye a partidos de todo tipo, sindicatos oficiales, medios de comunicación, periódicos, uno de los casos mas extremos y dramáticos, fue el movimiento estudiantil de 1999 en México que sostuvo una huelga de nueve meses y donde los estudiantes quisieron eliminara raja tabla cualquier contacto-negociación con los representantes de las autoridades, pensando que era posible llegar a un triunfo directo y cimentaron en esta actitud la radicalidad

del movimiento, actitud que a la postre los llevó a un enorme desgaste y a profundas fracturas. Sin embargo al mismo tiempo se desarrolló el movimiento de la normal rural del Mexe, con demandas educativas muy parecidas pero con la comprensión de la autonomía mas bien como una fuerza enraizada en la comunidad entera, (estudiantes, padres, campesinos y algunos maestros), libre de falsas representaciones y que lograron una acumulación de fuerza tal que lograron sacar, arrestar y expulsar a la misma Policía Federal Preventiva que entró en el Mexe unas semanas después que en la UNAM. Así fue la victoria del CUT-Tepozteco, una comunidad que se negó a la construcción de un campo de golf en sus tierras y por supuesto a la “oferta de empleo moderno” que los convertiría de campesinos en caddies cargadores, y más recientemente la de los campesinos y comunidades de Atenco, un conjunto de poblados semi-campesinos que rechazaron unidos y rotundamente la expropiación de sus tierras para construir el mas ambicioso de los proyectos foxistas, el nuevo aeropuerto de la ciudad de México, en este caso los ejidatarios rechazaron también la jugosa oferta de convertirse en maleteros y empleados de limpieza del puerto aéreo, no porque sus tierras sean altamente productivas, sino porque quieren preservar sus comunidades y tradiciones. En estas dos experiencias las comunidades están tratando de construir municipios autónomos.

En este sentido, un objetivo primario y que muchas veces implica el propio sentido y la necesidad del surgimiento de las organizaciones sociales, es justamente la necesidad de recuperar directamente sus propias representaciones: como lo dicen los indígenas mexicanos del EZLN “recuperar la voz de los sin voz”, eliminar las mediaciones, eliminar las suplantaciones, acabar con las representaciones generalmente falseadas en los procesos

de lucha y cooptadas por el sistema. Es la recuperación de la sociedad por sí misma.

México es particularmente un país donde el estado ha desplegado una enorme cantidad de artimañas ideológicas e institucionales para secuestrar-suplantar las representaciones de los movimientos sociales a lo largo y ancho de su historia en el siglo veinte. La autonomía frente al entramado institucional en este caso no se plantea pues como una estrategia de lucha política, sino incluso como el único mecanismo de sostener las verdaderas demandas y principios del movimiento, como un elemento identitario constitutivo. La autonomía es identidad y capacidad de decisión. En este sentido la autonomía que plantean las comunidades indígenas zapatistas radica en la enorme fuerza comunitaria que les permite al mismo tiempo rechazar toda intervención del estado en las mismas, pero exigir que su voz se instale con toda dignidad en el salón de la cámara de diputados para explicar la reforma constitucional.

Este sentido de una necesidad de autonomía se expresa de manera explícita cada vez mas claramente en todos los movimientos sociales, por ejemplo los estatutos de la Confederación Campesina que dirige José Bové en Francia establecen claramente la prohibición de que cualquiera de sus miembros sea funcionario público o diputado, este rasgo se retoma en el MST de Brasil, en la mayoría de las agrupaciones argentinas surgidas o fortalecidas al calor de la rebelión de diciembre del 2001 y por supuesto entre los zapatistas. La autonomía es la posibilidad de constituirse en actor social y asumir su autorrepresentación frente al entramado siempre mediatizador y usurpador del estado y los partidos políticos.

Como señala Raúl Zibechi (La mirada Horizontal, 1996), Hablar de emancipación supone remitirse a un sujeto social capaz de autoemanciparse, tarea que sólo puede hacerse realidad desde la autonomía.

6.- “Mandar Obedeciendo”. Estos nuevos sujetos sociales, han renunciado explícitamente a los liderazgos (cacicazgos) como parte de su concepción de autorepresentación. Establecen por lo general direcciones colectivas, donde probablemente algunos miembros puedan tener mayores responsabilidades o lleguen a ser mucho más conocidos, pero siempre sujetos a un sistema de decisiones colectivas, que puede ser organizado de diferentes maneras y que generalmente es facilitado por la forma en que se organizan en una red intercomunicada. Pueden aprovechar de manera colectiva aquello que Weber definía como liderazgo carismático, pero bajo una nueva forma, el líder que es la representación anónima de todos, de esta manera un personaje clave para desarrollar esta nueva concepción fue el “Superbarrio” de la Asamblea de Barrios, luchador popular enmascarado que representa al conjunto y que además puede ser personificado por diferentes miembros de la agrupación. Un enorme aporte a la colectivización del liderazgo es también la capucha zapatista que generó la consigna “todos somos Marcos” o “todos somos indios” y que en el sentido zapatista opera como un espejo en el cual se deben mirar los actores y trazar sus propios rasgos.

Este líder que es representación colectiva, no se manda solo, no asume su representación como la capacidad de tomar decisiones a nombre de, sino que está sujeto siempre a la decisión colectiva. De ahí el mandar obedeciendo como principio organizativo.

7.- Democracia Directa y Consultas. Uno de los elementos constitutivos importantes para una organización es lo relativo al establecimiento de la democracia interna (uno de los problemas tradicionales también). Algunos de los nuevos actores sociales han logrado perfilar de manera concreta y tangible el principio de la democracia directa (de y para todos), al arrancar del ámbito electoral la figura del plebiscito, y bajo el nombre de consulta o referéndum han logrado convertir estos procesos no solo en un importante mecanismo de toma de decisiones que implicaría recoger la opinión de todos y cada uno de los miembros de la organización (para decisiones internas) y de el mayor número de personas sobre problemáticas nacionales (proceso externo). Por la manera en que se han concebido las consultas han resultado ser más bien un poderoso medio de movilización y organización desde la base.

Es sorprendente ver como esto ha cuajado en torno a las consultas que ha organizado el EZLN: en la consulta de 1995, por primera vez en la historia de una organización armada se consultó abiertamente si se debería impulsar la creación de un frente político que tuviera como base a las diferentes organizaciones que se integraran, o si, más bien, se debería impulsar la creación de una nueva organización política con base en el EZLN. La respuesta de casi dos millones de personas llevó a la formación del FZLN.

En la consulta de 1999 la experiencia fue aún más contundente ya que se llamó a crear en todo el país brigadas de promoción y apoyo a la consulta sobre los derechos indígenas. Estas brigadas formaron al principio una red concéntrica vinculada directamente al EZLN, pero generalmente sin conexión entre ellas. La segunda etapa de la consulta fue lograr una verdadera red con la coordinación entre todas las brigadas en los niveles municipales, regionales y estatales. Todo ello se realizó y

surgieron las coordinadoras zapatistas que lograron la participación de más de tres millones de personas en apoyo al respeto a los derechos indígenas. La consulta se ha convertido así en un poderoso mecanismo no solo de democracia directa, sino de movilización y organización. Este mecanismo de consulta conquistado desde la sociedad civil se ha vuelto un elemento importante en la vida política nacional. Partidos como El PRD han visto sus alcances aunque no logran convocar a una consulta organizada por la sociedad misma como lo fue la consulta por los Derechos Indígenas del 99, la consulta del FOBAPROA, descansó centralmente en la estructura partidaria. La proyección política de este fenómeno puede medirse en que la consulta organizada por toda la sociedad con sus escasos recursos logró 3 millones 200 mil votos y El PRD en las últimas elecciones nacionales con enormes recursos logró en cifras redondas 6 millones de votos.

8.- Autogestión. Reivindican su capacidad de “autopoyesis” como lo ha caracterizado González Casanova. Esto se vincula muy estrechamente al concepto de autonomía que se ha vuelto clave para los nuevos movimientos sociales. Es decir, los nuevos actores sociales plantean con mayor o menor contundencia el avanzar en la sustitución del antiguo concepto de gestión social como práctica casi única de los movimientos (es decir la gestión de las demandas frente al gobierno patrimonialista), por la de autogestión, en el que el movimiento se debe concebir a sí mismo como capacitado para desarrollar una fuerza suficiente que le permita ir resolviendo los problemas sociales sin tener que recibir las migajas que el estado patrimonialista dispensa a los necesitados, y por supuesto el cobro político que el propio gobierno realiza a posteriori. En este sentido el EZLN, por ejemplo, ha desplegado una cantidad importante de proyectos propios, entre los cuales los más significativos

sean el de salud y el educativo, bautizado bajo el anhelo de la utopía con el nombre de “semillitas del sol”, una escuela formadora de promotores educativos, maestros, que irán a las comunidades a sustituir a los maestros gubernamentales que hace 5 años no entran o fueron expulsados de la zona de conflicto por prácticas represivas y que además son rechazados porque como sabiamente lo señaló el capitán Fidel del EZLN en 1994 “queremos educación, pero no de la que nos apendeje”. En este mismo sentido son sorprendentes las escuelas Cabanas, o escuelas itinerantes que siguen las rutas del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil.

El desarrollo de esta capacidad autogestiva permite hoy día plantearse como un proceso alternativo el de la constitución de municipios autónomos, basados en la capacidad de autorrepresentación de la comunidad. Muchas otras prácticas se han desarrollado en el continente, muy significativamente las ollas y huertos comunitarios de desempleados, piqueteros y jubilados en Argentina, el nuevo dinero para el trueque así como las pequeñas fábricas recuperadas y convertidas en casi comunas sostenidas por los trabajadores.

Que decir por supuesto de la capacidad autogestiva desplegada por el conjunto de los movimientos argentinos en estos últimos dos años, en que tuvieron la capacidad de producir, organizar el trueque, los vales o dinero de sobrevivencia y de tomar cerca de 200 fábricas abandonadas por sus dueños, previo saque, y someterlas bajo el control obrero a una nueva vida. Por supuesto que el hecho de convertirse en una cooperativa productiva sustentada, no implica mantener la incidencia sobre un proceso de cambio si únicamente se limitan al aspecto productivo.

9.- Contrapoder o autopoder. Muchísimo se ha escrito sobre este sentido generalizado entre los nuevos movimientos sociales de un absoluto rechazo a toda forma de poder y muy especialmente el poder de estado como mecanismo de transformación de la sociedad. Este representa el cambio más radical en las concepciones actuales de los movimientos, rompe con la tradicional visión estratégica de culminar una lucha ascendente con la toma del poder, completando el recorrido de la insurrección popular hasta la destrucción del estado y sistema capitalista.

Simplemente señalaremos algunos puntos en torno a esta característica. Surge de un análisis bastante certero y crítico hacia las prácticas desplegadas a lo largo del siglo XX por múltiples revoluciones triunfantes, convertidas muy rápidamente en burocracias desarrollistas que acabaron asimilándose por diferentes vías (desde la caída del muro hasta la asimilación comercial china) al liberalismo y al capitalismo (Wallerstein, Siglo XXI, 1998) y que no implicaron la transformación radical de la sociedad. Surge también de la crítica a la posición desarrollista y etapista que predominó en muchas fuerzas de la llamada izquierda (sobre todo los partidos comunistas y socialistas, no así los Movimientos de Liberación Nacional) desde los años 40's y que transformó el asunto de la toma del poder para los cambios radicales en el avance gradual a través de cambios constitucionales, privilegiando la vía electoral. Podríamos decir que se ratifica también con las fallidas transiciones democráticas y sobre todo con la última al estilo de la Rúa en Argentina, generando una profunda sospecha sobre los mecanismos electorales y los amarres de los candidatos con el estatus prevaleciente. Tres casos muy interesantes para observar en lo inmediato son el "caso Chávez" en Venezuela, rescatado centralmente del golpe de estado fraguado por los empresarios y el

Sindicato Petrolero entre otros, por los conocidos Círculos Bolivarianos y el conjunto de los “descamisados” o “pobrerío” de Caracas; otro será el del recién triunfante Lula, precisamente uno de los iniciadores de ese nuevo movimiento obrero metalúrgico gestado en las entrañas de la dictadura y el tercer “caso” el del triunfo del exmilitar Lucio Gutiérrez en Ecuador quién de una u otra manera es llevado al escenario por esa impresionante revuelta pacífica de los indígenas de la CONAIE. Sobre todo Lula aparece como un dirigente surgido de las filas del movimiento social, con la experiencia de una propuesta bastante innovadora en el quehacer político como es el “presupuesto participativo”, alcanzando ahora el gobierno de un complejo país ¿quedará irremediabilmente paralizado en las redes capitalistas- mundiales?, ¿logrará reestablecer un espacio de relativa autonomía nacional?, ¿abrirá procesos de participación social?, ¿responderá al ultimátum del MST de reubicar a 65 mil familias?, pero sobre todo, ¿podrá sostener los cambios realizados, por pequeños que parezcan, frente a las fuerzas neoliberales conservadoras?.

La noción de construcción de un contrapoder implica una referencia a una sociedad fuerte con capacidad de oposición y de detener la acción gubernamental y la noción necesariamente complementaria de un autopoder implica una sociedad lo suficientemente fuerte como para hacer lo que ella decide. Es decir, el proceso en que el sujeto social recupera su dignidad, establece su autonomía y la defiende socialmente. Estos son los términos de la nueva utopía. Este es el sentido de que el EZLN anunciara del agosto de 1994, que era el ejército que esperaba ser desarmado por la sociedad.

10.- Dimensión Educativa. Por otro lado una de las estrategias importantes de los nuevos movimientos

sociales es la acción educativa que ejercen, además de la que organizan internamente, hacia el conjunto de la sociedad. Si su estrategia no es la toma del poder sino la construcción del contrapoder social, esto únicamente se puede realizar mediante una profunda acción educativa, que conlleva también una inversión ideológica. Requieren divulgar y contrarrestar a través de sus principios y concepciones las formas tradicionales de organización, por ello insisten siempre en la no usurpación de representaciones, en la participación horizontal, en la no negociación corporativa, en la eliminación de relaciones cupulares políticas. Dos movimientos han sido capaces de transformar a fondo concepciones importantes sobre la base de desplegar la clave educativa, por ejemplo los ecologistas han logrado romper todas las resistencias a sus planteamientos (salvo con el gobierno de los EE.UU. que cínicamente se negó a firmar los acuerdos de Kyoto, y las transnacionales que buscan siempre evadir las implementaciones legales para la sustentabilidad), es difícil encontrar hoy día ciudadanos que no se interesen o sepan de la necesidad de protección a especies en peligro de extinción, de los niveles de contaminación en agua, ambiente aire, y conozcan los daños que produce, de sustancias dañinas como los desechos nucleares. En los años 60s los ecologistas eran el hazmerreir de los partidos de la izquierda tradicional concentrados en discutir los grandes cambios estructurales a los cuales se supeditaban los pequeños cambios.

Esta dimensión educativa es sorprendente en el papel que ha jugado el EZLN para “enmendar la desigualdad existente en la interacción de los pueblos aborígenes mexicanos y el Estado mexicano posrevolucionario y el programa político atrevido y congruente del movimiento que vincula esas demandas étnicas y políticas con la constitución de una verdadera democracia radical en

México y la constitución de una ciudadanía democrática sin exclusiones” señala Carlos Alberto Torres (Siglo XXI, 2001) y añade otro ejemplo interesante como es el caso del movimiento de derechos civiles negros y el impacto sobre la sociedad norteamericana, a la cual obligó a dismantelar definitivamente las escuelas de segregación racial.

Los movimientos sociales ponen el acento sobre problemas graves que atañen a una parte importante de la sociedad. La toma de conciencia sobre estos problemas que develan, es el punto central para su posible transformación por parte del conjunto de la sociedad y no solo como mecanismo de respuesta estatal.

Una consecuencia directa de la acción de estos movimientos ha sido la necesidad de replantearse muchos aspectos curriculares centrales desde donde se debe repensar las relaciones entre raza, género, clase. Una dimensión nueva pero ya convertida en imprescindible a partir del nuevo movimiento indígena es la de multiculturalidad, interculturalidad y pluriculturalidad, cualesquiera que sean sus diferentes definiciones, no puede concebirse hoy día un debate educativo y cultural en nuestros países que no integre estos conceptos.

En general podríamos decir que los movimientos sociales en buena medida, como las comunidades en resistencia, construyen su identidad y resisten a partir de una intensa labor interna de educación sobre los saberes y valores de la comunidad y el movimiento, pero una vez que su lucha trasciende el espacio interno la comunidad y el movimiento se vuelven educadores del conjunto de la sociedad, transmitiendo estos saberes y valores. Es pues un doble movimiento educativo.

¿Antisistémicos?. Aquí mas bien abrimos una interrogante, o tal vez mas que interrogante aquí es donde se abriría un nuevo camino, una verdadera alternativa de cambio radical, es decir que vaya a la raíz sistémica de los problemas sociales, económicos y políticos contemporáneos.

El reconocimiento de varias de las características que aquí señalamos sistematizadas en diez, ha llevado a muchos autores a plantearse que la nueva lucha es de carácter anticapitalista y por lo tanto antisistémica. La mayoría de los actores sociales en movimiento por más locales que sean, identifican claramente a la globalización y su modelo neoliberal como las causas centrales de sus problemas y entienden que su lucha se inscribe en un intento por la humanidad. Es asombroso leer esto en documentos tan diversos como distantes geográficamente podrían estar los Mapuches de Chile, hasta los Inuits de Canadá, pasando por los Tseltales zapatistas; de los campesinos que luchan contra los campos de golf en Aruba o México y de los campesinos coccaleros bolivianos; de los piqueteros desempleados de Argentina hasta los negros colombianos del Cauca.

Autores como John Holloway plantean que la lucha anticapitalista es posible y se está dando (UAP; 2002) que la lucha esencialmente debe tender a romper, desde los propios sujetos, las trabas de enajenación permanente que genera el capital desarrollando las resistencias, revueltas o incluso revoluciones con “r” minúscula (pues para el autor ninguna de estas pasan por el poder estatal), que se plantean esencialmente como un proceso social sumamente amplio que permita construir lo que el autor llama un anti-poder, o que para otros pensadores inspirados también en el zapatismo han denominado mas bien el contrapoder de la sociedad civil, cuyo sentido de

fortaleza (o como lo denominan algunos otros autores “empoderamiento” de la sociedad o los actores) adquiere mas sentido pues construye una alternativa real.

O bien a otros como el historiador-sociólogo Immanuel Wallerstein, sobre todo después de la última reunión del Foro Social de Porto Alegre, a plantear en el más reciente de sus escritos traducido, *Un Mundo incierto*, la posibilidad de que de nueva cuenta hayan aparecido en el escenario del cambio social y político nuevos actores anti-sistémicos, nuevos sujetos históricos del cambio anti-capitalista, que han abandonado resueltamente la vía “liberal desarrollista” de enmendar al nuevo modelo de acumulación y al sistema para volverlo mas justo, equitativo y mejor organizado y se plantean una oposición desmanteladora del sistema en su fase neoliberal. Para este autor hasta ahora estas fuerzas han emprendido básicamente tareas defensivas para detener las medidas emprendidas por los poderosos de Davos, de la OCDE, del FMI, del G-8, sin embargo, nos dice Wallerstein, “para avanzar en una acción anti-sistémica las tareas nada fáciles pero sí urgentes que se deben plantear a partir de la reunión de Porto Alegre son dos fundamentales: 1) analizar hacia donde se dirige la economía capitalista en el sistema-mundo y encontrar sus debilidades y 2) comenzar a delinear un orden alternativo”:

Sea como fuere y los caminos aún muy difíciles por recorrer para visualizar esta alternativa, (Argentina es tal vez el proceso mas avanzado en cuanto a la capacidad de nacionalización de las resistencias diversas y la posibilidad de abrir un nuevo camino), el gran cambio es de por si volver a plantearse que es posible el cambio, la utopía, la organización de todos para todos. La noción de que el futuro vuelve a estar ahí y depende de nosotros. La utopía, como decía Benedetti en un bellissimo poema, es el camino,

ella siempre está allá adelante del camino, y sirve para echar a andar.

“Basta ya de realidades
Queremos promesas”

Pinta en un muro de las calles de la ciudad de México, en medio de la mediática y vacía campaña electoral del 2003.

Pieza 7: las bolsas de resistencia.

La aparente infalibilidad de la globalización choca con la terca desobediencia de la realidad.

Al mismo tiempo que el neoliberalismo lleva adelante su guerra mundial, en todo el planeta se van formando grupos de inconformes, núcleos de rebeldes.

El imperio de las bolsas financieras enfrenta la rebeldía de las bolsas de resistencia.

Si la humanidad tiene todavía esperanzas de supervivencia, de ser mejor, esas esperanzas están en las bolsas que forman los excluidos, los sobrantes, los desechables.

Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial.

Subcomandante Insurgente Marcos.

NOTA:

** Ponencia al 51° Congreso Internacional de Americanistas en Santiago de Chile del 14 al 18 de julio de 2003.*

**Más allá de la nostalgia y el
desencanto
Sociedad civil y “capital social”**

Fernando Aínsa (‘)
Escritor y crítico uruguayo

Sistema tan recomendado como desprestigiado, tan poco extendido como mal aplicado, tan valorado en relación a otras formas de gobierno, como denostado cuando se lo compara a sí mismo, la democracia es -según sus estudiosos- “apenas un accidente” en la historia de la humanidad (Jean François Revel), “una idea nueva” (Alain Touraine), “un viaje inacabado” (John Dunn) o -como anota Octavio Paz para América Latina- un modelo que llegó tarde y ha sido desfigurado y traicionado una y otra vez. En resumen, la democracia no es un concepto unívoco, sino más bien equívoco, como recuerda Arturo Andrés Roig, noción en la que entran tanto las sencillas lecciones de educación cívica, la democracia liberal, oligárquica o populista, como la democracia socialista o el hoy denostado “centralismo democrático”.

Parece abundar en el sentido del carácter limitado y excepcional que se otorga a la democracia las tres oleadas del proceso de democratización y las “resacas” consiguientes que propone Samuel Huntington, el controvertido teórico del “choque de las civilizaciones”, para explicar parte de la crisis actual. Una primera ola que va desde 1826 a 1926, en la que se inscriben Estados Unidos, Suiza, Francia e Inglaterra y luego Italia y países latinoamericanos como Argentina, Uruguay y Chile. El proceso se frena a partir de 1922 con la marcha fascista sobre Roma; el triunfo del nacional socialismo en Alemania en 1933; el corporativismo que se instaura en Portugal en 1926; la guerra civil española de 1936 y la secuela del régimen franquista y los golpes de estado en América Latina (Brasil, Argentina), los reiterados de Paraguay, Bolivia y Venezuela y la inestable saga de dictaduras

caribeñas y centroamericanas diagnosticadas en un libro canónico de nuestra juventud, *Democracias y tiranías en el Caribe* de William Krehm.

Una segunda ola emerge en 1945, con el fin de la segunda guerra mundial, y se prolonga hasta 1970. En ella se inscribe el proceso de descolonización de Asia y África, donde, copiando modelos europeos, se instauran cojitranca democracias, entre representativas y autoritarias. La “resaca” de la contra-ola empieza en América Latina en 1964 (Brasil) y se agudiza en 1973 (Uruguay y Chile) y culmina en Argentina en 1976, pero tiene también su trágico paralelo en la Grecia de los “Coroneles” y la instauración de los regímenes autocráticos del sudeste asiático.

Una tercera ola democrática surge con la revolución de los claveles de Portugal en 1974; la transición española a partir de la muerte de Franco que culmina en la Constitución de 1977; la progresiva reincorporación democrática de los países de América Latina de los años ochenta y la gran transformación operada, con variantes de grado y matiz, en el bloque socialista, a partir de 1989. Hoy esta ola parece nuevamente amenazada: el surgimiento de partidos de extrema derecha que cuestionan su fundamento en Europa (Italia, Holanda, Francia, Austria y recientemente Hungría y Polonia), de populismos con vocación autocrática en algunos países del continente americano, a regímenes que se han revelado incompetentes, cuando no corruptos, en todo caso sometidos a leyes económicas que se presentan como ineluctables, han ido llevando a la progresiva pérdida de legitimación del sistema y a esa sensación de que las opciones políticas que se ofrecen se reducen a lo que Hegel llamaba “una diversidad sin diferencia”, o como se la

percibe hoy “alternancia sin alternativas”, “consenso sin objetivos”¹.

Más allá de su remoto origen ateniense, tan mitificado como restrictivo lo fue en la práctica, el carácter reciente y frágil de la democracia ha sido preocupación constante de teóricos y estudiosos latinoamericanos, pero también de los políticos que intentaron ponerla en práctica. En los orígenes de la nacionalidad independiente, Simón Bolívar ya se preguntaba “¿cuál es el gobierno democrático que ha reunido a un tiempo, poder, prosperidad y permanencia?”, para añadir: “mientras la aristocracia y la monarquía se extienden a través de los siglos (“¿No tiene la Francia catorce siglos de monarquía?”, se dice), y son los imperios los que conquistan y dominan, la democracia apenas tiene en su haber unas inestables décadas. Sin embargo -tal como lo anuncia en el Discurso de Angostura del 15 de febrero de 1819- América estaba dando pasos para entrar en la “noble carrera” democrática basada en “la proscripción de la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios y en la adhesión a los derechos del hombre, la libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir”, lo que es “el acto social más capaz de formar la dicha de una nación” ya que, según Bolívar, “sólo la democracia (...) es susceptible de una absoluta libertad” 2.

Utopizar la democracia

Pese a que se la define como “el menos malo de los gobiernos conocidos”, la democracia sigue siendo considerada como el único sistema eficaz para atenuar tensiones, obtener mayorías e intentar dar solución a los problemas de la sociedad en un marco de libertad, aunque hasta hará unas décadas el consenso alrededor de su carácter ineludible no era tan unánime. Basta recordar que -según Marx- la democracia era el sistema de la burguesía,

condenada a desaparecer, porque el capitalismo, tarde o temprano, recurriría a la dictadura para sobrevivir.

Paradójicamente, en el momento en que no tiene enemigos externos -ya que no hay sistemas alternativos que le hagan frente, como sucedió hasta 1989- el consenso actual (por no decir conformismo) alrededor de sus virtudes, constituye el problema mayor al que debe hacer frente. Los desafíos están en el propio interior del sistema democrático -recuerda Giovanni Sartori- razón por la cual propone una radical revisión de su funcionamiento, porque en el descrédito generalizado se arrastran no solo las ideas del socialismo real, sino las de la propia democracia y las de la utopía de la redención social y civil.

Nosotros preferimos ir más lejos y hablar de la necesidad de utopizar la democracia, en la misma medida que proponemos una democratización de la utopía. Se trata de que fuerzas que deben ser indisociables -la utopía y la democracia- se reconcilien, creando espacios de resistencia a toda forma de dominación en la mejor tradición del racionalismo secular y crítico de raíz universalista; se trata de abrir una intensa y desprejuiciada interlocución entre una utopía, desprendida de los tópicos totalitarios que la aquejan, y una democracia, capaz de radicalizar en profundidad los principios que la fundan.

Creemos que al utopizar la democracia y democratizar la utopía se puede crear un espíritu utópico reconciliado con la libertad, donde el sistema de partidos y el cúmulo de frustraciones que conlleva -"las promesas no cumplidas del pasado", al decir de Paul Ricoeur³- proyecte "las promesas del porvenir" desde una ciudadanía responsable y solidaria, fundamentalmente federadora y guiada por un nuevo *ethos* político, revalorizando el capital social y viviendo los principios de "una sociedad

humanizada”, a “imagen y semejanza de la persona”, en la visión guiada por el “principio esperanza” de María Zambrano⁴.

Si aceptamos con amplios sectores del pensamiento latinoamericano actual ese principio de que la democracia es “el menos malo de los gobiernos conocidos”, toda propuesta política debería trabajar en profundidad la impostergable utopización de la democracia, propuesta de radicalidad a la que nos venimos refiriendo en trabajos recientes⁵.

En esta ocasión quisiéramos ahondar un aspecto fundamental de esta utopización: el desarrollo de la sociedad civil y del capital social, tanto formal como informal, en la urdimbre de un tejido articulador de propuestas utópicas de vocación más microscópicas que macroscópicas; propuesta de base de un “poder popular” y generadora de movimientos de opinión al margen de estructuras partidarias establecidas. Lejos del fundamentalismo y del voluntarismo de las décadas anteriores -pese a la supervivencia de la dialéctica maniquea de confrontación en varios países del continente- las perspectivas de liberación de buena parte de la sociedad civil latinoamericana se proyectan ahora en ese espacio de más lenta elaboración, donde se demanda una mayor “paciencia histórica” que la urgencia revolucionaria de los años sesenta.

A esa “paciencia” apelan estas páginas.

El olvidado trabajo de carpintería

Según Claudio Magris, esta crisis actual no deja de ser positiva, ya que el final del mito de la Revolución y el Gran Proyecto tendría que dar “más fuerza concreta a los

ideales de justicia” despojados de las perversiones de su idolatría mítica y totalizante, su absolutización e instrumentalización. Como sugiere en su obra *Utopía y desencanto*, si bien no se puede seguir creyendo confiadamente en el progreso, tampoco se debe idealizar con nostalgia el pasado; y, menos aún, sucumbir al grandilocuente énfasis catastrófico que embarga a muchos decepcionados de la utopía, a los apocalípticos del presente, a los que convierten el pasado en prospectiva⁶.

Liberados de los grandes mitos y de la idolatría totalizante, sabiendo que el mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y que “cada generación tiene que empujar, como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole”, utopía significa -para Magris- “no rendirse a las cosas como son y luchar por las cosas tal como debieran ser” ⁷. La utopía y el desencanto no se contraponen, sino que se sostienen y corrigen recíprocamente. El desencanto, al corregir la utopía, refuerza su elemento fundamental: la esperanza y -es bueno recordar con Kant- que esta no nace de una visión del mundo tranquilizadora y optimista, sino de la laceración de “la existencia vivida y padecida sin velos, que crea una irreprimible necesidad de rescate”⁸.

Ahí está la clave: el final de las utopías totalitarias sólo será liberatorio si viene acompañado de la conciencia de que la redención, prometida y echada a perder por esos modelos, tiene que buscarse con mayor paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecer la íntima esencia que la función utópica ha desempeñado en la historia de la humanidad, en un justo equilibrio entre utopía y desencanto.

Con esta modesta paciencia -lo que Naím Piñango llama para Venezuela “el trabajo de carpintería”⁹- hay que superar la impaciencia revolucionaria que ignora la preparación y los pasos progresivos que toda acción requiere, tanto si se presenta como la voluntad de un caudillo que “engendra realidades” políticas de prosperidad con solo enunciarlas, transformando la improvisación en virtud, como cuando el “voluntarismo institucionalizador” imagina que los objetivos de un decreto o una ley ya han dado sus resultados apenas se lo ha sancionado.

Lejos de las pretensiones totalizadoras de la utopía clásica, la utopía trabaja ahora ese espacio de cultura democrática hecha de las formas de conducta generadas en las dimensiones moleculares de la sociedad (micro-organizaciones, espacios locales, relaciones familiares y humanas) que permiten conciliar participación con heterogeneidad, lo que Manfred Max-Neef llama la “democracia de la contidianidad”¹⁰ y que presenta como un conjunto conformado por instituciones representativas o integradoras, por una parte; instituciones generadoras de discursos dominantes o contrahegemónicos, por la otra.

La utopización de la democracia pasa, además, “por la democratización del poder y ello está lejos de lograrse si un Estado ineficiente confisca la voluntad de la mayoría con el argumento de representarla”¹¹, porque no es lo mismo una democracia electoral -tal como puede diagnosticarse actualmente en buena parte de América Latina- que una democracia integral basada en el pleno ejercicio de las libertades y ramificada por capilaridad en las bases de la sociedad.

En el concepto clásico de Hans Kelsen la democracia descansaba sobre los partidos políticos, cuya significación crecía gracias al fortalecimiento progresivo de los principios

que la guiaban. “La democracia sólo es posible cuando los individuos, a fin de lograr una actuación sobre la voluntad colectiva, se reúnen en organizaciones que agrupan en forma de partidos políticos las voluntades políticas coincidentes” -afirmaba Kelsen, para concluir: “El individuo aislado carece por completo de existencia política positiva”¹²; la democracia requiere, necesaria e inevitablemente, un estado de partidos.

Por el contrario, hoy en día la búsqueda modernización política y las propuestas alternativas de proyección utópica basadas en el ejercicio integral de la ciudadanía -del que las organizaciones de la sociedad civil y el capital social son su fundamento- perciben a los partidos políticos, más como un obstáculo que como un componente esencial de la democracia. Contribuye a esta percepción, la descomposición de ese “estado de partido” caracterizado por el deficiente grado de institucionalización; el progresivo aislamiento del aparato partidario del resto de la sociedad; la incapacidad para incorporar nuevos grupos emergentes a la dinámica del funcionamiento interno; las prácticas autocráticas, aún en los regímenes pluralistas; la carencia de formación de una cultura cívica de la democracia; la existencia de corrupción y formas de populismo, caudillismo, “cesarismo democrático”¹³, clientelismo e ineficacia que los agobian.

La apelación a la adhesión partidaria más emocional que racional -esa difícil coexistencia entre la legitimidad racional-legal sobre la que se sustentan los gobiernos constitucionales y la legitimidad carismática de los caudillos que recorre la historia de América Latina-; el desarrollo de un aparato verticalizado y desconectado de las bases y de la sociedad; el adoctrinamiento reglamentado sustituyendo a la discusión abierta interna, la transmutación de ideologías en credos, completan una tergiversación de los

fines originales de la democracia en frustradas aplicaciones.

Los procesos de individuación

Pero hay una razón más profunda, relacionada con lo que Emile Durkheim ya definía como procesos de individuación, gracias al cual la conciencia individual se ha independizado de la conciencia colectiva y se han creado mecanismos de integración social que no suponen una restricción de la libertad ni obligan a una identidad común. En este sentido, toda propuesta utópica no puede prescindir del reconocimiento de derechos específicos de la ciudadanía, derechos humanos que trascienden fronteras territoriales o valorativas, y no puede evitar inscribirse en ese movimiento de regresión de la conciencia colectiva en aras de una progresiva diversificación de la conciencia individual. Mientras las sociedades tienden a homogeneizarse y a confundirse, las conciencias individuales tienden a distinguirse y a reconocerse entre sí fuera de la “tribu” de origen, territorio, etnia, religión o lengua.

Sin embargo, la creciente “autonomía” del individuo frente a lo colectivo, no lleva a comportamientos necesariamente egoístas, sino a nuevas formas de responsabilidad social basadas en elecciones personales y no impuestas por una pertenencia asociativa o un imperativo partidario, tal como sucedía en el pasado. Se apunta aquí un rasgo que se percibe en muchas sociedades: pese a que el individualismo va en aumento y las visiones personales son cada vez más independientes, hay una mayor identificación con causas puntuales y precisas, fruto de una opción voluntaria y decidida sin presiones de un colectivo ideológico organizado y establecido. En cierto modo puede decirse que se ha

pasado de los movimientos colectivos de masas al “individualismo organizado” en función de la “creación” que cada uno se hace del tipo de vida que elige, de sus opciones y afinidades. El problema es que -en este pasaje cualitativo- se ha perdido la confianza social en que el modelo democrático tradicional estaba basado, aunque se ha ganado un espacio de libertad de insospechadas consecuencias: el individualismo solidario de vinculaciones flexibles.

De cualquier manera, toda forma de solidaridad - individual o colectiva- necesita de una adecuación y correspondencia entre los valores del sistema y la cultura democrática. Esta sólo puede darse a través de la activa y consciente participación popular en los asuntos públicos y en la toma de conciencia del ciudadano como sujeto creador de acciones públicas y privadas y no como mero sujeto manejado por los aparatos políticos.

La cultura democrática se caracteriza por la participación consciente y voluntaria, por la solidaridad social y la tolerancia frente a otras ideas o creencias. Desgraciadamente, la contribución de los partidos políticos a la formación de esta cultura democrática se ha reducido por las prácticas perversas del clientelismo, amiguismo y tráfico de influencias y los vicios y malas prácticas electorales, cuando no la corrupción. No es extraño entonces ese vanagloriarse de un “analfabetismo político” que embarga a las apáticas jóvenes generaciones y a vastos sectores de la sociedad desinteresados por los problemas macro-sociales y económicos, ausencia de participación que no hace sino agravar la tendencia endogámica de los partidos tradicionales.

Las organizaciones de la sociedad civil a las que nos referimos en este ensayo llevan en sí los gérmenes de una

cultura democrática que resulta ser más representativa que la política partidaria. Sin aspirar necesariamente a la toma del poder, estas organizaciones se concentran en aspectos de identificación de necesidades e intereses de los grupos asociados, formas de cooperación y solidaridad que reivindican parte del poder popular secuestrado por el aparato estatal o por grupos económicos o de presión. Se trata de mediaciones institucionales susceptibles de garantizar a través de organizaciones intermediarias de la sociedad civil (asociaciones, sindicatos, actores o sujetos sociales, tanto formales como informales) inscritas en la más vasta red del llamado capital social, que responden en cierto modo a la creciente complejidad de la sociedad contemporánea y a la necesidad de articularla en una red más integradora que divisoria, más consensual que autoritaria, más solidaria que individualista.

Pese al individualismo que sustituye expresiones del espíritu colectivista imperante en las sociedades tradicionales, rurales e indígenas, y a la transformación de muchas asociaciones dedicadas a fomentar el bien público en grupos profesionales o económicos de defensa de intereses corporativos, pueden enumerarse una serie de acciones altamente participativas y movilizadoras.

Movimientos sociales participativos y solidarios

Una serie de movimientos cívicos y sociales se inscriben en esta tendencia. Siguiendo a Luis Alberto Restrepo¹⁴ se puede proponer la siguiente tipología:

- *movimientos de clase* (derivados de las tradicionales contradicciones entre capital y trabajo). Son esencialmente reivindicativos y se inscriben en la clásica conquista o defensa de derechos.

- *movimientos cívicos* que nacen de la oposición entre ciudadano y Estado, movimientos de “pobladores” especialmente de las zonas periféricas o subordinados al centralismo burocrático. Las áreas marginales y deprimidas de las grandes ciudades latinoamericanas que carecen de escenarios sociales, de instituciones y espacios para la democracia propician planteos y exigencias reclamando una ampliación democrática del estado, más allá de su incapacidad congénita para tramitar y resolver demandas. Estos movimientos se traducen en una participación de clases postergadas o marginalizadas en la escena pública y en una mayor ramificación capilar de prácticas civiles. En este grupo se pueden integrar organizaciones de otro tipo: de consumidores, inquilinos, docentes, pensionistas o agricultores; en asociaciones caritativas y de voluntarios de muy diversa naturaleza; e incluso en las diferentes iglesias que están presentes en la sociedad, componente religioso que forma parte de la cultura de muchos países.
- *movimientos sociales culturales* o nuevos movimientos de corte más autónomo, participativo y solidario. Lejos de los riesgos de clientelización y de recuperación política de los anteriores, estos movimientos reflejan las tensiones y contradicciones de sociedades más complejas. Son menos políticos o dependientes de la economía y más referidos a aspectos de la identidad y la cultura de sus actores: mujeres, minorías, jóvenes, artistas, indígenas, inmigrantes o campesinos buscando la construcción de una identidad fundada en nuevas relaciones sociales. Estos movimientos no son reivindicativos, sino creadores de alternativas y propuestas concretas. Aunque son policlasistas, los enormes desequilibrios sociales existentes en la mayoría de los países del continente atenúan la

creación de valores de integración, solidaridad y participación que propician en principio.

Los movimientos de jóvenes y estudiantes; de campesinos e indígenas; ecológicos o medioambientalistas; y transversales como los de la antiglobalización, forman parte de una creciente masa oscilante de opinión que rechaza las estructuras partidarias o sindicales, aunque éstas traten de recuperarlos por asimilación o mero clientelismo. Ello ha sido evidente a partir de las movilizaciones de Seattle a Porto Alegre contra la globalización y en las más recientes contra la guerra en Irak. Este proceso se inscribe en la propia evolución de la militancia colectiva hacia “causas singulares” (feminismo, derechos de minorías, defensa del medio ambiente) o individualizados, incluso con “rostro fotografiado” (en favor de la libertad de alguien, reclamando desaparecidos, contra la lapidación y todas aquellas causas que tienen un nombre y apellido), causas que movilizan transversalmente a los partidos políticos y las clases sociales.

Organizaciones vecinales, movimientos sociales (ecológicos, de género, representativos de minorías, sistemas de autogestión, se agrupan por afinidades electivas más que por principios de autoridad jerarquizada. Generan al mismo tiempo, sistemas de lenguaje a través de los cuales se comunican, entienden y se comparten conocimientos, percepciones y propuestas. Y ello, aunque muchas veces el discurso alternativo -en la medida que no logra modificar el discurso dominante- crea un espacio paralelo con su propio lenguaje cerrado, sólo para conversos, fuera de todo diálogo o confrontación divergentes o convergente. Los espacios se superponen a los existentes; fraccionan el tejido social, lejos de la necesaria articulación para propiciar relaciones, contactos y consensos.

El surgimiento de estas nuevas formas asociativas, como expresión de la propia condición pluralista de la democracia, no tienen la finalidad explícita de la conquista del poder, pero sí un carácter social, humanitario, solidario y de representación profesional. Las prácticas cotidianas de la sociedad civil contribuyen a la extensión de esa “sociedad civil popular”, independiente y democrática que Restrepo, considera la base de cualquier proyecto de liberación en América Latina.

Un capital social a recuperar

Toda propuesta utópica debe partir de que la vida social se ha hecho más compleja y las sociedades se ven obligadas a organizar la convivencia entre grupos con valores heterogéneos y con orígenes culturales y étnicos diversos. El respeto a la pluralidad, la libertad y la individualidad, convertidos hoy en día en valores universales, tras haber sido menospreciados en aras de la unanimidad y la univocidad de las propuestas utópicas clásicas, aconsejan construir un discurso capaz de procesar expectativas múltiples y muchas veces contradictorias y a proponer solución a los conflictos y tensiones entre valores divergentes por la vía pacífica. Se ha pasado así de propuestas utópicas basadas en un rígido modelo a proyectos fundados en la tolerancia y el respeto por las diferencias.

Esta creciente diversificación y pluralidad en las ideas, se traduce en una realidad más sociológica que política. Es evidente que la propia vitalidad cultural que reflejan las artes de América Latina -plástica, literatura, música y recientemente el cine- es la consecuencia de esta apertura, diversidad y pluralismo de su sociedad. Por lo tanto, se necesitan propuestas utópicas que no se limiten a

la conquista de un espacio mínimo gestionado desde el posibilismo inmediateista del realismo pragmático imperante o apostando los atajos de la revolución¹⁵ y la violencia. Se necesitan organizaciones que trabajen con ese conjunto de valores y normas informales compartidas entre los miembros de un grupo, gracias a las que se establece una cooperación basada en la confianza, la sinergia, la capacidad asociativa y conductas éticas asumidas desde la conciencia cívica.

Esta es justamente la respuesta y la mejor reserva que sigue teniendo el sistema democrático: lo que Robert Putman llama el *capital social* ¹⁶ y que Pierre Bourdieu definió como “la acumulación de recursos reales o potenciales ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” o, en otras palabras, “la afiliación a un grupo”.

Este capital social está constituido por redes generadas en la vida asociativa, organizaciones de voluntariado, expresión del sentido comunitario y solidario, incluso filantrópico y caritativo, traducido en afiliaciones y militancia, formas de participación individual en lo colectivo y mecanismos de generación de contactos. Un capital social que no es solo institucional y “formal”, sino que puede ser intangible e informal -lo que Putman llama formas “blandas”- como la amistad, camaradería, las “barras” de significación rioplatense, las “peñas” hispánicas, normas de reciprocidad y comprensión, trato social entre individuos, vecinos y familias, en que se plasma la sociabilidad y que tiene su pública expresión en fiestas o reuniones en locales abiertos (plazas, paseos y hasta bares y *pubs*), gracias a los cuales la participación democrática se extiende por capilaridad al conjunto de la sociedad, asegurando su unidad social.

Capital social entendido como comprensión del otro, confianza en los semejantes, compasión por los más necesitados, credibilidad de las interacciones; colaboración estratégica, compromiso con los proyectos -lo que Víctor Guédez define como las “C” del capital social¹⁷:- congruencia, confianza, comunicación transparente, continuidad en el esfuerzo, compromiso con los proyectos, corresponsabilidad sostenida y coraje para asumir todo lo anterior. Coincidimos en que la noción de capital social expresa la fuente esencial para construir un tejido social más entramado y apto para los logros colectivos en la medida en que promueve la pluralidad y amplía las bases de la gobernabilidad a través de soluciones concertadas ya que el capital social conjuga las capacidades de crear, crear, saber y querer en función del respeto a la diversidad.

En la medida en que se ha reducido la confrontación ideológica, por la propia atenuación de los extremos, todo indica que debieran promoverse espacios de encuentro, solidaridad, reconocimiento e inclusión, basados en los principios de confianza y concertación a los que invita el capital social, así como crearse espacios de tolerancia y mecanismos que propicien el debate y la negociación para incorporar excluidos e integrar diferencias sociales, étnicas y culturales.

En los años de la recuperación democrática latinoamericana, especialmente en los países del Cono Sur y Brasil, la retórica del consenso, la aceptación de compromisos y concesiones en aras de un orden de convivencia a edificar sobre las ruinas de la confrontación del pasado, ha llevado a una multiplicación de espacios de diálogo que asociaciones, sindicatos, nuevos frentes políticos han propiciado en lo que puede ser calificado como una nueva sociedad civil emergente. Pese a que en

estos países han existido siempre las redes informales, las formas “blandas” de sociabilidad: los bares, barras, meras pandillas, peñas, las reuniones familiares, presididas por esa satisfacción tan nuestra del placer de “estar juntos”, un fenómeno nuevo se ha sumado en las últimas décadas: las organizaciones no gubernamentales.

Con un contenido altruista, no lucrativo, el llamado “tercer sector, canaliza una intensa actividad social de acción solidaria. A su desarrollo no es ajeno el de los medios de comunicación -especialmente Internet- y el progresivo surgimiento de formas de organización de emancipación social basadas en la solidaridad y la entreatyuda de individuos autónomos que, funcionando por afinidades electivas, se asocian voluntariamente en grupos cada vez más importantes, rebasando los límites locales o nacionales y articulados en forma espontánea como un nuevo federalismo plural de dimensión universal y fundado en opciones individuales.

Son estas las vertientes de la utopía que pueden proyectarse más allá de la nostalgia y el desencanto. Utopías que desarrollen una “capacidad de rebeldía ciudadana sensata” y que vayan más allá de las propuestas ecológicas o sociales de los movimientos contestatarios tradicionales para influir de un modo más determinante en la política. Se trata de crear instrumentos de participación política y no necesariamente de crear “otro partido”; de profundizar una “radicalidad democrática” que no sea meramente testimonial o marginal; modos de multiplicar una necesaria dialéctica democrática entre lo local y lo global que satisfaga lo que se percibe difusamente en la crisis de confianza del sistema democrático y los partidos políticos tradicionales y que José María Mendiluce en *La nueva política. Por una*

globalización democrática, llama “el hambre de otra política”¹⁸.

Esta “hambre de otra política” que debe subyacer en toda utopía: una política más *informal* que *formal* -según el distingo de David Mathews en *Política para la gente*¹⁹- es decir, incluyendo la labor ciudadana en procura del bienestar común, donde el ciudadano no se sienta víctima o consumidor de soluciones políticas impuestas o disponibles, sino creador del espacio común de soluciones consentidas y no simplemente reivindicadas.

Por ello, debe propugnarse una revulsiva plataforma de “globalización democrática” frente a la globalización económica imperante; un “abrir la política a la civilización” - como propugna Edgar Morin- porque “si sabemos comprender antes de condenar estaremos en la vía de la humanización de las relaciones humanas”²⁰, algo que intuyó María Zambrano cuando decía que “la democracia es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”²¹.

Es esta una etapa importante en el largo (y paciente) viaje hacia la tolerancia, la moderación, la desdramatización y la convergencia, del sosiego y la coexistencia -en el que el consenso normativo entre generaciones juega también su papel- que parece haber cumplido buena parte de América Latina, aunque los “demonios” del golpismo y las soluciones dictatoriales y las implosiones de violencia la sigan acosando y pese a que los más profundos del autoritarismo, la intransigencia y otras formas de miedo a la libertad, no hayan sido del todo conjurados.

Zaragoza/Oliete, abril/julio 2003

NOTAS:

" Escritor y crítico uruguayo. Acaba de publicar *Rescribir el pasado. Historia y ficción en América Latina* (Caracas, 2003)

1 Ariel H. Colombo. *Desobediencia civil y democracia directa*. Madrid, Trama editorial, 1998.

2 Simón Bolívar, *Discurso de Angostura*, México, Latinoamérica, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 30, UNAM, 1978. p.11

3 Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, París, Seuil, 1997.

4 María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona, Anthropos, 1992.

5 Fernando Aínsa, "El destino de la utopía como alternativa", *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, (Eds.) Horacio Cerutti / Rodrigo Páez, México, Plaza y Valdés, UNAM, 2003. Ver también "Utopizar la democracia y democratizar la utopía", *Actas I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* (Alcalá de Henares; 16-20 septiembre 2002), versión CD-ROM. Alcalá de Henares, 2003

6 Víctor Guédez en "La cultura y la educación: ¿Factores de capital social o de capital ideológico" (*Venezuela, repeticiones y rupturas*, María Ramírez Ribes (Ed.), Caracas, 2003, p.174.) se refiere al discurso etéreo y especulativo, colmado de expresiones comunes y de aspiraciones pretéritas, "esa especie de pasado convertido en prospectiva, de espejismo renovado y de recuperación ilusoria de un sueño hundido en el fracaso histórico".

7 Claudio Magris, *Utopía y desencanto*, Barcelona, Anagrama, 2001, p.11.

8 Claudio Magris, o.c. p.15

9 Moisés Naím y Ramón Piñango, *El caso Venezuela, una ilusión de armonía*, Caracas, ISA. 1999.

10 Manfred Max-Neef (Ed.), *Sociedad civil y cultura democrática. Mensajes y paradojas*, Montevideo, CEPUR-Nordam Comunidad, 1990, p. 13.

- 11 Rafael Arráiz Lucca, "La democracia venezolana: un joropo que no cesa", *Venezuela, repeticiones y rupturas*, o.c. pp. 21–32.
- 12 Hans Kelsen, "Formación de la voluntad en la democracia moderna", *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Kurt Lenk (Ed.), Barcelona, Anagrama, 1980.
- 13 Laureano Vallenilla Lanz acuñó la feliz expresión de "cesarismo democrático" en *Cesarismo democrático* (1919), ensayo del que hay numerosas ediciones. Entre otras, está disponible la "Los libros de El Nacional", Caracas, Colección Ares, 1999.
- 14 Luis Restrepo, en *Sociedad civil y cultura democrática. Mensajes y paradojas*, o.c.
- 15 "En lugar de una cultura y una educación compenetradas con la creación de un clima de confianza, se ha recurrido a un discurso centrado en el término 'revolución' con lo cual se ha asustado a una parte y a la otra se le han generado expectativas con un fuerte potencial de frustración" ("La cultura y la educación", *Venezuela, repeticiones y rupturas*, María Ramírez Ribes (Ed.), ocp.172)
- 16 Robert D. Putman (Ed.), *El declive social*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, Círculo de Lectores, 2003.
- 17 Víctor Guédez, "La cultura y la educación", *Venezuela, repeticiones y rupturas*, María Ramírez Ribes (Ed.), oc. p. 162.
- 18 José María Mendiluce. *La nueva política. Por una globalización democrática*, Planeta, 2002.
- 19 David Mathews, *Política para la gente*, Medellín, Biblioteca jurídica Díké, 1997.
- 20 Edgar Morin, *El método, la vida de la vida*. Madrid, Cátedra, 1980, p. 208.
- 21 María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, oc., p. 133.

***NUEVA PROPUESTA POLITICO-
ECLESIAL: CREYENTES EN
CAUSAS POPULARES Y SU
DIMENSION UTOPICA
1968-1983***

**Ma. Alicia Puente Lutteroth¹
Dra. en Antropología Social
Profesora-Investigadora de la Facultad de
Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado
de Morelos**

Introducción

A partir del Concilio Vaticano II (1968-1992) surgieron y/o se fortalecieron en los creyentes una serie de transformaciones en las maneras de percibir su pertenencia a la iglesia y de actuar en la misma y en la sociedad. Estas manifestaciones y expresiones adquirieron una especificidad latinoamericana a partir de la reunión episcopal de Medellín en 1968. Es en torno a estos dos acontecimientos eclesiales que se construyó y se difundió –dentro de una serie de tensiones y conflictos- una nueva manera de ser y hacer en la iglesia y en la sociedad. Por las acciones de este conjunto de creyentes –laicos, sacerdotes, religiosas/os e incluso obispos- se observa lo que he denominado ‘una nueva propuesta político-eclesial’.

Sus principales características manifiestan que vinculaba de manera especial una interacción pensamiento-práctica: teología de la liberación y acciones cotidianas, comunitarias, sociales y políticas, que se construían en las reuniones de las comunidades eclesiales de base.

Este proceso tuvo importantes manifestaciones, en lo general, en América Latina y, dentro de este enorme espacio destacaron algunas diócesis de algunos países, especialmente porque sus obispos² y muchos sacerdotes fueron ‘convertidos’ por el pueblo creyente a las causas populares³ y a través de respuestas colectivas se establecieron redes de apoyo mutuo entre cristianos y cristianas de base de diversos sectores: maestros de educación básica, obreros, campesinos, pueblos

autóctonos, habitantes de zonas suburbanas, etc., se apoyaron unos a otros en sus luchas de reivindicación; tejieron redes latinoamericanas de intercambio de experiencias y apoyo mutuo que trascendió incluso sus propios lugares para apoyar en otros países determinadas luchas por la liberación. Se fortalecieron así diversas expresiones organizativas orientadas a la construcción de una alternativa social para introducir elementos para un mundo más fraterno y menos injusto.

La historia de esta nueva propuesta que se construye colectivamente, que no proviene de un documento ni es iniciativa de una autoridad, es objeto de una investigación en proceso. Lo que ahora presento, a grandes rasgos, son una serie de reflexiones sustentadas por ese acercamiento empírico a los actores sociales –especialmente en la diócesis de Cuernavaca- que han sido protagonistas de este conflictivo y estimulante proceso de renovación eclesial. Presento en el primer apartado algunas acotaciones en cuanto al significado con el cual es utilizado el término utopía en este desarrollo. En los siguientes apartados caracterizo algunos de los componentes del nuevo momento especial y enuncio algunas especificidades latinoamericanas y político-eclesiales dentro de las cuales se construye esta nueva propuesta de la cual señalo algunas de las principales expresiones que la definen. Así es como intento destacar los rasgos principales que a mi parecer constituyen la dimensión utópica que caracteriza las prácticas y pensamientos de estos grupos y que están al centro de la capacidad de movilización y de la forma como han asumido los desafíos que se les han presentado durante el período estudiado.

1.- Elección de un significado entre diversas opciones.

La palabra *utopía*, cuyo significado más difundido se refiere a lo que no puede realizarse, lo que no tiene lugar, lo que

es una ficción, es decir, 'lo que no se puede alcanzar' ha mostrado, sin embargo, otra acepción que la asocia siempre a una certeza que podríamos identificar como 'otro mundo es posible' 'un mundo en el que quepamos todos'⁴ Esa certeza surge con más fuerza en situaciones en las que se va definiendo con más claridad en personas y grupos que la situación en la que se vive no puede continuar, que es necesario transformarla y que esta transformación sólo puede lograrse si se involucran activamente todas las personas. Es decir, se asignan una importante tarea por la cual lo primero que se ha modificado es esa concepción ampliamente difundida y aceptada por las mayorías de creyentes por la cual se considera que es natural que las cosas estén así 'por que Dios así lo quiere' para sustituirla por otra 'las cosas están así porque seres humanos así lo han hecho.... entonces, otros seres humanos 'nosotros organizados' podemos cambiarlas'.

De esta manera, estos grupos abordan en forma nueva el camino. Ven con claridad que se necesita romper con las ideas aceptadas con anterioridad, con las costumbres adquiridas, y fortalecen la percepción del derecho moral a disentir de las orientaciones de sus autoridades eclesiásticas cuando éstas se desvinculan de las situaciones de injusticia en que viven las mayorías de las poblaciones y familias en esta realidad; en estas circunstancias en que se concentra cada vez, más riqueza, mejores condiciones de vida y se acumula la capacidad de decisión en unos cuantos, a costa de la exclusión de las mayorías y con la consecuencia de una naturaleza cada vez más destrozada y unas condiciones de sub-vida para grandes porcentajes de población a quienes se les despoja de elementos fundamentales para su subsistencia. En estas circunstancias afirman, no es posible que "nuestro ser iglesia se viva solamente dentro de los templos con

oración y cantos”. Esto Dios no lo quiero, por el contrario es el resultado de pensamientos, acciones, políticas, decisiones de seres humanos y, es ahí, precisamente, donde ubican la posibilidad de que otros seres humanos, con otros pensamientos, otras acciones, otras definiciones, se organicen en búsqueda de formas que se consideran plausibles, factibles y posibles, aun cuando esto implique una serie de dificultades y obstáculos que hay que superar.

Esta conciencia y acción colectiva transforma a los sujetos en actores de su propia liberación y se contempla entonces “la utopía como proyección participativa en el espacio y en el tiempo profético.....”⁵

Se fortalece continuamente la idea de que ese nuevo camino y nueva forma de recorrerlo es la línea indicada y se inician y continúan paso a paso, los esfuerzos orientados al logro definitivo. También se tiene la percepción de que la fuerza interior para dar esos primeros pasos con esa orientación diferente, son ya, en sí mismos, expresiones y concreciones del logro, la meta, del objetivo soñado y, por lo tanto, fortalecen una esperanza y generan una energía que se despliega generalmente en experiencias colectivas que mantienen un sentido de la vida, del trabajo cotidiano, del desgaste, del enfrentamiento, de todo aquello que se requiere para entregar tiempo y recursos de diferente naturaleza en las reuniones grupales, en el análisis continuo de su realidad, en la vinculación de ésta, con la palabra de Dios en la Biblia, en la organización para apoyar a otros movimientos populares y para establecer redes sociales para el desempeño de tareas colectivas en búsqueda de los objetivos planteados.

La perspectiva de este ensayo se ubica desde este segundo significado que enfoca la utopía, como fuerza,

como potencia de movilización, capaz de generar el proceso de conformación colectiva en la que se toman en cuenta actores socio-religiosos, otros escenarios y tendencias asociadas a la búsqueda de un cambio que exhibe por un lado, la fragmentación en el campo eclesiástico y, por otro, permite constatar la unidad del ciudadano y del cristiano que potencia su acción personal en redes comunitarias con repercusiones políticas. Se trata de identificar si existe o no una dimensión utópica, con el significado que se ha señalado anteriormente, que inspire, acompañe, anime y exprese los trabajos, los esfuerzos, las reflexiones y prácticas de cristianos que avivaron su compromiso social a partir de una nueva percepción de lo que es la iglesia y de una nueva conciencia de ser y pertenecer a ella como *pueblo de Dios* todos juntos: laicos y laicas, religiosos y religiosas, sacerdotes del clero secular y regular y obispos.

La iglesia definida desde el Vaticano II como ‘pueblo de Dios’, se concibe a sí misma caminando CON el mundo, interactuando, con la misión de establecer, de construir una ‘comunidad iglesia-mundo- y no de ubicarse como juez para juzgar e incluso condenar al mundo. Esto indica un cambio de 180 grados entre el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II, en el documento claro está, pero esta orientación también expresa que hay ya un sector de iglesia institucional y de iglesia comunidad con esta visión.

Se trata pues, de una iglesia ubicada en condiciones sociales y políticas concretas y que, por lo tanto, concibe su acción pastoral, su misión y su forma de respuesta totalmente diferente a la vigente todavía en forma mayoritaria y dominante en esos momentos.

2.-Características de un nuevo momento eclesial. Ese nuevo momento eclesial cuya gestación es previa al

Concilio Vaticano II (1962-1965) si concebimos el Concilio como una experiencia resultado de una serie de inquietudes e innovaciones trabajadas ya en varias diócesis del mundo. Muchos de los obispos que participaban en esas renovaciones en sus propias localidades llegaron a Roma con esa experiencia, a verirla, a intercambiarla, a fortalecerla, sin duda a perfilarla mejor. Igual ocurre si se toma como fecha importante en ese nuevo clima eclesial 1968, la reunión del CELAM en Medellín, que es también punto de llegada aun cuando, efectivamente es un gran momento para impulsar la renovación a partir de las posiciones asumidas por los obispos y manifestadas en los documentos respectivos⁶. Se plantea una orientación diferente, de la postura de una iglesia y de un cristiano centrado en la devoción a una iglesia y a un cristiano con conciencia de la injusticia que caracterizaba en esos momentos y caracteriza hoy en día a América Latina. Por lo tanto estos grupos no pueden concebir un cristianismo aislado del compromiso social. A partir de esa postura los 'actores socio-religiosos' encontrarán y construirán nuevas formas de acción-reflexión lo que les permite incursionar en nuevos espacios y construir nuevos sentidos de su acción.

Los componentes más relevantes de esta vertiente son los siguientes:

2.1 Nueva concepción del ser de los laicos, las propuestas del Vaticano II, son aceptadas e incluso reconocidas como parte de anhelos antes expresados, parte fundamental de su concepción de iglesia, tareas y responsabilidades eclesiales y sociales.

Así, considero importante destacar que es en este período y en estas condiciones eclesiales cuando se conforma un nuevo proyecto eclesial como una respuesta a

las condiciones sociales cada vez más degradadas por un sistema económico concentrador de privilegios. Podemos identificar que una verdadera interacción e interinfluencia en la *mayor participación activa* de los creyentes asociada y alimentada por una *nueva concepción del ser de los laicos y sus tareas específicas lo que condujo a la construcción de una nueva conciencia laical*. En consecuencia una de las repercusiones más significativas de este nuevo proyecto eclesial es que nunca mostró una grande hegemonía, ni fue unitario, por el contrario generó una serie de posturas de oposición y una serie de tensiones tanto entre obispos como entre sacerdotes y católicos laicos. Sin embargo, cualitativamente siempre estuvo suficientemente presente, activo, beligerante y significativo.

Los nuevos planteamientos de los documentos pontificios *lumen gentium*, *gaudium et spes* y los decretos sobre la *libertad religiosa y apostolicam actuositatem*⁷, propiciaron mayor claridad sobre el carácter del laico en la iglesia y una mayor valoración sobre sus tareas en las estructuras temporales. En el primer aspecto se resaltó que la génesis de la vocación laical no es el llamado de los obispos, sino el sacramento del bautismo, por lo cual la misión de hombres y mujeres⁸ en la iglesia es por derecho propio, por lo tanto su acción eclesial es diversa, su respuesta puede estar asociada a una serie de iniciativas y de formas de asumir las tareas que presenta la realidad. Por lo mismo, no se trata solamente de ejecutar indicaciones clericales sino de una corresponsabilidad eclesial que requiere propuestas, iniciativas, planteamientos, acciones ante el reconocimiento de la tarea peculiar que tienen que asumir ante las realidades temporales.

Es así que la involucración en grupos laicales ha dado como resultado un cambio claro de perfil en los mismos: en cuanto a su manera de acercarse a los sacerdotes, en esos grupos no se trata de esas relaciones que acentúan la distancia con el sacerdote aunque la designen en forma positiva como respeto. Ahora, en estos nuevos grupos eclesiales la relación con los sacerdotes tiende más a lo horizontal que a lo vertical y esto propicia una interrelación de amistad y cercanía entre todos los participantes de la comunidad, lo cual permitía una mayor identificación de las peculiaridades de sí mismo, por lo mismo una mayor confianza, entusiasmo, alegría, un incrementar la capacidad de sentirse más como persona, que en las reuniones en los templos, donde la ubicación es el acomodo lineal, viendo siempre hacia el altar y a las espaldas de los demás, pero nunca de frente, como empezó a suceder en las reuniones en estas comunidades; en cuanto a la composición de los grupos, ya no eran constituidos por varones o mujeres cada uno por su lado, sino mixta, tendiendo a desaparecer la especialización por sexo y edad que era lo que caracterizaba a los grupos de la Acción Católica; en cuanto a la temática de reflexión les lleva a vincular la reflexión bíblica con un análisis de la realidad social. Esta innovación acerca la trayectoria eclesial a la problemática social; en cuanto a las repercusiones de esta mayor participación e iniciativas laicales tanto en lo específicamente religioso como la modificación de las liturgias o ritos sacramentales y devocionales, como en el campo del compromiso social que abre una enorme gama de posibilidades de apoyo a movimientos populares, de reivindicación de derechos, de responsabilidad ciudadana, etc. Todo lo anterior ha incrementado una conciencia de corresponsabilidad eclesial la cual corre simultáneamente con su responsabilidad social y política como ciudadanos.

2.2 Cambio de una concepción de iglesia, que exige una apertura, en primer lugar de su mente por la cual se llega a modificar la afirmación aceptada y difundida desde la infancia 'la única puerta de salvación es la de la Iglesia Católica Romana'⁹. Esto condujo a los miembros de la iglesia a una actitud de intolerancia a otras religiones, en el sentido de que la única religión verdadera es el cristianismo y por lo tanto todos los demás están en el error. Esa afirmación se transformó en negación pasando por la duda. De lo anterior se ha derivado una mayor tendencia a la tolerancia, y, por lo mismo, la disminución de distancias y la posibilidad y tendencia a establecer un diálogo y *acercamiento* a otras iglesias, con una visión que acentúa en algunos actores en las iglesias y religiones 'lo ecuménico' en un nivel macro y micro. Además con una visión del ecumenismo que no se limita al importante diálogo con otras iglesias cristianas, sino también con diversos grupos que tienen otras explicaciones y otras representaciones de lo trascendente y, por lo mismo no es solamente el mensaje de Cristo el denominador común sino el de otros fundadores o inspiradores que han planteado la fraternidad, la justicia, la dignidad humana como el centro de su mensaje vital.

Son dos los elementos que habría que retener, la apertura al diferente, al otro, junto con el análisis de la realidad social y la opción por los desvalidos. En estas condiciones, quienes han tomado esa opción, tenemos que afirmarlo, no han logrado una conformación cuantitativamente mayor, pero sí expresiones cualitativas de suficiente repercusión y significado social, para movilizar por consensos o disensos fuerzas de apoyo o de oposición que se enfrentan en el seno de la iglesia católica y se expresan en la escena pública.

Es el enfrentamiento entre la concepción que acentúa lo 'institucional' de la iglesia y la que acentúa la 'iglesia-comunidad', la iglesia pueblo de Dios.

Esta línea de apertura supone la formación de la conciencia social de las personas con métodos y programas formales y no formales, en los que se diversifican las formas y experiencias pedagógicas puesto que se constituyen espacios comunes de aprendizaje, donde el campesino, el albañil, incluso el transportador de basura en las zonas urbanas tiene una posibilidad de enseñar y de aprender de los otros miembros de la comunidad, incluyendo por supuesto, al cura.

También se diseñaron en diferentes niveles: *programas de formación* por medio de círculos de estudio, seminarios, cursos que incluyeron la creación, fortalecimiento y constitución de ciertas nuevas líneas de formación para agentes pastorales e incluso el surgimiento de instituciones de formación que, sin duda, resultaron una amenaza a las instituciones y líneas tradicionales. Esta nueva orientación interactuaba con *programas de pastoral* en los que participan agentes eclesiásticos que provenían de diversos espacios eclesiásticos y ubicaciones sociales, urbanas o rurales, por lo cual, las reuniones de esos grupos u organismos se constituyeron en espacios en donde se incrementaba continuamente una nueva conciencia social y eclesial que fortalecía la corresponsabilidad en iniciativas y propuestas.

Como derivación de los dos puntos anteriores su comprensión del cristianismo no la reducen ya al ejercicio del culto y de obligaciones estipuladas en los 'mandamientos de la iglesia' en los que muchos hacen radicar el cumplimiento de sus obligaciones de bautizados. Se trata de personas que han aprendido a no limitar su

experiencia religiosa a ser vivida dentro de espacios de templos y parroquias en las actividades devocionales y sacramentales, visión que forma parte de la representación mental que tienen un buen número de cristianos que son parte de la vertiente tradicional al considerar que ellos “cumplen con ir a misa los domingos” y ‘comulgar una vez al año por la cuaresma o antes si se espera peligro de muerte o si ha de comulgar’.

2.3 Orientación a establecer la comunión iglesia-mundo. La visión del cristianismo en estos grupos radica en una percepción del evangelio orientado a la instauración del Reino de Dios en el mundo. Se trata de construir una humanidad nueva donde impere el respeto y la justicia para todos los seres humanos así como el reconocimiento a la dignidad que todo ser humano posee. Las devociones, las prácticas religiosas son concebidas, en todo caso, como un apoyo, como una mediación, pero de ninguna manera como un fin.

Para lograr este cambio en las formas que hoy imperan en la humanidad, los miembros de estas comunidades de base se han asignado a sí mismos una tarea de corresponsabilidad, que les hace cambiar su posición de espectadores de los problemas sociales y políticos, y , en todo caso, de gentes que oran y rezan para que se solucionen a gentes que actúan y además, en forma colectiva, lo cual redundaría en una mayor eficacia en su presencia pública que va asociado también a las reacciones negativas de las autoridades tanto eclesiásticas como políticas. Se trata, entonces, de personas comprometidas, que no sólo poseen un pensamiento y un discurso diferente sino que también su práctica es otra, en otros espacios y no solamente los eclesiales, con otro sentido y no solamente ‘la salvación personal’. Su acción resulta indispensable para manifestar sus desacuerdos

ante las injusticias, para expresar públicamente sus demandas o para apoyar las de otros sujetos sociales a quienes acompañan y apoyan en sus marchas, sus manifestaciones etc. Tienen claro que se trata de lograr soluciones a los problemas personales y comunitarios mediante la promoción de educación, de capacitaciones, de informaciones, de organizaciones para el abasto, la salud, la vivienda, el transporte, el arreglo de servicios urbanos, etc.; para lograr la modificación de las leyes, de las acciones de los gobernantes, de los representantes sociales, de los agentes educativos, políticos, religiosos, etc.

Todo esto es lo que constituye la *utopía*. Una utopía que rodea de dificultades y de tensiones a quienes son inspirados por ellas pero que también les proporciona una fuerza interior que les mantiene en pie de lucha, con la certeza que acompaña su esperanza de lograr una experiencia por la cual se pueda acercar, por trabajo de todos, la experiencia de ‘reino de Dios’ aquí, en la tierra.

Como dice Samuel Silva Gotay: La recuperación del sentido histórico del reino de Dios, rescata el carácter necesario de la acción humana en la construcción de ese reino¹⁰. Efectivamente esa acción se concreta aquí, en donde cada uno vive, en sus circunstancias concretas, puesto que por su lectura bíblica están ciertos de que es Dios quien les habla en los acontecimientos y les pide una respuesta a los mismos. Las tensiones son provocadas por otros miembros de la misma iglesia que no ven necesario el cambio, porque, según ellos, es cambiar la voluntad de Dios, ‘que siempre ha querido que haya pobres y ricos’, por lo tanto, se vuelven guardianes del statu quo. Se trata de personas que ven bien las instituciones, las estructuras las formas autoritarias a las cuales denominan simplemente autoridad, etc. Ellos piensan que los

resultados, en todo caso, pueden ser mejores pero que esta mejoría 'llegará con el tiempo'. Dejan todo a un desarrollo natural, omitiendo el hecho de que toda situación de injusticia social es un resultado histórico-social. Tienen una percepción totalmente negativa de los involucrados en estos grupos y de sus razones y argumentos "es una utopía, afirman. ¿Cómo creen que porque ellos están de revoltosos, lograrán algo? Si los gobiernos, o dirigentes mejor intencionadas y con capacidad de decisión no logran nada...cómo creen que ellos podrán?...son unos ilusos", se escucha decir con frecuencia en grupos de cristianos que no admiten esta experiencia de compromiso social y menos que parta de la iglesia o sea alimentado por ella.

En cambio, para quienes son parte activa en estas comunidades la utopía es considerada como una energía interior que les ha llevado a un conocimiento mayor de sí mismos, del sentido de su vida, de sus tareas cotidianas, de sus compromisos sociales como una certeza de que su acción es indispensable para el cambio, concebido, especialmente, como una exigencia de "lograr que este mundo se acerque más al proyecto de Dios"¹¹. Lo anterior es en cuanto a los actores socio-religiosos y sus prácticas.

Ahora bien, en cuanto a las propuestas doctrinales en América Latina, el nuevo momento eclesial, está constituido básicamente por tres vertientes que suelen entretenerse en una: la que proviene del Vaticano II, la de Medellín y las propiamente locales.

En síntesis entre las innovaciones que impulsó el Concilio Vaticano II (1962-1965) especialmente si tomamos como referencia los planteamientos del Concilio Vaticano I y del Syllabus del siglo XIX podemos encontrar como las más significativas las siguientes:

1.- La apertura y acercamiento a otras expresiones religiosas, antes totalmente prohibidas. Apertura que más se entreteje a partir de experiencias comunitarias ‘desde la base’ y no tanto a partir de indicaciones de las autoridades eclesíásticas.

2.- La misma concepción de iglesia que se traslada de ser juez y único camino de salvación a un ser “luz de las gentes”. Un paso mayor, indudablemente, sería también necesitar de la luz de las otras gentes, de las experiencias religiosas de otros, de reconocer la acción del Espíritu en otros caminos.

3.- Como se ha mencionado anteriormente, la propuesta central del Vaticano II es la de la *comunidad iglesia-mundo* que implica un cambio de posición, percepción y postura de la iglesia institución en relación con el mundo. El paso es de tal manera que podría identificarse el siglo XIX como del enjuiciamiento y condenación del mundo y a mediados del XX se pasó a un acercamiento y aprecio de la tarea de transformación del mismo, a través del reconocimiento del valor que tiene la inserción de los creyentes en las estructuras temporales.

2.4 Algunas especificidades latinoamericanas. En la iglesia católica en América Latina, a partir de la 2ª. Reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín, en 1968. Los obispos se preguntaron cómo era posible que el continente de mayor número de católicos viviera tal situación de pobreza, endeudamiento, injusticias y de distancia entre el proyecto de justicia, dignidad y libertad del que habla el Evangelio y la realidad que imperaba en América Latina. ¿Qué había pasado con los 500 años de cristianismo en América Latina? se preguntaban.

Fue así como ante la urgencia de luchar por cambiar estas situaciones se inició la construcción de un nuevo camino, un nuevo período “marcado por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral, por una auténtica sensibilidad social”¹² Los obispos indicaban al recoger el clamor de las poblaciones y las experiencias y opciones de muchos creyentes que era y es la **hora de la esperanza** y que a todos debe preocupar una auténtica **promoción humana, en relación con las exigencias de la justicia y de la paz.**

El tejido latinoamericano entre funcionarios eclesiásticos de diversas diócesis en América Latina, tiene como fuente fundamental de su origen Roma, a partir de la fundación del Colegio Pío Latino Americano en 1857 cuando los mejores seminaristas de las diócesis de América Latina eran enviados para su preparación en la cercanía del Vaticano. Esta preparación, lo sabemos, desembocó en un mecanismo de romanización del catolicismo en nuestra América. Durante sus años de estudio, seminaristas de diferentes países establecieron comunicación entre ellos. Al retorno a sus lugares de origen les eran asignadas importantes funciones de enseñanza en los seminarios, o pastorales en las parroquias. Poco tiempo después serían nombrados obispos. De tal manera que a fines del siglo XIX existía un buen número de obispos formados en Roma en cada uno de los países. Esto es un elemento que permite comprender más el sentido de la convocatoria al Concilio Plenario Latinoamericano realizado en Roma en 1899 y uno de los mecanismos que acentuaron la romanización en América Latina durante el siglo XX.

Como antecedentes de este concilio y con motivo de la celebración del cuarto centenario del ‘descubrimiento del nuevo mundo’ León XIII tuvo la idea de facilitar un

encuentro de todos los obispos latinoamericanos para fortalecer el 'sentido católico de la sociedad, el progreso de la iglesia y la unidad de la disciplina eclesiástica'¹³. Este concilio pudo haberse realizado en México pero las dificultades de traslado de fines de siglo XIX condujeron a que se prefiriera Roma en donde tuvo lugar el concilio en 1899. Todavía las condiciones económicas y más claramente la concepción de la centralidad de la iglesia, justificaban los gastos de traslado a Roma, pero no a alguna iglesia local.

Condensadamente podemos recordar que el núcleo central del Concilio Plenario quedó enmarcado con la influencia del Vaticano I la *infallibilidad papal* y del Syllabus que había sido emitido una década antes pero que seguía caracterizando la 'mentalidad antiapertura y condena' a todo lo que no surgiera estrictamente de la iglesia católica. Imposible reconocer algunos valores en otras corrientes de pensamiento y de organización social surgidas a lo largo del siglo XIX: socialismo, comunismo, protestantismo, registro civil, etc.

3.- Características de un nuevo momento político-social.

Violencia estructural, violencia por reacción popular, violencia represiva.

La identificación de los tres tipos de violencia anteriormente enunciados manifiestan el campo social en el cual surge esta nueva propuesta político-eclesial. Los cristianos no podían mantenerse sólo rezando o actuando para el interior es sus propias parroquias o iglesias. No podían seguir buscando una espiritualidad centrada en su propia persona a través de una relación vertical con su creador. Fue entonces, cuando se fue creando la convicción de que era indispensable buscar una

espiritualidad que se teja con la dimensión horizontal comunitaria a través de la certeza del Cristo histórico, de la acción del Espíritu en todo ser humano, de la experiencia de un Padre-Madre de toda la humanidad.¹⁴

Es precisamente la situación que caracterizaba a este continente durante los sesenta, setenta y ochenta, la que nos permite comprender mejor la sociedad en la cual surgieron estos organismos, sus respuestas y sus sueños. Durante esas décadas nos encontramos una sociedad donde mundial, regional y localmente era cada vez más evidentes los efectos negativos para las mayorías del crecimiento del capitalismo. En ese contexto surgen otros dos crecimientos casi simultáneamente: el crecimiento de las luchas sociales con opción popular –con diferentes expresiones, logros y metas- y el crecimiento de los golpes de Estado en Brasil, Argentina, Chile, etc. o las invasiones norteamericanas que trataban de mantener las dependencias locales.

Es en este contexto que se construye a partir de una comprensión y análisis de las más relevantes contradicciones de la realidad respuestas concretas a necesidades básicas y diversas de la población que sufre más claramente los efectos del sometimiento y la exclusión: comunidades indígenas, campesinos, pobladores en ‘ciudades perdidas’, desempleados, mal pagados, vendedores ambulantes, etc., se multiplicaron las iniciativas, se fortalecieron redes con otros actores sociales¹⁵ El nuevo modelo eclesial hizo manifiesto su construcción desde finales de la década de los sesenta hasta la década de los ochenta. Esto es precisamente lo que denomino una nueva propuesta político eclesial, la cual no proviene de autoridades eclesiásticas, ni de un documento elaborado por un grupo, sino que es el resultado de acciones concretas de *grupos eclesiales de*

base, en donde participan hombres, mujeres, jóvenes, sacerdotes, religiosos y algunos obispos. Las repercusiones tanto dentro de la institución eclesial como en los procesos sociales implicaron y generaron una serie de *fisuras e incluso de rupturas* intrainstitucionales y sociopolíticas:

- En cuanto a la definición misma de la iglesia, que pasa de ser la única puerta de salvación a ser 'luz del mundo'.
- En cuanto a la comprensión del mundo y de actividades, propuestas, doctrinas que se generan en el mundo, en donde se dio el paso de una actitud de juicio y condenación a una actitud de diálogo y acercamiento.
- En cuanto a la percepción del papel de laico en la iglesia y en el mundo. Que pasó de ser contemplado como 'el brazo largo de la jerarquía' a ser corresponsable por su propio bautismo en las tareas y misión de la iglesia en el mundo.
- En cuanto a que se acentúa el papel de la colegialidad episcopal sobre las determinaciones verticales de una sola autoridad eclesiástica.
- En cuanto a que se expresa la presencia activa de grupos de mujeres en la iglesia, cuyas actitudes y acciones más allá de los documentos del magisterio avanzan en sus iniciativas para concretar experiencias organizativas que son concreción de una utopía.¹⁶

Como resultado de esos cambios de percepción y ante la carencia y falta de recursos para el abasto en la vida cotidiana, en el *campo social* se fortalecieron por iniciativas laicales y por las acciones de las Comunidades Eclesiales de Base una diversidad de cooperativas¹⁷, de experiencias de apoyo mutuo para adquirir y distribuir mercancías a precios justos en las propias colonias en

donde viven estas comunidades; se impulsaron otras iniciativas que vincularon la producción con comercio especializando según la historia local la producción específica, caso del café en el Istmo con la valiosa experiencias promovida por Franz Van der Hoff¹⁸, que es una entre muchas otras, que hoy no podríamos consignar.

En el *campo eclesial* el sector que aporta experiencias más relevantes y más numerosas es el de religiosos y religiosas. Sin que exista un consenso total, por el contrario quizás sean un número reducido de personas consagradas las que participan en estas iniciativas, pero suficientemente significativo por sus repercusiones sociales: las experiencias de formación de la CIRM¹⁹ (Conferencia de Institutos Religiosos en México), llegaron a plasmarse en programas educativos que trasladaron la casi exclusividad en los estudios bíblicos y teológicos a la necesaria complementación histórico-antropológico-social que proporcionaba mayor cercanía y eficacia evangélica en el acompañamiento de estos religiosos/as a las comunidades eclesiales de base y a otros grupos de cristianos de base que trabajaban sus respuestas específicas, promoviendo salud -por medio del rescate de medicina natural que los acercaba a la rica herencia cultural- abasto, productividad, otras cooperativas que desarrollaban habilidades y aptitudes en las personas que participaban en esos espacios de reflexión. Pronto la misma variada experiencia de todos los ahí presentes, llevaba a conectar con la lectura de la Biblia en forma nueva. Para encontrar en ella más un mensaje e invitación a la liberación que a la simple obediencia pasiva.

La construcción de esta nueva propuesta tiene mucho más de iniciativa del pueblo creyente organizado que del obispo o sacerdote que toma, entonces sí, su lugar de acompañamiento. Cuando así lo hacen ²⁰ se involucran

con la comunidad en la lectura de la Biblia, de la realidad, de la interacción entre ambas y de las respuestas concretas que esta lectura inspira...y así continúan en un proceso que demanda la apertura a otros grupos y comunidades.

Los espacios de encuentro cotidiano entre sacerdotes, religiosos y laicos, especialmente cuando se da en las condiciones de las zonas populares, facilitaron a todos el cambio de percepción sobre los laicos y sus responsabilidades en la iglesia, por lo tanto, en consecuencia el cambio tanto en la práctica litúrgica como sociocultural. Esto, como quedó aludido antes conlleva un entrenamiento directo de las mujeres papel cada vez más reconocido en la iglesia-comunidad, pero que mantiene una resistencia semejante en la mayoría de la iglesia-institución, especialmente en cuanto a la jerarquía eclesiástica.

Simultáneamente con esto, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo la participación de los varones laicos se ha visto en descenso. Este punto requeriría un estudio más preciso para identificar si razones laborales son las que impiden la asistencia y participación continua en estas comunidades o se trata de una respuesta 'cultural' a aquel resabio de que 'la iglesia es cosa de mujeres' que manifiesta su peso todavía, aunque se trate de una expresión de iglesia más cercana a su propia vida.

Simultáneamente con esto, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo la participación de los varones laicos se ha visto en descenso. Este punto requeriría un estudio más preciso para identificar si razones laborales son las que impiden la asistencia y participación continua en estas comunidades o se trata de una respuesta 'cultural' a aquel resabio de que 'la iglesia es cosa de

mujeres' que manifiesta su peso todavía, aunque se trate de una expresión de iglesia más cercana a su propia vida.

Como otra característica de este proyecto que, al mismo tiempo, es una implicación y repercusión de los anteriores componentes, es que las aptitudes para el análisis social a través de los instrumentos y métodos ofrecidos en las reuniones de las comunidades se van perfilando con más claridad en la vida cotidiana de hombres y mujeres y se teje una red de acercamiento entre la realidad laboral, conflictiva, política, sea esta en el campo del magisterio, de la fábrica, del comercio, del campo y la realidad eclesial y la fe misma.

Se produce, entonces, un cambio de la forma tradicional en que se ha vivido la fe y la religiosidad del creyente de una manera *individualista* a una manera *comunitaria*. Por lo tanto la expresión de la fe, como una relación binaria Fe-Dios, se transforma en una expresión trilateral Fe-realidad conflictiva-comunidad-Dios, en la que no se puede contemplar linealmente, como lo expresa este escrito, en todo caso es indispensable imaginarla en forma multidimensional con varios niveles entrelazados, especialmente sustentados por *pensamiento y práctica socio-eclesial*.

Es de esta manera que se puede expresar con la fórmula **persona-reflexión bíblica-análisis social-pequeña comunidad**, y retorno a la **práctica laboral, a la participación colectiva en la construcción de un mundo diferente**, se generó, se impulsó y se ha expresado un proceso de construcción de la fe encarnada en el mundo que tiene repercusiones sociales e implicaciones eclesiales totalmente diferentes a aquellas que se contenían y expresaban la fe en y de amplias colectividades, que dentro de los templos parroquiales eran o son el resultado

de sumas de **individuos-devoción-parroquia.....** y **retorno aislado y separado a la vida cotidiana.**

Esto sería parte fundamental de la dimensión utópica, que genera una capacidad de movilización, de camino, de energía, de encuentro con otros para fortalecer la definición más clara de los siguientes pasos en la ruta de construcción de un mundo en el que se participa con otros en la denuncia de injusticias, en la demanda de condiciones básicas para la vida, en la lucha por derechos elementales y por el respeto a los derechos humanos en la organización por lograr una experiencia de Reino de Dios.

Estas actividades han constituido y constituyen formas concretas que han permitido, aunque sea fugazmente percibir, construir, edificar y saborear que hay una utopía, una dimensión utópica que es claramente aterrizable, concreta, que ha sido capaz de permitir el sueño y la constatación de que un mundo donde quepan todos ES POSIBLE.

Un mundo donde se reconozca la capacidad de todos y cada uno, donde cada persona en reflexión y acción comunitaria se da cuenta de que es capaz de pensar y que su pensamiento es valioso y se vuelve más claro al escuchar a otros; de que es capaz de hablar y su palabra es importante y en la escucha de otros aprende otras formas de expresión y sus palabras se vuelven más precisas; de que es capaz de actuar y actuar con otros y su acción tiene significado; en donde se aprecia la diferencia en la función, misión, tareas y responsabilidades de cada persona pero, al mismo tiempo, se es consciente y se hace sentir la igual dignidad de todas.

Estas son las experiencias pastorales que indican un grande cambio en la concepción pastoral y en la

comprensión del quehacer teológico. Podríamos afirmar que estas experiencias son las que sustentarán el cambio de una teología que en el ambiente de la ilustración se expresó como un *intellectus fidei* uniendo razón y fe, y que en un trabajo desde la realidad latinoamericana lo que se une es misericordia, amor y fe, según propuesta de Jon Sobrino puede identificarse como un “*intellectus misericordiae, intellectus justitiae, intellectus liberationis*, o, en el lenguaje de la tradición *intellectus amoris*”²¹

Consideraciones finales

Por todo lo anteriormente enunciado, se puede afirmar que sí ha existido una utopía en estas experiencias eclesiales, que no son monolíticas, ni lineales, ni sin errores, ni mayoritarias, pero sí significativas y reconocidas en escenarios públicos. Especialmente, podemos suscribir esta afirmación si aceptamos que la dimensión utópica, es aquel componente de nuestro pensamiento y de nuestros sueños que genera una fuerza de movilización que lo retroalimenta continuamente en el encuentro con otros, que repercute en una serie de trabajos conjuntos, de ánimo en los caminos difíciles, de pistas de luz en las sendas oscurecidas...es decir aquello que permite caminar, confiar, substituir el desánimo por ánimo; aquello que nos proporciona energía, que hace surgir el entusiasmo, que permite constatar la trascendencia en el camino de la inmanencia, que nos brinda esperanza para acometer, iniciar, proponer, programar y realizar proyectos colectivos y no individuales que resultan alternativos a los existentes...aunque en el fondo se perciba que no son *alternativos,-o sólo alternativas a lo existente- que son el proyecto base, del cual como humanidad nos hemos desviado.*

Esta propuesta, tuvo en la misma institución eclesial tensiones por las cuales los agentes en él involucrados fueron sometidos a decisiones que frenaron, no suspendieron, prematuramente los caminos abiertos: cierre de institutos de formación²², suspensión de experiencias, traslados forzosos de personal de congregaciones religiosas a otras partes para 'frenar de esta manera los proyectos de liberación'... pero estos intentos resultan provisorios, hay una fuerza interior, la fuerza de la utopía que busca otras salidas, otros cauces que encontrará pues lucha por la construcción de una mejor sociedad para esta generación y las que vendrán.

NOTAS:

- ¹ Dra. En Antropología Social. Profesora-Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- ² A manera indicativa podemos mencionar entre los obispos a: Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco de México; a uno de los obispos mártires, Oscar Arnulfo Romero, de El Salvador; a Leonidas Proaño del Ecuador; Hélder Cámara, Pedro Casaldáliga, Aloisho Lorscheider de Brasil, etc.
- ³ Las consideraciones aquí planteadas, tienen en mente experiencias de diversas ubicaciones en América Latina, pero de manera especial ha sido un acercamiento a los procesos que se dieron en la diócesis de Cuernavaca, en el estado de Morelos desde la fundación de las comunidades de base hasta 1983 término del período de Don Sergio Méndez. Ver el artículo de Angel Sánchez en Leticia Rentería y Giulio Girardi, *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*. Dabar, México, 2000.
- ⁴ En la cuarta jornada teológica de CETELA, 'Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI', celebrada en San Jerónimo Medellín, se dieron cita un grupo de personas que han desarrollado, a partir de su práctica, un interesante pensamiento sobre el punto aludido. Publicaron las ponencias en un libro cuyo título es *Por una sociedad*

donde quepan todos, Editorial CETELA-DEI, San José de Costa Rica, 1996.

- 5 Fernando Matamoros Ponce en "Modernidad profética.....Ver bibliografía.
- 6 Son dos los libros que contienen las orientaciones de la II CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. El tomo I, son las **ponencias**, el tomo II son las **conclusiones**. En este último se incluye el Discurso de Pablo VI en la inauguración que hizo de la Conferencia. Ediciones Paulinas, 1970.
- 7 Todos son documentos emanados del Concilio Vaticano II. Tienen diferente naturaleza, puesto que los dos primeros son constituciones una dogmática y otra pastoral y los segundos son declaraciones. Cfr. *Concilio Vaticano II. Documentos completos*. Editorial la BAC, España. 1970
- 8 Evidentemente la aportación específica de las mujeres en la construcción 'desde la base' y con importantes sistematizaciones de la interacción pensamiento práctica sería el objeto de una importante investigación. Una muestra de ese valioso pensamiento y de la diversidad de mujeres que participan se encuentra en *Memorias de un coloquio: "La dimensión feminista de la fe a los 500 años de evangelización"*. *Mujeres para el Diálogo, México, 1992*.
- 9 Este cambio de percepción expresa sin duda una apertura que sin embargo tiene que enfrentar un desafío cada vez mayor. Ver en la colección dirigida por José Ma. Vigil, el libro colectivo *Por los muchos caminos de Dios, desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, Ecuador, ASETT, 2003.
- 10 Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe*, Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Ediciones Huracán, Inc. Puerto Rico, 1981, tercera edición, 1983. Pág. 120
- 11 Expresión escuchada en un encuentro para rescatar la historia de las CEBs, Puebla, Pue. 1993.

- 12 *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Tomo II. Conclusiones. Pág. 10.
- 13 Términos tomados del estudio realizado por Felipe Cejudo Vega, y publicado como *El primer concilio plenario de la América Latina*, tesis realizada en la Universidad de Ottawa, para obtener el grado de Doctor en Derecho Canónico, en 1961.
- 14 Evidentemente todas estas propuestas teológicas, tratan de recoger la experiencia de Dios en todos los seres humanos y, más aun, en los excluidos: los pueblos autóctonos, las mujeres, la población afro. Existe una bibliografía básica de los 'padres fundadores' Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. Pero una síntesis producciones teológicas y sus desafíos puede verse en Juan José Tamayo-Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana, cuando vida y pensamiento son inseparables*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2001. y Varios autores, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino y ASETT, Ecuador, 2003.
- 15 Estudios que ofrecerían una serie de elementos para comprender y visualizar las semejanzas y peculiaridades a lo largo de las respuestas socio-eclesiales en América Latina, serían el hacer seguimientos y estudios comparativos de redes sacerdotales: ONIS en Perú, Sacerdotes para el Pueblo en México, y así en cada uno de los países donde surgieron estos grupos sacerdotales con una visión de iglesia-mundo que requería un continuo fortalecimiento de su utopía aterrizada para continuar con sus objetivos. Igualmente una riqueza aun inexplorada son las iniciativas impulsadas por religiosas que a partir de su consagración y de su ser femenino han dejado huella en esa lucha por la transformación social. A mediano plazo espero difundir un libro con esas experiencias.
- 16 Varios grupos de mujeres católicas, tanto laicas como religiosas, en las últimas tres décadas del siglo XX, se han organizado con diferentes objetivos, pero con un denominador común: proporcionar al mundo que les rodea, desde la iglesia en la cual nacieron el mejor espíritu de apertura y respeto a los otros, el ejercicio y la conquista de sus derechos siempre en una opción por las personas más desvalidas de nuestro sistema. Desarrollo este tema con más detalle en mi artículo "Entre la subordinación y la autonomía. Las

asociaciones de mujeres católicas en el siglo XX” de próxima publicación.

- 17 La revista *Christus*, dedica su último número al tema *Cooperativas, ser personas, no mercancías ni valores financieros*, permite detectar como esa dimensión utópica que aterriza en lo concreto de la sociedad, ha inspirado experiencias socio-económicas que trabajan por lograr que “todos tengan vida y la tengan en abundancia”. Manuel Velásquez H. además de su reflexión sobre las cooperativas, ‘don de Dios a su pueblo’ recoge en este número de esta revista de teología y ciencias humanas, la experiencia de las cajas populares en México. *Christus*, México, No. 736, año LXVIII, mayo-junio 2003.
- 18 El libro *La aventura del comercio justo, una alternativa de globalización*, de Nico Roosen y Frans VanderHoff, fundadores de la experiencia Max Havelaar, El Atajo, ediciones, México, 2002, presenta un excelente desarrollo del UCIRI que ha logrado concretar la construcción de “un puente comercial entre los campesinos pobres y los países ricos basado en una remuneración más justa y más equitativa para los productores de las materias primas”. Contraportada del libro.
- 19 Parte de la investigación del proyecto apoyado por CONACYT: “Convergencias y divergencias culturales en la nueva propuesta político-eclesial 1968-1998” tiene por objeto hacer un seguimiento de las diversas experiencias educativas que fueron promovidas por sacerdotes del clero secular y regular y la forma inesperada de ser frenadas: Seminario interregional en Tehuacan, el Instituto Teológico de Estudios Superiores; Institutos de formación interreligiosas, etc.
- 20 Evidentemente, sólo una minoría de obispos han trabajado en esta forma, pues otro buen número incluso obstaculizan trabajos con esta orientación. Más de la mitad de ellos, simplemente ‘dejan trabajar’.
- 21 En un interesante ensayo: “La teología como lugar histórico”, Oscar Wingartz Plata, cita el texto de Jon Sobrino, “Teología desde la realidad” en *Panorama de la Teología Latinoamericana, cuando vida y pensamiento son inseparables...* Estella, Verbo Divino, 2001. p. 618
- 22 Sobre este aspecto se puede documentar en 1984, el cierre del Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES), pero también otra serie de movimientos y de experiencias de trabajos orientados en el

sentido de lograr esa 'comunidad iglesia-mundo', o ese encarnar en el mundo la fe.

BIBLIOGRAFÍA.

II CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Ediciones Paulinas, 1970.

Cejudo Vega, Felipe, "El primer concilio plenario de la América Latina", tesis de doctorado, Universidad de Ottawa, 1961.

Concilio Vaticano II. Documentos completos. Editorial la BAC, España. 1970

Matamoros Ponce, Fernando Teodoro, "Modernidad profética y cuestión indígena. Un acercamiento socio-antropológico al pensamiento cristiano en Chiapas" en CD del Coloquio *Movimientos socioreligiosos en América Latina en la época contemporánea*, UAEM, Morelos, México, 2002.

Meléndez, Guillermo, "Década de 1970; el surgimiento de una iglesia profética en América Central", en CD del Coloquio internacional, *Movimientos socioreligiosos en América Latina en la época contemporánea*, UAEM, Morelos, México, 2002.

Memorias de un Coloquio: "La dimensión feminista de la fe a los 500 años de evangelización". Mujeres para el Diálogo, Edit. México, 1992.

Rentería Leticia y Giulio Girardi (coord.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*. Dabar, México, 2000.

Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe*, Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Ediciones Huracán, Inc. Puerto Rico, 1981, tercera edición, 1983. Pág. 120

Tamayo, Juan José y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana, cuando vida y pensamiento son inseparables*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2001.

Vander Hoff y Nico Rossen, *La aventura del comercio justo, una alternativa de globalización*, El Atajo, Ediciones, México, 2002.

Varios autores, *Por una sociedad donde quepan todos*, Editorial CETELA-DEI, San José de Costa Rica, 1996.

Varios autores, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino y ASETT, Ecuador, 2003.

Velásquez Hernández, Manuel, "Cooperativas, ser personas, no mercancías ni valores financieros" *Christus*, N°. 736, año LXVIII, México, 2003.

Sta. María Ahuacatitlan, julio/2003-enero/2004.

***El aporte zapatista al rescate de
la utopía****

**Dr. David Velasco Yáñez, sj
Investigador del ITESO
Tlaquepaque, Jal. México**

Nuestro deseo como zapatistas es que, al mirarlos a ustedes y al ustedes mirarnos a nosotros, siempre encontremos dignidad, que con esa palabra nuestros más antiguos llamaban al mañana. Los rebeldes caminan la noche de la historia, sí, pero para llegar mañana

Introducción

En estos albores del siglo XXI, un conjunto de situaciones que caracterizan nuestro mundo, efecto de una globalización fragmentada y de enormes contrastes entre el norte y el sur, nos exigen elevar la calidad y la capacidad de nuestro pensar críticamente la realidad. Una de esas situaciones es, precisamente, la aparente pérdida de la utopía. El desplome del bloque socialista y el supuesto mundo unipolar parecen hacer creer la caída de los grandes relatos y la desaparición de la utopía incluso, cuando el neoliberalismo se nos impone como “utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada”¹, sin más alternativa que la sumisión, o la resistencia.

Otra de las situaciones a las que asistimos, no sin cierta perplejidad, tiene que ver con la crisis y casi desaparición de las izquierdas. Crisis debido a todo el proceso de recomposición histórica de los tradicionales movimientos y partidos de izquierda, tanto en Europa como en América Latina. Pero también una casi desaparición, dada la debilidad mostrada ante el conjunto de las políticas de ajuste impuestas desde hace más de veinte años, en contra de la (casi) nula resistencia de sindicatos,

organizaciones campesinas y partidos políticos que hasta renegaron del apellido 'socialista'.

En esta aparente pérdida de identidad, sentido y, también, de la utopía de un mundo distinto al actual, nos preguntamos si esa utopía tiene algo de rescatable y si, en particular, el movimiento zapatista tiene algo que aportar. Mi convicción es que hay un aporte significativo y una revitalización de nuevos movimientos sociales en todo el mundo, hasta ser los principales impulsores de lo que ellos llaman *la internacional de la esperanza*, sin caer en el modelo de otras *internacionales*.

Para exponer lo que llamo *el aporte zapatista al rescate de la utopía*, me basé en el análisis de los documentos y comunicados del EZLN, desde el 1º. de enero de 1994, fecha por demás emblemática que marca el inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el inicio de la insurrección zapatista, hasta las más recientes publicaciones de la Revista Rebeldía, en la que el subcomandante Marcos reitera, a través de la figura de Durito, posiciones políticas y culturales reiteradas a lo largo de estos casi diez años de presencia pública de los zapatistas, y de modo especial el comunicado "El mundo: siete pensamientos en mayo 2003". De manera complementaria, sigo en paralelo la marcha de los acontecimientos, tanto del proceso mismo de *la guerra de Chiapas*, como de las diversas iniciativas políticas que ha tenido el EZLN en su lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos y las culturas indígenas; iniciativas que tienen que ver con el ámbito local, pero también a nivel nacional e internacional.

Para hacer el análisis documental tenía varias opciones. O bien segmentarlo por períodos o momentos clave del proceso de estos diez años. O bien, el

conocimiento previo de los materiales, me permitía plantear las grandes temáticas abordadas en los comunicados zapatistas. De esta manera, seleccioné seis temas en símbolos binarios, en los que veo una relación estrecha con el tema de la utopía, palabra escasamente mencionada en sus comunicados, pero que tiene otras referencias, como el mañana, la esperanza, el sueño y la dignidad.

Al hacer un recuento del número de veces que se menciona cada palabra (cfr. Anexo 1), ya podemos esbozar algunos elementos de la utopía zapatista, la enorme fuerza que tiene la palabra, como espejo y cristal, pero también la dignidad y la rebeldía. Abordaré los temas por orden decreciente, iniciando con el símbolo binario más recurrente en los documentos y comunicados de los zapatistas.

Esos temas son:

1. Silencio, palabra y hablar; (1026, 272 y 576 veces mencionadas, respectivamente)
2. Dignidad y humillación; (842 y 83)
3. Poder y rebeldía; (813 y 466)
4. Pasos y caminar; (170 y 672)
5. Sueño y esperanza; (108 y 435)
6. Memoria y olvido; (234 y 320)

De cada tema, en capítulos sucesivos, expondré lo que me parece más relevante. Voy a subrayar sus notas esenciales, aun cuando en el discurso indígena no encontramos definiciones precisas; por el contrario, abundan las descripciones de lo que hace la memoria, el olvido, el sueño, la esperanza, y así en todos los temas. También abundan los calificativos y, sobre todo, las oposiciones. Por eso escogí el análisis formal del discurso, porque permite establecer los temas en símbolos binarios

que no son sino la oposición básica en la que todo símbolo se expresa. Seguir la pista a la oposición fundamental, en cada uno de los temas, nos llevará a establecer los rasgos fundamentales de la utopía planteada por los indígenas zapatistas, los más pequeños.

Este ejercicio puramente formal, quedaría inconcluso si no hiciéramos referencia explícita al contexto en el que fue pronunciado un comunicado concreto. No podemos extraer el discurso del contexto en el que se produce, ni tampoco de las condiciones sociales en las que es recibido, en particular, entre quienes le han dado una acogida crítica. Diez años de guerra de baja intensidad, con múltiples y diversas expresiones, marcan características especiales del discurso zapatista y, en particular, su fuerza de persuasión y de penetración en diversidad de movimientos sociales en todo el mundo.

Al final de la exposición, intentaré subrayar estos rasgos de la utopía zapatista, a través de la complementación y articulación múltiple de cada uno de los temas, ninguno de los cuales se podrá entender a cabalidad sin los otros cinco. Los seis temas, me parece, constituyen el núcleo duro de la utopía zapatista, un aporte para impulsar y consolidar la *internacional de la esperanza*, la que lucha porque *otro mundo esté siendo posible*.

Mi agradecimiento especial para Gabriela Gorjon y Diana Masso por su invaluable colaboración para realizar este trabajo. Ellas hicieron el análisis de los textos siguiendo las pistas de los temas y palabras seleccionados, hicieron la corrección de la versión final y agregaron algunas observaciones a las notas de pie de página. Mi gratitud y reconocimiento para ellas.

Capítulo 1

Palabra y silencio: las principales armas de los zapatistas

En este capítulo abordamos el símbolo binario ‘palabra/silencio’, para destacar el uso de los dos recursos como la principal arma de lucha de los zapatistas. Sus documentos y comunicados, a casi diez años de distancia, equivalen a unos 6 libros del tamaño de los que originalmente estuvo publicando la Editorial Era. Pero son muchos más –más de cien, ciertamente– los libros publicados en torno a los zapatistas. Palabras desconcertantes y silencios incomprensibles. Ahí esta buena parte de la estrategia de una guerrilla que ha dado mucho de qué hablar.

Para desentrañar el dúo ‘palabra/silencio’, abordaremos primero algunas posibles definiciones que los propios zapatistas dan a estas palabras, en la medida en que podemos rescatarlas de sus discursos y comunicados, ya que, al no ser un discurso académico claramente elaborado, no dan definiciones. Por otro lado, nos fijamos en aquellas afirmaciones en las que aparece alguna manera de definir o señalar sus *características esenciales*.

En un segundo momento, retomamos las alusiones que tienen que ver con una *descripción adjetiva*, es decir, el uso de las palabras ‘silencio’ o ‘palabra’ como adjetivos o expresiones adverbiales, ordinariamente asociadas a otras palabras que también hemos analizado. En un tercer momento, destacamos otro tipo de descripciones que tienen que ver con el uso de esas palabras como verbos o acompañadas de verbos, usadas ordinariamente para describir lo que la ‘palabra’ o el ‘silencio’ hacen o dejan de hacer.

Un aspecto importante del análisis, es el análisis de las principales oposiciones en las que se utilizan estos términos, independientemente de que silencio y palabra son ya una oposición. Lo interesante es la distinción que es muy frecuente en el discurso zapatista, para diferenciar el silencio de los zapatistas y el silencio de los poderosos, por ejemplo; la misma distinción se hace en torno a la palabra. De ahí que se hable con frecuencia de que hay de silencios a silencios. En ese sentido, un comunicado clave es el llamado *Máscaras y silencios*.

Finalmente, el análisis de estas palabras, silencio y palabra, lo dedicamos a la relación que hacen con el futuro y la utopía, en el que destacamos cómo el silencio y la palabra tienen una función clave en hacer presente el futuro y, usando nuestros términos, alimentar la utopía, que en el discurso zapatista está más asociada a la palabra 'mañana'.

a) Características esenciales. Difícilmente encontraremos una definición de la palabra 'palabra' o de la palabra 'silencio'. Pero sí encontramos referencias que nos parecen fundamentales. Por ejemplo, "la palabra, y no a las armas de los zapatistas, es a lo que teme el gobierno."² Pero también hay una referencia mitológica: "Y dicen los más antiguos que nacer el mundo no es fácil, que varios se necesitan, que la palabra es herramienta y material de construcción, y que es en el tiempo de Huracán cuando se nacen las palabras, que por las palabras nacen acuerdos y que los acuerdos amanecen mundos."³

En una interesante carta del subcomandante Marcos al Premio Nóbel de Literatura, José Saramago, hace paráfrasis de palabras del escritor para describir el silencio: "El silencio es la tierra negra y fértil, el humus del ser, la melodía callada bajo la luz solar. Caen sobre él las palabras. Todas las

palabras. Las palabras buenas y las malas. El trigo y la cizaña. Pero sólo el trigo da pan... El silencio es la tierra negra y fértil. Sí. Y no sólo eso, acá la guerra que se libra entre gobierno y pueblos indios es por ese silencio, por esa tierra. Y sí, en esta guerra caen sobre esta tierra palabras buenas y malas. Unas y otras nombran a la tierra de forma diferente.”⁴

La marcha de la dignidad indígena, a finales de febrero y principios de marzo de 2001, fue una ocasión propicia para conocer los temas recurrentes del discurso zapatista, además de impactar a la opinión pública nacional e internacional. En uno de los discursos se afirma una característica propia del silencio, no sólo como arma de lucha: “Y el silencio, ya se sabe, no es la garantía de que todo está bajo control, sino que es el fermento de la rebelión.”⁵

b) Descripción adjetiva. Dos referencias fundamentales en el discurso zapatista es al corazón y a los muertos. El papel de los antepasados, en las culturas indígenas en general, es fundamental para preservar la cultura y, como veremos, para mantener el rumbo y la utopía. De esta manera asocian palabra, corazón y muertos: “Así habló su palabra del corazón de nuestros muertos de siempre. Vimos nosotros que es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo”.⁶

El discurso zapatista está estructurado en oposiciones binarias que en nuestra mentalidad occidental nos resultan paradójicas. La palabra no tiene un significado unívoco. Depende de quién, cómo y cuándo la pronuncie. También si se hace referencia al pasado o al futuro. De esta manera, los zapatistas responden a la acusación oficial de que luchan por reivindicar un pasado que ya no existe. Por eso afirman: “Sobre ellos pudimos ver más lejos, que no era el pasado el destino que anhelábamos, que las palabras viejas se habían gastado tanto que se habían vuelto dañinas contra el que las empleaba.”⁷

El calificativo que los zapatistas van a señalar con mucha frecuencia es el de ‘verdadero’. Ellos son hombres y mujeres verdaderos, es decir, que son consecuentes en su práctica con la palabra pronunciada. En ese sentido, distinguen palabras, hechos, discursos, visiones del mundo y pueden afirmar: “Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas.”⁸

Si la palabra los hace verdaderos, para los zapatistas el silencio es fértil, si se le sabe escuchar: “Muchas cosas dice este silencio fértil.”⁹ Como el silencio en su fertilidad, también la palabra se vuelve “coqueta y escurridiza”¹⁰. Y como hay de silencios a silencios, el del gobierno se vuelve impotente: “si el templete donde estamos está donde está, no es accidente. Es porque de por sí, desde el principio, el gobierno está detrás de nosotros... a veces con helicópteros artillados, a veces con paramilitares, a veces con aviones bombarderos, a veces con tanques de guerra, a veces con soldados, a veces con policías, a veces con ofertas de compra-venta de conciencias, a veces con ofrecimientos de rendición, a veces con mentiras, a veces con estridentes declaraciones, a veces con olvidos, a veces con silencios expectantes. A veces, como hoy, con silencios impotentes... por eso no nos ve nunca el gobierno, por eso no nos escucha.”¹¹

A lo largo de estos casi diez años de guerra de baja intensidad, los zapatistas han abordado de diferente manera el silencio. Usado como arma de lucha, utilizan la palabra para denunciar los otros silencios, como ocurrió durante su estancia en la ciudad de México al final de la marcha de la dignidad indígena: “como todos y todas saben, hay también muchos tipos de silencios. Los hay indiferentes frente a todo lo que ocurre alrededor; los hay cínicos frente al dolor ajeno; los hay cómplices del crimen y la arbitrariedad; los

hay impotentes ante el que atropella; los hay soberbios que humillan con la palabra negada; los hay fértiles para el sueño; y los hay subversivos y rebeldes.”¹²

En medio de uno de los espacios de silencio más prolongados, el que va de abril de 2001 cuando el Congreso aprueba la contrarreforma indígena, hasta nuestros días (julio de 2003), el subcomandante Marcos envía una carta de pésame por el asesinato de la abogada Digna Ochoa, defensora de los Derechos Humanos y miembro activo del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro y señala uno de los calificativos más entrañables del ‘silencio zapatista’: “Como quiera vaya nuestro silencio como tímido abrazo, porque ustedes saben que también callando se acompaña.”¹³

c) Descripción verbal. En este apartado nos preguntamos qué hacen la palabra y el silencio. Primeramente, para los zapatistas los largos períodos de injusticia y sobrevivencia los describen en ambiente de silencio: “Nada se movía entre tanta opresión. En silencio se moría, viviendo en silencio.”¹⁴ En contrapartida, “las palabras no matan pero pueden ser más letales que las bombas. A la palabra, y no a las armas de los zapatistas, es a lo que teme el gobierno.”¹⁵ La referencia mítica es obligada y el papel de la palabra es el encuentro con el otro, algo que será recurrente en todo el discurso zapatista a lo largo del tiempo: “Cuentan los más antiguos abuelos que tuvieron por regalo la palabra y el silencio para darse a conocer y para tocar el corazón del otro.”¹⁶ En este mismo sentido, la relación con los muertos es para hacer surgir la palabra: “Nosotros los zapatistas nos hablamos por nosotros mismos y traemos también la palabra de todos los muertos que se murieron muy callados. Por ellos hablamos, en nuestra palabra hablan los muertos todos, los callados de siempre.”¹⁷

Pero hay un texto paradigmático, que plantea el quehacer básico de la palabra y el silencio para los

zapatistas. El comunicado se llama “México 1998 Arriba y abajo: máscaras y silencios”, en él señalan aspectos fundamentales para comprender el silencio y la palabra zapatistas:

“Pareciera evidente que las máscaras ocultan y los silencios callan... Pero es verdad que las máscaras también muestran y que los silencios hablan... Y con la resistencia camina y se levanta un silencio terrible: el silencio que acusa y señala... Por si hubiera duda de quién lo tripula y dirige, el mascarón de proa luce ¡un pasamontañas! Sí, un pasamontañas, la máscara que devela, el silencio que habla. Un ‘Para todos, todo, nada para nosotros’ viste la bandera de la estrella roja de cinco puntas sobre un fondo negro que brilla sobre el palo mayor... Con esa extraña y reiterada tendencia a complicarse la vida que tienen, estos hombres y mujeres de máscaras y silencios construyeron su nave... ¡en medio de la montaña!”¹⁸

Sí, no deja de ser paradójico que para los zapatistas haya de silencios a silencios y de palabras a palabras. Los grandes períodos de silencio, como el actual, están llenos de palabras, de otras palabras, como las que han tenido relación con organizaciones de la sociedad civil en otros países, como el debate sobre la cuestión vasca, o la intervención en Roma en las manifestaciones contra la guerra. Son otras palabras, desde otros silencios.

d) Principales oposiciones. No basta la distinción entre palabra y palabra, como lo hemos señalado. Es necesario hacer explícitas las diferentes oposiciones utilizadas en el discurso zapatista. Por ejemplo, “el garrote ha suplantado a la palabra en la forma de gobernar México”¹⁹; o una clara diferenciación entre el uso de la palabra por parte del poderoso y por parte del zapatista: “El poderoso usa la palabra para imponer su imperio de silencio. Nosotros usamos la palabra para hacernos nuevos. El poderoso usa el silencio para esconder sus crímenes. Nosotros usamos el silencio para

escucharnos, para tocarnos, para sabernos... Ésta es el arma, hermanos. Digamos quedo la palabra. Hablemos la palabra. Gritemos la palabra. Levantemos la palabra y con ella rompamos el silencio de nuestras gentes. Matemos el silencio, vivamos la palabra. Dejemos solo al poderoso en lo que la mentira habla y calla. Juntémonos nosotros en la palabra y en el silencio que liberan.”²⁰

Este contraste es lo que nos permite comprender el significado profundo que tienen la palabra y el silencio para los zapatistas, tanto en sus discursos como en sus prácticas. De ahí que la contraposición sea una manera de hacer relevante este significado, en el contexto de la marcha de la dignidad indígena, en plena realización del Congreso Nacional Indígena: “...la música de nuestra palabra ruido es para su oído, y sus ruidos quieren convertir en música para nuestros oídos... si sufrimos injusticias y arbitrariedades y protestamos, somos reprimidos. Si exigimos nuestros derechos, somos reprimidos. Si hablamos, somos reprimidos. Si nos organizamos, somos reprimidos. Si resistimos, somos reprimidos. Siempre es la represión la respuesta que recibimos. Nunca recibimos el oído atento, la palabra sincera, la generosidad hermana. Siempre la amenaza, la cárcel, la muerte.”²¹

Para los zapatistas, la palabra y el silencio son armas de lucha que favorecen el encuentro; se contraponen a otra palabra y otro silencio que sólo es represión: “Para mirarnos dentro, para sembrarnos de nuevo, para más fuertes hacernos, para que el corazón y la palabra encontraran nuevos lugares para hacerse. Para esto sonó nuestro silencio. Algunos, la mayoría de quienes tienen el corazón y la esperanza del lado izquierdo del pecho, entendieron y entienden que hay tiempos de ruido y de silencios, comprendieron que, sobre todo cuando viene de abajo, el silencio puede sonar fuerte...”²²

e) *Relación con el futuro y la utopía.* Los zapatistas son ‘la palabra que camina’, y plantean su utopía – no con esas palabras, por supuesto – en términos que nos pueden

parecer faltos de modestia. Pero va a ser una constante que encontraremos a lo largo de nuestro análisis de su discurso, por ejemplo, señalan "...queremos no el deber, no la gloria, no la fama. Nosotros queremos ser simplemente la antesala del mundo nuevo."²³ En el origen de esta aspiración está la comprensión de lo que fue el primero de enero: "Dos días primeros marcaron ya la historia de este país y los hicieron en sentidos inversos: por un lado, el 1°. de enero marcó el aumento de volumen de los gritos de dignidad y rebeldía de mexicanos de todos los orígenes sociales pero con misma desgracia. Con voz indígena hablan, desde ese día, hombres mujeres, niños y ancianos de la ciudad y del campo, de distintos colores, de razas diferentes, de lenguas distintas pero de sufrimiento común."²⁴ Es decir, en el origen de la utopía, casi de cualquier utopía, encontramos la experiencia del dolor y del sufrimiento. Así es como podemos encontrar, por otra parte, que la palabra esté en el centro de esa aspiración utópica: "Desde entonces hay una continua fiesta en nuestros suelos, la fiesta de la palabra, por ella fue detenida la muerte y la destrucción, por ella tiene ahora una oportunidad la vida, por ella la paz es ya pensable y posible."²⁵ Desde este planteamiento podemos comprender, por ejemplo, que el debate en torno a la cuestión vasca, se haya centrado en una propuesta de los zapatistas que simplemente llamaron *una oportunidad a la palabra*. Por eso señalan en otro momento, cómo "ellos y ellas han podido encontrar cosas perdidas, por ejemplo la palabra, por ejemplo la razón, por ejemplo el desinterés, por ejemplo la dignidad."²⁶

Los zapatistas son conscientes de su repercusión en el ámbito internacional. Han tenido visitas innumerables, no sólo de grandes personalidades, sino de organizaciones sociales y autoridades locales de la vieja Europa. Por eso pueden decir: "Hoy nuestra palabra se escucha en todo el mundo. Antes estábamos mudos. Ahora podemos decir nuestra palabra y hemos obligado al poderoso a que nos escuche y nos vea."²⁷ Pero no sólo se trata de que se escuche la palabra zapatista, sino la palabra de los otros: "Hoy, miles de

palabras de los cinco continentes se callan aquí, en las montañas del sureste mexicano, para escucharse las unas a las otras y para oírse ellas mismas.”²⁸ Esta repercusión internacional del zapatismo no es sino el resultado de la atenta escucha, por lo que señalan su importancia: “A todos corresponde ya definir esto y darle rumbo, se puede llamar como se vaya a llamar, pero el zapatismo como lo que ocurrió en el 94, en toda la guerra de palabras que se ha llevado desde entonces, es el síntoma de algo más que está pasando en Sudamérica, en Norteamérica, Europa, Asia, África y Oceanía, y para nosotros significa el síntoma de que las bolsas que han estado aisladas y olvidadas están luchando por abrirse, por romperse y tratar de encontrarse unas con otras para acabar con este mundo de bolsas, de bolsas de valores y de bolsas de la otras, de bolsa del olvido.”²⁹ De ahí viene una de las principales propuestas del I Encuentro Intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo, una “red intercontinental de comunicación alternativa (que) busca tejer los canales para que la palabra camine todos los caminos que resisten”.³⁰

La utopía tiene relación con la historia, aunque parezca paradójico, pues para realizarse, requiere de una estrecha relación y referencia histórica. Para los zapatistas, eso tiene relación con la palabra y el silencio: “...los indígenas somos los que hacemos el silencio y también los que lo deshacemos con palabras que miran a ambos lados, que eso y no otra cosa es la historia.”³¹

En el comunicado zapatista leído el pasado 15 de febrero del presente año, durante la manifestación contra la guerra en Roma, vuelven a subrayar el papel de la palabra: “Nuestra palabra se hace nube para cruzar el océano y llegar a los mundos que hay en vuestros corazones... Alguno se preguntará si la palabra que convoca a tantos en todo el mundo será capaz de evitar la guerra o, ya iniciada, de detenerla... Se libra la nube del remolino que le enseñó una parte de la doble historia que camina en los pueblos indios: la del saqueo en el que son cómplices políticos y empresarios, nacionales y extranjeros, sordera y prepotencia, racismo y represión, pero también la de la

palabra india que busca y se busca, la que habla y escucha, la que viene de lejos e insinúa el futuro, la de la resistencia y la rebeldía”³²

Finalmente, en el 9º. aniversario del levantamiento armado, un comandante zapatista reafirma el papel de la palabra verdadera como arma de lucha: “Así vamos a seguir luchando con la palabra verdadera. Así seguiremos hasta que todos juntos logremos y conquistemos un lugar para todos en la vida de la humanidad.”³³

Capítulo 2

La dignidad como eje de la utopía

a) Características esenciales. Hay un texto en el que se advierte que la dignidad no es algo que se pueda entender, porque vive en el corazón. Si pudiéramos resumir en una sola palabra lo que los zapatistas aportan de manera significativa al rescate de la utopía, esa palabra es dignidad. “El poder del dinero y la soberbia no pueden entender a Votán-Zapata. Y no pueden porque hay una palabra que no camina en el entendimiento de los grandes sabios que venden su inteligencia al rico y poderoso. Y esta palabra se llama dignidad y es la dignidad algo que no camina en las cabezas. En el corazón camina la dignidad.”³⁴

En otro texto nos dirán que “la dignidad es esa patria sin nacionalidad, ese arcoiris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras.”³⁵

La dignidad queda asociada a la memoria, pero también al futuro. Así lo afirman en una carta enviada a ‘la prensa nacional’, en ocasión del 20 aniversario de la huelga de hambre para exigir la liberación de los presos

políticos y la presentación de los desaparecidos: “Por acá nada nuevo, siguen abundando aviones y helicópteros que prometen guerra, lluvias que prometen siembras, y dignidades que prometen futuros... Nosotros, y otros hoy sin memoria, les debemos a estas mujeres de necia ternura muchas cosas. Una de estas cosas, no la única, es ese mañana que se y nos prometen los que, como las Doñas, saben que la memoria no descansa ni se rinde, ni tiene edad o tamaño la dignidad... Y dicen también que la dignidad no es más que la memoria que vive. Dicen...”³⁶

b) Descripción adjetiva. Los zapatistas asocian la dignidad como el motivo y el arma que los llevó a levantarse: “Enero de 1994 recordó al país entero la existencia de este sótano. Miles de indígenas armados de verdad y fuego, de vergüenza y dignidad, sacudieron al país del dulce sueño de la modernidad.”³⁷

En el primer aniversario del alzamiento indígena y luego de la toma de varias cabeceras municipales en el estado de Chiapas para la constitución de los Municipios Autónomos, los zapatistas subrayan el orgullo de llamarse indio, por haber recordado la mayor riqueza de la nación: “El día de hoy, hace un año, este país que se llama México, dejó de tener vergüenza de su pasado y su presente indígenas. El día de hoy, hace un año, este país que se llama México conoció que hay todavía hombres y mujeres dignos y valientes que están dispuestos a todo, incluso a dar la vida, por conseguir, para todos, la democracia, la libertad y la justicia. El día de hoy y desde hace un año, tener sangre indígena no es una vergüenza, es un honor. El más alto orgullo al que puede aspirar un mexicano, desde el primero de enero de 1994, es a que lo llamen ‘indio’, porque indios fueron la sangre y el grito que recordó a la nación mexicana cuál es su riqueza más grande: la dignidad.”³⁸

De nueva cuenta aparece la dignidad como arma. En el anuncio de la realización de la consulta nacional de 1999, se informa del desplazamiento de cinco mil

delegados zapatistas, 2,500 hombres y 2,500 mujeres, para impulsar el diálogo con la sociedad civil y se señala que “no tienen ningún cargo militar en el EZLN, van sin más armas que las que dan la razón, la palabra, la historia y la dignidad.”³⁹

En la descripción de la dignidad, los zapatistas hacen crítica de un sector de la Iglesia. En la serie de comunicados conocidos como *calendario de la resistencia*, se registran afirmaciones como la siguiente: “Hay, es cierto, la Iglesia que heredó la soberbia, la estupidez y la crueldad del conquistador hispano. El alto clero que elige estar del lado del poderoso y encima de los que abajo son el color de la tierra, sin importar el tiempo que marque el calendario. El Onésimo Cepeda que se reproduce en todo el territorio mexicano, con otros nombres, repartiendo bendiciones en los campos de golf, en los restaurantes de lujo, en las soberbias mesas en las que todo abunda, menos la dignidad y la vergüenza.”

c) Descripción verbal. El 1º. de enero de 1994 queda en la memoria de muchos como un verdadero despertar. Esto ocurre por la dignidad: “Hace dos años, en estos mismos suelos, la dignidad indígena despertó y nos despertó.”⁴⁰ En ese despertar, los zapatistas se plantean que “vivir o morir con dignidad es otra vez la única alternativa para los zapatistas.”⁴¹

En el ‘abecedario para escarabajos’, se describe lo que es la dignidad: “**DIGNIDAD**. Dice el gobierno que no entiende la palabra ‘dignidad’. Realiza investigaciones documentadas, contrata especialistas, nombra comisiones. Es inútil, el gobierno no entiende la palabra ‘dignidad’. Van los delegados del gobierno a preguntar a los indígenas rebeldes qué es eso de la ‘dignidad’. Los jefes rebeldes se ríen y bailan. Saben que no pueden perder. ‘La dignidad no se entiende’, responden al gobierno. ‘La dignidad se vive, la dignidad se

muere', responden los indígenas rebeldes mientras ríen y bailan en las montañas del sureste mexicano."⁴²

En uno de los aniversarios del 12 de octubre, los zapatistas vuelven a reivindicar la dignidad, pero señalando que no siempre es comprendida e, incluso, es malinterpretada: "Los altos jerarcas de la empresa y el clero se suman al coro que califica a la dignidad de 'intolerancia', a la razón de 'necedad', y a la consecuencia de 'falta de realismo'. Este día se vuelven a encontrar, como ayer, las **esperanzas** que luchan en las ciudades y en el campo, las dignidades de todos los colores, las rebeldías de pasos diferentes."⁴³

d) Principales oposiciones. La dignidad se puede entender mejor, desde su oposición, tanto la vergüenza como la humillación y el olvido. Así, los zapatistas pueden afirmar: "A nosotros más nos olvidaron, y ya no nos alcanzaba la historia para morirnos así nomás, olvidados y humillados... Y entonces se vinieron los aviones y los helicópteros y los tanques y las bombas y las balas y la muerte y nosotros nos fuimos de regreso a nuestras montañas y hasta allá nos persiguió la muerte y muchas gentes de muchas partes dijeron 'Háblate' y los poderosos dijeron 'Hablemos' y nosotros dijimos 'Bueno pues, hablemos' y nos hablamos y les dijimos lo que queríamos y ellos no muy entendían y nosotros les repetíamos que queríamos democracia, libertad y justicia, y ellos ponían cara de no entender y revisaban sus planes macroeconómicos y todos sus apuntes de neoliberalismo y esas palabras no las encontraron por ningún lado y 'no entendemos' nos decían y nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia y una muerte a más largo plazo y una cadena de oro para amarrar la dignidad... Y en eso estábamos o sea aprendiendo, cuando llegaron los tanques y los helicópteros y los aviones y muchos miles de soldados y decían que venían a defender la soberanía nacional y nosotros les dijimos que a ésa la estaban violando en los IUESEI y no en Chiapas y que la soberanía nacional no se defiende atropellando la dignidad rebelde de los indígenas chiapanecos... Y, cuando México sea libre (que no quiere decir que sea feliz o perfecto, sino sólo libre o sea que pueda elegir libremente su camino y sus

errores y sus aciertos), entonces un pedacito de ustedes, ése que está a la altura del pecho y que, a pesar de las implicaciones políticas o precisamente por ellas, está un poco cargado a la izquierda, será también México y esas seis letras querrán decir dignidad...”⁴⁴

Para los zapatistas, la dignidad no se opone a la pobreza, de ahí que cuestione a la Secretaría de Desarrollo Social que, “demostrando sus conocimientos de dialéctica, declaró que ‘pobreza y dignidad humana se contraponen’. Así que los mexicanos que son pobres y dignos (como los indígenas) no existen.”⁴⁵

En las varias caracterizaciones de lo que Marcos llama Cuarta Guerra Mundial, la dignidad queda en el blanco a destruir: “Que la guerra continúe, pese a que pudo haber terminado de una forma digna y ejemplar, tiene sus razones... La dignidad, la resistencia, la solidaridad estorban. Todo lo que impide que un ser humano se convierta en una maquina de producir y comprar es un enemigo y hay que destruirlo. Por esto, nosotros decimos que esta Cuarta Guerra Mundial tiene como enemigo al género humano. No lo destruye físicamente pero sí lo destruye en cuanto ser humano. (...) De manera paradójica, al destruirse los Estados nacionales, la dignidad, la resistencia y la solidaridad se construyen de nuevo.”⁴⁶

e) *Relación con el futuro y la utopía.* Dignidad y mundo nuevo quedan asociados a partir de la palabra. De los comunicados de 1994, hay un texto en el que se hace explícita esta relación que, curiosamente, se enlaza también con el pasado: “Pero la verdad que seguía los pasos de la palabra de los más viejos de los viejos de nuestros pueblos no era sólo de dolor y muerte. En su palabra de los más viejos de los viejos venía también la esperanza para nuestra historia. Y apareció en su palabra de ellos la imagen de uno como nosotros: Emiliano Zapata. Y en ella vimos el lugar a donde nuestros paso debían caminar para ser verdaderos, y a nuestra sangre volvió nuestra historia de lucha, y nuestra manos se llenaron de los

gritos de las gentes nuestras y a nuestras bocas llegó otra vez la dignidad y en nuestros ojos vimos un mundo nuevo.”⁴⁷

En la misma línea de señalar su utopía, su sueño, los zapatistas vuelven al pasado, donde fincan sus mejores esperanzas, en oposición al mal gobierno, y plantean su ya famoso aforismo del ‘mandar obedeciendo’: “A esto apostamos la vida, a heredar a los mexicanos de pasado mañana un país en el que no sea una vergüenza vivir... En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados. El grito de dignidad del insurgente Vicente Guerrero, ‘Vivir por la Patria o Morir por la Libertad’, vuelve a sonar en nuestras gargantas... Sabremos esperar... y sabremos volver si se cierran de nuevo todas las puertas para que la dignidad camine... Que las gentes buenas todas de estas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende, que mañana esa dignidad se organice para exigir que la palabra que anda en el corazón de los mayoritarios tenga verdad y saludo de los que gobiernan, que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo... Que la dignidad rompa el cerco con el que las manos sucias del mal gobierno nos asfixian... ¿Si la dignidad de los mexicanos todos no tiene precio, para qué el poder del poderoso?”⁴⁸

Entre sus mayores paradojas, por lo que han sido criticados como fatalistas y hasta de una cierta necrofilia, los zapatistas afirman que “lo más valioso es la dignidad y la vida, y paradójicamente, por eso estamos dispuestos a morir”.⁴⁹ En esta disposición fundamental, la dignidad es el eje básico: “Los pueblos indígenas que apoyan nuestra justa causa han decidido resistir sin rendirse, sin aceptar las limosnas con las que el supremo gobierno pretende comprarlos. Y lo han decidido porque han hecho suya una palabra que no se entiende con la cabeza, que no se estudia o se aprende de memoria. Es una palabra que se vive con el corazón, una palabra que se siente en el pecho y que hace que hombres y mujeres tengan el orgullo de pertenecer al género humano. Esta palabra es la DIGNIDAD. El respeto a nosotros mismos, a nuestro derecho a ser mejores, a nuestro derecho a luchar por lo que creemos, a nuestro derecho

a vivir, y a morir, de acuerdo a nuestros ideales. La DIGNIDAD no se estudia, se vive o se muere, se duele en el pecho y enseña a caminar. La DIGNIDAD es esa Patria internacional que, muchas veces, olvidamos... Como ayer, que nos cubrimos el rostro para mostrar al mundo el rostro verdadero del México del sótano, y después de lavar con nuestra sangre el espejo en el que los mexicanos miraron su propia dignidad hoy mostramos nuestra cara para ocultarnos de la traición y la muerte que caminan en el paso, de los que, dicen, gobiernan este país. No estamos peleando con las armas. Pelean nuestro ejemplo y nuestra dignidad.”⁵⁰

Estas convicciones de los zapatistas quedan fincadas en la memoria de los antepasados. La oposición entre dignidad y humillación se hace patente con la siguiente afirmación: “Ellos, nuestros antepasados, nos enseñaron que un pueblo con vergüenza es un pueblo que no se rinde, que resiste, que es digno... Buscan un precio para lo que no se puede comprar: la dignidad... El color de la piel no hace al indígena: lo hace la dignidad y el siempre luchar por ser mejores ... Hoy no hay vergüenza en nuestro corazón por el color de piel o por el habla.”⁵¹

Desde esta utopía aprendida de los antepasados, los más antiguos, ratifica los zapatistas el motivo de su lucha: “De nuevo lo repetimos: no descansaremos hasta lograr que los indígenas y los mexicanos todos recuperemos nuestro derecho a vivir con dignidad.”⁵²

En una carta a Javier Elorriaga, presunto zapatista preso, se expresa que la dignidad no se encadena, que la selva lacandona es un rincón digno de América, que los zapatistas ven el futuro como algo que se construye en el presente porque, afirman, “aspiramos a un mañana con todos nosotros.”⁵³

Una nueva cultura política es parte de esta utopía zapatista, no la lucha por el poder, sino por modificar la

relación entre gobernantes y gobernados, pero sobre todo, para vivir con dignidad. Así lo afirman: “Para que todos vivamos con dignidad, ése es el mundo que queremos los zapatistas. El precio de nuestra vida no es una alcaldía, una gubernatura, la presidencia de México o la presidencia de la Organización de las Naciones Unidas o cualquier equivalente. El precio de la vida de los zapatistas es ése, un mundo donde puedan caber todos los mundos.”⁵⁴

Germán Dehesa es un conocido periodista mexicano. En alguna ocasión, se le ocurrió escribir una carta pública al subcomandante Marcos y, entre otras observaciones críticas en torno a la supuesta deforestación de la Selva Lacandona, le responde con una de sus famosas posdatas, para señalar uno de los aspectos más reiterados de la utopía zapatista, la esperanza: “P.D. RESPONDONA. Me olvidaba, usted también preguntaba: ‘¿Cuántos árboles ha sembrado Marcos?’ Le respondo: Sin contar el pequeño naranjo que verdea a puertas de la Comandancia General del EZLN, se puede decir que sólo he sembrado otro árbol. Este árbol es muy peculiar. No sólo porque para plantarlo ha sido menester el concurso de miles de hombres y mujeres por varias generaciones; no sólo porque su abono tiene muchos dolores y, justo es decirlo, no pocas sonrisas. No, señor Dehesa, el árbol que acá sembramos es peculiar porque es un árbol para todos, para quienes no han nacido todavía, para quienes no conocemos, para quienes estarán cuando nosotros nos hayamos perdido tras la esquina de cualquier calendario. Cuando nuestro árbol crezca, bajo su sombra se sentarán grandes y chicos, blancos y morenos y rojos y azules, indígenas y mestizos, hombres y mujeres, altos y bajos, sin que importen esas diferencias, y, sobre todo, sin que ninguno de ellos se sienta menos o peor o avergonzado por ser como es. Bajo ese árbol habrá respeto al otro, dignidad (que no significa soberbia), justicia y libertad. Si me apura a que defina brevemente ese árbol le diré que es el árbol de la esperanza. Si cualquier mañana en el mapa de Chiapas, en lugar de una inmensa zona verde quebrada por las azules líneas de ríos y arroyos, se ven señales de pozos petroleros, minas de uranio, casinos de juego, zonas

residenciales exclusivas y bases militares, entonces querrá decir que esos soldados, que usted dice que cuidan la Selva Lacandona, habrán ganado. No querrá decir que nosotros hemos perdido, sólo que nos estamos tardando más de lo que pensamos en ganar..."⁵⁵

La poesía es una parte fundamental del discurso zapatista, como parte del lenguaje ordinario de los indígenas de Chiapas. La utopía zapatista queda asociada al 'mañana', un mañana que se construye desde el presente a partir de la dignidad. Del 24 de febrero al 11 de marzo del 2001, se realizó la marcha de la dignidad indígena, con la que, de alguna manera, se estrenaba la relación/confrontación de los zapatistas con el nuevo gobierno encabezado por el presidente Vicente Fox. Luego de un desarme simbólico, en el discurso pronunciado en San Cristóbal de las Casas, Marcos señaló este núcleo de la utopía zapatista: "'Dignidad' es el nombre de esa flor primera y mucho debe caminar para que la semilla encuentre el corazón de todos y, en la gran tierra de todos los colores, se nazca por fin ese mundo que todos llaman 'mañana'... el día de hoy la dignidad es quien toma, con nuestras manos, esta bandera... Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra... con quienes son el color de la tierra, otros colores lejanos atentos están a lo que hoy comienza: la posibilidad de que el otro pueda serlo sin vergüenza... de que el diferente sea igual en dignidad y en esperanza."⁵⁶

En el discurso zapatista también encontramos, a la par de la dignidad, el respeto a la diferencia. Durante la marcha de la dignidad indígena, el discurso que podríamos llamar 'del orgullo indígena', los zapatistas plantean los motivos de su marcha a la ciudad de México: "'civilización" se llamaba a la destrucción de nuestra sociedad y de nuestra cultura, a las masacres de indígenas, al despojo de sus tierras y riquezas, a la humillación y el desprecio por nuestra cultura, a la burla por nuestra lengua, al rechazo por nuestro vestido, al asco por nuestro color moreno que no es otro que el color de la

tierra... así que si alguien se pregunta qué es lo que quiere esta marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra, aquí está la respuesta: ni más ni menos que voltear el país entero y hacerlo por fin el árbol donde los todos que somos diferentes tengamos mañana común como nación, que, además, es el único mañana posible... un mañana donde los mexicanos todos, incluidos los indígenas, tengamos... libertad, democracia, justicia.”⁵⁷

Luchar por la dignidad es el núcleo fuerte de la utopía zapatista y la enseñanza está en saber mirar al pasado, porque el horizonte está en el futuro, como lo afirma Marcos: “Desde las montañas del Sureste Mexicano hasta el Zócalo de la Ciudad de México, los zapatistas hemos atravesado un territorio de rebeldía que nos ha dado una flor de dignidad morena como prueba de que estuvimos ahí. Hemos llegado al centro del Poder y encontramos que tenemos esa flor en las manos y la pregunta, como en Coleridge, es ‘¿entonces, qué?’. (...) Sin embargo, la lucha de los pueblos indios por su dignidad es fundamentalmente un sueño, eso sí, es un sueño muy otro. (...) En la lucha por la dignidad, se da una vuelta parecida al pasado, pero, y esto es fundamental, el horizonte final es el futuro.”⁵⁸

Luego de la llegada a la ciudad de México de la marcha de la dignidad indígena, era esperada la visita de los comandantes zapatistas a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ahí, el subcomandante Marcos asocia dignidad y mañana: “Aquí, frente a nosotros, están algunos de los mejores hombres y mujeres de México, estudiantes, maestros y trabajadores, jóvenes en su mayoría, y sus acciones habrán de despertar la admiración y el respeto, no sólo de quienes ya los queremos y admiramos. También de otros que, como nosotros, luchamos por la dignidad. (...) universitarios y universitarias: (...) no vendré yo a decirles lo que cuesta llevar ese nombre sobre el pecho. (...) ustedes lo saben bien porque lo llevan con dignidad. (...) valemos como personas no porque luchemos. No porque nos hayamos construido una historia personal donde la dignidad sea la columna vertebral y

única herencia valorada. (...) No son pocos los dolores que nos unen. Muchas son las esperanzas que unos en otros reconocemos. Nuestro deseo como zapatistas es que, al mirarlos a ustedes y al ustedes mirarnos a nosotros, **siempre encontremos dignidad, que con esa palabra nuestros más antiguos llamaban al mañana.** Universitarios y universitarias: (...) aquí estamos, ustedes y nosotros ... y ustedes y nosotros somos la dignidad rebelde.”⁵⁹

En el *calendario de la resistencia*, los zapatistas van a señalar los motivos de su lucha, en términos de justicia y de autonomía, ligadas a la dignidad: “La gente está dispuesta a seguir luchando, ya no tiene miedo porque estamos organizados. Hemos demostrado que somos más fuertes que los que compran las conciencias y los que han saqueado a nuestro pueblo. Nuestra causa es la justicia con dignidad y el respeto a nuestra autonomía.”⁶⁰

Finalmente, en el comunicado leído en Roma durante la jornada mundial de protestas contra la guerra de Irak, los zapatistas vuelven a señalar el valor absoluto de la dignidad y que surge, precisamente, cuando más se ve amenazada: “La única fortaleza del débil es su dignidad. Ella lo anima a luchar para resistir al poderoso, para rebelarse. (...) Porque hay negaciones que unen y dignifican. Porque hay negaciones que afirman a los hombres y mujeres en lo mejor de sí mismos, es decir, en su dignidad.”⁶¹

Capítulo 3

Frente al Poder, la rebeldía

De la misma manera como expusimos los temas anteriores, señalaremos primero sus características esenciales, las descripciones adjetiva y verbal, sus

principales oposiciones, que en la práctica queda expresada en el título, al Poder se le opone la rebeldía y, finalmente, la relación que guardan con el futuro y la utopía.

En este capítulo, es importante hacer notar que la rebeldía es otro componente de la dignidad y de la noción de ser humano que tienen los zapatistas. Por otra parte, hay una concepción del Poder, así con mayúscula, que tiene, como utopía, pretensiones de eternidad, contrario a la utopía zapatista y al que se le contraponen una manera de hacer política radicalmente diferente.

a) Características esenciales En el primer aniversario del levantamiento armado, los zapatistas lanzan su *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*. Es una nueva iniciativa política, de las varias que se han ido acumulando a lo largo de estos casi diez años de guerra. En ella llaman a la formación del Movimiento de Liberación Nacional, que no llegaría a fraguar. Sin embargo, nos da una primera aproximación a las características del poder, asociado al dinero: “La patria del dinero llamó a su seno a los grandes señores del poder y la soberbia, y ellos no dudaron en traicionar el suelo y el cielo en el que lucraban con la sangre mexicana.”⁶²

La *Historia de los espejos* es una larga reflexión en torno al poder⁶³. Una primera característica relevante es que se pretende eterno y es tautológico: “Éste es el poder: el espejo tautológico. En su imagen, en el reflejo que de sí mismo obtiene, el Poder se dice: *‘existo porque soy necesario, soy necesario porque existo, por lo tanto: existo y soy necesario’*... Como la imagen que recibe de sí mismo le basta para satisfacerse, el Poder se sabe suficiente y, nuevamente el espejo frente al espejo, eterno.”⁶⁴

Para el segundo aniversario del alzamiento, los zapatistas lanzan su *Cuarta Declaración de la Selva*

Lacandona. En el epígrafe aparece la asociación de dignidad y rebeldía y así se definen “¡Somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria!” En esa declaración aportan otra característica de la rebeldía: “La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos.”⁶⁵ Pero la mejor caracterización de la rebeldía la hace el subcomandante Marcos, a propósito de un poeta vasco, Bernardo Atxaga, con quien parafrasea su texto, *Reggae de las mariposas*, y hace la metáfora de la rebeldía como una mariposa. Poesía no podía faltar, por supuesto. He aquí lo más relevante del texto:

“La Rebeldía es como esa mariposa que dirige su vuelo hacia ese mar sin islas ni rocas.

Sabe que no habrá donde posarse y, sin embargo, su vuelo no titubea.

Y no, ni la mariposa ni la rebeldía son tontas ni suicidas, lo que pasa es que saben que tendrán donde posarse, que hay por ahí un islote que ningún satélite ha detectado.

Y ese islote es una rebeldía hermana que, es seguro, saldrá a flote justo cuando la mariposa, es decir, la rebeldía voladora, empiece a desfallecer.

Entonces la rebeldía voladora, es decir, la mariposa marina, pasará a formar parte de ese islote emergente, y será así el punto de apoyo para otra mariposa que ya emprende su vuelo decidido rumbo al mar.

La cosa no pasaría más allá de una curiosidad en los libros de biología, pero, como dijo no sé quién, el aletear de una mariposa suele ser el origen de los grandes huracanes.

Con su vuelo, la rebeldía voladora, es decir, la mariposa, está diciendo ¡NO!

No a la lógica.

No a la prudencia.

No a la inmovilidad.

No al conformismo.

Y nada, absolutamente nada, será tan maravilloso como ver la osadía de ese vuelo, apreciar el desafío que representa, sentir cómo se empieza a agitar el viento y ver cómo, con esos aires, no son las hojas de los árboles las que tiemblan, sino las piernas de los poderosos que hasta ese entonces pensaban, ingenuos, que las mariposas morían mar adentro.

Pues sí, mi apreciado moscovita, es sabido que las mariposas, como la rebeldía, son contagiosas.

Y hay mariposas, como rebeldías, de todos los colores. Las hay azules, que se pintan así para que el cielo y el mar se las disputen.

Y las hay amarillas, para que el sol las abrace.

Las hay rojas, pintadas así por sangre rebelde.

Las hay marrones, que llevan así en las olas el color de la tierra.

Las hay verdes, que es como suele pintarse la esperanza.

Y todas son piel, piel que brilla sin importar el color que las pinte.

Y hay vuelos de todos los colores.

Y hay veces que se juntan mariposas de todas partes y entonces hay arcoiris.

Y la tarea de las mariposas, lo dice cualquier enciclopedia que se respete, es traer el arcoiris más abajo de modo que los niños puedan aprender a volar."⁶⁶

Si la rebeldía es como una mariposa, el Poder se ha constituido en lo que Marcos llama "la sociedad del poder", un concepto que parafrasea otros como el de la sociedad del conocimiento o de la información, para caracterizar nuestra sociedad actual. En uno de los más recientes comunicados, esa 'sociedad del poder' queda definida en los siguientes términos: "Llamamos 'sociedad del poder' al colectivo de dirección que ha desplazado a la clase política de la toma de decisiones fundamentales. Se trata de un grupo que no

sólo detenta el poder económico y no sólo en una nación. Más que aglutinada orgánicamente (según el modelo de “sociedad anónima”), la ‘sociedad del poder’ se conforma por compartir objetivos y métodos comunes. Aún en proceso de formación y consolidación, la ‘sociedad del poder’ trata de llenar el vacío dejado por los estados nacionales y sus clases políticas. La ‘sociedad del poder’ controla organismos financieros (y, por ende, países enteros), medios de comunicación, corporaciones industriales y comerciales, centros educativos, ejércitos y policías públicos y privados. La ‘sociedad del poder’ desea un Estado mundial con un gobierno supranacional, pero no trabaja en su construcción.”⁶⁷

b) Descripción adjetiva. Rebeldía y poder quedan descritos como adjetivos de manera muy sencilla; la rebeldía es alegre, es calificativo de los zapatistas y el poder del dinero siempre queda arriba, en la mentira. Por eso afirman: “Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.”⁶⁸

La razón de la guerra del poder contra los zapatistas, la atribuyen a su rebeldía: “Dice hoy el poderoso que el indígena es bueno si obedece y malo si es rebelde, que el indígena es bueno si se conforma y malo si lucha, que el indígena es bueno si se rinde y malo si resiste, que el indígena es bueno si sólo se preocupa de sí mismo y malo si piensa en sus hermanos. Por eso se quiere acabar con los zapatistas, porque somos indígenas, porque somos dignos, porque somos rebeldes, porque luchamos, porque resistimos, porque luchamos por todos nuestros hermanos mexicanos.”⁶⁹

Una de las condiciones para que surja la rebeldía está en siempre mirar hacia abajo, donde ocurre el dolor y el sufrimiento de la gente, de la mayoría. En su mensaje a los universitarios y universitarias de la UNAM, los zapatistas afirman: “Nuestros más antiguos nos enseñaron que la verdad suele buscar su nido pegado al suelo, y que la mentira

busca las alturas para así saberse impune y poderosa... En la tierra que se crece hacia arriba, arriba está el poder del dinero y abajo está quien sobre su espalda sostiene las torres y, sin embargo, debe conformarse con recoger las sobras y basuras que de lo alto vienen... Abajo está el que somos color de la tierra, el indígena, el obrero, el campesino, el empleado, el maestro, el estudiante, el ama de casa, el colono, el intelectual, el artista, el religioso, el homosexual, la lesbiana, el desempleado, el joven, el hombre, la mujer, el anciano, el niño... Abajo está el niño, sí. Sabiéndolo mirar podremos asomarnos al mañana y entonces podremos optar, escoger, elegir nuestro lugar.”⁷⁰

c) Descripción verbal. Pocos días después de lo que los zapatistas llaman ‘la traición de febrero’, cuando el expresidente Ernesto Zedillo lanza una ofensiva militar con la finalidad de capturar a la comandancia del EZLN, los zapatistas se convencen de que hay la decisión de una solución militar. En una serie de comunicados, con sus respectivas posdatas, los zapatistas plantean una de sus propuestas fundamentales frente al poder, la de impulsar una nueva manera de hacer política. En la posdata ‘que señala incongruencias en las investigaciones de la PGR’ preguntan, entre otras muchas preguntas en torno a la guerrilla: “¿Qué otra guerrilla ha luchado por lograr un espacio democrático y no por el poder? ¿Qué otra guerrilla ha recurrido más a las palabras que a las balas?”⁷¹

El discurso zapatista se puede caracterizar también como una permanente denuncia del poder; por ejemplo, cuando afirma: “En el mundo en el que nos obligan a vivir y a morir, no hay lugar para la dignidad. El poder quiere que la dignidad se guarde en el olvido, en el silencio, en la cárcel y en la tumba”.⁷² Pero resulta que la rebeldía se resiste a ese poder que la quiere condenar al olvido. Marcos, en la reunión preparatoria del Encuentro Intercontinental, en abril de 1996, hace memoria de varios rebeldes, sólo para señalar que la rebeldía resiste: “Hace treinta años el Che preparaba la transformación de la realidad americana y el poder preparaba su

destrucción. Hace veintinueve años, el poder nos dijo que la historia había terminado en la quebrada del Yuro. Dijeron que la posibilidad de una realidad diferente, mejor, fue destruida. Dijeron que la rebeldía terminó... ¿Terminó?...”⁷³

Hay un texto de Marcos en el que claramente se contraponen la rebeldía y el poder. Lo que está en juego es el respeto a la diferencia o la homogeneización: “Y somos ‘otros’ y ‘diferentes’ para los poderosos, o sea que no somos como ellos quieren que seamos, sino como de por sí somos.- Sin embargo. El Poder sí quiere que seamos como él quiere que seamos, que nos vistamos según la moda que él dicta, que hablemos como él dice, que comamos lo que él vende, que consideremos bello o hermoso lo que él considera como bello y hermoso, incluso que amemos y odiemos como él establece que sean el amor y el odio. Y no solo eso, el Poder quiere, además, que todo esto lo hagamos de rodillas y en silencio, sin andar dando brincos, sin gritos, sin alzamientos indígenas, bien educados pues. Por eso tiene ejércitos y policías el Poder, para obligar a ser iguales e idénticos, a los que son ‘otros’ y ‘diferentes’.- Sobre el poder de esta arma hablan ya casi 6 años de guerra, con ella hemos resistido a más de 60,000 soldados, a tanques de guerra, a aviones bombarderos, a helicópteros artillados, a cañones, a ametralladoras, a balas y granadas. Con ella hemos resistido a la mentira. Es el Poder y sus nombres. Y nuestro delito no es robar, golpear, asesinar, insultar. Ni tampoco nuestro delito es ser ‘otros’ y ‘diferentes’. No, nuestro delito es serlo y estar orgullosos de serlo. Nuestro delito, que en el código de la justicia del poderoso amerita la pena de muerte, es la lucha que hacemos para seguir siendo “otros” y “diferentes”. Si fuéramos ‘otros’ y ‘diferentes’ vergonzantes, escondidos, arrepentidos, traicionados por nosotros mismos, buscando ser o parecer lo que el Poder quiere que seamos o parezcamos, entonces nos darían una palmadita indulgente y lastimera y nos dirían ‘son cosas de juventud, ya se te pasará con la edad’. Así que para el Poder, la medicina contra la rebeldía es el tiempo, ‘ya se te pasará con la edad’.- Mentira, lo que no está diciendo el Poder es lo que está detrás de ‘esa edad’ que se supone curará y hará pasar la rebeldía juvenil. – Así pues, todos somos transgresores de la ley. Porque en este

sistema hay una ley que mata y acalla a quien es 'otro' y 'diferente'. Y al vivir, al gritar, al hablar, es decir, al ser rebeldes, transgredimos esa ley y somos, automáticamente, delincuentes.- Y estos y estas delincuentes que somos, habitamos una realidad rebelde, en donde la resistencia es puente para que nos encontremos, nos reconozcamos en nuestra diferencia y en nuestra igualdad. Así también, el rock es como un puente por el que caminan esas realidades para encontrarse.”⁷⁴

Hay otra contraposición igualmente lúcida, quizá porque tiene más poesía. En la ya citada carta de Marcos a Saramago, se contrapone el cinismo del poder, anclado en el pasado, y la rebeldía, volcada hacia el futuro: “Dice usted que en la tierra caen el trigo y la cizaña, y que sólo el trigo da pan. Tiene usted razón. Aquí decimos que en la tierra caen el cinismo y la rebeldía, y que sólo la rebeldía da mañanas... No son muy sabidas por la ciencia las causas, pero la rebeldía es contagiosa. No sólo eso, desde hace más de 500 años acá sabemos que la rebeldía, además de contagiosa, pare mañanas.”⁷⁵

d) Principales oposiciones. Del apartado anterior se sigue con cierta lógica los rasgos de la oposición entre el poder y la rebeldía, por ejemplo: “Mientras tanto, el supremo gobierno preparaba la solución militar a la rebeldía indígena chiapaneca y la nación se sumía en la desesperanza y el fastidio.”⁷⁶ Otra contraposición se da en el documento “Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada)”, cuando describe la cara sexta: el Político – Historiador: “En el neoliberalismo la Historia se recicla para negarse y provocar arrepentimiento. En el globalizado sacrificio de las utopías se incluye la quema de banderas de rebeldía y se abrazan las del cinismo y el conformismo. El Saber se recicla y recicla sus ‘sacerdotes’. La nueva verdad, la de los mercados financieros, necesita nuevos profetas... Por otro lado, el sistema de partido de Estado trata de ‘administrar’ sus pugnas internas y se reparte cotos y ganancias (en realidad olvida que también se reparte costos y rebeldías).”⁷⁷

Otra oposición la hace uno de los comandantes zapatistas en el noveno aniversario del alzamiento, cuando se movilizaron más de 20 mil zapatistas en San Cristóbal de las Casas, en el período de más largo silencio: “Por eso le decimos a los poderosos del mundo que si ellos se unen para la globalización de la muerte, entonces también nosotros vamos a globalizar la rebeldía por la libertad”⁷⁸

Quizá la oposición más relevante tiene que ver con la propuesta zapatista de una nueva cultura política que no busque la toma del poder. El recurso literario es una historia de Durito, el simpático escarabajo que le dicta a Marcos: “Tener el Poder es tener la llave de la puerta de la historia, no importa que los dueños de la habitación sean siempre los mismos... Dice Durito que los zapatistas son el hazmerreír de todos los políticos modernos, sean de izquierda o de derecha. Dice Durito que es porque los zapatistas cargan a sus espaldas una pesada llave para la que no hay puerta, ni cerradura, ni habitación... ‘Miren a esos tontos’, dice Durito que dicen los políticos modernos, ‘esa llave, además de que es muy pesada, no sirve para abrir la puerta del Poder y entrar a la culminación de los tiempos... Dice Durito que, mientras los políticos se aglomeran y pelean por la llave frente a la puerta del poder, los zapatistas pasan de largo, se paran frente a una de las paredes del laberinto que, además, no tiene nada qué ver con la habitación del poder y, con un plumín negro, marcan una ‘X’... ‘Los zapatistas marcan así una incógnita, pero también el punto donde hay que golpear para resolverla. Porque los zapatistas no quieren entrar a la habitación del poder, desalojar a los que están ahí y ocupar su lugar, sino romper las paredes del laberinto de la historia, salir de él y, con todos, hacer otro mundo sin habitaciones reservadas ni exclusivas y sin, ergo, puertas y llaves’, dice Durito mientras me pregunta dónde diablos dejé el plumín negro con el que me da clases de teoría política.”⁷⁹

La reflexión zapatista sobre la situación mundial tiene muchas características originales. En un comunicado reciente, Marcos plantea la oposición entre el poder y la resistencia en los siguientes términos: “Las crisis preceden a

la toma de conciencia de su existencia, pero la reflexión sobre los resultados o salidas de esas crisis se convierten en acciones políticas. El rechazo a la clase política no es un rechazo al hacer política, sino a una forma de hacerla... El hecho de que, en el muy limitado horizonte del calendario del poder, no aparezca definida una nueva forma de hacer política no significa que ésta no esté ya andando en pocos o en muchos de los fragmentos de las sociedades en todo el mundo... Todas las resistencias, en la historia de la humanidad, han parecido inútiles no sólo la víspera, sino también ya avanzada la noche de la agresión, pero el tiempo corre, paradójicamente, a su favor si es concebida para ello.”⁸⁰

Finalmente, los zapatistas comentan una oposición entre el poder y la rebeldía que pudiera parecer jocosa, pero que revela el sentido que tiene para los zapatistas una nueva cultura política. En el editorial de la Revista *Rebeldía* # 7, hay una historia de Durito dedicada a las estatuas y los pájaros y ya podemos maliciar por dónde va la oposición. En la comparación, se ratifica la esencia del poder como aspirante a la eternidad y la omnipotencia, y la rebeldía del zapatismo como burla permanente de aquél. Van algunos elementos de esa historia: “Dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia... Cuando el Poder no es todavía Poder sino está en lucha por serlo, sus dogmas se hacen declaraciones de principios, programas, planes de acción, en suma, son estatuas en proyección. Cuando el Poder se hace de la silla del Poder, sus dogmas se hacen leyes, constituciones, reglamentos, en suma, son estatuas de papel que luego son estatuas de piedra... Dice Durito que unos y otros ignoran que el zapatismo no es ni dogma ni estatua, el zapatismo, como la rebeldía, es apenas uno entre miles de pájaros que vuelan... ‘Como cualquier ave, el zapatismo nace, crece, canta, se reproduce con otro y en otro, muere y, como es ley que hagan los pájaros, se caga en las estatuas’, dice Durito mientras vuela y trata de adoptar, inútilmente, un ‘aire entre tierno y duro, como un gorrión’.”⁸¹

e) Relación con el futuro y la utopía. Para los zapatistas no es un planteamiento nuevo o reciente el que se refiere a la nueva cultura política que proponen, o a su relación con el poder. Es parte de la utopía zapatista y su planteamiento es prácticamente desde su primer año de presencia pública. Primero hacen esta propuesta a los partidos políticos, pero con el tiempo, la harán extensiva a la sociedad civil nacional e internacional y todo, a partir de “replantear el problema del poder.”⁸²

Como ya lo hemos señalado anteriormente, la resistencia y la rebeldía van aparejadas, son parte fundamental de la utopía zapatista, y se hace extensiva a la que ocurre en otros países; lo relevante es que en ellas y a través de ellas se hace caminar la memoria y el mañana.⁸³ Por eso resulta incomprensibles para mucha gente algunas de las posturas del EZLN, de ahí que haya un comunicado que, simplemente se llama ‘el EZLN responde’, y son respuestas a lo que los zapatistas consideran son las preguntas más frecuentes que les hacen, por ejemplo, “¿Por qué el EZLN dice que no lucha por el Poder? - - Porque desde nuestra aparición pública no hemos planteado la toma del Poder. No nos interesa tener cargos en el gobierno, sino que la gente participe y su voz sea escuchada y atendida. Nosotros pensamos que no importa quién está en el gobierno, que lo que importa es que ‘mande obedeciendo’, o sea que la gente obligue al gobernante a realizar su labor de acuerdo al interés de la gente, y no de acuerdo al interés de un partido o de un grupo económico o religioso.”⁸⁴

Un rasgo importante de la utopía zapatista es el mirar hacia abajo, no hacia arriba, donde radica el poder. El mensaje a los universitarios y universitarias de la UNAM se titula así, precisamente, ‘no dejen nunca de mirar hacia abajo’; de ese comunicado rescatamos el siguiente texto donde nos da la razón del mirar hacia abajo: “Bien, pues eso somos los zapatistas, los rebeldes que nos negamos a ser números, los que preferimos ser dignos, los que no nos

vendemos, los que no nos rendimos, los que, cuando queremos ver al futuro, no miramos hacia arriba buscando un signo monetario; los que, cuando queremos asomarnos al mañana, miramos hacia abajo, y buscamos y vemos ahí a un niño y en él buscamos y encontramos, no lo que fuimos, sino el espejo de lo que seremos.”⁸⁵

La utopía zapatista no tiene que ver sólo con bella poesía o puro sentimentalismo; para ellos es importante el recurso del trabajo intelectual, del pensamiento crítico, de ahí el comentario que hiciera Marcos a Fernando Yáñez, quien fungiera como enlace zapatista con el gobierno federal durante la marcha de la dignidad indígena. En esa carta le comenta: “El rebelde es, si me permites la imagen, un ser humano dándose de golpes contra las paredes del laberinto de la historia. Y, que no se malinterprete, no es que se dé de topes buscando el camino que lo llevará a la salida.- No, el rebelde golpea las paredes porque sabe que el laberinto es una trampa, porque sabe que no hay más salida que rompiendo las paredes... Si el rebelde usa la cabeza como mazo, no es porque sea un cabeza dura (que lo es, a no dudarlo), sino porque el romper con las trampas de la historia, con sus mitos, es un trabajo que se hace con la cabeza, es decir, es un trabajo intelectual... Así que, en consecuencia, el rebelde padece un dolor de cabeza tan fuerte y continuo que olvídate de la migraña más severa.”⁸⁶

Hay otras dos metáforas que contraponen el poder y la rebeldía y muestran otro aspecto de la utopía zapatista. Se trata del largavistas y el caleidoscopio. “Porque el largavistas del rebelde ni siquiera sirve para ver unos pasos adelante. No es más que un calidoscopio, donde las figuras y los colores, cómplices unas y otros con la luz, no son herramientas de profeta, sino una intuición: el mundo, la historia, la vida, tendrán formas y modos que no conocemos aún, pero deseamos. Con su calidoscopio, el rebelde ve más lejos que el Poderoso con su largavistas digital: ve el mañana... Los rebeldes caminan la noche de la historia, sí, pero para llegar al mañana. Las sombras no los inhiben para hacer algo ahora y en el aquí de su

geografía... Los rebeldes no tratan de enmendar la plana o rescribir la historia para que cambien las palabras y la repartición de la geografía, simplemente buscan un mapa nuevo donde haya espacio para todas las palabras.”⁸⁷

En la misma línea de describir la utopía zapatista, Marcos recurre a otra historia de Durito para explicar la rebeldía, no sólo la zapatista, sino la que ocurre en todo el mundo, la que lucha porque no haya ni arriba ni abajo, ni a un lado ni al otro: “Dice Durito que la rebeldía en el mundo es como una grieta en un muro: su primer sentido es asomarse al otro lado. Pero después, esa mirada debilita el muro y termina por resquebrajarlo por completo... Dice Durito que la rebeldía va más allá de lo que va el ‘cambio’ moderno... La rebeldía, en cambio, va más allá. No pretende asomarse al otro lado, ni mucho menos pasar allá, sino lo que quiere es debilitar el muro de tal forma que acabe por desmoronarse, y, así, no haya ni uno ni otro lado, ni un arriba ni un abajo... Y ya que estamos hablando de muros, un muro sin graffiti es como un mundo sin rebeldes, es decir, no vale la pena, dice mientras lo persigue inútilmente un camión de policías, después de pintar, con letras grandes y de todos los colores, un ‘NO’ en la hoja del calendario del Poder.”⁸⁸

Ciertamente podemos encontrarnos con textos que nos pueden parecer demasiado *u-tópicos*, puede ser. Lo importante es preguntarnos cómo plantean los propios zapatistas la realización de estos rasgos de la utopía. Las respuestas las encontramos en los próximos tres capítulos, el cuarto dedicado a la manera de realizarse la utopía y el quinto y sexto, a cómo se alimenta la utopía.

Capítulo 4

Realizar la utopía: caminar los pasos de los anteriores

Para la presentación del análisis de este tema, seguimos dos palabras básicas, camino y pasos, con todas sus variantes. Seguimos el mismo esquema de los capítulos anteriores, ahora con especial atención a mirar las formas como la utopía zapatista se va realizando en el presente, cómo esa metáfora del caminar muestra con elocuencia que la utopía no es algo ajeno a nuestra historia, pero que es necesario 'caminarla'.

a) *Características esenciales.* Desde los primeros comunicados, los zapatistas señalaron su camino y su propósito. En un comunicado de octubre de 1995, citan uno de enero del '94, sólo para reafirmar sus certezas: "Seguiremos caminando ese camino con una certeza: "Los pasos, de todos los que caminan con la verdad deberán unirse en un sólo paso: el que lleve a libertad, la democracia y la justicia."⁸⁹

El camino es el rumbo, pero hay muchos caminos, hay diferencias, lo que importa es el respeto y la dignidad de cada uno de ellos. "El camino bueno también lleva la palabra de hombres y mujeres de piel clara y lengua diferente. En todo el mundo que queremos los zapatistas caben todos los colores de piel, todas las lenguas y todos los caminos. Porque el mundo bueno no tiene un solo rumbo ni un solo camino. Muchos rumbos, muchos caminos tiene el mundo bueno. Y en esos caminos hay respeto y dignidad."⁹⁰

Pero no hay que pensar que los caminos ya están establecidos, hay que crearlos. Por eso caminar significa más bien luchar. Para explicarlo, Marcos recurre a otro de sus recursos literarios, los cuentos del Viejo Antonio,

brevemente comenta el asunto del camino: “Yo rompí el silencio y le pregunté cómo había encontrado el camino de regreso. –No lo encontré- me responde el viejo Antonio-. No ahí estaba. No lo encontré. Lo hice. Como de por sí se hace. Caminando pues... Yo no sabía dónde estaba el camino. Lo que sí sabía es con quien teníamos que hacer el camino juntos. Así que lo hicimos. Así llegamos a donde queríamos. Hicimos el camino. No ahí estaba. (...) Entonces, ¿tú tampoco sabías si el camino que estabas haciendo nos iba a traer hasta acá? –No pues. Sólo caminando se llega. Trabajando pues, luchando. Es lo mismo. Así dijeron los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros- el viejo Antonio se pone de pie-...”⁹¹

Para el séptimo aniversario, los zapatistas expresan lo que son. De nuevo aparecen las metáforas, pero lo interesante es que no se presentan como protagonistas, ni como vanguardias; más bien:

En este el año siete de la guerra contra el olvido,
repetimos lo que somos.
Somos viento, nosotros. No el pecho que nos sopla.
Somos palabra, nosotros. No los labios que nos
hablan.
Somos paso, nosotros. No el pie que nos anda.
Somos latido, nosotros. No el corazón que lo pulsa.
Somos puente, nosotros. No los suelos que se unen.
Somos camino, nosotros. No el punto de llegada ni
de partida.
Somos lugar, nosotros. No quien lo ocupa.⁹²

Y si paradoja alguna nos faltara, para entender el camino y otras expresiones, muy propias de la cultura indígena de Chiapas, vaya esta definición de yo: “YO. Aquí estoy yo, viviendo en esa sombra. Yo la mano que dispara letras y escribe balas. Yo la carta inacabada. Yo que soy siete. Yo que soy los otros. Yo que camino cuando me detengo, que lloro cuando me sonrío, que vengo cuando me voy, que muriendo vive.”⁹³

b) Descripción adjetiva. El camino y los pasos de los zapatistas tienen relación directa con sus antepasados, por eso dicen, “encauzamos nuestra sangre y el paso de nuestros muertos a encontrar el camino de los otros pasos que con verdad caminan. Nada somos si solos caminamos, todo seremos si nuestros pasos caminan junto a otros pasos dignos”.⁹⁴

Uno de los elementos que permiten recuperar la utopía tiene que ver con la memoria, y la memoria de los zapatistas tiene que ver con sus muertos, con la montaña, con el saber mirar hacia atrás, hacia el pasado, y hacia abajo, hacia los pequeños. “Hoy debemos mirar a la montaña, a donde viven nuestros muertos, para oír su palabra... Hoy nuestros jefes hablan de los muertos nuestros para escuchar su palabra, para saber el camino que deberán andar nuestros pasos de fuego.”⁹⁵

c) Descripción verbal. En este apartado no señalamos nada especial, pues los textos citados hablan indistintamente de camino y de caminar, o de pasos.

d) Principales oposiciones. El lema zapatista de ¡Democracia, Justicia y Libertad!, nos permite entender cuál es la principal oposición del paso de los indígenas insurrectos: “No se levantó nuestro paso para que, el que es doble en su cara y en su palabra, nos humille llenando de mentiras la esperanza... ‘Por justicia se armó nuestra mano y se levantó el paso nuestro. Y es la justicia sólo una promesa falsa de ese a quien el poderoso viste’... ‘Por libertad se armó nuestra mano y se levantó el paso nuestro. Y es la libertad vendida por un puñado de monedas a la piel extranjera’... ‘Por democracia se armó nuestra mano y se levantó el paso nuestro. Y la democracia sigue ausente por obra de aquel a quien el cinismo, el crimen y la mentira llevaron al gobierno.”⁹⁶

Marcos recurre al Viejo Antonio para contar *la historia de los caminos y los caminadores*, en la que se

combina la mitología indígena con el uso del tiempo y la referencia al encuentro en el que se dio ese comunicado, la clausura del Encuentro Intercontinental Americano, de abril de 1996. Vaya una pequeña muestra de esa larga e interesante historia: "... y le pusieron "caminos" a esas rayitas y a los que se iban a encargar del trabajo les pusieron "caminadores" y les explicaron cuál era su trabajo y que no era fácil porque cada rato tenían que regresar al antes para poder ir más lejos en el después y que tenían que aprender a bailar y a ponerse serios y tenían que aprender a encontrarse..."⁹⁷

e) *Relación con el futuro y la utopía.* La mayoría de los textos que hablan de los pasos, del camino, tienen que ver de manera directa con el futuro y la utopía. De nuevo, 'nuestros muertos', es decir, el pasado, la tradición, son una guía: "Otro cauce pedían nuestras lágrimas, perdidas todavía en los arroyos de la montaña. Así hablaban nuestros muertos. Los más viejos aconsejaron entonces mirar adonde el sol camina para preguntar a otros hermanos de raza, de sangre y esperanza, por dónde habría de andar nuestro dolor dolido, nuestro cansado paso... Su palabra de estos hermanos, ustedes, nos pidió probar otro camino, dejar pendiente y esperando el fuego que armaba el pecho. Hablar, y que por las palabras caminara el destino."⁹⁸

Las paradojas zapatistas de su discurso también ilustran lo que significa el caminar en la utopía y hacia el futuro: "Aunque doliendo, está alegre nuestro corazón porque callando hablamos, escondiéndonos nos mostramos, sin rostro somos, sin nombre somos nombrados, estando andamos, caminando nos estamos quietos, viniendo vamos, muriendo vivimos."⁹⁹ Si queremos rescatar la utopía, debemos mirar al pasado, en palabras zapatistas, "para poder caminar hacia la mañana, debemos voltear a nuestro ayer. Para hablar, callamos, para caminar, nos quedamos quietos."¹⁰⁰ ¿El camino? El mismo que marca el lema zapatista: "No vino de nuestra voluntad esta fiesta de palabra, tampoco vino de la soberbia en el poder. Vino de los hermanos, de los hombres y mujeres que, sin

rostro ni nombre, tenían el mismo anhelo y un mejor camino para andar: el camino de la paz con justicia y dignidad.”¹⁰¹ Por eso los zapatistas *caminan*, porque su lucha es “por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno pone cárceles y tumbas”.¹⁰²

Algunos contenidos de esa utopía zapatista quedan expresadas en las siguientes expresiones: “La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos, la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.”¹⁰³ “Nosotros queremos un mundo donde el camino y el pensamiento tengan buena orientación. Donde haya buen camino para todos y todos tengan un lugar y se estén en su lugar con respeto y dignidad.”¹⁰⁴

En expresión poética, los zapatistas se definen como los insomnes, porque caminan la noche para alcanzar la libertad: “P.D. Dice Durito que la libertad es como el mañana: hay quienes esperan dormidos a que llegue, pero hay quienes desvelan y caminan la noche para alcanzarla. Y yo digo que los zapatistas son los insomnes que toda la historia necesita.”¹⁰⁵

El caminar siempre será en colectivo, aun cuando las voces sean muy diferentes, para los zapatistas reconocer el rumbo se da a través del diálogo: “No sabemos qué sigue pero sí sabemos que los pasos que siguen no los podemos decidir nosotros, ni siquiera encontrar; sabemos que para lo que sigue tenemos que escuchar otras voces y necesitamos que esas otras voces se escuchen entre ellas.”¹⁰⁶

Si queremos asociar una serie de palabras clave del discurso zapatista, justo en el núcleo mismo de su utopía, veamos este texto en el que cobra fuerza la palabra, la memoria de los muertos y, sobre todo, el caminar de las palabras, que no es otra cosa que la realización y consecuencia de lo que se dice con lo que se hace: “Nosotros los zapatistas nos hablamos por nosotros mismos y traemos también la palabra de todos los muertos que se murieron

muy callados. Por ellos hablamos, en nuestra palabra hablan los muertos todos, los callados de siempre... Resistiremos hasta que caminen sus palabras de los olvidados. Lucharemos hasta que hablen los silencios de los callados. Moriremos hasta que vivan los muertos.”¹⁰⁷

Decíamos anteriormente que el caminar siempre es con otros, pero no necesariamente otros que sean iguales, sino sobre todo, diferentes, como los dioses más antiguos: “Así que el primer acuerdo que tuvieron los dioses más primeros fue reconocer la diferencia y aceptar la existencia del otro. Y qué remedio les quedaba si de por sí eran dioses todos, primeros todos, y se tenían que aceptar porque no había uno que fuera más o menos que los otros, sino que eran diferentes y así tenían que caminar. Habrá que caminar más, gritar más, moverse más.”¹⁰⁸

Continuando con la cita anterior de la *historia de los caminos y los caminadores*, los zapatistas nos recuerdan cuál es su origen, y cómo podemos entender que una característica de su discurso sea, justamente, la excelente combinación de la alegría y la seriedad: “... y ya mandaron a los caminadores a hacer caminos y los dioses se quedaron dormidos dibujando estrellitas de caminos que se hacían estrellitas, y así fue como se crearon los caminos y los caminadores fue un invento producto de la seriedad y la alegría de los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros...”¹⁰⁹

El caminar es con otros, otros diferentes y, por la escucha, el caminar trasciende tiempos, lugares y personas: “Respecto a ustedes, nuestra esperanza crece y nos hace mejores porque hemos sabido escuchar. Y, decía el Viejo Antonio, el que sabe escuchar se hace grande y consigue que su caminar siga a través de los tiempos, que lejos llegue, que se multiplique en muchos y otros pasos.”¹¹⁰

Si racionalmente es difícil dar razón de la utopía, de cualquier utopía, entonces los zapatistas acuden con mucho tino a la poesía. Otras metáforas han usado para expresar su utopía. *La historia de la mirada* contiene uno de los textos más bellos que nos muestran el núcleo vivo de la utopía zapatista, que coloca en el encuentro con el otro, pero sobre todo en el descubrimiento del propio corazón, la posibilidad de un mañana distinto:

“Una lenta voluta de humo sale de la boca del Viejo Antonio que la mira y, con su mirada, le empieza a dar forma de signo y de palabra. Al humo y la mirada, siguen las palabras del Viejo Antonio... mira Capitán, hubo un tiempo, hace mucho tiempo, en que nadie miraba. No es que no tuvieran ojos los hombres y mujeres que se caminaban estas tierras. Tenían de por sí, pero no miraban... Y ya les explicaron los dioses más grandes a los hombres y mujeres primeros qué cosa era mirar, y los enseñaron a mirar... Supieron también que se puede mirar adentro del otro y ver lo que siente su corazón. Porque no siempre el corazón se habla con las palabras que nacen los labios. Muchas veces habla el corazón con la piel, con la mirada o con pasos se habla... Y todas las miradas aprendieron los primeros hombres y mujeres. Y la más importante que aprendieron es la mirada que se mira a sí misma y se sabe y se conoce, la mirada que se mira a sí misma mirando y mirándose, que mira caminos y mira mañanas que no se han nacido todavía, caminos aún por andarse y madrugadas por parirse... Así, mirando el mirar del otro, se nacen muchas miradas y mira el mundo que puede ser mejor y que hay lugar para las miradas todas y para quien, aunque otro y diferente, mira mirar y se mira a sí mismo caminando la historia que falta todavía... Sabemos bien que su mirada sabrá mirarnos mirarlos y que, luego, su mirada convocará a otras más, a muchas y habrá camino y luz y, un día, ya nadie tropezará de madrugada... Vale. Salud y para mirar lejos no son necesarios unos binoculares, sino el largavista que la dignidad regala a quien la lucha y vive.”¹¹¹

De la tradición religiosa indígena se retoma el caminar, el peregrinar, el marchar. Otras organizaciones sociales independientes, como Xi Nich y Las Abejas, han realizado marchas y largas caminatas desde sus comunidades en Chiapas hasta la ciudad de México; a la organización Las Abejas pertenecían las 45 víctimas de la masacre de Acteal. En un comunicado dirigido a esas organizaciones, podemos entender mejor cómo se asocia el caminar con la utopía: “Largas caminatas hasta el palacio del señor que gobierna con poco oído y mucha lengua. Muchos pasos para que se escuche nuestra palabra antigua. Muchos pasos para darnos cuenta de que, aunque el poderoso no oiga, sí nos escucha el otro que es diferente como nosotros, el hombre y la mujer que adivinamos hermanos nuestros aunque sean distintas la sangre y la historia que nos amamantaron. Muchos pasos fueron. Muchos pasos van con ustedes. Muchos seguirán. Así será hasta que el poderoso entienda que, en nuestro camino y en nuestro paso, no sólo va la historia, también anda el mañana.”¹¹²

De esta misma tradición religiosa se inspira la marcha de la dignidad indígena y, de nuevo, la imagen de los pasos y el camino ayudan a entender los motivos que animan esa marcha, de tanto impacto nacional e internacional: “Con ellos, con los hermanos colores, camina hoy el color de la tierra. Con dignidad camina y busca con dignidad su lugar en la bandera. Tienen su gobierno los poderosos, pero son falsos sus reyes. Tienen torcida su garganta y es floja la boca de quien manda y ordena. No hay verdad en la palabra de los dzules, de los poderosos. Hoy caminamos porque esta bandera mexicana acepte que es nuestra y a cambio nos ofrecen el paño del dolor y la miseria. Hoy caminamos por un buen gobierno y nos ofrecen la discordia. Hoy caminamos por la justicia y nos ofrecen limosnas. Hoy caminamos por la libertad y nos ofrecen la esclavitud de las deudas. Hoy caminamos por el fin de la muerte y nos ofrecen una paz de mentiras ensordecedoras. No bastan muchas voces que caminen para que calle y escuche quien con mucho ruido reina.”¹¹³ El impacto

de la marcha de la dignidad indígena no ocurrió solamente fuera de las fronteras nacionales¹¹⁴, los mismos comandantes zapatistas quedaron impactados por lo que fueron viendo a lo largo de su recorrido por varias ciudades: “En cuatro días de nuestra marcha de la dignidad indígena y en nuestro paso en los distintos pueblos y ciudades junto con miles de hermanos y hermanas de la sociedad civil nacional e internacional; junto a nosotros se han sumado los pasos y los corazones de millones de hermanos y hermanas mexicanas y de otros países del mundo para acompañarnos en nuestro largo caminar, y junto con ustedes se hará más grande y más fuerte nuestra marcha.”¹¹⁵

Hay varias metáforas para expresar la utopía zapatista; algunas que giran en torno al camino, expresan el ser y sentir de los propios indígenas, caminantes y camino al mismo tiempo: “Pintado el mundo, trazados los caminos y marcados los silencios y sonidos, estos pájaros se hicieron hombres para que fueran mirados los mil colores que el mundo pintaban, para que fueran caminados los caminos con rumbo y destino, para fueran escuchados y hablados los silencios y vividos los sonidos y palabras que se piensan y sienten. Los indígenas somos los caminantes y el camino, somos quienes hoy caminamos para que México no se pierda y pueda llegar así, con todos y a tiempo, a la nación de todos los colores, la de los cantos múltiples, la de altos vuelos.”¹¹⁶

Metáforas, alusiones a la mitología indígena, recursos literarios diversos, todo sirve para que los zapatistas hagan llegar al mundo entero los aspectos básicos de su utopía, como la que expresa Marcos en la definición de la palabra “ARMA. Con armas de madera camina este ejército. El Poder reía con beneplácito. El espejo lo había revelado eterno y omnipotente. ‘Reinarás hasta que la selva camine rumbo a tu palacio’ fue la promesa y advertencia. En el amanecer del año 1994 bajaron los indígenas de las montañas. Van al palacio del Poder a reclamar la muerte y el olvido. En sus fusiles hechos de madera, caminan los árboles de la selva. El Poder tiembla y empieza a morir. Un fusil de palo lo ha herido de muerte.”¹¹⁷

Hablando de parábolas, no sólo de metáforas, Marcos contrapone la rebeldía zapatista con el orgullo del Poder, usando la imagen del tren y el peatón, nuevamente, para señalar por qué los zapatistas no luchan por el poder: “Dice Durito que caminar es gratis, es más divertido y ahí uno decide a dónde va y a qué paso. Dice Durito que la mayoría de la gente de a pie mira con indiferencia el paso de esa máquina que se precia de decidir su rumbo, y que olvida que no puede salirse de los rieles que las reglas de la política le imponen. (...) Dice Durito que si algo le sobra a los zapatistas son pies, porque se les hacen grandes a fuerza de caminar la larga noche del dolor a la esperanza.”¹¹⁸

Esta última expresión no es nueva, es una versión actualizada de otra, de 1994, que aludía a la larga travesía del dolor a la esperanza, expresiones que muestran aspectos de la utopía zapatista, en estrecha relación con la noche y el mañana: “Los rebeldes caminan la noche de la historia, sí, pero para llegar al mañana. Las sombras no los inhiben para hacer algo ahora y en el aquí de su geografía.”¹¹⁹

Capítulo 5

Alimentar la utopía 1: sueño y esperanza

Si la utopía se realiza caminando, se alimenta con el sueño, de donde surge también la esperanza. Este capítulo es un poco más breve y sigo los mismos pasos que en los capítulos anteriores, haciendo énfasis en que no basta adoptar una utopía, sino que es necesario alimentarla.

a) Características esenciales. Una de las formas básicas que tienen los zapatistas para alimentar su utopía

es mantener vivo el recuerdo, para esto, las celebraciones de los aniversarios, en especial, del 1º. de enero, aniversario del alzamiento, y el 17 de noviembre, aniversario de la fundación del EZLN. En cada aniversario, lo importante es reiterar el compromiso de otros años: "Hablen hermanos y hermanas jefes, que hable la verdad y siempre camine nuestra voz de 'para todos todo, nada para nosotros'... Hoy como en 1993, cuando preparábamos la guerra, como en 1992 cuando se inició el despertar de la esperanza, el plan zapatista es el mismo: cambiar el mundo, hacerlo mejor, más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano."¹²⁰

Característica esencial de la esperanza es su asociación directa con los zapatistas. A lo largo y ancho de los documentos y comunicados veremos esta íntima sociedad, como en los primeros comunicados, se llamaron a sí mismos *profesionales de la esperanza*, en contraposición a la acusación del expresidente Zedillo que los acusó de ser *profesionales de la violencia*, acusación que alcanzó al mismo obispo emérito Don Samuel Ruiz. Así afirman esta asociación: "No somos los mismos de diciembre de 1993. El EZLN no es ya sólo el ejército mayoritariamente indígena que se alzó en armas en contra del supremo gobierno. El EZLN es ahora y para siempre, una esperanza. Y la esperanza, como el corazón, está del lado izquierdo del pecho."¹²¹

La idea zapatista es muy simple, algunos la consideran necedad, ellos simplemente la llaman *esperanza*¹²², que puede ser una *adicción*¹²³, o también se le puede comparar a una mesa y a unas piedritas de resistencia: "Mejor construir no un campo de batalla, sino una mesa donde nos sentemos los todos que somos, una mesa muy otra, ancha y profunda como la que ustedes y nosotros construimos en San Andrés hace 2 años, una mesa que tenga el ayer como fundamento, el presente como cubierta y el futuro como alimento, una mesa que dure mucho y no se rompa, una mesa hecha de piedras, de muchas piedritas, es decir, de

muchas resistencias (que es la forma en que la esperanza se viste cuando los tiempos son adversos)...”¹²⁴

b) Descripción adjetiva. El sueño zapatista es muy simple: “En nuestros sueños hemos visto otro mundo. Un mundo verdadero, un mundo definitivamente más justo que en el que ahora nadamos.”¹²⁵ Entre el sueño y la esperanza hay un lazo estrecho, por eso pueden afirmar: “Cuando ese día llegue, nosotros, los sin rostro y sin nombres, podamos descansar, al fin, bajo la tierra... bien muertos, eso sí, pero contentos. Nuestra profesión. La esperanza”¹²⁶

También en el juego de paradojas se describe el sueño y la esperanza: “Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Tierna furia que se arma. Nombre innombrable. Injusta paz que se hace guerra. Muerte que nace. Angustia hecha esperanza. Dolor que ríe. Callado grito. Presente propio para un ajeno futuro. Para todos todo, nada para nosotros. Los innombrables, nosotros, los muertos de siempre. Nosotros, necia dignidad, olvidado rincón de nuestra patria”¹²⁷

El sueño y la esperanza son siempre compartidos, se pronuncian y se conjugan en primera persona del plural: “Nuestro pequeño ejército de locos de esperanza saludan, en las letras mías, la existencia compartida de desvaríos que dejan el “yo” en un rincón y levantan alto la bandera del ‘nosotros’. Nosotros, tan pequeños, grandes somos al saber que existen ustedes. Absurdos del mar, dirán algunos. No importa, igual navegamos... siempre.”¹²⁸

La esperanza es también “una bocanada de este aire fresco que, dicen, se respira en las montañas y que algunos desubicados llaman ‘esperanza’”¹²⁹, o que, simplemente, pertenece al género femenino¹³⁰, pero sobre todo, si es soñado por muchos, tiene mayores posibilidades de hacerse realidad: “*Un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar hacerse realidad en La Realidad. ¿Quién podrá decirnos ahora que el soñar es hermoso pero inútil?, ¿Quién*

podrá argumentar que los sueños, por muchos que sean los soñadores, no pueden hacerse realidad?”¹³¹ Y ese sueño zapatista se expresa con sencillez: “Queremos vivir y ser felices. Nuestra esperanza es más grande que nosotros porque el mañana florezca en todos los pueblos indios de México la justicia, la libertad y la democracia”.¹³²

c) Descripción verbal. ¿Qué hace la esperanza? ¿Qué produce el sueño? En primer lugar, organización: “Que la esperanza se organice, que camine ahora en los valles y ciudades como ayer en las montañas. Peleen con sus armas, no se preocupen de nosotros. Sabremos resistir hasta lo último. Sabremos esperar... y sabremos volver si se cierran de nuevo todas las puertas para que la dignidad camine”.¹³³ La esperanza surge desde abajo, desde el sótano, por eso afirman: “El cambio se construye abajo, dicen y repiten. El escepticismo no se cruza de brazos. Afila, con paciencia, la tierna punta de la esperanza.”¹³⁴

Y las metáforas no pueden faltar para describir lo que hace el sueño o la esperanza, por eso “la luna no se deja caer. Eso no quiere decir otra cosa más que la Luna tiene esperanza”.¹³⁵

Una de las paradojas más entrañables, en esto de la esperanza y de los muertos, se da en la carta que Marcos le escribe a don Fernando Benítez, notable estudioso y defensor de las culturas indias de México, luego de su muerte: “El aire de abajo huele bonito, como a que las cosas cambian, como que todo mejora y se hace más bueno. A esperanza, a eso huelo el aire de abajo. Nosotros somos de abajo. Nosotros y muchos como nosotros. Sí, ahí está la cuestión pues: en este día los muertos huelen a esperanza.”¹³⁶

d) Principales oposiciones. Es interesante que, en torno a la esperanza, de la que tanto hablan los zapatistas desde 1994, aparece ya una dimensión internacional a raíz del Encuentro Intercontinental, al que convocan en enero de

1996 y ahí plantean la expresión *internacional de la esperanza vs. la internacional del terror*: “En lugar de humanidad nos ofrecen índices en las bolsas de valores, en lugar de dignidad nos ofrecen globalización de la miseria, en lugar de esperanza nos ofrecen el vacío, en lugar de vida nos ofrecen la internacional del terror... Contra la internacional del terror que representa el neoliberalismo, debemos levantar la internacional de la esperanza... No la burocracia de la esperanza, no la imagen inversa y, por tanto, semejante a lo que nos aniquila. No el poder con nuevo signo o nuevos ropajes. Un aliento así, el aliento de la dignidad. Una flor sí, la flor de la esperanza. Un canto sí, el canto de la vida.”¹³⁷

e) Relación con el futuro y la utopía. Sueño y esperanza tienen una relación directa con la utopía zapatista, son parte de ella, y así lo expresan: “Queremos justicia y seguiremos adelante porque en nuestro corazón también vive la esperanza.”¹³⁸ Esta afirmación hecha a los pocos días de la suspensión del fuego, enero de 1994, tendrá una fuerza especial cuando los zapatistas convocan al Encuentro Intercontinental, por la que se dirigen: “A todos los que se esfuerzan por resistir al crimen mundial llamado “neoliberalismo” y aspiran a que la humanidad y la esperanza de ser mejores sean sinónimos de futuro.”¹³⁹

Y con toda la riqueza de su expresión, los zapatistas son realistas, pues con fuerza afirman que la esperanza puede surgir aun a pesar de ellos: “La esperanza del cambio nos la tenemos que dar nosotros mismos, a pesar del poder y, no pocas veces, a pesar de nosotros mismos.”¹⁴⁰

Capítulo 6

Alimentar la utopía 2: memoria y olvido

Con este capítulo llegamos al final de nuestro recorrido por los textos del discurso zapatista. La memoria es el ingrediente fundamental de la utopía que proponen los zapatistas. El olvido, la peor de las muertes. Este símbolo binario, memoria y olvido, lo expondremos con el mismo esquema seguido en los capítulos anteriores.

a) Características esenciales. Antes de entrar a la oposición fundamental, entre memoria y olvido, conviene señalar sus características esenciales. Sin ser totalmente negativo, el olvido es la causa del andar de los zapatistas para recuperar la memoria: “El olvido, alondra tan lejana, es la causa de nuestro andar sin rostro. Para matar el olvido con un poco de memoria, de plomo cubrimos el pecho y la esperanza. Si, en algún improbable vuelo, en el viento coincide nuestra estancia, os quitaréis tanto trapo y máscara de dulce engaño, y con labios y piel haré la memoria mejor, la de mañana.”¹⁴¹

La guerra de Chiapas, para el común de los observadores, es una guerra entre los indígenas zapatistas y el gobierno federal y estatal. Con mayor precisión, los zapatistas exponen las causas sociales y políticas que, de fondo, es una guerra contra el olvido: “Estamos en medio de una gran guerra que ha sacudido al México de finales del siglo XX. La guerra entre quienes pretenden la perpetuación de un régimen social, cultural y político que equivale al delito de traición a la patria, y los que luchan por un cambio democrático, libre y justo. La guerra zapatista es sólo una parte de esa gran guerra que es la lucha entre la memoria que aspira a un futuro y el olvido con vocación extranjera.”¹⁴²

Esta misma oposición contra el olvido se expresa en la inauguración del Encuentro Intercontinental, en julio de

1996: “El falso que es gobierno nos manda los *aluxob*, los mentirosos que engañan y regalan olvido a nuestra gente... Por eso nos hicimos soldados. Por eso seguimos siendo soldados... Porque no queremos más muerte y engaño para los nuestros, porque no queremos el olvido.”¹⁴³

Más de seis años después, en la masiva celebración del noveno aniversario del alzamiento, se repite la voluntad de luchar contra el olvido: “Por eso vamos a luchar por la vida de la humanidad y contra la muerte. Vamos a luchar por nuestros derechos realmente humanos y en contra del olvido. Vamos a luchar por nuestra existencia y en contra del exterminio.”¹⁴⁴

b) Descripción adjetiva. Para darnos una idea de lo que significa el olvido para los zapatistas, ellos hablan de que es la peor muerte; paradójicamente, la memoria viene de sus muertos: “La muerte peor, la del olvido, huye para que la memoria de nuestros muertos nunca más sea enterrada junto a sus huesos.”¹⁴⁵

Con la memoria recuperada, también se recupera la dignidad, eje central de la utopía zapatista: “Nosotros somos indígenas mexicanos. Los más pequeños de estas tierras. Pero los más primeros. Los más olvidados, pero los más decididos. Los más despreciados, pero los más dignos. Nosotros somos los hombres y mujeres verdaderos, los dueños de estas tierras, de estas aguas y de nuestros corazones. No viviremos ya más de rodillas.”¹⁴⁶

El olvido viene del poder, lo produce el poder, es una de las opciones que ofrece a los indígenas mexicanos: “Y dice Durito que, en realidad, el Poder no oferta más libertad que la de elegir entre múltiples opciones de muerte... Puedes elegir el modelo nostálgico, es decir, el del olvido. Éste es el que se le ofrece, por ejemplo, a los indígenas mexicanos como más adecuado para su idiosincrasia.”¹⁴⁷

c) Descripción verbal. No deja de llamar la atención el papel de los muertos en las culturas indígenas, de ellos proviene la lucha contra el olvido: “Hoy somos los mismos que venimos a decirles a nuestros jefes que estamos listos, que esperamos órdenes, que el dolor y el olvido que viene de afuera, de nuestros hermanos en otros suelos de la patria nuestra, no nos debilita, que suena en nuestro pecho el tambor de la sangre de los muertos nuestros.”¹⁴⁸ La aparente necrofilia achacada a los zapatistas y, en particular a Marcos, no es tal, es otro su sentido, es el dolor del olvido: “¿Nosotros? A nosotros más nos olvidaron, y ya no nos alcanzaba la historia para morirnos así nomás, olvidados y humillados. Porque morir no duele, lo que duele es el olvido. Descubrimos entonces que ya no existíamos, que los que gobiernan nos habían olvidado en la euforia de cifras y tasas de crecimiento.”¹⁴⁹

Para los zapatistas, el poder y el olvido van estrechamente ligados, por eso señalan al olvido como su enemigo: “Vale, Salud y que nunca perdamos ni sombra ni memoria. Aunque no lo parezca, ambas también definen la esperanza. Pero los zapatistas saben escuchar al hermano y ver lejos (muchos son sus ojos y oídos), saben que el enemigo no es el diferente sino el olvido. Así que recordando, haciendo memoria, siguen construyendo el mañana y, como es ley, remendándolo con el hilo de la autocrítica...”¹⁵⁰

Hay otro texto en el que queda asociado el poder y el olvido, en particular en torno a la expresión mediática de la guerra de Chiapas: “Los poderosos de México apostaron a que el EZLN había ya perdido capacidad de convocatoria, a que (puesto que, para ellos, es un mero fenómeno mediático) los zapatistas habían perdido presencia en los medios de comunicación y, por ende, en el pensamiento y corazón de la gente, a que el olvido había logrado de nuevo recuperar su reino de cómodo escepticismo y cinismo cruel, y a que la política que arriba hacen los políticos de arriba no tendría rival que le disputara atención y trascendencia.”¹⁵¹

d) Principales oposiciones. La oposición es clara, contra el olvido que promueve el poder, la memoria de los muertos: “La guerra iniciada el primero de enero de 1994 fue y es una guerra para hacernos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria. No animó nuestro paso armado el ansia de poder o de riquezas, la muerte indígena como único futuro fue lo que nos obligó a caminar con violencia.”¹⁵²

Esta oposición manifiesta, tiene una expresión vigente en torno al olvido del gobierno federal de los Acuerdos de San Andrés, que no ha cumplido, luego de siete años de su firma, en febrero de 1996. A los dos años, Marcos elabora un comunicado en el que expresamente maneja la oposición memoria/olvido: “Sí, porque mientras para los pueblos indios la de San Andrés fue una mesa de diálogo y negociación, para el gobierno no ha sido sino el escenario de una pelea, el centro de una lucha, una lucha del olvido contra la memoria... Del lado del olvido están las múltiples fuerzas del Mercado... Del lado de la memoria está la solitaria razón de la Historia. Para el gobierno mexicano ésta es la gran pelea de fin de siglo XX: El Mercado contra la Historia.”¹⁵³

A un año de la traición de febrero de 1995, cuando el expresidente Zedillo lanza una ofensiva militar y destruye el *Aguascalientes* de Guadalupe Tepeyac, verdadero símbolo zapatista, los zapatistas vuelven a plantear la oposición entre memoria y olvido: “Dos bandos: de un lado el olvido, la guerra, la muerte; del otro la memoria, la paz, la vida. Las imágenes de los dos Guadalupe Tepeyac, el ocupado por las fuerzas gubernamentales y el que, en el exilio, planta su bandera de dignidad en las montañas del sureste mexicano, luchan, pelean un espacio, demandan un lugar en las cámaras de estos fotógrafos, buscan un lugar en los ojos que, frente a las pantallas de las computadoras, presencian este evento, y exigen un pedazo en la memoria mundial de un siglo que hizo lo posible por despreciar su historia y que paga, día a día, el alto precio de no tener memoria.”¹⁵⁴

En la oposición entre memoria y olvido, el ejercicio de recordar no es sólo de los indígenas zapatistas, corresponde a todo el país: “Para todos ellos, para todos nosotros, el gran poder ha decretado el cinismo como alimento, los golpes como medicina, la angustia como estudio, la cárcel como techo, la tumba como tierra, y la desesperanza como trabajo. Los nuevos reclamos indígenas por el reconocimiento de sus derechos encuentran, como ayer, oídos sordos y tonta necedad en los que son gobierno. Las movilizaciones pacíficas no conmovieron al Poderoso y, frente a la posible y probada desaparición del que no lucha, una guerra obligó a la Nación a recordar. A raíz del alzamiento zapatista tomó nuevo impulso un movimiento que venía desde mucho tiempo atrás: la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios.”¹⁵⁵

e) *Relación con el futuro y la utopía.* No hay utopía posible, cualquiera que sea, en cualquier parte del mundo y en cualquier cultura, que no recurra a la memoria. Para los zapatistas, es muy sencillo cuando dicen que un “país que se olvida de sí mismo es un país triste, un país que se olvida de su pasado no puede tener futuro. Y entonces nosotros nos agarramos las armas y nos metimos en las ciudades donde animales éramos. Y fuimos y le dijimos al poderoso ‘¡Aquí estamos!’ y al país todo le gritamos ‘¡Aquí estamos!’ y a todo el mundo le gritamos ‘¡Aquí estamos!’ Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro; para que nos nombraran, nos negamos el nombre; apostamos el presente para tener futuro; y para vivir... morimos.”¹⁵⁶ En otro texto afirman: “Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido.”¹⁵⁷ Que es una manera de decir que propone la muerte, no la ordinaria que no duele, sino la del olvido. “Luchamos para hablar contra el olvido. Contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.”¹⁵⁸

Esta muerte del olvido no le ocurre sólo a los zapatistas, ocurre en todo el mundo. Por eso, la dimensión

internacionalista de la utopía zapatista es fundamental, como la enorme trascendencia que tuvo el Encuentro Intercontinental, donde Marcos se expresa así: “Descubrimos que la bolsa para olvidar a los indígenas se había reproducido para olvidar a otros y a otras en todas partes del mundo... De una u otra forma, este Encuentro, voy a decirlo, no es la bolsa de valores, pero es un encuentro de bolsas, de bolsas de olvido y de resistencias que están buscando sus semejanzas y reconociendo sus diferencias.”¹⁵⁹

La estrecha relación entre memoria y futuro es parte de la utopía. En el tercer aniversario del alzamiento, los zapatistas ratifican este recuerdo: “A nuestra verdad, el poderoso opone la mentira. Contra nuestra memoria, lanzó el olvido. Aquí estamos, seguimos aquí. No nos hemos olvidado, no nos rendiremos... Nuestra guerra fue y es para que la memoria recupere su lugar en la historia. No habrá paz mientras el olvido sea el único futuro.”¹⁶⁰

De las mayores y mejores apuestas políticas de los zapatistas, fue a la solidaridad de la sociedad civil nacional e internacional, a su memoria, sobre todo; estas apuestas implican la ya mencionada propuesta de una forma distinta de hacer política frente al poder, no para tomarlo, sino para modificar la relación entre gobernantes y gobernados, para mandar obedeciendo. “Los zapatistas, esos perversos apostadores a imposibles, se jugaron el todo a la gente que es como ellos y la gente llama a la gente. Apostaron a que tenían todavía un lugar en el pecho, las entrañas y la cabeza de muchos, a que el olvido había perdido ya la batalla definitiva con la memoria, y a que era posible y necesaria otra forma de hacer política.”¹⁶¹

En los días de las jornadas mundiales contra la guerra, Marcos vuelve a señalar que el ‘no’ a la guerra contra Irak, es también un ‘no’ al olvido, porque la memoria es una manera de mantenernos como humanos: “Porque el ‘no’ a esta guerra es también un ‘no’ al miedo, ‘no’ a la

resignación, 'no' a la rendición, 'no' al olvido, 'no' a renunciar a ser humanos."¹⁶²

Conclusión:

Los zapatistas, durante diez años de guerra, aportan a la utopía los siguientes elementos de su pensamiento y su acción:

1. La necesidad de recuperar la palabra, y con ella la fuerza de la razón, para luchar por la humanidad y en contra del neoliberalismo.
2. Globalizar la dignidad humana frente al intento globalizador dominante de homogeneizar a la humanidad como simples productores/consumidores, pero sobre todo, para eliminar cualquier forma de exclusión y, por tanto, de olvido.
3. La dinámica propia del poder, de cualquier poder usado como ejercicio de dominación, es condenar al olvido, a la inexistencia, a la inhumanidad. Por ello, se hace necesaria la rebeldía y la resistencia, otra forma de utilizar el poder como servicio, como solidaridad.
4. Para que haya utopía, se requiere mantener viva la memoria, el recuerdo de los antepasados, los muertos que quedan enterrados en la montaña, en las piedras. Es una forma de resistencia cultural, el último enemigo de la internacional del terror impuesta por el neoliberalismo y que provoca el olvido.
5. La esperanza surge en lo más íntimo de los corazones, en el encuentro entre los diferentes, en el respeto a su diferencia, simplemente por ser humanos.

6. El discurso zapatista está lleno de metáforas, parábolas y cuentos. Durito y el Viejo Antonio son personajes a través de los cuales, Marcos, el vocero zapatista, es la mejor ventana intercultural, por haberse asimilado a las culturas indias de Chiapas y haber aportado lo mejor de la cultura occidental —si se le puede llamar así— particularmente su formación profesional como comunicólogo.
7. Desde este aporte zapatista, es como podemos confirmar que hay un *efecto zapatista* en los movimientos sociales que luchan por una globalización regulada, y una mística política que se refleja en todos los hombres y mujeres del mundo que luchan por un mundo nuevo.¹⁶³

NOTAS:

- * **51º. Congreso Internacional de Americanistas.** Simposium Utopía y Política
- ¹ Bourdieu, P., El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada, en *Contrafuegos*. Anagrama, Barcelona, 1999, pp. 136-150
 - ² EZLN, *Documentos y Comunicados*, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 336
 - ³ Palabras en la inauguración del Encuentro Sociedad Civil-EZLN en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 20 al 22 de Noviembre de 1998. Publicadas en el diario *La Jornada* del 21 de noviembre de 1998.
 - ⁴ Chiapas: la guerra / III. Amador Hernández, la disputa por la tierra. Carta 5.3, Carta a José Saramago, publicada en el diario *La Jornada* domingo 5 de diciembre de 1999, José Saramago, *Discursos de Estocolmo*
 - ⁵ Palabras del EZLN el día 7 de marzo del 2001 en Iguala, Guerrero, publicadas en el diario *La Jornada* el 8 de marzo de 2001.
 - ⁶ EZLN, *Documentos y Comunicados*, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, p. 277
 - ⁷ *Ibid.*, p. 433
 - ⁸ EZLN, *Documentos y Comunicados*, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, 89
 - ⁹ *Ibid.*, p. 302

- 10 Comunicado publicado en el diario La Jornada, miércoles 20 de octubre de 1999
- 11 Palabras del EZLN el día 11 de marzo del 2001 en el Zócalo de la ciudad de México. Publicadas en el diario La Jornada, el 12 de marzo de 2001.
- 12 Palabras del EZLN desde la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México, marzo del 2001. Publicadas en el diario La Jornada el miércoles 21 de marzo de 2001.
- 13 Subcomandante Insurgente Marcos. México, Octubre del 2001, publicada por el diario La Jornada, el viernes 26 de octubre de 2001.
- 14 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, p. 215
- 15 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 336
- 16 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 38
- 17 Ibid., p. 417
- 18 PERFIL DE LA JORNADA. México 1998 Arriba y abajo: máscaras y silencios, viernes 17 de julio de 1998
- 19 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 437
- 20 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1995, p. 38

- 21 Palabras del EZLN el día 4 de marzo del 2001 en Nurió, Michoacán, publicadas en el diario La Jornada el lunes 5 de marzo de 2001.
- 22 Ejército Zapatista de Liberación Nacional 1°. de julio de 1997. A: Quien corresponda. En algún lugar de la República Mexicana”, consultado en www.ezln.org
- 23 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, p. 237
- 24 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 142
- 25 EZLN, Documentos y Comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 63
- 26 *Ibíd.*, p. 99
- 27 *Ibíd.*, p. 305
- 28 *Ibíd.*, p. 315
- 29 *Ibíd.*, p. 322
- 30 *Ibíd.*, p. 350
- 31 Palabras del EZLN el 27 de febrero del 2001 en Tehuacán, Puebla, publicadas en el diario La Jornada, el 28 de febrero de 2001.
- 32 Comunicado ¿Podremos vivir con la vergüenza de no haber podido detener la guerra?, publicado por el diario La Jornada del lunes 17 de febrero de 2003

- 33 Revista Rebeldía # 3, Enero 2003, *Palabras del comandante Mister el día 1 de enero del 2003* **Palabras para todos los pueblos del mundo que luchan por su liberación**, p. 38
- 34 EZLN, Documentos y Comunicados, *Votán-Zapata se levantó de nuevo*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 307
- 35 EZLN, Documentos y Comunicados, *Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 126
- 36 Recuerda Marcos los 20 años de la huelga de hambre de las “doñas”. Historia de la medida de la memoria, Agosto de 1998, consultado en www.ezln.org
- 37 EZLN, Documentos y Comunicados, *La larga travesía del dolor a la esperanza*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, 57
- 38 EZLN, Documentos y Comunicados, *Saluda a los insurgentes y milicianos que rompieron el cerco*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 196
- 39 Subcomandante Insurgente Marcos, Esfuerzo civil y pacífico. Carta a Enrique Calderón A., Fundación Arturo Rosenblueth, con fecha del 26 de febrero de 1999 y publicada en el diario La Jornada el 1°. de marzo de 1999
- 40 EZLN, Documentos y Comunicados, *La historia de los 7 arcoiris*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, 98
- 41 EZLN, Documentos y Comunicados, *Comunicado de Marcos firmado por Ana María, David y Javier*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, pp. 230-231"
- 42 *Subcomandante Insurgente Marcos, Abecedario para escarabajos*, Revista Rebeldía # 2, Diciembre 2002, p. 2

- 43 La Jornada 13 de octubre de 1997. No desaparecerá por decreto la rebeldía indígena: Marcos al CNI. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México. 12 de octubre de 1997
- 44 EZLN, Documentos y Comunicados, *Carta para agradecer apoyo desde el extranjero*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, pp. 284-285, 286, 288
- 45 La Jornada, miércoles 12 de febrero de 2003, SEPTIMA ETAPA/GUANAJUATO
- 46 Revista Rebeldía # 4, Febrero, *La pregunta: ¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial? pp. 44-46"*
- 47 EZLN, Documentos y Comunicados, *Carta a las organizaciones que forman la Coordinación Nacional de Acción Cívica para la Liberación Nacional (Conac-LN)*. Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, pp. 146
- 48 Ibid., *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, Págs. 273, 274, 275, 277 y 278
- 49 EZLN, Documentos y Comunicados, *Factores 'verde olivo' motivaron mi ausencia*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, pp. 335
- 50 Ibid., *Carta a Eric Jauffret, Francia* Págs. 405-406
- 51 EZLN, Documentos y Comunicados, *Comunicado con motivo del 12 de octubre*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, Págs. 37-38
- 52 Ibid., *Balance del CCRI sobre los trabajos de San Cristóbal, 22 de octubre de 1995* p. 48

- 53 Ibid., *Inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo. A Javier Elorriaga Berdegué y, a través de él, a todos los presuntos zapatistas presos*, Págs. 205, 207 y 209
- 54 Ibid., *Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental*, p. 323
- 55 Subcomandante Insurgente Marcos, Carta a Germán Dehesa, publicada en La Jornada del sábado 25 de marzo de 2000.
- 56 Discurso en San Cristóbal de las Casas, el 24 de febrero de 2001, al inicio de *la marcha de la dignidad indígena*. Es de llamar la atención que en este discurso, la palabra dignidad aparece 15 veces. Publicado en el diario La Jornada, el domingo 25 de febrero de 2001
- 57 Palabras del EZLN el 26 de febrero del 2001 en Oaxaca, Oaxaca, publicadas al día siguiente en el diario La Jornada, el martes 27 de febrero de 2001.
- 58 Texto presentado por el Subcomandante Insurgente Marcos en el encuentro intercultural “Los caminos de la dignidad: derechos indígenas, memoria y patrimonio cultural” 12 de marzo del 2001, consultado en www.ezln.org
- 59 Discurso del subcomandante Marcos en la UNAM el 21 de marzo de 2001, consultado en www.ezln.org Las negritas son mías.
- 60 La Jornada, martes 4 de febrero de 2003, TERCERA ETAPA/VERACRUZ
- 61 Subcomandante Insurgente Marcos, **¿Podremos vivir con la vergüenza de no haber podido detener la guerra?** Comunicado leído en Roma por la madre de Carlo Giuliani, quien fuera asesinado en Génova. Comunicado del EZLN difundido durante la manifestación en Roma, Italia, el 15 de

febrero de 2003. Fue leído por Heidi Giuliani, la madre del activista Carlo, asesinado por la policía italiana en Génova, en julio de 2001. La Jornada, lunes 17 de febrero de 2003

62 EZLN, Documentos y Comunicados, *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 191

63 Ibid., *La historia de los espejos*, Págs. 367-388

64 Ibid., p. 373

65 EZLN, Documentos y Comunicados, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 79, 81

66 Carta para: Angel Luis Lara, alias *El Ruso*, publicada en el diario La Jornada del lunes 25 de noviembre de 2002

67 Subcomandante Insurgente Marcos, *El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003*, texto publicado por el diario La Jornada el lunes 30 de junio de 2003, del original publicado en la Revista Rebeldía # 7, Mayo 2003, Págs. 3-14

68 EZLN, Documentos y Comunicados, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 80

69 EZLN, Documentos y Comunicados, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 307-308

70 *Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pronunciado el día 21 de marzo de 2001 en Ciudad Universitaria (UNAM): Nunca dejen de mirar hacia abajo*. Publicado por el diario La Jornada, Perfil, del jueves 22 de marzo de 2001

- 71 EZLN, Documentos y Comunicados, *Carta de Marcos sobre los tambores de la sociedad civil*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 243
- 72 EZLN, Documentos y Comunicados, *Triple pesadilla llevó a las zapatistas a decir '¡Ya Basta!'*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p.178
- 73 Ibid., *Inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo. A Javier Elorriaga Berdegué y, a través de él, a todos los presuntos zapatistas presos*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 211
- 74 Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos para la Mesa Redonda "De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia". Multiforo Alicia. 26 de octubre de 1999 y publicadas en el diario La Jornada del miércoles 27 de octubre de 1999
- 75 Chiapas: la guerra / III. Amador Hernández, la disputa por la tierra. Carta 5.3, Carta a José Saramago, publicada en el diario La Jornada domingo 5 de diciembre de 1999, José Saramago, Discursos de Estocolmo
- 76 EZLN, Documentos y Comunicados, *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 190
- 77 Subcomandante Insurgente Marcos, Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada), publicado por el diario La Jornada, el 24 febrero de 1998.
- 78 **Palabras del comandante Mister el día 1 de enero del 2003: Palabras para todos los pueblos del mundo que luchan por su liberación, publicadas en la Revista Rebeldía # 3, Enero 2003, pp. 37**

- 79 *Subcomandante Insurgente Marcos, Durito y una de Llaves y Puertas*, Revista Rebeldía # 4, Febrero, p. 44
- 80 Subcomandante Insurgente Marcos, *El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003*, texto publicado por el diario La Jornada el lunes 30 de junio de 2003, del original publicado en la Revista Rebeldía # 7, Mayo 2003, Págs. 3-14. La cita está tomada de la página 13 de la Revista Rebeldía.
- 81 Subcomandante Insurgente Marcos, Durito y una de estatuas y pájaros, en Revista Rebeldía # 7, Mayo de 2003. Editorial; Págs. 1-2
- 82 EZLN, Documentos y Comunicados, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*. Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, p.272
- 83 Comunicado del EZLN leído en el encuentro con la sociedad civil.- Palabras en la inauguración del Encuentro Sociedad Civil-EZLN en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 20 al 22 de Noviembre de 1998. Publicado en el diario La Jornada el 21 de noviembre de 1998.
- 84 EL EZLN RESPONDE Febrero del 2001. Esta información fue enviada el 13 de febrero de 2001 a través de las listas de distribución lista@ezlnaldf.org y lista@nopal.laneta.apc.org
- 85 Discurso del subcomandante Marcos en la UNAM el 21 de marzo de 2001, consultado en www.ezln.org
- 86 Para el Arquitecto Fernando Yáñez Muñoz de Subcomandante Insurgente Marcos. Septiembre de 2002, consultado en www.ezln.org
- 87 Subcomandante Insurgente Marcos, *Otra geografía*, en Revista Rebeldía # 5, p. 9

- 88 Subcomandante Insurgente Marcos, ***Durito y una de Grietas... y Graffitis...***, en Revista Rebeldía # 6, Abril 2003, p. 1-2
- 89 EZLN, Documentos y Comunicados, *“Los invitados del gobierno han unido sus reclamos a los nuestros”*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p.47
- 90 Ibid., *Inauguración del Foro Nacional Indígena, 4 de enero de 1996*, p. 93
- 91 Ibid., *Palabras del EZLN en el acto de clausura del Foro Especial para la Reforma del Estado*, Págs. 300 y 301
- 92 Comunicado del CCRI-EZLN en el séptimo aniversario del alzamiento zapatista, publicado en el diario La Jornada, martes 2 enero de 2001.
- 93 Subcomandante Insurgente Marcos, **Abecedario para escarabajos**, en Revista Rebeldía # 2, Diciembre 2002, p. 11
- 94 EZLN, Documentos y Comunicados, *A las organizaciones que forman la Coordinación Nacional de Acción Cívica para la Liberación Nacional (Conac-LN)*. Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, p.147
- 95 EZLN, Documentos y Comunicados, *Comunicado sobre el festejo de independencia, 17 de septiembre de 1994*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p. 43
- 96 Ibid., *Vengan hermanos*, p. 275-276
- 97 EZLN, Documentos y Comunicados, *Clausura del Encuentro Intercontinental Americano. La historia de los caminos y los caminadores*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p.228

- 98 EZLN, Documentos y Comunicados, *Vengan hermanos*. Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, p.274 y 275
- 99 Ibid., *Votán-Zapata se levantó de nuevo*, p. 308
- 100 EZLN, Documentos y Comunicados, *Decimosegundo aniversario del EZLN, 18 de noviembre de 1995*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 62
- 101 Ibid., *Segundo aniversario del levantamiento, 26 de diciembre de 1995*, p. 63-64
- 102 Ibid., *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, p. 80
- 103 Ibid., p. 89
- 104 Ibid., *Inauguración del Foro Nacional Indígena, 4 de enero de 1996*, p. 92
- 105 Ibid., *A la Comisión Promotora del FZLN*, p. 239
- 106 Ibid., *Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental, 30 de julio de 1996*, p. 323
- 107 EZLN, Documentos y Comunicados, *Mensaje con motivo del tercer aniversario del alzamiento, 2 de enero de 1997*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p. 417
- 108 Luego de la matanza de Acteal, los zapatistas envían un comunicado “al Planeta Tierra”, y el primer párrafo es de lo más significativo, por la ola de protestas que se levantaron contra el gobierno mexicano: “Con un poco de retraso, pero hasta acá nos llegaron las noticias sobre sus movilizaciones en México y en el mundo. Según un recuento que nos hacen llegar, del 22 de diciembre de 1997 al 13 de enero de 1998, hubo movilizaciones en 130 ciudades de 27 países de los 5 continentes. En especial, el 12 de enero de este año, muchos

actos de diferentes tamaños se realizaron en nuestro país y en distintas partes del planeta, con un idéntico reclamo: alto a la guerra de exterminio, castigo a los responsables de la matanza de Acteal, y cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. “ De ese comunicado tomamos la cita, en una parte que se llama *La historia de los otros*. El comunicado fue publicado por el diario La Jornada, el 21 de enero de 1998

109 EZLN, Documentos y Comunicados, *Clausura del Encuentro Intercontinental Americano. La historia de los caminos y los caminadores*. Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, p.228

110 Ejército Zapatista de Liberación Nacional; Enero de 1998.

111 Comunicado del EZLN a maestros y estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional, publicado en el diario La Jornada del jueves 12 de agosto de 1999. La cita es una parte de *La historia de la mirada*.

112 *A los marchistas de Xi-Nich y Las Abejas que llegaron a la ciudad de México*, publicado por el diario La Jornada el lunes 11 de diciembre de 2000

113 Palabras del EZLN el 24 de febrero del 2001 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, consultado en www.ezln.org

114 Konigs, R. El impacto internacional de la marcha de la dignidad indígena. Tesis profesional para obtener el título de licenciado en relaciones internacionales. ITESO, Tlaquepaque, Jal. julio de 2003.

115 Palabras del Comandante David en Puebla 27 de febrero de 2001, consultado en www.ezln.org

116 Palabras del EZLN el 27 de febrero del 2001 en Tehuacan, Puebla, consultado en www.ezln.org

- 117 Subcomandante Insurgente Marcos, **Abecedario para escarabajos**, en Revista Rebeldía # 2, Diciembre 2002, p. 30
- 118 Subcomandante Insurgente Marcos, *Durito y una de trenes y peatones*, en Revista Rebeldía # 3, Enero 2003, Págs. 1 y 2
- 119 Subcomandante Insurgente Marcos, **Otra geografía**, en Revista Rebeldía # 5, Marzo 2003, p. 9
- 120 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Palabras para la celebración del decimoprimer aniversario de la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 19 de noviembre de 1994*, p. 138-139
- 121 Ibid., *Somos producto del encuentro de la resistencia indígena con la generación de la dignidad, 27 de agosto de 1995*, p. 434
- 122 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Inauguración del Foro para la Reforma del Estado, 1º. de julio de 1996*, p. 292
- 123 Ibid., *A la señora Sociedad Civil, 20 de mayo de 1996*, p. 247
- 124 Desde (las piedras de las) montañas del Sureste Mexicano. Subcomandante Insurgente Marcos. México Indio, Febrero de 1998
- 125 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, *Agradecimiento a las ONG, 3 de marzo de 1994*, p. 186
- 126 Ibid., *Carta al niño Miguel A. Vázquez Valtierra, 6 de marzo de 1994*, p. 191
- 127 Ibid., *Votán Zapata, 11 de abril*, p. 212

- 128 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *La larga travesía del dolor a la esperanza*, p. 73
- 129 Ibid., *La CND en riesgo de convertirse en una sigla más*, 21 de abril de 1995, p. 314
- 130 Ibid., *Carta a Eric Jauffret, Francia*, 5 de julio de 1995, p. 404
- 131 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Clausura del Encuentro Intercontinental*, 4 de agosto de 1996, p. 342
- 132 Discurso del Comandante Tacho, en Tuxtla Gutiérrez 25 de febrero de 2001
- 133 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, p. 275
- 134 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *La larga travesía del dolor a la esperanza*, p. 65
- 135 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe*, 30 de marzo de 1995, p. 292
- 136 Carta 6.b, a don Fernando Benítez, publicada en el diario La Jornada del viernes 25 de febrero de 2000
- 137 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad*, 30 de enero de 1996, p. 126
- 138 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 1. Editorial ERA, México, 1994, *Alto al fuego*, 18 de enero de 1994, p. 82

- 139 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad, 30 de enero de 1996*, p. 126
- 140 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Inauguración del Foro para la Reforma del Estado, 1º. de julio de 1996*, p. 287
- 141 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Carta de Marcos sobre los tambores de la sociedad civil, 5 de marzo de 1995*, p. 247
- 142 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, p. 86
- 143 Ibid., *Inauguración del Encuentro Intercontinental, 27 de julio de 1996*, p. 313
- 144 Revista Rebeldía # 3, Enero 2003, *Palabras del comandante Mister el día 1 de enero del 2003*-Palabras para todos los pueblos del mundo que luchan por su liberación, p. 38
- 145 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Vengan hermanos, 19 de marzo de 1995*, p. 277
- 146 Ibid., *En el 502º. aniversario del descubrimiento de América, 13 de octubre de 1994*, p. 101
- 147 Subcomandante Insurgente Marcos, ***Durito y una de falsas opciones***, en Revista Rebeldía # 5, Marzo 2003, p. 1
- 148 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Comunicado sobre el festejo de Independencia, 17 de septiembre de 1994*, p. 44-45

- 149 Ibid., *A los hombres y mujeres que, en lenguas y caminos diferentes, creen en un futuro más humano y luchan por conseguirlo hoy*, 17 de marzo de 1995, Págs. 284-285
- 150 Comunicado sin título publicado en el diario La Jornada, el 28 de octubre de 1997
- 151 Los zapatistas y la manzana de Newton, comunicado publicado en el diario La Jornada, el martes 11 de Mayo de 1999.
- 152 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Segundo aniversario del levantamiento, 26 de diciembre de 1995*, p. 63
- 153 Subcomandante Insurgente Marcos, La mesa de San Andrés. Entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo, publicado en el Perfil de La Jornada, del sábado 28 de febrero de 1988
- 154 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Carta de Marcos para 24 horas en el ciberespacio, de Internet, 8 de febrero de 1996*, p.134
- 155 Subcomandante Insurgente Marcos, *Comunicado al CNI: No desaparecerá por decreto la rebeldía indígena*, México. Publicado en el diario La Jornada, el 13 de octubre de 1997.
- 156 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 2. Editorial ERA, México, 1995, *Carta para agradecer apoyo desde el extranjero, 22 de marzo de 1995*, p. 285
- 157 EZLN, Documentos y comunicados, Tomo 3. Editorial ERA, México, 1997, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1º de enero de 1996*, p. 80
- 158 Ibid., p. 81

- 159 Ibid., *Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental, 30 de julio de 1996*
- 160 Ibid., *Mensaje con motivo del Tercer Aniversario del alzamiento, 2 de enero de 1997*, p. 417
- 161 Subcomandante Insurgente Marcos, *Los zapatistas y la manzana de Newton*, publicado en el diario La Jornada, el martes 11 de Mayo de 1999.
- 162 Subcomandante Insurgente Marcos, *El destino del mundo está hoy en juego en los suelos de Irak*, publicado por el diario La Jornada, el lunes 17 de febrero de 2003
- 163 Aquí ubico dos de mis trabajos recientes sobre el zapatismo, *La internacional de la esperanza. El efecto zapatista en la lucha por una globalización regulada*. Conferencia presentada en el Congreso de Latinoamericanistas, en Amsterdam, julio de 2002 y en el Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, en la Universidad de Salamanca. También hay una conferencia titulada *Espiritualidad globalizada*, que analiza ese mismo efecto zapatista. Fue publicada en la Revista Xipe Totek, Vol. XII, N°. de Publicación 45, 30 de marzo de 2003

**HISTORIA Y MEMORIA:
EL SILENCIO EN TORNO A LA
UTOPIA GUERRILLERA EN
MEXICO**

**ALGUNAS REFLEXIONES
PRELIMINARES**

Gilda Waldman M.

Dentro del vasto ámbito de la investigación social realizado durante las últimas décadas en América Latina, podrían destacarse quizá dos grandes temas que han llamado de manera especial la atención de los especialistas. Por una parte, la emergencia de movimientos políticos y sociales que, presentes ya desde las décadas de los 70 y los 80, aparecen durante los últimos años con notoria visibilidad en el espacio público.¹ Por la otra, la expansión y consolidación de los regímenes democráticos en la casi totalidad del continente, en un claro tránsito desde sistemas políticos autoritarios o de formas relativamente evidentes de “democracia limitada” hacia instituciones claramente democráticas.² Así, por ejemplo, las profundas transformaciones mundiales ocurridas en los últimos años y la emergencia de movimientos sociales que han modificado el escenario socio-político en el continente han alentado, por ejemplo, a los historiadores a documentar las viejas y nuevas aspiraciones de diferentes grupos sociales por transformar su entorno social y político desde el siglo XVI hasta finales del XI, estimulando de igual modo a sociólogos y politólogos a realizar novedosas lecturas sobre las recientes luchas sociales que han tenido lugar en el continente. Asimismo, el paulatino tránsito de un régimen autoritario a nuevas formas institucionales de carácter democrático ha generado un enorme cúmulo de trabajos analíticos en torno a la democracia y la múltiple gama de aspectos que la componen.³

En México, el estudio de movimientos sociales tales como las luchas urbanas, populares, laborales, campesinas, ecológicas, étnicas y estudiantiles, así como la preocupación por las organizaciones de la sociedad civil,

han sido preocupación esencial de la Sociología durante los años recientes.⁴ Al mismo tiempo, la Ciencia Política, desde diversos marcos analíticos, ha puesto especial atención al estudio de los procesos democráticos privilegiando, entre otros temas, los problemas de la construcción de una institucionalidad democrática, las distintas modalidades que puede asumir la democracia, los alcances e insuficiencias de la representación, los comportamientos electorales de los distintos grupos o clases sociales, la relación entre democracia y ciudadanía, los problemas de la alternancia, los desafíos que plantea la construcción de una cultura democrática, etc.

Sin embargo, hay un tema que, cruzando tanto la problemática de los movimientos sociales como la del lento y contradictorio camino hacia el tránsito democrático- ha quedado relativamente marginado en la historiografía y en las Ciencias Sociales mexicanas: el de los movimientos políticos que, desde mediados de los años '60, eligieron el camino de las armas para buscar formas alternativas de solución a los conflictos sociales, articulando desde esa postura su proyecto de Estado y sociedad.

No cabe duda de que la guerrilla marcó la historia contemporánea de México. Su presencia fue uno de los factores fundamentales que dieron paso, primero a la Reforma Política, y más tarde, tanto al proceso de democratización como a la relevancia que hoy ocupan en el país los Derechos Humanos. En esta línea, resulta sorprendente que el tema de los movimientos armados - cuya actividad exigió el constante despliegue de fuerzas militares y organismos policiales especiales para combatirlo en el contexto de la Guerra fría, las doctrinas de seguridad hemisférica y la formación de sistemas regionales de coordinación anti-guerrillera- sea todavía hoy en México un tema oculto y silenciado, a pesar de su existencia

ininterrumpida a lo largo de los últimos 40 años. Más allá de la memoria viva de Emiliano Zapata en el estado de Morelos y de la de Francisco Villa en la región de Chihuahua, o de la importancia que tuvo entre la década de los 40 y principios de los '60 la rebelión armada de raigambre campesina dirigida por el campesino morelense Rubén Jaramillo. -inicialmente surgida en defensa del legado cardenista, orientada luego a democratizar el gobierno local y regional, pero que llegó más tarde a plantear la transformación y democratización del régimen político en su totalidad - puede localizarse al año de 1965 como punto de partida para la emergencia de distintas agrupaciones armadas en muchas regiones del país. En septiembre de ese año, Pablo Gómez y Arturo Gámiz, líderes chihuahuenses formados en la tradición del marxismo revolucionario, decidieron -después de romper ideológica, política y teóricamente con los partidos de izquierda de la época y de organizar un foco guerrillero en la sierra de Chihuahua a fin de luchar en contra de los latifundios y el rezago agrario una vez agotadas, a su juicio, las vías político-legales- tomar el cuartel militar Madera, apoyados por sectores estudiantiles de las escuelas normales rurales de la región. Esta acción –que alude claramente a la toma por asalto del cuartel Moncada en Cuba- inauguró un nuevo momento político en el país. No se trataba solamente de la conjunción del trabajo político con las acciones militares sino del inicio de una ola de movimientos armados de filiación marxista que pretendían cambiar al país.⁵ A pesar del fracaso de la toma del Cuartel Madera, dos años más tarde, en 1967, emergen dos guerrillas rurales en el estado de Guerrero. La primera, dirigida por Genaro Vázquez, surge en oposición al fraude electoral realizado para elegir gobernador del estado. La segunda, encabezada por el maestro de origen campesino Lucio Cabañas, se genera ante la represión a de guardias blancas y caciques locales a las demandas

agrarias. Ambas guerrillas rurales derivan de movimientos campesinos que, después de exigir demandas político-sociales y de recibir una respuesta represiva del gobierno, pasan a la acción armada como vía de autodefensa, adentrándose sólo después en la formación ideológica. En 1968 comienza a surgir en México la guerrilla urbana, formada en principio por activistas que, después de la represión gubernamental contra el movimiento estudiantil que pugnaba por una mayor apertura política —en un contexto en el que el sistema electoral era poco creíble, la oposición era casi inexistente, el Partido Comunista estaba en el borde de la ilegalidad y no había una prensa democrática- y que culminó con una masacre en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, optaron por formas de lucha de carácter radical. De esta forma, *“en el México de los años sesenta y setenta, alrededor de 1860 hombres y mujeres decidieron que la única alternativa era lanzarse en contra del régimen, creando 29 organizaciones diferentes”*⁸ extendidas a lo largo y ancho de tres cuartas partes del país⁷ y que, fundamentalmente bajo el influjo de la revolución cubana, decidieron empuñar las armas bajo el supuesto de que una vez iniciadas las acciones armadas, el ejemplo irradiaría hacia la sociedad civil.

Ciertamente, no resulta fácil en la actualidad aproximarse al tema de los movimientos armados en un entorno histórico, social y político caracterizado, en términos generales, por el desmoronamiento del bloque socialista, la disolución de los antagonismos ideológicos del siglo XX, la cancelación de las utopías revolucionarias, la falta de credibilidad de las instituciones políticas y el fin de las visiones heroicas de la política, entre otros factores. A lo anterior cabe agregar, en el caso específico de América Latina, el desvanecimiento de la problemática revolucionaria, profundamente ligado a la ampliación y consolidación de la democracia, así como el carácter

reformista de la izquierda, la debilidad de la revolución cubana; el rechazo a la violencia,⁸ y sin duda, en muchos casos, la desmemoria histórica. Sin embargo, y a diferencia de otros países de América Latina (Cuba, Nicaragua, Uruguay, Colombia, El Salvador o Argentina) en los que abundan estudios de diverso tipo sobre los grupos guerrilleros,⁹ en México en torno a este tema ha existido, al menos hasta fechas muy recientes, un silencio institucional, un silencio académico y un silencio de los actores, a pesar de que la historia de la “guerra sucia” acontecida durante los años '60 y '70 ha dejado heridas sin cerrar en la memoria colectiva del país.

Institucionalmente, desde el inicio mismo de los movimientos guerrilleros -alrededor de 1965- el gobierno negó oficialmente su existencia, sin querer reconocer las causas que la habían originado, posiblemente para no dañar la imagen de estabilidad que el país ostentaba como dato singular en la América Latina de aquel momento. El autoritarismo político de la época y el control de los medios de información en un espacio público monopolizado por un discurso dominante de carácter maniqueo facilitaron dicha negación.

Por otra parte -y salvo excepciones muy recientes relacionadas con el impacto que tuvo el levantamiento armado en Chiapas en 1994-¹⁰ también ha sido notable el silencio de los historiadores –como también el de los científicos sociales- a pesar de los interesantes avances desarrollados en el campo historiográfico y de la diversidad de temas abordados en fechas recientes por sociólogos y politólogos.¹¹

Ciertamente, en el caso de los historiadores, existieron límites institucionales, metodológicos y políticos que incidieron en este silencio. En primer término, el no

reconocimiento oficial de la guerrilla clausuró el acceso a las fuentes documentales, base sustantiva de su labor. En esta línea, desde el inicio de la “guerra sucia”, quienes detentaron el poder tuvieron control absoluto de los archivos, cuidando de ocultar toda huella que comprometiera a políticos, militares y policías. A ello cabe agregar que el temblor de 1985, que derrumbó numerosos edificios en varias zonas céntricas de la ciudad de México entre los que se encontraban oficinas de la Dirección Federal de Seguridad -el organismo gubernamental dedicado al combate a la guerrilla- contribuyó a eliminar gran parte de los informes, prontuarios y registros allí existentes.¹² Por otra parte, tampoco resultaba sencillo para los historiadores acceder a los archivos de los movimientos guerrilleros, clandestinos por su propia naturaleza. De esta forma, tanto las condiciones organizativas de clandestinidad en que se movieron los grupos guerrilleros como el manejo secreto de la información oficial dificultaron el acceso de los historiadores a las fuentes documentales que habrían permitido construir la historia de la guerrilla en México. A lo anterior cabría agregar el poco interés de las editoriales para publicar investigaciones al respecto.¹³ Desde otra perspectiva, no puede dejar de mencionarse que la brecha que existió entre la gran mayoría de los intelectuales -no sólo de derecha sino también de izquierda- y el movimiento guerrillero, no alentó una aproximación analítica al tema.¹⁴ Y en el caso de aquellos sectores intelectuales ligados o cercanos al movimiento guerrillero, la dura represión impactó en su posterior alejamiento de esfuerzos tentativos para acercarse al tema.¹⁵

Sin duda, el estudio de la historia de los movimientos guerrilleros constituye un asunto complejo, especialmente si se asume que el quehacer del historiador no es solamente la “reconstrucción de lo que realmente ocurrió”

sino que “abordar lo que “realmente ocurrió” incluye dimensiones subjetivas de los agentes sociales, e incluye procesos interpretativos, construcción y selección de datos y elección de estrategias narrativas por parte de los/as investigadores/as”.¹⁶ En otras palabras, aproximarse al tema de la guerrilla supone necesariamente entretrejer el estudio fáctico de los hechos (a través de archivos, documentos, registros, etc.) con la memoria (ensayo de interpretación subjetiva de acontecimientos significativos del pasado anclado en experiencias, recuerdos, olvidos, silencios, huellas, gestos, fracturas, etc.) En esta línea, y al menos en este tema, la historiografía mexicana no ha resultado ajena a las reservas de la disciplina histórica para apelar a la memoria como recurso de investigación, reserva sustentada en argumentos tales como la subjetividad, la posibilidad de errores o tergiversaciones, etc.¹⁷ Como resultado, junto a la ausencia de trabajos sustentados en fuentes documentales, la disciplina histórica en México ha desdeñado la construcción de una historia oral o de historias de vida en torno a los movimientos armados, en la que hubiese podido quedar de manifiesto la subjetividad, la preocupación por el sentido de la acción o la perspectiva de los actores involucrados.

El silencio en torno a lo que fueron los grupos guerrilleros se extiende también a quienes participaron en la lucha armada en México. Tampoco ellos han podido articular una historia explicativa acerca de los movimientos político-militares en los que militaron. En palabras de uno de ellos: *“Aunque hemos sido participantes y testigos, y aunque tengamos documentos inéditos, no tenemos bagaje de historiadores, no sabemos cómo hacerlo, nos resulta difícil hacer análisis; todo eso implicaría tomar distancia y no siempre es posible Hemos sido y somos hombres de acción, más que teóricos o literatos”*.¹⁸ Otro afirma: *“Pienso que no es importante darlo a conocer”*.¹⁹ De igual modo,

las formas de construcción de la memoria a través de testimonios y autobiografías de quienes participaron en movimientos armados son todavía muy débiles, no sólo como expresión de la dificultad para nombrar lo que había tenido lugar sino también ante la virtual inexistencia de un “Otro” dispuesto a escuchar. El silencio –que no necesariamente el olvido- ha sido la marca central de la memoria histórica de los ex guerrilleros. Las razones son diversas, aunque todas ligadas entre sí. Por una parte, cabría señalar que las heridas de la represión -1500 muertos, 600 desaparecidos según datos de los grupos combatientes²⁰ dejaron huellas en la dinámica síquica de muchos de los ex militantes guerrilleros. “*Moralmente quedamos destruidos*”²¹, afirma un ex guerrillero. Y otro agrega: “*El fracaso fue tan brutal, que sólo quedó el vacío*”²² Por otra parte, el dogmatismo y la rivalidad entre las diversas organizaciones en términos políticos, estratégicos y tácticos derivó en una serie de ajustes de cuentas internos, lo cual se tradujo entre los supervivientes en una voluntad de silencio en torno a los mismos.²³ Finalmente, la derrota fue de tal magnitud para quienes arriesgaron todo en la lucha armada y fracasaron sin lograr cristalizar políticamente su proyecto –más allá de una posterior inserción individual en partidos políticos-²⁴ que el silencio cubrió la memoria de la experiencia guerrillera, al tiempo que la supervivencia y el funcionamiento social se volvían imperativo esencial.²⁵

Ahora bien: ante este silencio, que también abarcó como ya se ha mencionado el orden institucional y el historiográfico, fue la literatura la que recuperó la palabra de una historia cuya explosión terminó en cenizas, desgarrando con sutileza la memoria sumergida y desenmascarando las huellas silenciadas sobre la que se sustentaba la paz social. La literatura recreó el ambiente, el espacio político-cultural y el momento singular que

detonaron la ilusión de la guerra armada, reconstruyendo la historia personal y colectiva de quienes proclamaron que las vías para el quehacer democrático estaban cerradas, recibiendo por ello una respuesta implacable. Así, por ejemplo, ya en 1973 el periodista Juan Miguel de Mora reconstruía en **Si tienes miedo**²⁶ -una novela de denuncia sobre la represión de los cuerpos de seguridad- las discusiones que se daban en los círculos universitarios durante la primera mitad de los 70 en torno a la viabilidad de la vía electoral para alcanzar la democracia y el alcance de la guerrilla para cambiar efectivamente al país, así como los debates sobre las condiciones sociales y políticas del México de la época, y la implacabilidad de la represión hacia todos los círculos relacionados con la guerrilla (Universidad, sectores católicos progresistas, etc.). En 1982, Rubén Salazar Mallén publicaba **La sangre vacía**,²⁷ novela referida no sólo a la expansión de las ideas guerrilleras en los ámbitos universitarios sino también a algunos aspectos de la organización interna de la guerrilla, los conflictos que podían darse en su interior, las divisiones entre los diversos grupos revolucionarios de la época, etc. En 1986, aparecía el libro de relatos de Ramón Gil Olivo titulado **Dientes de perro**,²⁸ algunos de los cuales giraban en torno a la vida clandestina del guerrillero, su persecución, la infiltración de los cuerpos de seguridad en los movimientos, los dolores de la traición, etc. En 1989 aparecía a la luz pública la novela de Héctor Aguilar Camín **La guerra de Galio**²⁹ en la que, a la vez que se revelaban los laberintos del poder, se reconstruía a aquella generación de jóvenes marcados por los acontecimientos del 2 de octubre de 1968 y el por qué de su elección por la vía armada. Algunos años más tarde, Carlos Montemayor en su novela **Guerra en el paraíso**³⁰ mostraba el desarrollo de la guerrilla de Lucio Cabañas en toda su efervescencia. En el año 2000 aparecía publicada la novela de Ignacio Retes **Por supuesto**,³¹ referida a la participación política de

las mujeres y su papel en el movimiento guerrillero. En fechas muy recientes ha aparecido una nueva novela de Carlos Montemayor, en la que se narra el combate mantenido por la guerrilla contra la guarnición militar de ciudad Madera el 23 de septiembre de 1965.³² Para quienes no participaron directamente en la lucha armada, la creación literaria fue, de manera oblicua, un artificio para revelar lo que eran los sótanos de la política mexicana. Más descarnados y directos fueron los textos literarios escritos por los protagonistas de los eventos: (**Memoria de la guerra de los justos**, de Gustavo Hiraes, o **Por qué no lo dijiste todo** y **La patria celestial**, de **Salvador Castañeda**, por ejemplo)³³ en los que se reconstruían el brote de los movimientos armados, la clandestinidad, la captura circunstancial o las penurias del guerrillero caído en prisión, bajo la forma de una novela no ficcional. Resulta interesante así que, en el caso mexicano, fue en la literatura donde la memoria regresó por sus fueros, para reconquistar los territorios del silencio en torno a los años oscuros de parte de la historia reciente del país.

Es cierto que a últimas fechas y de manera paulatina, el tema de los movimientos armados ha comenzado a aparecer en el espacio público, en el marco de situaciones políticas y culturales específicas. Por una parte, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero de 1994 evidenció que el tema de los movimientos político-armados en México no era solamente un asunto del pasado. Por la otra, en el entorno de una revaloración de la memoria como preocupación central de la cultura y la política en las sociedades contemporáneas,³⁴ el estudio de los movimientos armados en las distintas regiones del país adquiriría una nueva significación. Por último, el proceso de apertura política en el tránsito de un régimen autoritario a otro democrático permitía abrir los espacios para incorporar la palabra de los actores políticos

silenciados y dar paso a los relatos contenidos o censurados previamente. Así, por ejemplo, en 2001 se creó una Fiscalía Especial orientada a investigar los crímenes políticos cometidos en el pasado y castigar a los responsables. Ese mismo año el gobierno entregó al Archivo General de la Nación numerosos paquetes conteniendo los millones de documentos generados por los servicios de inteligencia entre 1960 y 1980. Por otra parte, información obtenida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos permitía comprobar quienes fueron los presuntos miembros de las fuerzas encargadas de combatir a las organizaciones político-militares durante la primera mitad de los 70 responsables de la desaparición de varios jóvenes ocurrida durante ese período.³⁵ Asimismo, en el marco del juicio realizado al interior del ejército en contra de algunos generales acusados de tener vínculos con el narcotráfico, salían a la luz testimonios de miembros de las Fuerzas Armadas que permitían reconstruir la forma como en los años 70 el ejército actuó contra miembros de los movimientos armados o sus simpatizantes³⁶. Desde otra perspectiva, en 1988 un grupo de ex militantes fundó el Centro de Investigación Histórica de los Movimientos Armados, a fin de recuperar y preservar la historia de los movimientos guerrilleros a través del rescate de documentos y testimonios de la época. En el terreno académico surgía también un cierto interés por el tema. En el año 2002 el Colegio de Michoacán y el Centro de Investigaciones en Antropología Social organizaban en la ciudad de Morelia el Coloquio *La guerrilla en las regiones de México. Siglo XX* a fin de analizar la guerrilla desde la lógica del poder y desde la lucha de una oposición que transgredió los cánones fiados por el estado de derecho. De igual modo, se hacían públicos algunos trabajos históricos que, desde diversas perspectivas, abordaban el tema.³⁷

Sin embargo, aun son muchas las limitaciones para que el tema alcance la relevancia pública y política que se merece como parte de la historia mexicana. Así, por ejemplo, si bien la Fiscalía que investiga los crímenes políticos producidos en el pasado sustentándose en testimonios, declaraciones judiciales de testigos de los hechos, documentos existentes en archivos existentes, fotografías, etc., ha logrado credibilidad, se ha enfrentado a un sistema judicial que ha llegado, incluso, a determinar la prescripción de los delitos. Si bien la labor de investigación de la Fiscalía ha sido bastante exhaustiva, ésta ha enfrentado obstáculos serios: carencia de recursos humanos, dificultad para acceder a documentos desclasificados, falta de cooperación de quienes jugaron roles políticos relevantes en el pasado, etc. Además, el ejército se ha rehusado a proporcionar información a la Fiscalía, optando por adoptar sus propios métodos y tribunales.³⁸ Por otra parte, si bien ya se encuentran disponibles millares de documentos en el Archivo General de la Nación³⁹ existen diversos problemas que dificultan que éstos se conviertan en instrumentos útiles de análisis. En primer término, como lo ha señalado Sergio Aguayo, los cuerpos de seguridad mexicanos —que para justificar su existencia exageraban las amenazas internas a la seguridad así como el poder y peligrosidad de sus enemigos— elaboraban informes en los que se mezclaba “la precisión con los errores, la información relevante con lo intrascendente”⁴⁰ lo cual obliga a los interesados en el tema a interpretar los en términos de la lógica de quienes escribieron y archivaron los documentos a fin de establecer los nexos que le den sentido a los hechos. En segundo término, a la inexistencia de un índice ordenador del material, cabe agregar las restricciones en la consulta, el control sobre los documentos, el bloqueo en el acceso a la información y la negativa a proporcionar el permiso para revisar determinados expedientes, etc.⁴¹ Todo lo anterior

ha dificultado hasta el momento el trabajo de los especialistas evidenciando también que “...los archivos no son neutros ni se articulan sólo como receptáculos de información, sino que despliegan prácticas burocráticas que ponen en juego la normativa y las identidades institucionales”.⁴² Por otra parte, el Centro de Investigación Histórica de los Movimientos Armados fue disuelto, quedando dispersos o bajo custodia particular los documentos y testimonios de los que se disponía.

Así, en relación a los movimientos guerrilleros y a la represión consiguiente, parecería existir todavía un silencio colectivo. En un contexto de violencia, inseguridad, discriminación, desempleo y escasa vigencia de los derechos económicos y sociales, el desinterés por recuperar la memoria se traduce en una “desdramatización” del pasado, en el que se privilegia la preocupación por el presente y el futuro. Por otra parte, el interés por la apertura de la memoria tampoco ha congregado a los jóvenes a diferencia, por ejemplo, de la transición argentina donde los jóvenes coreaban canciones de Mercedes Sosa prohibidas durante la dictadura, o de la transición española donde adolescentes recordaban canciones de la guerra civil. Asimismo, la demanda de justicia parece haberse centrado en un pequeño núcleo: familiares y ex militantes. El resto de los actores políticos parecen estar sumidos en la indiferencia, o en la disputa electoral, como es el caso de la casi totalidad de los partidos políticos.

Ciertamente, el proceso de democratización que sigue a lo que fuera un largo periodo de régimen autoritario no es sencillo, y en él convergen perspectivas contrapuestas en relación al pasado. Así, por ejemplo, un sector de la población podría esperar aclaraciones sobre lo que sucedió en el pasado exigiendo que se castigue a

quienes violaron la ley. En este sentido, para quienes fueron víctimas de violaciones a los derechos humanos, los logros alcanzados han sido muy limitados. Otros actores políticos se encontrarían más preocupados por la estabilidad de las instituciones democráticas, y por lo tanto, menos dispuestos a abrir las puertas de la memoria enfatizando, en cambio la necesidad de privilegiar el futuro antes que volver la vista al pasado. Finalmente, existen también actores políticos que, en una glorificación del “orden” pasado, no dudarían en exigir una salida represiva, tal como se manifestó en enero de 1994 cuando irrumpieron en el espacio público las nuevas formas de insurrección armada del Ejército Zapatista de Liberación.

Tras cuatro décadas de distancia, “los archivos que nunca se abren y las memorias que nunca olvidan”⁴³ son todavía un tema pendiente en la historia de México. Cómo procesar el pasado es un problema que, en el presente, se agrega a los conflictos sociales y políticos que hoy recorren y marcan al país, entre ellos la crisis de credibilidad de los partidos, el creciente abstencionismo y la consecuente pérdida de validez de los procesos electorales. La pérdida de credibilidad del sistema democrático podría abrir paso a la re-aparición de grupos armados que, más que desaparecer totalmente o perder fuerza durante estos años, han mutaron o cambiado de escenario. Pero hoy, a diferencia de los grupos que operaron en el pasado, son más amplios, mejor organizados y se encuentran mejor preparados política y militarmente.

NOTAS:

¹ Véase, por ejemplo, Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac: **El estudio de los movimientos sociales: teoría y método**, México, El Colegio de Michoacán-UAM-Xochimilco, 1991.

- 2 Véase, por ejemplo: Manuel Alcántara e Ismael Crespo (edits): **Los límites de la consolidación democrática en América Latina**, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995.
- 3 Manuel Antonio Carretón: **Política y sociedad entre dos épocas. América Latina en el cambio de siglo**, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2000.
- 4 Alfredo Andrade: **La Sociología en México: temas, campos científicos y tradición disciplinaria**, México, UNAM, 1998.
- 5 A pesar del fracaso de este levantamiento, su importancia fue tal que una de las más importantes organizaciones guerrilleras de la década de los '70, la Liga 23 de Septiembre, tomó su nombre en conmemoración de la fecha de esta acción, y denominó a su periódico clandestino "Madera".
- 6 Sergio Aguayo: **La charola: Una historia de los servicios de inteligencia en México**, México, edit. Grijalbo, 2001, pg. 119
- 7 Algunos de estos grupos fueron el Movimiento de Acción Revolucionaria, el Frente Urbano Zapatista, la Liga Comunista 23 de septiembre, la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, la Unión del Pueblo, las Fuerzas de Liberación Nacional, Comandos Armados del Pueblo, etc.
- 8 Jorge Castañeda: **La utopía desarmada**, México, editorial Joaquín Mortiz, 1993.
- 9 Lancelot Cowie: **La guerrilla en la literatura hispanoamericana. Aporte bibliográfico**, Caracas, Instituto de Altos Estudios de América Latina, 1996
- 10 Véase, por ejemplo: Carlos Tello: **La rebelión de las cañadas**, México, editorial Cal y Arena, 1998.
- 11 Véase, por ejemplo: Varios autores. **El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales**, México,

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1999. Alfredo Andrade: Ob. Cit.

12 Entrevista con A.G., 9 abril 2003.

13 Entrevista con A.L., 5 mayo 2003.

14 Entrevista con A.G., 9 abril 2003.

15 Entrevista con A.L., 5 mayo 2003.

16 Elizabeth Jelin, **Los trabajos de la memoria**, Madrid, Siglo XXI editores, pg. 63.

17 Elizabeth Jelin, Ob. Cit.

18 Entrevista con S.C., 25 de mayo 2003.

19 Entrevista con A.L., 5 de mayo 2003.

20 **La Jornada**, 24 de octubre 2000.

21 Entrevista con A.L., 5 de mayo 2003.

22 Entrevista con R.C., 8 de abril 2003.

23 Entrevista con A.G., 9 de abril 2003.

24 Entrevista con A.G., 9 de abril 2003.

25 Entrevista con R.C., 8 abril 2003.

26 Juan Miguel de Mora: **Si tienes miedo**, México, EDAMEX, 1973.

27 Rubén Salazar Mallén: **La sangre vacía**, México, editorial Oasis, 1982.

- 28 Ramón Gil Olivo: **Dientes de perro**, México, editorial Hexágono, 1986.
- 29 Héctor Aguilar Camín: **La guerra de Galio**, México, editorial Cal y Arena, 1989.
- 30 Carlos Montemayor. **Guerra en el paraíso**, México, editorial Seix Barral, 1991.
- 31 Ignacio Retes: **Por supuesto**, México, editorial Océano, 2000.
- 32 Carlos Montemayor. **Las armas del alba**, México, editorial Joaquín Mortiz, 2003.
- 33 Gustavo Hiraes: **Memoria de la guerra de los justos**, México, editorial Cal y Arena, 1996; Salvador Castañeda: **Por qué no lo dijiste todo**, Grijalbo-SEP, 1986. **La patria celestial**, México, editorial Cal y Arena, 1992.
- 34 Andreas Huyssen: **En busca del futuro perdido**, México, FCE, 2002
- 35 **Proceso**, Núm. 1337, 16 de junio 2002
- 36 **Proceso**, Núm. 1356, 27 de octubre 2002.
- 37 Véase, por ejemplo: Alberto Guillermo López Limón: **Autoritarismo y cambio político: historia de las organizaciones político-militares en México, 1945-1965**, Tesis de Maestría en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2000; **Historia de las organizaciones político-militares de izquierda en México. 1960-1980**, Tesis de Doctorado en Ciencia Política, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UAM, 2003. Sergio Aguayo: Ob. Cit.; Mauricio Abraham Laguna: **La prensa clandestina en México. Caso del periódico Madera. 1973-1981**, Tesis de Licenciatura en

Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
UNAM, 1997.

38 **Proceso**, Núm. 1381, 20 abril 2003.

39 Aunque es de suponer que, dado el carácter ilegal y arbitrario de la lucha contra los movimientos guerrilleros, muchas acciones no dejaron registro escrito o documental.

40 Sergio Aguayo: Ob. Cit. pg. 14.

41 **Proceso**, Núm. 1370, 2 de febrero 2003.

42 Luzmila da Silva Catela y Elizabeth Jelin (comps): **Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad**, Madrid, Siglo XXI editores, 2002.

43 Jorge Castañeda: Ob. Cit.

**La utopía frustrada del
antiimperialismo
revolucionario entre la
Revolución Cubana y el
terrorismo de Estado**

**Eduardo J. Vior
Cátedra UNESCO de Educación en Derechos
Humanos
Universidad de Magdeburgo, Alemania**

*A Alcira Bonilla con quien día a día
aprendo a pensar nuestro
Continente
desde un amor emancipador.*

Bien avanzado el siglo XXI América Latina sigue estando determinada por decisiones políticas, estratégicas y culturales que se tomaron en la década del 70 del siglo pasado. El modelo de “Estado de Seguridad Nacional” instaurado entonces modificó de tal manera las estructuras económicas y sociales, los espacios culturales, la organización de los propios Estados y la posición internacional de los mismos que aún hoy en día seguimos sometidos a los condicionamientos instaurados entonces. Pero, aun en los casos en que la violencia represiva no se extendió al conjunto de la sociedad, la derrota de las utopías antiimperialistas revolucionarias de entonces tuvo el mismo efecto de desmoralización y entrega de ideales que permitió el triunfo del neoliberalismo. La instauración del modelo de “Estado de Seguridad Nacional” y el fracaso del antiimperialismo revolucionario deben verse, por lo tanto, como dos aspectos interrelacionados del mismo proceso determinantes para entender las condiciones de instauración de la hegemonía neoliberal.

Especialmente el terrorismo de Estado¹ que rigió sobre los países del Cono Sur, aunque fuera rasgo de las técnicas de dominación en todo el continente, intentó un desfiguramiento contrarrevolucionario del proceso de autodeterminación de nuestros pueblos. Indudablemente, donde fue necesaria la contrarrevolución es porque había una revolución en ciernes o se consideraba necesario

prevenirla o revertirla. El período de la historia latinoamericana entre la Revolución Cubana en 1959 y los golpes militares de los años 70 se caracterizó por la aparición y experimentación de innumerables intentos creativos para consolidar la emancipación latinoamericana y afianzar la justicia social. Esos intentos utópicos fracasaron, pero toda utopía señala en un contexto histórico determinado las alternativas de emancipación posibles que, a veces, pueden ser retomadas en etapas posteriores. Esta es la razón por la que en este trabajo voy a tratar el desarrollo del antiimperialismo revolucionario latinoamericano entre la Revolución Cubana y el terrorismo de Estado.

Este trabajo debe leerse como comunicación de una investigación en curso. Para ser un trabajo de tesis falta, por un lado, el análisis del discurso político del antiimperialismo revolucionario, por el otro, sólo trato aquí una dimensión de la otredad latinoamericana (la de su relación discursiva con la construcción de la identidad estadounidense) que, si bien central para mi concepción de la identidad de América Latina, no es de ningún modo excluyente de la consideración de otras dimensiones del extrañamiento (las relaciones con las poblaciones indo- y afroamericanas, con Europa y con los inmigrantes llegados del otro lado del Atlántico y/o el Pacífico) que también son condicionantes de la formación identitaria.

Desde la perspectiva de “Las visiones entre las Américas”² que ya desarrollé en varios artículos y ensayos (Vior 2000, ¹2001, ²2001, ¹2002, ²2002 y ³2002) pretendo indagar en qué medida la utopía del antiimperialismo revolucionario en los años 60 y 70 del siglo pasado ofrecía una alternativa para la construcción de un sujeto latinoamericano autónomo y qué herencia nos ha dejado para retomar la construcción de dicho sujeto³ bajo las

condiciones actuales. Para ello considero necesario primero sentar algunas premisas teóricas y metodológicas.

¿Qué entendemos por América Latina y por los Estados Unidos?

Indagar sobre América Latina y su antiimperialismo, o sea sobre sus relaciones con los Estados Unidos, supone primero definir qué se entiende por Estados Unidos y por América Latina. Esta pregunta puede parecer superflua, pero deja de serlo apenas consideramos que los espacios de prácticas socioculturales que vinculamos con ambos conceptos no coinciden con sus límites jurisdiccionales: desde principios del siglo XX los Estados Unidos están ejerciendo una influencia sobre el continente que ha ido difuminando las fronteras y confundiendo los espacios. Decisiones tomadas al interior de ese país condicionan el conjunto de la vida social de los pueblos del sur. Al mismo tiempo, la referencia explícita o implícita al sur del continente ha sido siempre un elemento constitutivo de su formación identitaria, por lo que el espacio de dicha construcción excede en mucho sus fronteras nacionales.

América Latina, por su parte, se extiende hoy mediante las poblaciones emigradas hacia el norte hasta Nueva York, Chicago y Seattle. Paralelamente, los intentos de oponerse a la política norteamericana y/o de imitar aspectos de su modelo social han constituido desde hace más de un siglo buena parte de su identidad cultural. O sea que su propia construcción de identidad tiene buena parte de su base en sus proyecciones hacia el espacio sociocultural de los Estados Unidos.

Así tenemos que ambos ámbitos de construcción identitaria están yuxtapuestos y se determinan mutuamente. Ninguno es comprensible sin el otro.

Entre la Guerra de Cuba en 1898 y el bombardeo de Panamá en 1989 las elites latinoamericanas formularon para sus sociedades valores, normas y sistemas simbólicos orientadores tomando como referencia positiva o negativa modelos externos que cada vez más se fueron concentrando en torno a su imagen de los Estados Unidos⁴. Ante la evidente voluntad de éstos de dominar todo el continente, los dirigentes e intelectuales del sur reaccionaron contradictoriamente: o los condenaron en bloque o se sometieron anticipadamente. Esta ambigüedad dejó en las identidades nacionales y la identidad latinoamericana la profunda huella de un sujeto descentrado, argumentando siempre con la mirada puesta en el norte.

La visión norteamericana de la América Latina, en tanto, combina la fascinación por la vitalidad y erotismo que le atribuye con el paternalismo y el temor a los riesgos que las supuestas debilidades de la misma pueden acarrear para la seguridad nacional de los Estados Unidos (Aparicio 1995: 383). Desde la proclamación de la Doctrina Monroe en 1823 los distintos gobiernos norteamericanos siempre han temido que la “debilidad”, la “inmadurez” y la supuesta propensión de los latinoamericanos a dejarse seducir fácilmente por influencias europeas hiciera posible la instauración de una dominación procedente del Viejo Mundo que, por esa vía, amenazara desde el sur la seguridad nacional de los Estados Unidos. Sólo una sólida combinación de protección paternal (con el castigo concomitante) y conversión moral podía superar la extrañeza e intranquilidad que América Latina suscita en el Norte. Así los pueblos del continente se convirtieron en destinatarios privilegiados de los esfuerzos norteamericanos para misionar su ideal liberal de la Libertad.

La actitud norteamericana ante América Latina se constituyó desde 1898 en torno a una ambivalencia equivalente a la latinoamericana, proyectando sobre su imagen del subcontinente los deseos y temores que dentro de la propia sociedad mantiene bajo estricto control. El racismo, el individualismo radical (y la consecuente búsqueda compulsiva de vínculos comunitarios) y la extendida demonofobia impelen a la cultura dominante en los Estados Unidos a la violencia permanente. Sólo su concentración en combatir las amenazas que supuestamente acechan desde el exterior le permite mantener un cierto equilibrio interno. De este modo el imaginario estadounidense puso en su visión de los países del sur tanto la atracción por lo deseado (y prohibido en la propia sociedad) como el miedo a lo desconocido.

Desde la Conferencia de Washington en 1889 la unificación discursiva del continente en la ideología del panamericanismo ha sido el instrumento para reducir las tensiones anulando las diferencias. Los Estados Unidos proyectaron por esta vía sus conflictos internos a sus relaciones con América Latina. Especialmente el temor racista de sus elites dirigentes ante la presencia pública de los ex-esclavos afroamericanos fue transplantado a las relaciones continentales mediante la construcción de una oposición entre la llamada 'promesa americana'⁵ y la retardante impronta ibérica que supuestamente paralizaba al subcontinente (Campbell / Kean, 1997: 248-49).

Al efectivizar y asegurar esta proyección mediante diversos mecanismos, las elites norteamericanas pudieron percibir a América Latina como externa a la propia sociedad y en consecuencia negar el conflicto etnocultural interno. De este modo concentraron la construcción de su identidad nacional en torno a su visión de Europa. La

visión de América Latina se convirtió en la parte negada de la construcción identitaria norteamericana.

Este entrelazamiento de las visiones del continente entre 1898 y 1989 tiene un doble estatuto status teórico: si por un lado tiene un sentido propedéutico al definir qué entendemos por Estados Unidos y por América Latina, por el otro tiene una función epistemológica, porque nos indica que ningún predicado sobre una de las partes puede estar completo, si no se verifican los efectos que sus procesos producen sobre el otro término de la relación.

Las dos perspectivas de definición

Desde la perspectiva propedéutica podemos definir a América Latina, tal como fue perfilándose desde principios del siglo XX, como la comunidad imaginaria de los sectores sociales representados y movilizadas por sus elites nacionalistas.

La idea de “comunidad imaginaria”, tal como la aplico aquí, está tomada de Benedict Anderson (1991 [1983]) quien demostró en qué medida la Nación, como construcción ideal de las elites para delimitar el territorio y homogeneizar a la población, se impuso en todo el mundo desde principios del siglo XIX. Aplico este concepto a la idea de América Latina, porque en la serie “Las visiones entre las Américas” mostré en qué medida la noción de la unidad continental es una construcción imaginaria de las elites nacionalistas y antiimperialistas, una suerte de “Nación de naciones”. En tanto la construcción de Naciones como comunidades imaginarias es por excelencia un proceso de constitución de hegemonías, por lo tanto contradictorio y nunca completo, definir a América Latina como una construcción de elites de ningún modo

silencia ni niega el papel de las clases populares en ese proceso identitario. Aun en los casos en que sectores de las mismas fueron excluidas dos de la escena política, formaron parte de la construcción identitaria como recipientes de discursos nacionalistas y/o porque sus contenidos y articulaciones discursivas fueron incorporados a la formación de la imagen nacional.

Especialmente en el período del nacionalismo popular⁶, entre los años 30 y 70 del siglo pasado, la construcción de identidades nacionales coincidió con la de una identidad latinoamericana común, si no enfrentada, al menos contrapuesta y con capacidad de alcanzar compromisos con los Estados Unidos. Rechazo por imprecisa, generalizante, peyorativa y no científica la utilización del término “populismo” para definir a los regímenes y movimientos nacionalistas surgidos en distintos países latinoamericanos a partir de los años 30 del siglo pasado. Detrás de la aplicación de dicho concepto⁷ se esconde una visión normativa del desarrollo histórico-cultural latinoamericano que lo desmerece por no ajustarse a los patrones de “normalidad” que, supuestamente, representarían los desarrollos inglés y francés. El “populismo” sería el resultado de una manipulación demagógica de las clases populares por las dominantes que impediría la racionalización del proceso social y, por lo tanto, sería contrario a la modernización.

En un trabajo publicado hace casi veinte años⁸ (Vior 1985) ya argumenté por la utilización de la categoría de “nacionalismo” que tiene una fundamentación histórica y sistemática mucho más consolidada que el ideograma mencionado: elites de las clases dominantes y/o medias se proclaman como representantes de la “Nación” y colocan los principios de la dominación y la legitimidad al servicio de esa idea. En algunos casos acuden para la

rearticulación de dicha imagen a y/o aprovechan la movilización de los sectores populares generando un sentimiento colectivo de identificación con la idea de Nación. Pero entonces la misma se convierte en un recipiente de influencias socioculturales diversas cuyos resultados no son previsibles a priori. Así como la imagen de Nación es expresión de relaciones de dominación y legitimidad vigentes, también puede ser el referente de cambios radicales, revolucionarios y/o reaccionarios. El juicio sobre tales representaciones sólo puede emitirse con certeza, entonces, teniendo en cuenta por un lado el significado de sus articulaciones discursivas, sus relaciones con los contextos histórico-culturales de origen y sus efectos sociales.

Concentro la construcción de identidades nacionales y continental en las elites nacionalistas populares, en primer lugar porque sus imaginarios mestizantes incorporaron a la mayor cantidad de sectores sociales nunca antes ni después involucrados en las decisiones políticas en América Latina. Sea por acción directa o por el efecto de los procesos socioculturales que pusieron en marcha, dichas construcciones crearon la posibilidad de constituir sujetos políticos y culturales autocentrados. En segundo lugar, esa capacidad de representación simbólica les permitió presentarle a los Estados Unidos una imagen del Otro continental imbricada en un discurso de modernización y progreso, por lo tanto comprensible y negociable. De este modo contribuyeron a racionalizar las relaciones intracontinentales y a distender los conflictos internos de los Estados Unidos.

Los sectores no convocados por los discursos nacionalistas populares (tanto los socialmente dominantes como los dominados) se incorporaron en la mayoría de los casos a la construcción nacional por recepción y/o

reacción, de modo que la “latinoamericanización” del continente se entrelazó con un horizonte de progreso y reforma social. Ser progresista era ser latinoamericano y la definición de la identidad latinoamericana se vinculaba a la discusión sobre las estrategias de modernización.

En el contexto de este artículo no puedo exponer con el detalle que se merece la confrontación con las distintas teorías y posiciones sobre la “modernización” de América Latina que sustenta la tesis arriba presentada. Expresado de forma muy sucinta puedo decir aquí que disiento con todas las tesis (desde Huntington en 1968 pasando por las posiciones más moderadas de O’Donnell en 1972 hasta las actuales discusiones sobre “gobernabilidad”) que pretenden explicar el colapso del nacionalismo popular y del desarrollismo por la afluencia a la escena política de sectores sociales antes marginados. Según las mismas, el exceso de demandas sectoriales planteadas a los Estados por los grupos subordinados que paulatinamente se iban incorporando a la acción política sobrepasó las posibilidades de satisfacción de los Estados, generando una crisis de dominación que creó la necesidad de las intervenciones militares para superarla. O sea que los propios grupos populares y/o los “populismos” que los movilizaron serían culpables por la desestabilización de los sistemas políticos. Este tipo de tesis suponen, por un lado, que las clases populares de nuestras sociedades carecen de discernimiento político y, por el otro, que la capacidad de las elites para manipular a las masas es ilimitada, sólo un problema de técnicas.

Más allá de que los ejércitos tuvieron en casi toda América Latina, desde la Emancipación en el siglo XIX y durante toda su historia, un papel constituyente que muchas veces se ha olvidado por razones ideológicas y que, por lo tanto, las intervenciones militares de los años

60 y 70 no pueden considerarse anormales en ninguno de los países en que se produjeron, no puede olvidarse que las movilizaciones populares de los años 50 a los 70 se produjeron en un contexto en el que los Estados Unidos se sentían amenazados externamente y percibían como peligrosos reclamos sociales que en términos de relaciones de fuerza no planteaban ningún riesgo para las hegemonías vigentes. No es, por lo tanto, la mayor o menor movilización de los sectores populares la que desató las crisis de legitimidad de muchos Estados latinoamericanos, sino la conjunción de la Guerra Fría agudizada con el fracaso de las elites conservadoras en el intento de restauración de su legitimidad después que distintos ensayos nacionalistas y/o desarrollistas habían movilizado a los sectores populares.

Al contrario de las tesis expuestas sobre el supuesto “populismo” afirmo que *la afluencia de las clases populares creó por primera vez la posibilidad de racionalizar los procesos de toma de decisiones sociales al incluir tendencialmente a todos los participantes y afectados.* Afirmo asimismo que *dichos procesos fracasaron por la supervivencia de estructuras y prácticas de poder y mentalidades reaccionarias y conservadoras tanto en los sectores dominantes y en la política norteamericana como en los propios movimientos populares, y no por su carácter inclusivo.*

De un modo equivalente al y complementario del proceso identitario latinoamericano, los Estados Unidos se definen por los sectores sociales que sus elites dirigentes han sido capaces de movilizar e integrar al proyecto de expansión de su idea (liberal) de la Libertad en el mundo. Este esfuerzo de integración y representación simbólica se ha concentrado históricamente en las oleadas inmigratorias que, respectivamente han ido llegando a su territorio desde

otros continentes (especialmente desde Europa), mientras que sólo muy tardíamente ha tenido en cuenta a las minorías afro- e indoamericanas y a los latinoamericanos y esto en un sentido subordinante y muchas veces excluyente.

En este proyecto cada momento de expansión exterior ha coincidido con mayores grados de integración y control en lo interno. A esta altura de mi investigación no me atrevo todavía a establecer relaciones causales entre la búsqueda de integración social y las guerras exteriores en las que los Estados Unidos se involucraron a partir de 1898, pero está comprobado que, por ejemplo, una de las razones de la Guerra de Cuba fue la necesidad de generar un sentimiento de solidaridad nacional entre la masa de inmigrantes europeos llegados desde el fin de la Guerra Civil (1861-65) y la población blanca norteamericana. De hecho se trató de la primera guerra movilizada por los medios de comunicación masivos (Lammersdorf 1994: 30-34; Tindall / Shi, 1984: 592-600).

Tanto en una como en otra parte del continente, sin embargo, la eficacia integracionista de la construcción nacional dependió siempre de que existiera algún sector marginal no integrado en dicho proceso. Si consideramos que los procesos de integración nacional son fenómenos de dominación y control que crean al ciudadano encuadrado en la soberanía de un determinado Estado y que dicho encuadramiento requiere una repetida delimitación de fronteras para justificarse como necesaria (cf. Anderson 1991 [1983]: 164-178), vemos cuán delicado es el equilibrio de la ecuación integracionista: sin grupos marginales falta la imagen del Otro interno necesaria para justificar la inclusión, pero si la masa de marginados aumenta demasiado, pone en cuestión la pretendida representatividad social de la imagen nacional⁹.

Desde la perspectiva epistemológica, en tanto, debemos referir nuestros juicios sobre las posibilidades de desarrollo y las alternativas realmente planteadas en cada situación a la doble interrelación existente por un lado entre los discursos identitarios encontrados y por el otro entre los mismos y sus contextos históricos. Tanto la estimación en América Latina de la presión ejercida por los Estados Unidos sobre la misma como la evaluación dentro de éstos de las consecuencias que pudiera acarrearles lo que sucediera en los países del sur nunca pueden ser objetivas, sino que están históricamente determinadas por las respectivas visiones de la realidad y del Otro, así como por las voluntades de poder de los sujetos políticos actuantes. En la medida en que las manifestaciones discursivas sobre el orden político y social de cualquiera de los actores incluye una percepción del Otro continental, pretende actuar sobre el mismo o se organiza por respuesta a una acción del mismo, *todo análisis de un proceso sociocultural específico en cada una de las dos regiones sólo puede considerarse completo si considera las prácticas equivalentes en la otra parte del continente.*

Las posibilidades de acción de las elites nacionalistas populares deben evaluarse, por consiguiente, considerando la relación entre su percepción de los espacios de maniobra disponibles, su visión del continente y sus voluntades de poder, pero también según los efectos que sus acciones generaban en la imagen norteamericana de las Américas y viceversa.

La necesaria periodización de la historia

La segunda precondition teórica y metodológica a tener en cuenta se refiere al problema de la periodización. Juzgar el potencial utópico emancipador de un proyecto

histórico supone remitirlo a su época, pero para ello es necesario poder delimitar ésta en un intento objetivante que vaya más allá de las afirmaciones, necesariamente ideológicas, del discurso identitario, pero también dé cuenta de sus supuestos éticos, teóricos y metodológicos para evitar caer en anacronismos o generalizar perspectivas que sólo pueden entenderse en su contexto histórico. Las etapas que ya en la serie mencionada clasifiqué para el estudio de las “Visiones de las Américas” están limitadas por crisis vinculadas inmediatamente con cambios en las perspectivas mutuas.

Así las fases iniciadas en 1898, 1930, 1959 y 1989 articulan a la vez momentos económicos, políticos, culturales y en los alineamientos internacionales, pero se definen por la vigencia de proyectos estratégicos y visiones de las Américas. En cada una de las mismas se abrieron determinadas alternativas de desarrollo, cuyo reconocimiento nos permite identificar la dosis de realismo de las utopías y distopías propuestas, ya que si la utopía dibuja un horizonte de desarrollo deseable, éste debe a su vez ser percibido como realista, si es que quiere tener efectos sociales. Así es que cada caracterización de un proyecto o una época debe poder dar cuenta de los criterios con los que ha determinado los límites temporales de la misma.

No es una novedad decir que toda periodización es una construcción conceptual, pero aun sabiendo que los cortes temporales que la misma conlleva se articulan con continuidades, la determinación de los mismos sigue siendo un aspecto central para determinar el alcance de nuestros juicios sobre el proceso estudiado. Por ello explicitar los criterios utilizados para efectuar una periodización es para mí un requisito elemental para

controlar la distorsión ideologizante de los procesos históricos y sociales y un patrón de honestidad intelectual.

El período aquí tratado se abrió con la Revolución Cubana en 1959/60 y se cerró con la agudización de la violencia contrarrevolucionaria en México y Brasil entre 1968 y 1969 y los golpes terroristas de Estado entre 1971 y 1976 (Bolivia, Uruguay, Chile y Argentina). Entre la etapa del nacionalismo popular, el reformismo y el desarrollismo y la del “Estado de Seguridad Nacional” cambiaron las relaciones de poder, las concepciones dominantes en los Estados y la sociedad, la percepción de los Estados Unidos y las políticas sociales. Las políticas económicas, en cambio, se continuaron en algunos casos (México y Brasil), se profundizaron en otros (Uruguay y Argentina) o se modificaron radicalmente en un tercer caso (Chile). Por allí no podemos buscar los aspectos comunes.

Mucho más característica de la época se nos aparece en cambio la rearticulación de la imagen nacional: con el terrorismo de Estado, aun en los casos en que no involucró al conjunto de la sociedad, cambiaron el eje y el sujeto de la legitimidad. Para el nacionalismo popular el sujeto de la misma residía en “el pueblo” identificado con “la Nación” que seguía a sus conducciones, generalmente unipersonales; en el desarrollismo, por su parte, se difundió la imagen de “la armonía” entre todas las clases y regiones del país (Brasil) y en el reformismo socialista de Chile, finalmente, los obreros, campesinos e intelectuales “progresistas” eran el agente de transformación de la democracia en un sistema de todo el pueblo. En el Estado de “Seguridad Nacional”, en cambio, el sujeto de la soberanía se transfiere a las fuerzas armadas y sus elites tecnocráticas. Es “el pueblo” el que como resto discursivo debe ser legitimado por el Estado, no a la inversa. La justificación de las nuevas relaciones se dará por el éxito

en la destrucción de “la subversión” y por el crecimiento económico.

Puestas estas precondiciones, podemos pasar al análisis de las alternativas planteadas en los años 60 y 70. Para ello trataré primero de caracterizar esquemáticamente las imágenes y proyectos de Nación propuestos por los nacionalismos populares, así como las limitaciones de los mismos. Inmediatamente describiré la percepción norteamericana de su lugar en el mundo en los años 50, el efecto provocado por la Revolución Cubana a partir de 1959, la crisis de los nacionalismos populares y el desarrollo de los antiimperialismos revolucionarios desde el interior de los mismos, para finalmente juzgar qué posibilidades de desarrollo tenían y proponer la discusión sobre la herencia que podemos tomar y la que debemos dejar. Para la descripción histórica recurriré a caracterizaciones ya publicadas y que, por eso mismo, puedan resultar conocidas¹⁰. Por la parcial repetición pido disculpas.

Los nacionalismos populares¹¹

La crisis de 1930 y el posterior surgimiento de los regímenes nacionalistas implicaron un giro de la política latinoamericana equivalente al pasaje de la política continental norteamericana del Gran Garrote “a la Buena Vecindad”.

La política de la “Buena Vecindad” reemplazó las intervenciones directas por las indirectas. Durante los años 30 y 40 la diplomacia norteamericana combinó el retiro de sus tropas de ocupación del Caribe¹² con la firma de acuerdos bilaterales de cooperación económica y militar con los distintos países latinoamericanos¹³. De este modo formaron una red de seguridad en todo el continente,

reemplazaron al Imperio Británico que perdió sus últimas bases, cercaron a Argentina¹⁴ y crearon una imagen de unidad hemisférica anticomunista útil a su necesidad de disciplinamiento de la propia opinión pública después de la vuelta de los veteranos de la Segunda Guerra que reclamaban los “frutos sociales” de la victoria sobre el nacionalsocialismo. La visión panamericanista de Roosevelt vinculó duraderamente la defensa del continente con la promoción de los propios intereses económicos y el apoyo a regímenes conservadores. “Seguridad”, “panamericanismo” y “bienestar” se habían convertido en un tríptico en adelante inseparable (König 1990:438-46).

Para diferenciarse y preservar las propias estrategias de desarrollo los nacionalismos populares de la posguerra acentuaron en consecuencia su antiimperialismo. También el desarrollismo tomó por momentos banderas antiimperialistas (König 1990:453-55). Así después de 1945 y del comienzo de la Guerra Fría, los Estados Unidos fueron percibiendo la realidad continental como cada vez más conflictiva, pero no necesariamente amenazante.

No podemos tratar en este contexto las complicadas relaciones entre el nacionalismo popular y el desarrollismo entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y los años 70. En general defino al desarrollismo como la estrategia de alianzas de elites conservadoras con grupos tecnocráticos para impulsar el crecimiento industrial sin modificar las relaciones de propiedad en el campo, el control de la mayoría de los aparatos estatales por los conservadores ni la mentalidad parasitaria. Estas alianzas desarrollistas muchas veces se entremezclaron con los nacionalismos populares (por ej. en Brasil), los reemplazaron mediante golpes de estado larvados (como en México¹⁵) o intentaron utilizarlos (como en Argentina). Parte de esta confusión fue que los desarrollismos muchas veces adoptaran discursos

políticos pseudonacionalistas o supuestamente antiimperialistas. La diferencia fundamental fue siempre el grado de protagonismo que los sectores populares tenían en el proceso de movilización¹⁶.

Pero el conflicto entre nacionalismo popular y desarrollismo no debe entenderse como una simple sumatoria de conflictos parciales en cada uno de los países analizados, sino que corresponde al lanzamiento de un discurso desarrollista desde la conducción norteamericana. En relación con el anuncio y la proclamación del Plan Marshall para la reconstrucción de las economías de Europa Occidental afectadas por la Segunda Guerra Mundial en julio de 1947, el presidente Harry Truman comenzó a difundir un mensaje que se profundizó en los años siguientes asociando “desarrollo” y “libertad” como dos factores que se condicionaban mutuamente¹⁷. Por un lado el desarrollo económico, entendido como por un proceso de modernización y difusión técnica que llevaría a los países a alcanzar el estadio y tipo de sociedad norteamericanos, al ampliar la base de las clases medias crearía las condiciones para la estabilización de la democracia liberal. Por el otro, la “libertad”, concebida como difusión “enérgica” de los valores liberales norteamericanos, aseguraría el desarrollo mediante la instauración de gobiernos fuertes en condiciones de defenderse contra amenazas internas y externas y de asegurar la “estabilidad” necesaria para el desarrollo económico. O sea que el Plan Marshall y la fundación de la OTAN en 1949 son parte de un mismo esquema de dominación que se extendió al continente por el par “desarrollo y seguridad” que ha primado en distintas combinaciones hasta la actualidad.

Sin embargo, la razón profunda de esa estrategia internacional debe buscarse en las condiciones internas de

desarrollo de los Estados Unidos. Harry Truman reconvirtió la economía de guerra norteamericana y desmovilizó a las tropas intentando al mismo tiempo profundizar las reformas sociales del 'New Deal' y resistir a la ofensiva de los republicanos que querían disminuir la influencia de los sindicatos y desmontar la elite reformista demócrata acusándola de 'comunista' (Tindall / Shy 1984: 811-16). Sin mensaje propio, el Presidente se plegó a partir de 1947 al discurso maccartista predominante para salvar las reformas y garantizar la unidad nacional. Dado que la conducción sindical acompañó este giro, los proyectos reformistas formulados en los años 30 como parte de discursos de izquierda se sometieron al fortalecimiento de la alianza anticomunista con el 'complejo militar-industrial'. Así, el desarrollo del Estado de Bienestar coincidió en los Estados Unidos con la hegemonía de una ideología reaccionaria.

El reverso de esa política fueron el recrudecimiento del racismo y la renovada relegación de las mujeres al ámbito doméstico después de su participación en el esfuerzo de guerra. Nuevamente puede constatarse en la construcción de la identidad norteamericana una correlación directa entre exaltación nacionalista, mayor control de la población mayoritaria y segregación interna.

Para los nacionalismos y desarrollismos latinoamericanos, en tanto, la bipolaridad de la posguerra ofrecía la oportunidad de ganar espacios de maniobra y negociar con Washington sin tener que enfrentarlo. La necesidad de salir de la crisis llevó a los principales países latinoamericanos a orientar el desarrollo económico hacia el fortalecimiento del mercado interno, integrándose territorial y, en algunos casos, también socialmente. En las relaciones continentales impulsaron la solidaridad

latinoamericana y, a partir de 1947, una actitud pragmática hacia Washington.

Gracias a los nacionalismos populares se formó una identidad común latinoamericana basada en reapreciaciones compartidas de la historia, el territorio, la lengua, la estética y las costumbres. El surgimiento de un mercado latinoamericano para el consumo de cultura popular fue el signo distintivo de esta visión de sí mismos. Se trataba de un lugar común intermedio en el que todos se reconocían aunque con percepciones diferentes.

El espacio de maniobra internacional de los regímenes nacionalistas estaba en estrecha correlación con el grado de integración social interna. Países con una gran masa campesina sobre la que descargar los costos de la industrialización y la política social (como México y Brasil) podían permitirse compromisos tácticos más atrevidos con Washington que aquéllos, como Argentina, en los que la integración de todos los sectores populares al movimiento nacionalista había estrechado al mínimo el espacio interno de maniobra.

Al agudizarse la Guerra Fría la política norteamericana de emblocamiento comenzó a desequilibrar seriamente tanto a los procesos reformistas del continente como a sus sombras desarrollistas. Mediante el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) de 1947 y la formación de la OEA en Bogotá en abril de 1948 los EE. UU. institucionalizaron la combinación de panamericanismo e intervenciones militares aún hoy constituyente del sistema hemisférico (König 1990: 454-55). El efecto más sangriento de la misma fue la intervención en Guatemala en 1954.

“Seguridad Nacional” y radicalización revolucionaria

Los nacionalismos populares alcanzaron los límites de sus reformas ya en los años 50. En Brasil y México se continuaron luego las estrategias desarrollistas bajo distintos signos discursivos hasta 1981 y 1982 respectivamente. La limitación de su desarrollo se correspondió con la reducción de su influencia internacional por la agudización de la Guerra Fría en el mismo período. Los compromisos con los grupos conservadores los debilitaron internamente e indujeron en varios casos radicalizaciones discursivas que la conducción norteamericana percibió como antesalas de golpes de estado comunistas. Esta polarización provocó el tránsito a la tercera fase de las visiones interamericanas: la de la “seguridad nacional” y el antiimperialismo revolucionario.

Por el estancamiento del crecimiento económico en un nivel de modernización relativa que había despertado numerosas expectativas y la crisis de los nacionalismos populares (König 1990: 457-59), la Revolución Cubana y la agudización de la Guerra Fría entre 1959 y 1961 las surgentes contraelites intelectuales y populares latinoamericanas comenzaron hacia 1960 a ver a los Estados Unidos y sus aliados internos como a enemigos¹⁸.

Estos, a su vez, percibieron a la Revolución Cubana como una amenaza soviética a su seguridad, la que debían combatir militarmente. Sucesivas conferencias interamericanas debieron legitimar esta política (König 1990: 462-65).

Para la misma se movilizó en el plano interno el consenso anticomunista unificador resultado del período maccartista (1947-53). Entonces se constituyó un bloque

anticomunista que hegemoniza la sociedad norteamericana hasta nuestros días: los sindicatos y muchos sectores reformistas del Partido Demócrata se incorporaron al mismo y avalaron sus políticas exteriores, de seguridad y de defensa así como su discurso paranoide para asegurarse la participación en la expansión de la sociedad de consumo. Para mantener el equilibrio internacional sin perder apoyo interno los conservadores respetaron de mala gana ese pacto hasta fines de los años 70. Sin embargo la velocidad de los cambios sociales producidos después de 1945 y sus consecuencias (la masificación y crisis de los valores heredados, la polarización en torno al movimiento por los derechos civiles, así como la protesta juvenil) hicieron que hacia 1960 se hubiera difundido un malestar cargado de violencia potencial (Tindall / Shi 1984: 838-56 y 871-76).

Cuando triunfó la Revolución Cubana en enero de 1959 esta necesidad de descargar la latente violencia interna por un lado y la frustración acumulada en la isla durante casi un siglo por el otro polarizaron la confrontación con un absolutismo ideológico que en otras circunstancias hubiera sido relativizable. La negación mutua total modificó la dicotomía continental: la radicalización revolucionaria y la Doctrina de Seguridad Nacional remplazaron a la combinación de negociación y conflicto del período anterior por un clima de guerra.

Entre la segunda y la tercera etapa en la historia de las visiones interamericanas en el siglo pasado no hay rupturas estructurales significativas, sino un cambio radical en las percepciones recíprocas. Bajo esta modificación en las visiones mutuas entre las Américas el antiimperialismo revolucionario apareció en América Latina como una alternativa para concentrar poder en torno a nuevas elites contra el agente externo que se percibía como enemigo.

Según esta visión, la historia continental estaba llegando a su meta: tras un largo pasado de dominaciones coloniales llegaba la hora de la Liberación y de la madurez de América Latina¹⁹. Al mismo tiempo los movimientos de protesta en Europa Occidental y los Estados Unidos hacia 1968, junto con el crecimiento del movimiento revolucionario en Vietnam y otras partes del mundo, difundieron en África, Asia y América Latina la sensación de que mediante una vasta alianza internacional era posible vencer a la república norteamericana en crisis. El imaginario nacionalista postcolonial reproducía su visión del colonialismo como un hecho externo que se habría afirmado solamente por la violencia y proyectaba en su visión del Otro dominante la de sí mismo: si la unidad del Estado alcanzada por las armas y la movilización de las masas son los instrumentos fundamentales para la consolidación de la identidad nacional, quien no dispone de ellos es débil. Por su carácter proyectivo esta visión obviaba considerar las circunstancias histórico-culturales específicas de cada país así como cuestionar el rol de las elites urbanas de clase media autopercibidas como revolucionarias. Tampoco tenía en cuenta las mentalidades de los sectores populares que pretendía movilizar.²⁰

Mucho más grave fue que desconocieron una diferencia determinante de la fuerza de los Estados Unidos: *la idea religiosa de su misión en el mundo que cohesiona su comunidad simbólica y les da la fuerza que moviliza recursos materiales de todo tipo*. Si bien dentro de los Estados Unidos los grupos más radicales de esos años se alzaban contra el sistema, la mayoría de los opositores a la guerra de Vietnam y los propagadores de las nuevas contraculturas protestaban contra lo que percibían como el abandono del “mensaje fundacional” de los Estados

Unidos. Como demuestran muchas biografías de intelectuales que derivaron de la izquierda de entonces a la derecha de los años 90, el fundacionalismo es un mito polisémico y resignificable según las circunstancias. Apenas un discurso político-cultural en los Estados Unidos cae en el fundacionalismo (el justificarse por los “Padres peregrinos” o la Constitución de 1789), queda abierto el camino para derivaciones de todo tipo entre la izquierda y (mucho más) la derecha del espacio político. Al refundacionalismo y el miedo a la potencial agresión externa se sumó en 1973 la derrota en Vietnam y la sensación de amenaza provocada por la primera crisis del petróleo.

La diferenciación externa promovida por el nacionalismo y el antiimperialismo revolucionarios latinoamericanos se combinó con rupturas internas significativas. La masacre cometida por el ejército mexicano contra un acto de masas en Tlatelolco el 3 de octubre de 1968 y la ruptura pública de Montoneros con Perón durante la manifestación del 1° de mayo de 1974 acarrearón en ambos casos el aislamiento del antiimperialismo revolucionario.

La contraofensiva reaccionaria puesta en marcha en Brasil en 1969, luego extendida y profundizada por la “Operación Cóndor” (Mariano 1998) a todo el Cono Sur con los golpes de estado en Uruguay (1973), Chile (1973) y Argentina (1976), se dirigía al aniquilamiento físico de las contraélites y la creación de un clima de terror que disuadiera de toda protesta para reducir la participación de los sectores populares, expropiar sus bienes y apropiarse de los aparatos estatales para saquearlos. Las dictaduras terroristas combinaron en sus proyectos el reaccionarismo colonial y preconciliar con el neoliberalismo de elites

conservadoras asociadas mayormente a grandes corporaciones, fundamentalmente norteamericanas.

El antiimperialismo revolucionario nunca formuló proyectos nacionales alternativos²¹. Estrujado entre los dos grandes bloques mundiales perdió rápidamente su autonomía, mientras que su elitismo le hacía desconfiar de los propios sectores populares en cuyo nombre pretendía actuar y la bárbara represión sufrida por sus activistas y los pueblos no le dio tiempo para madurar.

Su visión de la unidad continental puede considerarse como cesarista, porque de la acción militar liberadora esperaban la creación de conciencia revolucionaria y su propia legitimación como elite dirigente. Su mitificación de la ética revolucionaria y del ambicionado “hombre nuevo” lo remiten a tradiciones latinoamericanas de la Independencia y las guerras civiles del siglo XIX, pero también del espíritu misionero desde el siglo XVI.

Los EE. UU. entraron en la guerra de Vietnam empujados por el internacionalismo liberal de John F. Kennedy. Una vez adentro, sólo pudieron salir en 1973 después de haber sido derrotados (Campbell / Kean 1997: 248-67; Smith 1995: 206-08). La política de sus sucesores fue forzosamente “realista”, porque intentaba disminuir las pérdidas. Pero al hacerlo sostuvo la totalitaria Doctrina de la Seguridad Nacional y la ofensiva reaccionaria en América Latina (Smith 1995: 208-09). Jimmy Carter intentó contrarrestar esa influencia con una política global de derechos humanos, pero su falta de visiones, la agudización de la Guerra Fría, las crisis del petróleo de 1973 y 1979 y el aumento de influencia paralelos del fundamentalismo religioso y el neoliberalismo económico posibilitaron la victoria de Ronald Reagan en las elecciones de 1980.

El antiimperialismo revolucionario no podía tener éxito en la situación histórica de los años 60 y 70, porque carecía de sujeto autocentrado, sus sistemas de valores y normas así como su simbología eran dependientes del imaginario nacionalista popular y sus voluntades de poder tenían un fondo mesiánico. Al afirmarse en su negación radical de los Estados Unidos se quitaron la posibilidad de formular proyectos continentales abarcadores, o sea, un nuevo universalismo desde América Latina. Sin embargo, representaron la continuidad de una línea de construcción identitaria que se remite al período colonial, integraron y representaron simbólicamente numerosas y variadas tradiciones de lucha y desde su derrota se abrió en el continente un vacío de significación que nadie pudo llenar desde entonces.

Recuperar esas experiencias para la construcción de identidad latinoamericana como un universalismo de base regional, orientado hacia la realización de la democracia, la justicia y la libertad requiere rescatar de los intentos de aquella época aquellos momentos, entonces quizás no tan relevantes, que apuntaban a la construcción de alternativas sociales desde la base, en torno a valores comunitarios, orientados a la profundización y no a la ruptura de la tradición nacionalista popular y con carácter de movimientos sociales alternativos a los aparatos verticalistas que caracterizan los modos de organización de los movimientos populares en nuestro continente.

De este modo puede tenderse un puente de la memoria que, por creador –como toda memoria-, permita a las luchas del presente reencontrar su enraizamiento histórico.

NOTAS:

- ¹ Por "terrorismo de Estado" entiendo tanto los regímenes instalados en Brasil (1969), Bolivia (1971), Uruguay (1973), Chile (1973) y Argentina (1976) destinados a exterminar físicamente mediante el terror continuado, ilimitado y masivo a los movimientos revolucionarios y de reforma social surgidos del sector popular como las técnicas de sometimiento similares aplicadas en otros países que, como en México, sin caer en manos de regímenes dictatoriales, pasaron durante los años 70 un largo período de salvajes represiones de los movimientos populares y revolucionarios. Los regímenes mencionados reorganizaron el conjunto de sus sociedades, cultura y relaciones internacionales. No pudieron sobrevivir como tales, porque el terror permanente lleva a la autoaniquilación, pero las estructuras que fundaron los sobrevivieron y determinan aún gran parte de los procesos sociales del continente. Traté este tema en mi tesis de doctorado sobre *Imágenes y proyectos de Nación en Brasil y Argentina* (en alemán, microfilmada) de 1991, especialmente en los caps. 8 y 12.
- ² La preposición "entre" en el título considera por lo menos tres de sus significados posibles: a) mediación entre dos objetos diferentes considerados en su totalidad (las fronteras que separan a las Américas una de otra), b) dentro de (las fronteras internas de las Américas), c) participación y/o cooperación (las fronteras marcadas por la interacción de las Américas) (Vox, 1990).
- ³ Al referirme a la relación entre la utopía y la formación de subjetividad en América Latina sigo aquí ampliamente la argumentación de Alcira Bonilla (entre otros v. 1992, 1993 y 2003).
- ⁴ La argumentación presente puede encontrarse desarrollada más extensamente en los artículos mencionados (especialmente en Vior, ¹2002 y ²2002).
- ⁵ El publicista conservador Herbert Croly publicó en 1909 la obra, *he Promise of American Life* "en la que (cit. Koenig, 1990:433), (...) explicaba que una de las tareas de los Estados Unidos consistía en promover o en ayudar a promover la solidaridad entre los distintos países del Hemisferio en el seno de un <<sistema americano>> estable de carácter multinacional. Dicha tarea era a largo plazo, y el éxito de la misma presuponía la pacificación, estabilización y democratización de los Estados iberoamericanos."

- 6 Como primera referencia teórica para el uso del concepto “nacionalismo popular” remito a António Martins (1981: 205-230). En este contexto entiendo como “pueblo” al conjunto de los sectores subordinados de las sociedades movilizadas por elites y discursos nacionalistas incluyentes que sugerían la posibilidad de alcanzar el pleno reconocimiento como ciudadanos mediante la identificación con una idea de Nación signada por la justicia distributiva. La concepción de ideología aquí utilizada reconoce antecedentes, aunque con distancia crítica, por un lado en los aportes de Paul Ricoeur (1997) y por el otro en los de Teun A. van Dijk (1998). A pesar de la distancia temporal sigo considerando sumamente valioso el trabajo de Kurt Lenk (1984). La necesaria tarea de discutir estos aportes debe quedar, empero, para el futuro.
- 7 Sancionada académicamente por los trabajos del sociólogo ítalo argentino Gino Germani en los años 50 y emparentada estrechamente con el paradigma de “Civilización y barbarie” fundado por Domingo F. Sarmiento en el siglo XIX.
- 8 Basado en mi tesis de Magister Artium en Ciencias Políticas (*El Peronismo, nacionalismo popular en Argentina*, no publicada) presentada en 1984 a la Universidad de Heidelberg, Alemania.
- 9 Esta argumentación la expuse originariamente en mi tesis de doctorado ya mencionada, especialmente en los capítulos 1 a 3, destinados a indagar la posición estructural y las funciones del concepto de Nación.
- 10 Véanse las ya mencionadas publicaciones mías sobre “Las visiones entre las Américas”.
- 11 La argumentación siguiente retoma mi mencionada exposición en la Universidad de Buenos Aires (Vior ⁴2002).
- 12 Las últimas fuerzas de ocupación abandonaron Haití en 1933.
- 13 Empezando por el convenio de cooperación militar firmado con Uruguay en 1941.
- 14 Tradicionalmente en la esfera de influencia británica hasta la nacionalización de los ferrocarriles en 1947, Argentina se había declarado neutral durante la Segunda Guerra Mundial contra las

presiones de Washington que pretendía alinearla en el campo de los Aliados. El golpe militar nacionalista del 4 de junio de 1943 agudizó el enfrentamiento que llegó a la confrontación total en la campaña electoral de 1946 que culminó con el triunfo de la coalición nacionalista y laborista acaudillada por Juan D. Perón en las elecciones del 24-2-46. Las relaciones entre ambos países sólo comenzaron a normalizarse después que los Estados Unidos dejaron a Argentina fuera del Plan Marshall en agosto de 1947 provocando el colapso de su comercio exterior. Para evitar el aislamiento total del país Perón accedió entonces a firmar el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) y a participar en 1948 en la fundación de la Organización de Estados Americanos (OEA). Argentina medió en 1949 en las Naciones Unidas para acabar pacíficamente el bloqueo de Berlín y se mantuvo neutral en la Guerra de Corea (1949-53). Finalmente condenó en 1954 la intervención norteamericana en Guatemala que derrocó al gobierno de Jacobo Arbenz. Sólo después de derrocado Perón por un golpe militar en septiembre de 1955 Argentina ingresó al Fondo Monetario Internacional (FMI) al año siguiente.

- 15 Agradezco al respecto la referencia de la colega Tatiana Coll durante la discusión de mi exposición en Santiago de Chile en julio de 2003.
- 16 Para las coaliciones y conflictos entre desarrollismo y nacionalismo popular en Brasil entre 1956 y 1964 véase Vior (1991: Cap. 6).
- 17 Tomo esta referencia al discurso político de H. Truman de la argumentación de Arturo Ardao en su polémica con Carlos Real de Azúa en 1966 (v. Vior 2003: 89-96).
- 18 Aquí sólo puede mencionarse la relación multidireccional existente entre la urbanización, la extensión de la asistencia sanitaria y de la educación, la ampliación del mercado de consumo, las dificultades del crecimiento económico y la radicalización de la juventud de clase media (Werz 1992: 112-16).
- 19 Por su visión de la historia, pero también por su difusión, sigo considerando paradigmática de esta perspectiva la obra de Eduardo Galeano *Las venas abiertas de América Latina*, editada por primera vez en 1972 y difundida después en numerosas lenguas.
- 20 Aunque las elites revolucionarias de entonces habían leído las obras de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras*

blancas, obviaron sacar las conclusiones implícitas: el colonialismo y la dominación externas no son sólo resultados de la agresión externa, sino que están fundados en un imaginario de las elites de los países sometidos propenso a identificarse con la “civilización” europea y norteamericana. Este imaginario, al impregnar los mecanismos culturales, creó opiniones y actitudes de sumisión y descentramiento que han configurado las mentalidades de todos los países antes sometidos y condicionan fuertemente el accionar de las nuevas elites, especialmente el de los intelectuales. Así éstos reproducen muchas veces actitudes protocolonialistas aun cuando lo hagan con discursos revolucionarios. Es el lugar del pueblo en sus discursos el que decide sobre el carácter de los mismos, no los fines proclamados.

- 21 Aún después de veinte años, para una crítica diferenciada del antiimperialismo revolucionario de los años 70 sigue siendo recomendable un artículo publicado por Leopoldo Mármora (1981). Para la fundamentación teórica véase su libro (id., 1983).

Bibliografía

- Anderson, Benedict 1991 [1983] – *Imagined Communities*, London / New York: Verso.
- Aparicio, Frances 1995 – “Latino and Latina cultures”, en: Wightman Fox, Richard & Kloppenberg, James T. (eds.), *A companion to American thought*, Oxford (UK) / Cambridge (USA): Blackwell, pp. 383-86.
- Bonilla, Alcira B. 1992 – “La Scoperta dell’America. Trà la realtà e l’utopia di un ‘nuovo mondo’”, en: *Publicazione Atti Conferenza ‘5 Secoli dopo la Scoperta dell’America*, Civitanova (Marche).
- Bonilla, Alcira B. 1993 – “El pensamiento latinoamericano y las celebraciones del V° Centenario”, en: *Heteroglossia*, N° 5, pp. 13-28.
- Bonilla, Alcira B. 2003 – “Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America”, en Marcelo R. Lobosco (comp.), *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI*, Buenos Aires: EUDEBA, pp. 177-190 / 409-422.

- Campbell, Neil /Kean, Alasdair 1997 - *American Cultural Studies*, London: Routledge.
- Dijk, Teun A. van 1998 – *Ideology*, London / Thousand Oaks / New Delhi: Sage Publications.
- Koenig, Hans-Joachim 1992 – “El intervencionismo norteamericano en Iberoamérica”, en: Lucena Salmoral, Manuel (ed.), *Historia de Iberoamérica*, Vol. III, Ed. Cátedra, Madrid, pp. 405-478.
- Lammersdorf, Raimund 1994 - *Anfänge einer Weltmacht [Comienzos de una potencia mundial]*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Lenk, Kurt (Hg.) 1984 - *Ideologie - Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Francfort d.M.
- Mariano, Nilson Cezar 1998: *Operación Cóndor*, Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Mármora, Leopoldo 1981: “Populisten und Sozialisten: Getrennte Geschichte - gemeinsame Ziele? Zur Diskussion über Nation und Demokratie in Argentinien”, en: Bennholdt-Thomsen, V. y otros (eds.), *Lateinamerika. Analysen und Berichte* 5, Berlín, pp. 65-106.
- Mármora, Leopoldo 1984: *Por un concepto socialista de Nación*, México D. F.: Siglo XXI Eds.
- Martins, António 1981 – “L’Etat <national-populaire> et son double: un parcours théorique”, en: Université Libre de Bruxelles, *Revue de l’Institut de Sociologie*, Nr. 1-2, pp. 205-230.
- Ricoeur, Paul 1997 [1986] – *L’Idéologie et l’Utopie*, Paris: Seuil.
- Smith, Tony 1994 - *America’s mission*, Princeton: Princeton University Press.
- Tindall, George Brown & Shi, David E. 1984 - *America – A narrative History*, New York / London: W.W. Norton & Co.
- Vior, Eduardo J. 1985 - “Nación y Nacionalismo en América Latina” (en alemán), en: *Concordia*, Nro. 8, Aquisgrán (Aachen), Alemania.

- Vior, Eduardo J. 1991 – *Bilder und Projekte der Nation in Brasilien und Argentinien [Imágenes y proyectos de Nación en Brasil y Argentina]*, microfilmado, tesis de doctorado (se encuentra en todas las bibliotecas universitarias del país), Universidad Justus Liebig de Giessen, Alemania.
- Vior, Eduardo J. 2000 – “Visiones de ‘Nuestra América’, visiones de la ‘Otra América’ y las nuevas fronteras”, en: *Cuadernos Latinoamericanos*, año 12, julio 2000, nueva época, pp. 22-53, Maracaibo, Venezuela.
- Vior, Eduardo J. ¹2001 – “Visiones de Calibán – Visiones de América”, en: *El Hermes Criollo*, año 1, número 1, octubre, pp. 5-25, Montevideo, Uruguay.
- Vior, Eduardo J. ²2001 - “Las visiones de ‘Nuestra América’, las visiones de la ‘Otra América’ y las nuevas fronteras”, en: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia – Raúl Fonet Betancourt y Janusz Wojcieszak (coord.), *Itinerarios*, vol. 4 (Actas del Simposio sobre Filosofía intercultural en el 50° Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 10 al 14 de julio de 2000), Varsovia, Polonia, pp. 161-186.
- Vior, Eduardo J. ¹2002 - “Identidades culturales y poder entre las Américas”, en: *Sí somos americanos*, vol. III, año 2, Iquique, Chile, junio, pp. 79-119.
- Vior, Eduardo J. ²2002 – “Las nuevas fronteras entre las Américas”, en: Klaus Bodemer, Wolf Grabendorff, Winfried Jung y Josef Thesing (eds.), *El triángulo atlántico: América Latina, Europa y los Estados Unidos en el sistema internacional cambiante*, Fundación Konrad Adenauer: Sankt Augustin, Alemania, pp. 247-270.
- Vior, Eduardo J. ³2002 - “Visions of the Americas and Policies of Translation”, en: Stefan Herbrechter (ed.), *Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation*, Rodopi: Amsterdam / New York.
- Vior, Eduardo J. ⁴2002 - *Identidad cultural y poder entre las Américas*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 8 de agosto.

Vior, Eduardo J. 2003 - "Perder los amigos, pero no la conducta": Tercerismo, nacionalismo y antiimperialismo. *Marcha entre la revolución y la contrarrevolución (1958-74)*", en: Horacio Machín / Mabel Moraña (eds.), *Marcha y América Latina*, Pittsburgh, PA, pp. 79-122.

Werz, Nikolaus 1992 - *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika [El más reciente pensamiento en política y ciencias sociales en América Latina]*, Friburgo en Bresgovia: Instituto Arnold Bergstraesser.

Otra literatura utilizada

Anderle, Adam 1992: "El Populismo (1929-48)", en: Lucena Salmoral, Manuel (ed.), *Historia de Iberoamérica*, Tomo III, Madrid: Ed. Cátedra/Vº Centenario.

Carmagnani, Marcelo, 1992: "El Nacionalismo", en: Lucena Salmoral, Manuel (ed.), *Historia de Iberoamérica*, Tomo III, Madrid: Ed. Cátedra.

Collier, David (ed.) 1979: *The new authoritarianism in Latin America*, Princeton (NJ).

Chiaromonte, Juan Carlos 1982: "Coyunturas de ruptura y crisis de sistema", en: *Revista Mexicana de Sociología*, año XXXIX, Nro. 152, Octubre, México D. F.

Walzer, Michael 1997 [1990]: "What does it mean to be an 'American'?", en: Hollinger, David A./Capper, Charles (eds.), *The American intellectual tradition, Vol. II: 1865 to the present*, 3a. Edición, New York/Oxford (UK): Oxford University Press, pp. 437-49.

Zea, Leopoldo 1976: *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona.