

LA MIRADA HORIZONTAL
Movimientos sociales y emancipación

Raúl Zibechi

LA MIRADA HORIZONTAL
Movimientos sociales y emancipación

LA MIRADA HORIZONTAL
Movimientos sociales y emancipación
Raúl Zibech

1ra. Edición: Editorial Nordan-Comunidad
1999 Montevideo-Paraguay

2da. Edición: Ediciones Abya-Yala
2000 Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telf.: 506-267/562-633
Fax: 506-255/506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-616-X

Autoedición: Abya-Yala Editing

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, Junio del 2000

INDICE

Introducción:	7
1. Autonomía y emancipación en Marx.....	13
2. La disgregación de la clase obrera.	29
I. Los cambios de los ochenta	30
a) Destrucción y precarización del empleo.....	32
b) Desterritorialización de la clase obrera.....	37
c) Crisis de la familia	42
II. Crisis de la cultura obrera	46
a) Fordismo y Estado del Bienestar	46
b) Crisis de referencias	53
c) La difusión de nuevos valores.	57
d) La crisis de un patrón de acción social.	60
e) Conclusiones.	73
III. La mirada horizontal.....	78
3. Sin Tierra: una nueva vida en esta vida	87
4. Zapatismo y emancipación	103
I. La liberación interior.	104
II. El concepto zapatista del poder.	118
III. La autonomía: un proyecto estratégico	132
5. Epílogo. La vida sencilla de Chiapas a Ecuador.....	147

Introducción

Rescatar la historia

“La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está”.

E. P. Thompson

El tema de la cultura obrera ha jugado un papel poco relevante en la izquierda social y política y en los estudios sobre el movimiento obrero, por lo menos en América Latina. Estos se han concentrado en los sindicatos, dejando de lado toda la red de asociaciones como las mutualidades, cooperativas, cajas de ahorro y las instituciones creadas para el desarrollo intelectual y la sociabilidad de los trabajadores. Dejar a un lado los múltiples espacios en los que transcurre la vida de los trabajadores para atender exclusivamente el tipo de organización que se deriva directamente del lugar que ocupan en la producción, es una opción que responde a un paradigma sólidamente instalado y que reduce al trabajador a su dimensión económica. Se produce así una primera reducción y se desestima que la contradicción entre obreros y capitalistas atraviesa toda la sociedad y que la conciencia de clase no se deriva mecánicamente de las relaciones de producción.

Una segunda reducción consiste en estudiar el aspecto público y, por lo tanto, político de los sindicatos, haciendo hincapié en la prensa, los congresos, las huelgas, las declaraciones y otras

manifestaciones “hacia afuera”. Quedan así postergados los análisis de las relaciones **entre** los trabajadores en y fuera del centro de trabajo, las formas y estilos de sociabilidad y comunicación, los sindicatos, incluso, como espacios de reproducción y afirmación de la cultura obrera.

Ambas reducciones tienen raíces conocidas: el economicismo y el positivismo que aún predominan en las corrientes marxistas, que se fueron congelando desde el último tercio del siglo pasado. Este marxismo ha desconsiderado el papel de la cultura en la sociedad, y de la cultura obrera, en particular, en la formación de la clase. Recién en los años cincuenta y sesenta -pese a los trabajos previos de algunos teóricos “marginales” como Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui- la cuestión de la cultura obrera cobró singular relevancia, aunque en nuestro país, y en buena parte de América Latina, sigue siendo una materia pendiente.

Los trabajos de Edward Thompson (*La formación de la clase obrera en Inglaterra y Costumbres en común*) y de otros historiadores ingleses, rescataron el papel de la cultura, enfatizando que la clase no es un dato de la realidad sino un proceso de formación, en el que intervienen múltiples factores, que atraviesa toda la sociedad y no puede encerrarse dentro de los muros de la fábrica. Thompson se ha enfrentado a la noción “definicional” y estática de la clase obrera y ha buscado desentrañarla como “un fenómeno histórico unificador de cierto número de acontecimientos dispares y aparentemente desconectados, tanto por las respectivas condiciones materiales de existencia y experiencias, como por su conciencia”. En suma, que la clase no es una cosa dada sino una formación concreta, no sujeta a leyes sino dependiente de la experiencia viva.

Actualmente los estudios sobre la cultura obrera, sobre todo en los países centrales, han producido una abundante bibliografía que seguramente crecerá de año en año.

Sin embargo, el notable crecimiento de estudios en esa dirección está vinculado por lo menos con dos factores. La crisis del paradigma marxista en su versión soviética, palpable sobre

todo a partir de la revuelta de 1968, es uno de los factores que ha impulsado a los estudiosos a relativizar, cada vez con mayor énfasis, los análisis de base economicista. Para ello han debido recurrir a otras disciplinas que, como la antropología social y la sociología, pueden aportar nuevos elementos ya que en la tradición marxista el concepto de cultura es casi un convidado de piedra.

Por otro lado, la emergencia de nuevos actores sociales ha obligado a replanteamientos metodológicos, ya que sus demandas y características no podían ser abordados con el arsenal teórico dominante hasta mediados de este siglo. En particular, los movimientos de mujeres, étnicos y de otras minorías, que tienen notables puntos de contacto al destacar el tema de la identidad, operaron como dinamizadores de análisis que debían poner en primer plano el tema de la opresión y no necesariamente el de la explotación.

En América Latina la insurgencia india, y en menor medida la campesina, parece decisiva a la hora de promover análisis en nuevas direcciones. Los intelectuales y dirigentes indios, así como quienes acompañan sus luchas, sostienen que la destrucción y expropiación de las culturas autóctonas redundó en el sometimiento de esos pueblos. Giulio Girardi insiste en que la derrota moral y cultural fue más humillante que la derrota militar para los indios de América; una constatación que puede trasladarse al mundo de los obreros.

En efecto, las derrotas que supusieron las dictaduras y las posteriores transiciones democráticas, vistas desde el lado de los oprimidos, supusieron que éstos hayan interiorizado aspectos sustanciales de la cultura dominante. Una serie de quiebres, entre los que cabe destacar una suerte de sometimiento intelectual y moral -y *de* los intelectuales-, la evanescencia de las tradiciones solidarias e igualitarias, la descomposición planificada de las comunidades obreras, llevaron a los oprimidos a una situación de subordinación cultural.

“Para llegar a ser sujeto político y económico el pueblo tiene que afirmarse como sujeto cultural”, señala Girardi. Tarea

que no puede cumplirse sin una educación para la emancipación, lo que define como autoeducación colectiva, en espacios propios delimitados del control de la burguesía y de sus aparatos de formación y comunicación.

Si durante un largo período la autonomía e independencia de los obreros tenía un sesgo estructural, ya que dominaban los saberes profesionales, el fordismo y el taylorismo los expropiaron para luego desarmar, incluso, las bases sobre las que descansó una nueva cultura obrera en el período industrial: la fábrica, el barrio y la familia. En este fin de milenio, como nunca antes en la historia de la clase obrera, la desarticulación de los ejes sobre los que pudo construirse su autonomía están rotos. Reconstruirla, supone promover una construcción conciente y sobre nuevas bases, del sujeto autonómico. O sea, rescatar lo mejor del pasado y, por lo tanto, reescribir la historia desde otro lugar; pero, a la vez, injertar en esas tradiciones los valores e ideas que promueven los sujetos formados al calor de la revuelta de los sesenta.

En América Latina, estos nuevos sujetos tienen referencias esenciales en el zapatismo, en el movimiento indio y en el campesino, sobre todo en la experiencia de los sin tierra. Experiencias que a menudo sólo conocemos en sus aspectos exteriores, los más destacados por los medios de comunicación. Sin embargo, hace falta adentrarse en el proceso de construcción de estos sujetos para poder aprender algo que ilumine la reconstrucción del mundo de los oprimidos.

Si aceptamos, con Thompson, que la clase es una formación tanto cultural como económica, el análisis de la de cultura política y organizacional que promueven estos movimientos resulta decisivo. Pero tampoco podemos olvidar, como subraya el subcomandante Marcos, que el futuro está en nuestro pasado. De ahí que sea necesario, para ir alumbrando una nueva cultura de los oprimidos, volver la mirada hacia atrás, para rescatar las mejores tradiciones del movimiento obrero, aquellas más ricas en el sentido de la emancipación.

Ciertamente, en la formación de la clase obrera, y en concreto en la creación de la cultura obrera, inciden elementos muy diversos; no todos serán útiles para la emancipación ni para la autonomía de la clase. Porque en la cultura obrera aparecen elementos contradictorios, desde aquellos asentados en valores de solidaridad, igualdad y autonomía, hasta otros signados por el caudillismo, la intolerancia, el patriarcado o una fe ilimitada en el progreso, la racionalidad o la lógica instrumental. Aquí no valen análisis generales: sólo la reconstrucción de la formación de la clase obrera, en sus dimensiones económica, social y cultural, sin eludir la complejidad ni las contradicciones internas que acompañan esa cultura.

Sin embargo, podemos confiar en que echar luz sobre las características de la cultura obrera puede contribuir a que las nuevas generaciones, que deberán asumir la tarea de reconstruir una nueva cultura de los oprimidos, puedan eludir la repetición de viejos errores. Quizá sea una vana ilusión, ya que cada generación parece obligada a hacer su propia experiencia y, como señala Morin, “la más triste lección de mi experiencia política es la no-transmisibilidad de la experiencia, salvo de modo excesivamente marginal o minoritario para ser útil”.

Este trabajo se detiene en la descripción del estado de la clase obrera en Uruguay, haciendo hincapié en la desarticulación de los tres ejes sobre los que descansó la cultura del mundo obrero: las grandes fábricas, los barrios obreros y la familia. Luego intento hacer un seguimiento del derrotero de los ex obreros industriales en la disgregada trama social que surge de casi tres décadas de políticas neoliberales. A modo de hipótesis (ya que la investigación que realizo sobre algunas experiencias peculiares en la formación de los nuevos sindicatos de los años cuarenta, se encuentra en sus primeras etapas), manejo algunos elementos sobre la crisis de la cultura obrera y de los patrones de acción social del movimiento sindical.

La segunda parte del trabajo está dedicada a desentrañar algunos elementos esenciales en la formación de dos sujetos so-

ciales de primera importancia en el continente: las comunidades zapatistas y el movimiento de los sin tierra de Brasil. Dos experiencias que, a mi modo de ver, permiten realizar reflexiones sobre el papel de los movimientos sociales en el proceso de transformación de la sociedad y pueden iluminar nuevos caminos hacia la emancipación, justo en momentos en que la lucha por la liberación social pasa por uno de sus peores momentos. Si dejamos de imaginar la transición como un proceso ya programado en base a tesis y principios abstractos y, como señala Marx en el *Manifiesto*, nos remitimos a las luchas realmente existentes, la experiencia de estos dos movimientos debería jugar un papel central en nuestras reflexiones.

A lo largo de todo el trabajo, la preocupación principal ha sido depositar la mirada en eso que llamo los aspectos internos de los movimientos, los mecanismos que llevaron a la constitución de un sujeto social que transforma la sociedad aquí y ahora. Tengo la convicción de que los cambios sociales los promueven los movimientos sociales. Y en ese sentido, me parece que la disposición interna de sus fuerzas, los estilos y modos de organización, las formas de relacionamiento entre sus miembros, sus sistemas de valores, en suma, los movimientos como formaciones sociales y culturales, son un dato central. Ellos constituyen el núcleo los cambios. Dicho de otro modo, estos sujetos sociales pueden encarnar la nueva sociedad si, como sucede en el caso zapatista y de los sin tierra, los aspectos que niegan el sistema tienen un peso suficiente o mayor de los que lo reproducen. Porque en todo sujeto social, a grandes rasgos, conviven y luchan entre sí elementos de negación y de reproducción de la sociedad en la que están inmersos.

1. Autonomía y emancipación en Marx

“Sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no separa más de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”.

Carlos Marx

I

Parece fuera de toda duda que en las luchas sociales los conceptos de autonomía y emancipación deberían ser compañeros de viaje, sujetos estrechamente relacionados. Hablar de emancipación supone remitirse a un sujeto social capaz de autoemanciparse, tarea que sólo puede hacerse realidad desde la autonomía. Y viceversa, sólo la emancipación da pleno sentido al sujeto autónomo. Por el contrario, un sujeto que establezca relaciones de dependencia, aunque las justifique por buscar de esa manera su liberación, deja de serlo para convertirse en objeto: pierde su autonomía y el impulso emancipatorio resulta frustrado. Autonomía, por su parte, supone autogobierno, determinarse por sí mismo, establecer su propia “ley”.

Así se lo entendió, por lo menos, durante el primer movimiento obrero, asentado en multitud de organizaciones autónomas, del estado y de los partidos, desde las cuales los trabajadores luchaban por la emancipación. Al fundarse la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), en 1864, el preámbulo de sus estatutos decía: “La emancipación de la clase trabajadora será obra de los trabajadores mismos”. Una señal clara e inequívoca, en cuya redacción Marx jugó un papel decisivo.

Sin embargo, en el pensamiento de Marx una y otra han tenido desarrollos desiguales y derroteros distintos. Mientras la

idea de emancipación es recurrente en numerosos trabajos, la de autonomía no tuvo un peso significativo. Los análisis de la “base” económica emprendidos por Marx supusieron dejar de lado todo lo relativo a la llamada superestructura (lo político y jurídico, pero también la ideología, la cultura, etc.). Dos cartas de Engels (a J. Bloch en 1890 y a F. Mehring en 1893) dan cuenta de las razones de dicha ausencia. “Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia de la debida (...) no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción”, señala en la primera de ellas¹.

Pese a ese reconocimiento, Engels insiste en que las circunstancias económicas “son en definitiva las decisivas”. El propio Marx, en el prólogo a la primera edición de *El Capital*, señala: “En sí, y para sí, no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de *estas leyes mismas*, de *esas tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad”².

Según esta afirmación, no se podría explicar cómo un sujeto social puede escapar a esas rigurosas determinaciones para promover un desarrollo no capitalista. Si, como señala en el prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual”, los sujetos que combaten al capitalismo no tendrían autonomía como para escapar a las “leyes de hierro” del sistema. Dicho de otra manera: ¿cuáles podrían ser las bases de la necesaria autonomía de la clase obrera, si no puede escapar a los condicionamientos económicos y al monopolio de la producción mental por parte de la burguesía?

En diferentes trabajos, Marx da una respuesta: el número y la concentración de los obreros les permite obtener la fuerza como para resistir al capital. Veamos el *Manifiesto Comunista*: “El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los

obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido”. Una explicación teñida de mecanicismo, pero de la cual Marx nunca abjuró.

Pocos años antes, en la *Miseria de la Filosofía*, había distinguido dos momentos de la clase: en sí y para sí. Sostiene que la dominación del capital crea en los obreros intereses comunes, o sea, se convierte en una clase frente al capital, pero una “clase en sí”, no una clase autónoma y revolucionaria. Luego apunta: “En la lucha (...) esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política”³.

Hasta allí llega la explicación de Marx sobre el proceso de formación de una clase. No queda claro, en todo caso, cómo pueden algunos sectores sociales escapar a la lógica y las determinaciones del capital. Resulta evidente que el número y la concentración de obreros pueden ser elementos que faciliten su autonomía pero, en todo caso, son condiciones insuficientes para producir, por sí solas, la constitución de un sujeto social autónomo. Un sujeto así, no puede constituirse sin transitar por espacios relativamente libres de las determinaciones de la economía capitalista, de los valores y la ideología burguesas. En la conformación de esos espacios y, sobre todo, en su desarrollo independiente y autónomo en el sentido de la emancipación, entran a tallar cuestiones que no pueden reducirse a las relaciones económicas. Elementos que permitan a la clase escapar, o ir más allá, de la ideología dominante, pese a que Marx haya sostenido, en una de sus frases menos felices, que la ideología dominante en una sociedad es siempre la ideología de la clase dominante.

Así las cosas, la teoría de Marx entra en un callejón sin salida si no se abordan otros aspectos menos tangibles y evidentes que las relaciones de producción, como la cultura de la clase. En efecto, si la ideología dominante es la de la burguesía, la clase obrera estará también subordinada a esa ideología dominante y no podrá, como clase, erigirse en sujeto autónomo. Una difícil-

tad que, poco después, Lenin intentó “salvar” con la tesis de que la ideología revolucionaria es aportada a la clase por intelectuales que llegan a comprender la teoría científica, ya que la conciencia obrera no puede, por sí sola, sobrepasar el estadio reivindicativo. Si, como sostiene Lenin en el *¿Que hacer?*, la conciencia de clase sólo puede ser introducida desde fuera de la clase, la autodemancipación es imposible.

No obstante, Engels hace en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* una consideración interesante sobre la cultura obrera: “La burguesía tiene más en común con cualquier otra nación del mundo que con los obreros entre los que vive. Los obreros hablan otros dialectos, tienen otros pensamientos e ideales, otras costumbres y principios morales, una religión diferente y otra política que la burguesía. Se trata de dos pueblos totalmente diferentes, tan diferentes como sólo puede hacerlos la diferencia racial”⁴.

Engels se detiene largamente detallando los pasos que dio este “pueblo totalmente diferente” para afirmar su propio mundo. Menciona que las secciones de obreros cartistas y socialistas crearon escuelas y salas de lectura donde “se da a los niños una educación genuinamente proletaria, libre de cualquier influencia de la burguesía”. Hace hincapié en la gran cantidad de conferencias que se dictan en los institutos proletarios, para concluir que “el proletariado inglés ha logrado conquistar una instrucción independiente”⁵. Estos elementos han permitido que los obreros ingleses se hayan convertido en una “clase propia con intereses propios y principios propios, con un enfoque propio frente a todos los poseyentes”.

Lamentablemente, este tipo de trabajos en los que se analiza la situación concreta de los trabajadores y se describen sus luchas y formas de vida, tuvieron entre los seguidores de Marx y Engels mucha menos acogida que trabajos de los denominados “científicos”, en particular los análisis económicos. En efecto, en el trabajo mencionado Engels describe, aunque no lo mencione con este nombre, la cultura obrera del proletariado inglés orga-

nizado, a mediados de la década de 1840. Vemos que allí Engels no deduce mecánicamente la conciencia de clase de las relaciones de producción sino que se detiene en el papel de las instituciones propias de los obreros, separadas de las de la burguesía -a tal punto que cree que los hijos de los obreros se educan libres de cualquier influencia de la clase dominante-, en espacios propios e independientes.

Mucho más tarde, gracias a nuevos trabajos de historiadores y sociólogos, supimos que en ese mismo período la clase obrera inglesa tenía una cultura autónoma y diferenciada, escasamente influida por la cultura burguesa. Y que en la formación de esa cultura jugaron un papel determinante algunas tradiciones como el pensamiento radical y racionalista heredado de la Ilustración, por un lado, y las tradiciones y valores colectivistas y comunitarios heredados del período anterior a la revolución industrial, por otro⁶.

Todos estos factores dieron pie al surgimiento de una clase obrera, cuyo sector más avanzado, tenía una conciencia diferenciada y espacios propios de reproducción de su cultura. Lo cual demuestra que la ideología burguesa no era la ideología dominante entre los proletarios ingleses y que éstos pudieron adquirir una autonomía de clase que se manifestaba en una cultura propia, en sistemas de valores, ideas y modos de relacionamiento netamente diferenciados. Claro está que cultura autónoma no implica conciencia revolucionaria o comunista, ya que la cultura obrera nunca aparece en estado puro. Marx y Engels tendieron a extremar y simplificar la cuestión. En algunos pasajes se afirma que la clase obrera tiende irremediabilmente hacia la revolución; en otros, se hace hincapie, con la misma unilateralidad, en la subordinación, la humillación y alienación que sufre la clase.

Lo curioso del caso es que justamente en el período de mayor proliferación de instituciones autónomas del movimiento obrero, el tema de la autonomía, la cultura y la identidad hayan estado ausentes en las reflexiones de Marx y Engels. Un debe que hay que atribuir a una concepción fuertemente dominada por la lógica de lo económico, que considera la cultura como

parte de la superestructura y, por lo tanto, aparece “férreamente” subordinada a las relaciones económicas.

II

La idea de emancipación conoció derroteros diferentes y fue una piedra de toque importante en el pensamiento de Marx. Con el tiempo, se ha creado una enorme confusión entre la idea de ganar el poder y la de la emancipación, lo que nos lleva a rastrear, brevemente, los orígenes de esos cambios. Durante el primer período del movimiento obrero, parecía que ambas iban en la misma dirección, pero la experiencia de las revoluciones de este siglo muestra la enorme distancia entre las dos opciones. El resultado es que el concepto de emancipación se ha deteriorado y ya ni siquiera aparece mencionado entre los objetivos del movimiento popular. Emanciparse es “liberarse de cualquier clase de dependencia” y esto nos remite a la idea de autonomía, individual y social.

En sus primeros escritos, Marx relativizó el papel de la emancipación política y enfatizó la emancipación social-humana. En *La cuestión judía*, por ejemplo, comunismo y emancipación social son sinónimos, formulando lo que podría ser la siguiente ecuación: *emancipación=contra-alienación=comunismo=revolución*. Destaca la limitación de la revolución política y pone el acento en lo social. Es meridianamente claro al apuntar que “la emancipación humana no equivale a la emancipación política”, de ahí que apunte que la emancipación humana sólo se lleva a cabo cuando la fuerza social no aparece separada o delegada (Marx utiliza el vocablo “desglosa”) bajo la forma de fuerza política. De la misma forma, en sus trabajos de 1843 y 1844, formula lo que será su “visión estratégica”, que se podría delinear como “emancipación humana universal=revolución radical”⁷.

En este Marx anterior a los estudios económicos, late una poderosa tensión contra la política y el estado que, con diversos énfasis, lo acompañará toda su vida. Ejemplos de esa tensión sobreviven incluso en períodos posteriores a la Comuna de París.

Una conocida carta de Engels a Bebel, a propósito del Programa de Gotha, de 1875, arremete con fuerza contra la idea del estado y aboga por su disolución. Define al estado postrevolucionario como “una institución meramente transitoria” y recuerda que hablar de estado es hablar de opresión. De ahí que prefiera utilizar, incluso, otro vocabulario para referirse a la institución que emerja de la revolución: “Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra estado, la palabra ‘comunidad’, una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa ‘Comune’”⁸.

Desconfiar del estado, y por lo tanto de la política, como instrumento de liberación, suponía -en la mejor tradición emancipatoria- apostar a los recursos propios de los trabajadores. Cerca del final de su vida, cuando ya los partidos obreros europeos habían alcanzado un cierto grado de desarrollo y administraban una política bien distinta de la que inspiró sus escritos juveniles, Engels recuerda: “Para el triunfo definitivo de las tesis expuesta en el Manifiesto, Marx confiaba tan sólo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión”⁹. El énfasis en el “tan sólo”, exime de otros comentarios.

Con el tiempo, y el triunfo del economicismo en el movimiento socialista, llegó a identificarse emancipación con lucha contra la explotación, dejando de lado todo lo relativo a la alienación (en el tiempo de trabajo y en el ámbito cultural y social) o sea, nada menos que el tema de la opresión. Con motivo de la creación de la primera internacional (AIT), Marx redactó, en 1864, una *Circular a las clases trabajadoras* (nótese el plural), donde trazaba una suerte de balance del recorrido del movimiento obrero desde 1848, signado por grandes fracasos. Hasta ese momento, Marx consideraba que el movimiento obrero había conseguido un “alivio” para sus derrotas gracias a la ley de diez horas y al movimiento cooperativo, algo que significaba que “por primera vez en la historia, la Economía política de la burguesía sucumbió ante la Economía política de la clase obrera”¹⁰.

Curiosamente, esta línea de pensamiento sobre la economía política del proletariado, no tuvo posteriores desarrollos.

Enfocando el análisis en el movimiento cooperativo -ya que mantenía una dura disputa con la corriente de Proudhon-, Marx señala que “este movimiento podría triunfar ante el poder del capital sólo si se desarrolla en dimensiones nacionales”. De ahí que la *Circular* afirme que “conquistar el poder político se había convertido en la gran obligación de las clases trabajadoras”. O sea, la conquista del poder es la única forma de evitar que la “economía política del proletariado” (sus cooperativas, cajas de ayuda mutua, imprentas, comedores, etc.) sucumba ante la potencia de “la economía política de la burguesía”. Me parece este un punto central en el pensamiento de Marx, antes de la Comuna de París.

Pero ya en los preámbulos de la *Circular*, Marx afirmaba que “la emancipación económica de las clases trabajadoras es, por consiguiente, el gran fin al que todo movimiento político debería **subordinarse** como un medio” (la negrita es mía). La idea de revolución (política) se fue imponiendo a la de emancipación (social y humana).

No pretendo con estas citas dudar de que Marx estaba a favor de la conquista del poder y de la centralización de los medios de producción en manos del estado. Quiero destacar que esta concepción, que fue la que finalmente triunfó entre sus seguidores, **coexistía** con otra que apoyaba lo que venían haciendo los trabajadores: crear formas de vida y de producción al margen del sistema. Sobre todo si, como señala en la *Crítica del Programa de Gotha*, “son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses”.

Sin embargo, en el pensamiento de Marx y en el de la mayor parte del movimiento obrero, se registró una inflexión luego de la Comuna de París, que rompió esa tensión interna entre la afirmación de la identidad y la autonomía, por un lado, y la conquista del poder, por otro, hasta convertirlas en alternativas, primero y, finalmente, en opuestas. Porque “la Comuna ha marca-

do profundamente el curso de la historia del movimiento obrero y ha modelado sus aspiraciones”¹¹. La caída de la Comuna aceleró el desplazamiento del movimiento obrero hacia la política. Engels señala en una carta a Terzaghi, en 1872, que “fue la falta de centralización y de autoridad lo que costó la vida a la Comuna de París”. El mismo año, en una carta a Louis Albert François, defiende la tesis de “la conquista del poder político por la clase obrera como medio de lograr su emancipación social”. Este punto de vista consagra el viraje. La emancipación ya no será obra de los propios proletarios, como en el *Manifiesto*, sino que se realizará por medio del estado y, por lo tanto, quedará sujeta a su lógica.

Este viraje práctico y teórico se concreta en el congreso de la Internacional de La Haya, en setiembre de 1872. Fue el único congreso al que Marx asistió regularmente y su figura resultó preponderante. Se aseguró que la corriente de Bakunin no obtuviera la mayoría y el congreso decidiera su expulsión. Dos años más tarde, con el beneplácito de Marx y Engels, la Internacional era formalmente disuelta. Se consumaba así la escisión del movimiento obrero y el ala marxista sentaba las bases para su predominio en el movimiento. La Comuna dio impulso a la Internacional, pero también anunció su fin.

La revolución de los obreros parisinos marcó varios puntos de inflexión. El más importante, es que por primera vez, “la conciencia obrera dejó de seguir los pasos de las revoluciones burguesas”, como había sucedido en 1789 y 1848¹². La Comuna legitima al movimiento obrero como fuerza social y crea toda una tradición, por más que -desde las filas de la socialdemocracia europea, sobre todo la alemana- las críticas a la Comuna fueron demoledoras. Vale la pena recordar que en el período posterior a la Comuna comienza el desarrollo de los grandes partidos socialistas, destacando el papel del partido alemán. Una parte sustancial del debate se focalizó en no repetir los “errores” de la Comuna, de ahí que el aserto de Engels sobre la necesidad de mayor autoridad y centralización haya tenido gran influencia y

fuera un reflejo del estado de ánimo de los partidos que estaban creciendo en la legalidad.

Como consecuencia del deslizamiento hacia la acción política, las redes de instituciones obreras, como el mutualismo, comienzan un prolongado decaimiento. Y surge una nueva temática: la del partido, que había estado ausente en las teorizaciones de Marx. Los principales dirigentes de la socialdemocracia alemana -“herederos” directos de Marx y, sobre todo, de Engels- se empeñan, siguiendo sus pasos, en poner distancias con la Comuna. Para Bebel, puede ser “un modelo, pero un modelo a rechazar, un modelo a estudiar para no imitarlo sino para preservarnos de tal imitación”. Rosa Luxemburgo y Franz Mehring afirman, con diferencias en el tiempo, que la Comuna fue la tumba de toda una época del movimiento obrero. En efecto, si ahora se trata de la conquista del poder, la Comuna debe ser vista como un “contraejemplo”, siendo la tarea del momento la de desarrollar las herramientas para llegar al poder. De ahí que el historiador atento concluya: “Ese rechazo a la Comuna se inserta en el contexto global de la ofensiva reformista de fines del siglo XIX”¹³. Así las cosas, la Comuna deja de ser ejemplo para petrificarse como símbolo. En adelante, los trabajadores dejarían de mirar en horizontal para comenzar a hacerlo hacia las alturas, hacia el partido y el estado.

Este viraje tuvo sus consecuencias. Una de ellas, la apuesta al estado como sujeto de la emancipación, sería visible bien entrado el siglo XX, con el fracaso de todas las experiencias del llamado socialismo real. La otra, sujetó a los trabajadores a los nacientes partidos, quienes empezaron a tomar decisiones en nombre de los trabajadores. Esos partidos ya no serán, como en el *Manifiesto*, la “organización del proletariado en clase”, sino un cuerpo jerarquizado de militantes obreros y dirigentes especializados, separados y diferentes de la clase. No es lo mismo que los obreros tomen el poder, como sucedió en la Comuna, que lo haga el partido en nombre de ellos. Menos aún, que partido y estado se fusionen y subordinen al movimiento social. La Comuna

fracasó, puede decirse, pero el socialismo real hundió a la clase obrera en la peor crisis de su historia: una crisis de legitimidad.

Más aún, no es lo mismo -como sugiere Marx en la *Circular*- la toma del poder para **continuar desarrollando la contrasociedad proletaria**, que hacerlo para empezar a construir una sociedad desde el vértice del poder estatal hacia abajo y sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas. Este giro de 180 grados significó que la clase obrera comenzó a desmontar todas las instituciones propias, las que aseguraban su autonomía ante los opresores, para focalizar su acción hacia afuera, en dirección al poder estatal. Diluido el mundo propio de los obreros, el conjunto de la clase quedó en relación de dependencia de los aparatos partidarios y, más tarde, de los funcionarios del estado. En las revoluciones triunfantes, unos y otros terminaron siendo los mismos. En la medida que sucedía esta subordinación, o enajenación de los poderes propios, la idea de emancipación se difuminaba, hasta entrar en un largo eclipse del que sólo emergió -revitalizada y ampliada- en las revueltas de 1968.

Pienso que en este tema el pensamiento de Marx adoleció de las mismas limitaciones que afectaron al conjunto de sus posiciones. Nótese que ya en 1864 pasa de la defensa de la emancipación social a enfatizar unilateralmente la emancipación económica. Pero en sus seguidores estuvo ausente esa tensión revolucionaria que coexistía con su sesgo positivista, una tensión que lo mantuvo como un pensamiento vivo y fermental. Más grave aún porque, el marxismo (una suerte de “ideología popular socialista”¹⁴) se difundió, de forma simplificada, de la mano de Kautsky, de Bebel y Plejanov, mucho más que por la pluma de sus fundadores.

Un par de datos: hasta 1905 en Alemania la tirada media del *Manifiesto* no alcanzaba los 3.000 ejemplares, mientras la *Revolución social* de Kautsky tuvo una edición de 7.000 en 1903 y de 21.500 en 1905. A su vez, del *Christenthum und Sozialismus* de Bebel se vendieron 37.000 ejemplares entre 1898 y 1902 y del *Programa de Erfurt* (1891) se distribuyeron 120.000 ejemplares¹⁵.

III

Llegados a este punto cabe decir que en el pensamiento de Marx se puede constatar una paradójica contradicción en su actitud hacia la política: por un lado su visión de la revolución está empapada por el antecedente francés y es eminentemente política; por otro, es crítico hacia la política y aspira a la extinción del estado. O, dicho de otro modo, en Marx conviven ideas que dieron pie a un desarrollo reformista (el capitalismo crea las condiciones óptimas para el socialismo, la democracia como el mejor espacio para la lucha revolucionaria, la defensa de la acción política) con otras de corte revolucionario que apostaban a arrebatarle el poder económico a la burguesía y construir un poder revolucionario.

Como herederos del iluminismo, Marx y Engels tenían una confianza ilimitada en la razón y concibieron la idea de una sociedad que se puede modelar según la voluntad, en base a planes o programas preestablecidos. En la misma línea que la mayoría de los pensadores de su época, defendieron la idea de que así como la raíz de los principales males de la sociedad está en el orden económico, las soluciones vendrán también del lado de la economía. Pero la potencia del imaginario surgido de la revolución francesa los llevó a darle prioridad a la conquista del poder político como precondition para los cambios sociales, acompañada de la centralización del poder y la movilización popular.

Las raíces del marxismo vienen de muy lejos y se inscribe en todo un período de la historia de la humanidad: “Es hijo del Renacimiento, de la Reforma, de la Ilustración, de la Revolución francesa; es hijo, asimismo, de las nuevas relaciones económicas, de la industrialización, de la urbanización. Y es hermano de las grandes fuerzas intelectuales del XIX, como el evolucionismo o el nuevo sentido colectivo que irrumpe en la primera mitad del siglo. El socialismo ochocentista es un eslabón de la cadena de la modernidad”¹⁶.

La crisis de la modernidad, y del concepto de progreso, no podían, no pueden, dejar de influir en el marxismo. No lo inva-

lidan totalmente, pero ponen al descubierto sus límites. Y con ellos, la misma noción de revolución y de cambio social que manejó Marx.

En una de las más brillantes páginas del *Manifiesto*, se dice que los medios de producción y de cambio sobre cuya base se formó la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal, y que al alcanzar determinado grado de desarrollo las relaciones feudales se convirtieron en una traba, al frenar el desarrollo de la sociedad asentada en las nuevas relaciones burguesas. Había que romper esas trabas y la revolución fue la forma de hacerlo. Me parece un párrafo de una gran vitalidad, que sintetiza el proceso que desembocó en el dominio político de la burguesía.

Marx no exploró la posibilidad de que la transición al socialismo asuma formas similares. Apostó todo al desarrollo de las fuerzas productivas, de la producción, y estaba seguro que esa era la forma de crear las condiciones para el socialismo. La confianza ciega en el progreso le impidió ver que el capitalismo no era un paso adelante en la historia de la humanidad sino un paso atrás, de tal envergadura, que llevó a la civilización a la crisis más grave de su historia. Wallerstein lo sintetiza así: “En términos históricos el capitalismo ha representado una regresión moral y, para la mayor parte de la población mundial, una regresión material, incluso si ha asegurado para la clase alta (que pasó del 1 al 20% de la población mundial) un nivel y estilo de vida superior al de los ‘potentados orientales’ de antaño”¹⁷.

No sabemos, porque ni siquiera se ha planteado como posibilidad, cómo sería una transición, digamos, estilo feudalismo-capitalismo o esclavismo-feudalismo, por ejemplo. Una posibilidad que no definiendo como alternativa pero que, observando todas las transiciones -y no sólo la revolución francesa que fue una forma peculiar y muy “política” de transición-, no puede excluirse de antemano. En todo caso, no estamos obligados a suponer que la transición a una sociedad mejor seguirá caminos idénticos a los de quienes hicieron de la revolución francesa todo un paradigma de los caminos posibles y deseables.

Por el contrario, si miramos atentamente lo que sucede en las sociedades actuales, podemos imaginar **una transición cuya fuerza motriz sea la contrasociedad de los oprimidos**, con sus cooperativas y mutuales autónomas y democráticas, con sus redes de producción y distribución asentadas en la participación y en valores contrahegemónicos (o sea, en una cultura emancipatoria de los oprimidos), con sus escuelas alternativas, sus medios de comunicación, y un largo etcétera. En efecto, esta contrasociedad deberá, un día, tomar el poder y desplazar a la burguesía, destruir su estado e implantar otros poderes, más horizontales, para continuar su desarrollo.

No sabemos cómo sería una transición así porque, entre otras cosas, los contrapoderes de los oprimidos se fueron esfuercando, ya no existen o sus ecos son apenas audibles. En América Latina sólo el mundo indio y, en menor medida, el de los sin tierra en Brasil y Paraguay, presentan una contrasociedad paralela y, relativamente, alternativa al dominio capitalista.

En todo caso, lo que sí sabemos, es que cualquier forma que adquiera la transición al socialismo, requerirá de la reconstrucción del mundo obrero y, muy en particular, de una nueva cultura obrera -que debería resultar de la síntesis de las mejores tradiciones con las que aportan los nuevos sujetos sociales- que volverá a ser la espina dorsal de los cambios.

Notas

- 1 *Correspondencia de Carlos Marx y Federico Engels*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972, t. 3, p. 169.
- 2 Carlos Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1975, t. 1, p. 7.
- 3 Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, Madrid, Júcar, 1974, p. 257.
- 4 Federico Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en OME 6, Barcelona, Crítica, 1974, p. 378.
- 5 *Ibid.*, pp. 488-9.
- 6 En particular los trabajos de E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*; Gareth Stedman Jones, *Lenguajes de clase* y N. Abercrombie, S. Hill y B. Turner, *La tesis de la ideología dominante*, entre otros, avallan la idea de que en el proletariado inglés existía una cultura propia y diferenciada de la de las otras clases.

- 7 Véase Carlos Marx, “Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- 8 En *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Madrid, Akal, 1975, t. 2, p. 36.
- 9 Prefacio a la edición alemana de 1890 del *Manifiesto Comunista*.
- 10 En Franz Mehring, *Carlos Marx y los primeros tiempos de la Internacional*, Barcelona, Grijalbo, 1987, p. 23, y David Mc Lellan, *Karl Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 1983, pp. 422-3.
- 11 Georges Haupt, *El historiador y el movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 36-64.
- 12 *Ibid.*, p. 40.
- 13 *Ibid.*, p. 57.
- 14 Sobre el marxismo después de Marx, véase Eugenio Del Río, *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900)*, Madrid, Talasa, 1992.
- 15 *Ibid.*, pp. 80-1 y George Haupt, *ob. cit.*, cap. 4.
- 16 Eugenio Del Río, *ob. cit.*, p. 334.
- 17 Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, p. 184.

2. La disgregación de la clase obrera

“La tradición marxista ha enfocado tanto la dominación que no ha encontrado las palabras adecuadas para hablar de la resistencia”.

John Holloway

Pocas situaciones en la historia del movimiento social de nuestro país nos permiten hablar de una derrota tan completa y abarcativa como la que se ha registrado, en varias etapas pero de forma ininterrumpida, desde la salida de la dictadura. Más adelante esta derrota sería completada con el referéndum de 1989, que selló la transición de la dictadura a una democracia limitada o restringida y, en paralelo, con la domesticación y subordinación de las luchas sociales a los intereses político-partidarios. Más recientemente este proceso se ha profundizado con la “cohabitación” de la izquierda que vemos en materias tan decisivas como las políticas educativas y los derechos humanos. Y que anticipan la colaboración, abierta y descarnada, de la izquierda política en la gestión de materias más amplias y globales del sistema, llegue o no al gobierno.

Si a las derrotas locales sumamos las que se dieron a escala internacional (disolución del socialismo real, fracaso y cooptación del sandinismo y el farabundismo, retroceso de la revolución cubana hacia una economía de mercado, etc.), los alcances de esta derrota son mayúsculos. La existosa ofensiva de la revolución liberal emprendida por Reagan y Thatcher afecta, por primera vez quizá en la historia del movimiento socialista, **todos** los aspectos de la lucha social: económico, político, social, ideológico, moral, cultural, espiritual. Si observamos la cercanía de esta derrota, procesada a lo largo de la década de los ochenta, podemos explicarnos los alcances del desconcierto y la desmovilización que afectan al campo popular uruguayo.

Me propongo examinar las variadas formas que adquiere esta derrota y su incidencia sobre el movimiento popular y ver qué formas de acción pueden ser útiles para comenzar a salir del repliegue al que estamos sometidos, pero también vislumbrar algunos caminos que nos permitan sortear el previsible reacomodo del sistema -mundial y local- ante el evidente fracaso del neoliberalismo. En ciernes, veo una suerte de recuperación de viejas políticas de control y regulación de los mercados ante la onda expansiva de las crisis bursátiles que puede desembocar en una suerte de “neokeynesianismo” (una reformulación recortada y autoritaria de los Estados del Bienestar) que puede significar una nueva derrota de los movimientos populares.

I. Los cambios de los ochenta (¿Dónde y cómo está la clase obrera?)

La ofensiva neoliberal redundó en la demolición del Estado del Bienestar (en Uruguay del Estado Batllista) comenzada por la dictadura y redondeada por la nueva democracia restringida. Si la dictadura consumó la derrota política del movimiento obrero y estudiantil, la recuperación de la democracia significó la legalización política de esa derrota a través del Pacto del Club Naval, que habilitó una suerte de “refundación” de una democracia que, en adelante, será bien distinta del régimen “democrático-liberal” que entró en crisis a mediados de los sesenta: un sistema basado en elecciones periódicas, con libertades reales restringidas, tutelado por las fuerzas armadas y constreñido al uso -y abuso- del aparato estatal por parte de los partidos tradicionales y los poderes económicos invisibles. Para controlar este proceso inédito en nuestro país, entre 1980 y 1989 se fraguó lo que podríamos denominar la “democracia rosada”, un acuerdo de hecho de los partidos tradicionales para continuar la tarea iniciada por la dictadura y asegurarse el control del aparato estatal.

La derrota del movimiento social -que había cobrado nuevo impulso durante la apertura democrática- quedó sellada en el referéndum de 1989 sobre la ley de caducidad y estuvo pre-

cedida por una cadena de derrotas de luchas sectoriales, aisladas por una estrategia de las direcciones sindicales consistente en evitar confrontaciones globales y someter la acumulación del movimiento social a la lógica del crecimiento electoral. Esto fue posible porque el movimiento popular no tuvo ni el tiempo ni la profundidad ni la pujanza como para abrir brechas en la cultura política hegemónica y dar paso a nuevas formas de hacer política que, sin embargo, siempre habían estado presentes, aunque de forma subordinada, pero que comenzaron a fortalecerse desde el Congreso del Pueblo en 1965.

El gran ajuste estructural impuesto por la dictadura fue reforzado y completado por los ajustes económicos de la democracia. Tres grandes derrotas (la de 1968-69*, la de 1983-84 y la de 1989) abrieron las compuertas neoliberales a las que un movimiento cada vez más debilitado no pudo poner freno, ni global ni parcialmente. Para los sectores populares la última derrota se consumó en una reestructuración del capital que provoca tasas elevadas de desempleo, empleo precario y subempleo y formas de tercerización que llevaron a la fragmentación del mundo laboral. El descenso del salario real es apenas la cara amable de una política que, concientemente, promovió la exclusión de capas importantes de obreros y empleados.

Surgen así nuevas camadas de trabajadores informales que alcanzan -sumando a desempleados, subocupados e informales- a más de la mitad de la población activa. Cinturones de miseria compuestos por obreros desempleados y expulsados de sus antiguos barrios obreros, por una política urbanística excluyente, bastiones de luchas, solidaridad y espacios de creación y reproducción de la cultura obrera.

Sobre la base de esta derrota, el sistema pudo instrumentar planes que lo refuerzan y legalizan; desde la desregulación ju-

* La derrota de la huelga general de 1973 fue el corolario de una derrota que se procesó entre mediados de 1968 y agosto de 1969, cuando no fue posible concretar una huelga general propuesta por la Tendencia y rechazada por la mayoría comunista.

rídica y el desmontaje de los derechos laborales hasta nuevas formas de organización del trabajo que implican un notable aumento de la tasa de explotación: toyotismo en un extremo y trabajo a domicilio en el otro, con una serie de modalidades intermedias entre las que destaca el trabajo precario y mal pago, tercerizado o a tiempo parcial. El ejército de obreros cualificados lo vemos ahora desempeñándose en una gama de “oficios” que van desde periferiantes hasta cuidacoches, sin olvidar los que han abandonado toda perspectiva de “trabajo” y terminan engrosando las filas de la delincuencia o quedan sometidos a formas autodestructivas y degradadas de existencia (desde el aumento de los suicidios hasta el alcoholismo, la violencia doméstica y sexual, etc.) En suma, estamos hablando de la **descomposición** de la clase trabajadora, un fenómeno mucho más abarcativo -y destructivo- que el simple y real aumento de la explotación económica, ya que afecta a su identidad de clase.

Esta descomposición de la clase obrera tiene sus cifras y sus características, que afectan los tres elementos o ejes centrales de la autoidentificación de la clase obrera como clase: el trabajo, el hábitat o lugar de residencia y la familia.

a) Destrucción y precarización del empleo

Existen múltiples estudios sobre los cambios en la economía formal y sus repercusiones en el empleo y la desocupación. Por el contrario, no abundan los trabajos acerca de los derroteros que han seguido buena parte de los trabajadores que perdieron su empleo en la industria, el núcleo de la clase obrera. De ahí que proponga abordar -desde una aproximación cuantitativa- la relación entre la desindustrialización y el surgimiento de nuevos “oficios”, a menudo informales, sobre los que no existe interés oficial en censar. El movimiento sindical ha producido análisis, y tiene una clara conciencia, sobre la evolución del producto bruto interno, la tasa de inflación, los índices de salarios y de ocupación, y las principales variables macroeconómicas. Pero no ha profundizado la información y el análisis sobre los que se han caído de la

economía formal; ignoramos, por ejemplo, cuántos carritos circulan en Montevideo o cuánto gana un cuidacoche. De alguna manera, esto refleja la fuerza y la penetración de la ideología dominante. El panorama laboral del Uruguay -como el del resto de los países del continente- tiende a dualizarse, surgiendo un amplio sector que escapa de la economía tradicional y adquiere formas diversas y heterogéneas, escasamente estudiadas.

La industria llegó a ocupar un tercio de la población activa (32,5% en 1965) para pasar a ocupar algo más del 10% actualmente. De los 200.000 trabajadores industriales que hubo en 1955, quedaban menos de 100.000 en 1998, de los cuales apenas 60.000 son obreros, más de la mitad empleados en la alimentación, la bebida y la vestimenta. Sin embargo ese dato no revela todos los cambios: literalmente desaparecieron las grandes fábricas y fueron sustituidas por el trabajo a domicilio, temporal, tercerizado o el desempleo masivo. El sector servicios, que a mediados de los sesenta ocupaba un tercio de la población activa (33,7% en 1965), supera actualmente el 50%. Pero los nuevos empleos generados en ese sector son peor remunerados, no cualificados y a menudo informales. Pero veamos cómo se distribuye el empleo en los dos sectores de la economía, el formal y el informal.

1) Según los datos oficiales, los que aporta el Instituto Nacional de Estadística y son la base de casi todos los estudios, la población activa ronda la cifra de 1.300.000 personas. (Para facilitar la lectura prefiero dar datos “redondos”, pero en todo caso las cifras exactas están disponibles). Sabemos que hay un millón de asalariados, de los cuales unos 200.000 pertenecen al sector público y el resto al sector privado. Por sectores, hay unos 140.000 trabajadores rurales, unos 150.000 entre la industria y la construcción y algo más de 600.000 en el sector terciario (500.000 en los servicios y 130.000 en el comercio). Los datos oficiales dicen que el 48% de la población activa (unos 600.000), tienen empleo formal; son quienes trabajan en empresas de más de cinco trabajadores, pero no especifican la cantidad de personas que hacen trabajo a domicilio, a façon o los tercerizados.

Según datos del Ciedur, los tercerizados oscilan entre los 40 y los 50.000 trabajadores. Pero se trata de un proceso en marcha, con fuerte tendencia al crecimiento. En la industria, el 86% de las empresas tercerizaron una o más actividades. El proceso se incrementó desde 1990 y afecta tanto a las actividades de distribución, comercialización, mantenimiento, limpieza y vigilancia, como a la producción. En total, *un tercio de los obreros de la producción industrial está tercerizado*, porcentaje que sube hasta el 61% en las empresas más grandes, de más de 500 trabajadores. La tercerización productiva es más intensa en ramas como la metalúrgica (67%), la textil (51%), vestimenta (hasta el 50% en momentos picos), curtiembres (52%), calzado y marroquinería, para las que no existen datos precisos. Vale la pena aclarar, que los datos hablan de tercerización de obreros que producen, no de los que limpian, mantienen, reparan o vigilan.

En general, la tercerización se impuso luego de una derrota sindical o donde el sindicato es muy débil o inexistente. Para los trabajadores, las consecuencias son negativas en todos los casos: disminución de los ingresos y empeoramiento de las condiciones de trabajo, división y diferenciación entre los trabajadores, ya que a unos les va bien como “patrones” y otros naufragan. En lo organizativo, se refleja en fragmentación y debilitamiento del gremio. Desde el punto de vista ideológico, tiende a perderse la solidaridad, los tercerizados dejan de estar representados a menudo en el sindicato y quedan atomizados como falsos “empresarios”.

En resumen, sólo la mitad de la población activa tiene un empleo formal, siempre según los datos oficiales. Pero, además de los tercerizados, muchos “formales” reciben entre dos y tres salarios mínimos y una parte difícilmente estimable tiene empleos eventuales, contratos a corto plazo y otras modalidades de trabajo en condiciones en las que resulta casi imposible organizarse sindicalmente.

2) La otra mitad, unos 650.000, sobrevive en diversas formas de informalidad. Aquí empiezan los problemas estadísticos, ya que el sistema no ha desarrollado instrumentos para censar

con precisión al sector no formal, nada menos que la mitad de la población activa (exactamente el 52%). Intentaremos acercarnos a esta realidad por otros caminos.

Los que no tienen un llamado “empleo formal” pueden agruparse en tres categorías: las Mypes (micro y pequeñas empresas, de hasta cinco empleados), ocupan unas 270.000 personas, y otros 350.000 trabajadores tienen empleo con limitaciones (70.000 subocupados, 190.000 con empleo precario y 90.000 empleadas domésticas). Además, están los 150.000 desocupados. Hasta aquí los datos que aporta el INE.

Queda por ver un sector difícilmente estimable, invisible desde el punto de vista estadístico, que sólo admite aproximaciones indirectas. Si damos por cierta la cifra de unos 100.000 empleos perdidos en la industria, podemos observar algunas de las características que tiene la descomposición de la clase trabajadora*.

Cuadro 1

Tipo de trabajo	Personas	Organización
Ambulantes	30-35.000	PIVCU y SVIE
Periferiantas	5.500	UPU
Cuidacoches	1.000	SUCVZA (540 afil.)
Carritos	5.000 3.500 censados	—
Venta omnibuses	???	—
Prostitutas	9.000	AMEPU (950 afil.)
Travestis	1.000	ATRU

Fuente: “Los de arriba y los de abajo”, *Brecha*, 7 y 21 de junio de 1996. Además, el servicio doméstico ocupa a 90.000 mujeres (50.000 en Montevideo).

* La información sobre el sector no formal procede de diversas fuentes. Sobre las Mypes, el folleto de M. Buxedas, G. Sanromán, E. Errea y L. Stolovich, “*Las Mypes en el Uruguay*”, Ciedur, 1995 y datos de la asociación Anmype. Sobre las tercerizaciones el trabajo de Yamandú González y Luis Stolovich, “*La tercerización. ¿Puerta al siglo XXI? ¿O retroceso al siglo XIX?*”, Fesur, Ciedur. Sobre los informales datos de Fueci y propios recogidos en organizaciones sectoriales.

En este cuadro, podemos vislumbrar apenas la suerte corrida por una parte de los trabajadores: algo más de 60.000 personas engrosaron las filas de quienes ensayan nuevos modos de sobrevivencia, creando “oficios” nuevos o ampliando otros que ya existían.

Las micro y las pequeñas empresas (Mypes, de uno a cuatro trabajadores) son otro destino de los ex obreros industriales y de otros desocupados y subocupados. Cada año surgen unas 17 mil y desaparecen 14 mil, una muestra de la brutal inestabilidad en que se mueven. Aunque los datos del INE hablan de 270.000 empleados en las Mypes, otros trabajos más especializados dan una cifra de 325.000 personas ocupadas en este sector. La inmensa mayoría son apenas “empresas unipersonales”, un neologismo inventado por el sistema para encubrir la subocupación de quienes, en su inmensa mayoría, hacen changas y cuentapropismo. Un tercio de este sector, entre 80 y 100.000 trabajadores, están considerados como subocupados (o sea, subocupados dentro de la subocupación).

El 40% de los “informales puros” -unos 380.000 o sea casi un tercio de la población activa- gana apenas un salario mínimo, pero el 20% gana medio salario mínimo, o sea casi 80.000 personas. Dos tercios no tiene permiso legal y casi el 60% ni siquiera está registrado.

Pero hay más: la mitad de los que trabajan en los carritos no supera los 30 pesos diarios luego de seis horas de recolección. Un tercio de las microempresas más nuevas está formada por mujeres, el 80% son “nuevos empresarios” (acaban de ingresar al sector) pero los hombres ganan un 40% más que las mujeres. La mayoría de ellas se dedica a la venta, confección de vestimenta y servicios. La jornada de trabajo puede llegar a las doce horas, no reciben ningún beneficio social y la mayoría de los microempresarios no puede acceder a créditos ni vender al sector público por no estar registrados en la DGI. Sin embargo, las Mypes generan el 30% del PBI. Este sector fue uno de los principales protagonistas de las movilizaciones en Paysandú, Florida y Durazno durante el invierno de 1997 y juega un papel destacado en el movi-

miento Por Paysandú Entre Todos, uno de los nuevos actores más dinámicos en el país.

En este sector las tasas de afiliación sindical son bajísimas, pero existen organizaciones sectoriales importantes. Salvo excepciones puntuales (cuidacoches cuando se creó la Zona Azul privada), su posibilidad de organizarse y hacer valer sus demandas son casi nulas. Por otro lado, la izquierda política y la social prestan poca atención a este sector en sus actividades cotidianas, dejándolo aún más huérfano de apoyo.

En paralelo, los cambios en la afiliación sindical, reflejo de cambios en la estructura económica, vienen a conformar un sindicalismo de nuevo tipo: si en 1987 el PIT-CNT tenía 240.000 afiliados y la mitad eran obreros de la industria y la construcción, en el Congreso de 1996 la afiliación se redujo a 120.000 pero el peso de los obreros industriales había descendido a un tercio, 40.000 afiliados. Cambios cuantitativos que refuerzan la tendencia ya existente hacia un nuevo tipo de sindicalismo, asentado en los empleados públicos, más de gestión salarial que de identidad y lucha. Con ello, como veremos más adelante, se refuerza también una dualización del movimiento social: una parte mínima puede organizarse y luchar por sus derechos; la otra, queda a la intemperie y atomizada.

b) Desterritorialización de la clase obrera

Una de las consecuencias más perversas del ajuste estructural es la expulsión de sectores “sobrantes” de la clase obrera de sus barrios tradicionales. Los viejos barrios obreros y de empleados se fueron vaciando y las familias pasaron a engrosar asentamientos y zonas suburbanas. Mientras la población de la franja costera se mantuvo estable desde los años sesenta, la población de los barrios “centrales” descendió del 45% a poco más del 30%. En tanto, las zonas “periféricas” pasaron a alojar del 40 al 50% de la población de Montevideo¹.

Los barrios periféricos recibieron el 94% del crecimiento poblacional neto en 30 años y ahora la mitad de la pobla-

ción vive ya en la periferia. Se trata de *la más brutal migración interna en menor tiempo* conocida por nuestro país que desnuda el uso de la ciudad por cada clase social.

Desde 1963 en Montevideo viven 135.000 personas más. Los llamados barrios “centrales” (Ciudad Vieja, Palermo, Sur, Cordón, Atahualpa, La Comercial, Blanqueada, Tres Cruces, Reducto, Belvedere, La Teja, Jacinto Vera, Cerrito, Unión, Paso Molino, etc.) perdieron 73.000 habitantes y los barrios periféricos sumaron más de 150.000 personas. Lo curioso es que mientras los barrios costeros crecieron apenas un 0,74%, más de la mitad de las nuevas construcciones se concentran en esa zona. Por el contrario, “sólo el 18% de las nuevas viviendas de los barrios periféricos tendría el carácter de vivienda formal”, dice el informe de la revista *Propiedades*.

Cuadro 2: Distribución de la población montevideana

Cuadro 3: Asentamientos

Habitantes: 153.771 Montevideo: 124.715 Interior: 29.056	Crecimiento: entre 1984-94: +176% Estudios: 53% Primaria completa 20% Secundaria
Edades: 46% menos de 17 años 2% más de 66 años.	Procedencia: Barrios Montevideo: 72% Vivían en casa o apart.: 57% Interior: 28%
Razones para ir a asentamiento:	20% no pueden pagar alquiler 20% por problemas laborales 10% por desalojo 10% para mejorar vivienda
Condiciones vivienda:	43% una sola habitación (61% con 3 personas) 26% dos habitaciones
Servicios:	98% tiene luz pero sólo 39% la paga 62% agua fuera de la vivienda 93% sin saneamiento-23% hueco en el suelo
Locomoción: 45% no tiene 55% tiene	(62% bicicletas; 11% carro sin caballo; 8% carro con caballo; 9% autos; 8% ciclomotor; 1% camiones)
Electrodomésticos:	56% sin heladera; 20% calefón; 27% TVb/n; 10% TV color

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Intec.

Mientras en los últimos once años Montevideo creció en 26.000 habitantes, sólo los barrios de Colón, Lezica, Melilla, Manga, Las Acacias, Borro y Carrasco Norte crecieron en casi 30.000 habitantes. Los sectores de empleados y clase media que pudieron hacerlo, se trasladaron a la Costa de Oro que, en el mismo lapso, creció en 35.000 habitantes.

Para los trabajadores este proceso significó un desarraigo forzado por la pérdida de empleo o, como sucedió en Sur, Palermo y Ciudad Vieja, un desarraigo militarizado para fomentar la especulación urbana y alejar a los “indeseables”. Los costos socia-

les de este desarraigo son brutales, tanto para las familias de obreros y empleados que se vieron forzadas a cambiar su tradicional estilo de vida como para los jóvenes que fueron trasplantados a sitios en los que no existen infraestructuras de ningún tipo y con los que no tienen la menor identificación.

Este proceso se aceleró a partir de 1987 cuando cesó la vigencia de la última ley de arrendamientos y se liberaron los alquileres. Ese año el alquiler representaba un 9,7% del ingreso promedio de los hogares montevideanos. Diez años después trepó hasta el 20% promedial, una cifra que en el caso de los hogares más pobres llega a duplicarse. Miles de familias no pudieron renovar sus contratos de alquiler y emigraron a otras zonas. Lo más grave es que en ese mismo período el estado disminuyó la construcción de viviendas a los niveles más bajos en muchas décadas. A la par, comenzaba el proceso de desindustrialización acelerada.

Las consecuencias de esta emigración masiva son graves para los trabajadores: el desarraigo corre parejo con la pérdida de identidad barrial. De vivir en barrios integrados y tener un trabajo estable y a menudo cualificado, pasan a vivir en lugares extraños, deben habituarse a un nuevo tipo de relacionamiento para el que no están preparados, con otros vecinos con otras costumbres. Además, de una vivienda formal y decorosa pasan a vivir en infraviviendas mal construidas con materiales de desecho o de bajo costo.

Un cambio “a la baja” que repercute negativamente en la autoestima -insisto en que en la mayoría de los casos se registra, en paralelo, la pérdida del trabajo-, en la valoración personal, familiar y social. Ante la falta de salidas colectivas muchos ex obreros sindicalizados terminan “haciendo la suya”, incorporando valores “extraños” a su clase y más cercanos a los que predominaban en los “nuevos” barrios. Así, a la derrota social se suma una derrota que es sentida como algo personal: el culpable de su situación deja de estar claramente identificado y a menudo se introyecta esta nueva e inesperada derrota. Como veremos, esta situación genera a menudo comportamientos de autodestrucción

personal y del entorno familiar. Este proceso afectó principalmente a los hombres, obreros cualificados y empleados cabezas de familia, pero la cultura patriarcal dominante les permitió, en cierto modo, “trasladar” su crisis personal hacia las mujeres y los hijos.

Por último, la migración forzada lleva a vivir en condiciones de hacinamiento que, sumada al empobrecimiento real, crea condiciones para el deterioro de la convivencia familiar. Los jóvenes, además de las mujeres, son los principales perjudicados. Mientras en Casavalle el porcentaje de jóvenes que no estudia ni trabaja, o sea no hace nada, es del 60%, en Pocitos apenas alcanza al 8%².

El desarraigo forzado, en zonas en las que no sólo no existen servicios básicos sino tampoco espacios recreativos y centros de convivencia o espacios públicos, se resume en una profundización del “aislamiento de las personas debilitando lo que fuera en otra época un intenso flujo de interacción social característico de los barrios montevideanos”. Un modelo urbano excluyente basado en la creación de una ciudad dual, que se ve agravado por “la inexistencia de una tradición de lucha urbana con su memoria colectiva estructurada en los principales protagonistas, y la ausencia casi total de apoyo externo proveniente de otras instancias organizativas -políticas o sociales- populares”³.

Visto desde esta óptica, el “hacé la tuya” tiene otra lectura: el ex obrero industrial quedó abandonado a su suerte, sin respuestas del estado ni de las organizaciones populares, víctima de la especulación y la segregación social y espacial. Además, el desgarramiento del tejido social y el entrecortamiento del tejido urbano, como consecuencia de la especulación, el creciente uso del coche y la privatización de los espacios públicos, repercuten en una crisis de la sociabilidad y los lazos de vecindad y en una profundización del aislamiento individual y del encerramiento en el hogar.

En palabras del Instituto de Teoría de la Arquitectura y Urbanismo, las mayorías urbanas viven la ciudad -y la sociedad-

como algo que no les pertenece, con la que no se identifican y que los agrede, de ahí que se vuelvan al aislamiento individual o familiar, porque viven “un menoscabo de la comunicación y de los flujos afectivos al interior de la comunidad”. A los nuevos pobres sólo les quedan los márgenes de la ciudad y los márgenes de la actividad productiva: el asentamiento precario en la periferia y la calle, para ensayar nuevas formas de sobrevivencia. Un aislamiento involuntario, programado por quienes diseñan la ciudad y la sociedad. Nada de esto es inevitable ni irreversible.

Hasta ahora, la población de los asentamientos tuvo grandes dificultades para organizarse y convertirse en sujeto social. Al parecer, predominan las relaciones de tipo clientelar (tanto con los partidos tradicionales, y a veces con las fuerzas armadas, como con la izquierda), a lo que debe sumarse el efecto corrosivo de la pérdida de identidad que a veces se traduce en delincuencia, consumo de drogas, alcoholismo y otras prácticas autodestructivas.

Pero la experiencia demuestra que esto puede cambiar si existe un esfuerzo del movimiento popular por trabajar en una dirección que apunte a la dignificación de estos trabajadores desplazados por el sistema. La historia de los cañeros y los remolacheros y de muchos sectores de la industria, por no mencionar el caso de los sin tierra en Brasil, señala que un trabajo de largo aliento -necesariamente asentado en la combinación de la educación popular y la autoorganización- rinde sus frutos. Para ello será necesario modificar la intensidad y la dirección de los esfuerzos de la militancia, hoy demasiado enfocados hacia la institucionalidad partidaria y sindical.

c) La crisis de la familia

La crisis de la familia nuclear es un proceso mundial que arranca en la década de los sesenta. En este cambio -una verdadera mutación civilizatoria- influyen múltiples factores, desde el nuevo papel de la mujer hasta la revolución social y sexual operada en las últimas décadas. Lo curioso, y preocupante, es que es-

tos cambios que juegan un papel positivo en la situación de la mujer en general, y en las mujeres de las clases medias en particular, repercuten de forma contradictoria en los sectores más pobres.

La familia nuclear en la que sólo el cabeza de familia trabajaba caducó definitivamente y de forma estructural. La caída abrupta del salario real (en los noventa se sitúa en la mitad respecto a 1970) coincide con el mayor protagonismo social de la mujer y, ambos hechos, facilitan su masiva incorporación al mercado de trabajo. Mientras en 1968 la tasa de actividad femenina era del 28% actualmente ronda el 50%, siendo similar para las mujeres casadas y para las solteras. Ahí tenemos un primer cambio decisivo que repercute en una depreciación del rol masculino mientras en la mujer lo hace de forma contradictoria: por un lado aumenta su cuota de libertad pero a la vez suma, a sus responsabilidades en el hogar, las laborales.

Por otro lado, y de forma paralela, la familia nuclear se ha ido disolviendo en una multitud de variables que van desde el aumento de los hogares unipersonales hasta diversas formas de familia extendida, uniones libres, etc. Actualmente, la familia nuclear tipo sólo alcanza al 37% de los hogares⁴.

También se registra un descenso de los matrimonios y una explosión de los divorcios. Por cada 100 casamientos que hubo en 1961 se registraron apenas 69 en 1995, en tanto el número de divorcios se multiplicó por 5,5 en el mismo período. Según el estudio mencionado esta situación está relacionada, además de los cambios sociales y culturales, con el declive del salario real y el crecimiento de la desocupación estructural. En paralelo, en los diez últimos años el porcentaje de uniones libres se duplicó. Esta situación redundante en un tipo de relación de pareja con menores niveles de estabilidad y compromiso entre sus integrantes, tanto entre los miembros de la pareja como entre estos y sus hijos.

En los sectores más pobres los vínculos familiares y sociales son más débiles. Allí es donde los porcentajes de uniones libres son más elevados y donde la mitad de los hogares son mujeres solas, frente a un tercio en el conjunto de la sociedad. Me

parece necesario insistir: *¡¡en los sectores más pobres la mitad de los hogares son mujeres solas!!*

Y este dato me parece decisivo por dos razones: tiene indudables repercusiones tanto para la mujer como para los hijos. En estas familias es donde predominan los embarazos adolescentes y las madres solteras, donde peor es la situación material y afectiva de las mujeres y los niños. En síntesis, los sectores más vulnerables de nuestra sociedad son las mujeres jóvenes pobres y sus hijos.

La otra cara de esta situación es la irresponsabilidad masculina. Y esto tiene también dos aspectos. Los obreros que perdieron sus trabajos y sus antiguas profesiones y fueron forzados a emigrar de sus barrios, consiguieron trasladar a las mujeres parte de su drama personal gracias a la cultura patriarcal. Lo hacen de varias maneras siendo una de las más frecuentes el no asumir su responsabilidad como padres. En períodos anteriores ese castigo a la mujer divorciada o separada se concretaba, principalmente, en no pasarle una asignación por los hijos. Ahora asume la forma de abandono del hogar. La mujer pasa a ser la garantía de continuidad de la familia en tanto los hombres “van y vienen” sin asumir responsabilidades. Peor aún, cuando aparecen son una auténtica pesadilla. Con ello contribuyen a la reproducción de la pobreza y a menudo la formación de los hijos queda librada al azar.

Por otro lado, se trata de un castigo a la mujer por el nuevo papel social -más igualitario, más libre y autónomo- que juega en la sociedad actual. Castigo, porque de otra manera no sería posible comprender tanto el abandono como la violencia física y síquica que sufren la mayoría de las mujeres uruguayas y la inmensa mayoría en los hogares pobres.

La cara más atroz de esta situación es el trato que porcentajes cada vez más elevados de padres y padrastros pobres dan a sus hijas e hijos y a sus hijastros: castigos físicos, abuso sexual, violaciones.

De alguna manera, el ex obrero desarraigado de su profesión, de su entorno y de su estima social y su autoestima, transi-

ta por la autodestrucción (vía alcoholismo y otras) y termina culpando y arrastrando a la mujer y los hijos. Desde el punto de vista de la emancipación social, ¿se puede permanecer ajeno a esta realidad? Sin embargo, no hay castigo social para el agresor ni para el violador ni para el abusador ni para el padre irresponsable. En las organizaciones de izquierda y sociales -salvo en los grupos de mujeres- no se le asigna la menor importancia a estos temas.

Hasta aquí hemos recorrido algunos aspectos medibles y estructurales que influyen en la descomposición de la clase obrera. Otros, como la crisis y evaporación de la cultura obrera, requieren aproximaciones desde diversos ángulos. Sin embargo, unos y otros aparecen entrelazados: los cambios estructurales auspiciaron el debilitamiento de la conciencia y los vínculos que a su vez repercute en menos resistencias a las tendencias centrifugadoras de la clase impuestas por el capital. Porque la conciencia y la cultura de una clase juega un papel central en su formación y mantenimiento como tal. Marx solía decir que “el proletariado tiene necesidad de su dignidad más aún que de su pan”. Hablaba de valores, de la cultura obrera sin la cual no es concebible ni la lucha ni la aspiración a la emancipación.

El problema es que el capitalismo en esta fase excluyente provoca la marginalización de amplios sectores de la clase obrera, rompe los vínculos, los separa y aísla, los aleja de los centros de poder y de producción, los despoja de sus saberes y su orgullo de clase, les hace perder su independencia material e ideológica. Con ello, lleva a los ex obreros a una situación de dependencia extrema: además de explotados comienzan a ser “dominados”, entre otras cosas, dominados por la urgencia de la sobrevivencia diaria. A lo que se agrega una sensación de impotencia, viviendo una situación que se siente como intransformable.

El tema es más grave aún en estructuras familiares de tipo matriarcal, donde la figura paterna es inexistente o débil. En la formación de la personalidad el padre juega un papel decisivo, central, ya que contribuye a la separación de la madre y facilita la autonomización del niño. Entre otras razones, la pasividad de

los marginalizados está relacionada con el predominio, en ese sector, de familias donde la madre es la cabeza de familia. Se empiezan a dar así condiciones propicias entre los obreros marginalizados por el sistema para el mantenimiento y la reproducción de una situación que en realidad tiene orígenes económicos, sociales y culturales. Pero que las refuerza. Una importante reflexión sobre la dualización o polarización de la sociedad, es la que realiza el psicólogo argentino Alfredo Moffat: “¿Qué significa marginalidad? Es una consecuencia de la existencia de otra cosa, que no es marginalidad, que son los normales y centrales. ¿Quiénes son los normales? Son los que pueden tomar el poder”⁵.

II. Crisis de la cultura obrera

Hasta ahora hemos visto los cambios en los tres aspectos sobre los que se ancló la identidad de la clase trabajadora: trabajo, residencia y familia. Pero en esta crisis entran en juego una multiplicidad de factores. Algunos de ellos son cambios más sutiles como la aparición de un fuerte economicismo -vinculado a la forma de producción conocida como fordismo- y al surgimiento del Estado del Bienestar. Ambos han sido centrales en el debilitamiento de la cultura obrera, a los que en nuestro caso habría que sumar los cambios en el papel de los sindicatos, la difusión de nuevos valores en la sociedad, la privatización de la vida cotidiana y el papel de la izquierda política, funcional a estos cambios.

a) Fordismo y Estado del Bienestar

Durante las primeras décadas de este siglo, en particular luego de la revolución rusa y de la crisis del 29, las burguesías comprendieron que sólo introduciendo profundos cambios en el funcionamiento del sistema capitalista podrían evitar una gran revolución mundial. Esos cambios fueron, en parte, concesiones a los trabajadores organizados quienes fueron arrancando derechos y conquistas. El keynesianismo, el Estado de Bienestar y las

nuevas formas de organización del trabajo fueron las respuestas a las crisis que había provocado un mercado libre sin restricciones.

De esta manera, el Estado del Bienestar, el batllismo uruguayo, fue un compromiso entre clases asentado en el crecimiento económico. La década de los cuarenta registró la creación de una industria nacional de sustitución de importaciones y al calor de ese proceso se fueron creando los grandes sindicatos por ramas que sustituyeron a los viejos sindicatos por oficios.

El impulso industrializador se dio en base a nuevos métodos de organización del trabajo -el fordismo y el taylorismo- que supusieron una expropiación de los saberes obreros. Antes de la implantación del fordismo el saber obrero, la especialización, estaba en manos de un número relativamente pequeño de operarios que traspasaban sus conocimientos a otros trabajadores en base a un aprendizaje que suponía un largo tiempo de entrenamiento y perfeccionamiento que redundaba en el dominio de un oficio. Resulta importante destacar que ese oficio llegaban a dominarlo los aprendices directamente de otros trabajadores situados varios escalafones más arriba. O sea, los saberes obreros se traspasaban de generación en generación de forma directa y en base a un largo proceso práctico que se registraba *dentro* del mundo del trabajo, al interior de las relaciones entre los trabajadores siendo, por lo tanto, un proceso dominado por los obreros, realizado y reglamentado en base a sus propios códigos, valores y comportamientos. Esto formaba *uno de los núcleos de la cultura obrera*.

Esta forma de transmisión de saberes así como el tipo de organización del trabajo en el que los obreros especializados jugaban un papel central, dotaba a la clase obrera -en concreto al sector más cualificado, conciente y organizado- de un enorme poder, dentro y fuera de la fábrica. Formaba parte de la existencia de “dos culturas”, de dos mundos; representaba una permanente amenaza para los capitalistas ya que uno de los mundos se le escapaba en gran medida de sus manos y tenía escasas formas

de influir sobre él, a excepción del chantaje económico y la amenaza represiva, poco recomendables en la medida que ensanchaban la brecha.

De ahí que el fordismo y el taylorismo se hayan propuesto romper el dominio de ese sector de obreros y, doblegándolos, hincar al conjunto de la clase trabajadora. Taylor decía que “quien domina y dicta los modos operatorios se hace también dueño de los tiempos de fabricación”⁶.

El fordismo fue un brutal ataque al saber obrero, una forma de dominar y disciplinar a los trabajadores a través de la expropiación de esos saberes, reduciendo la función del operario a gestos y movimientos sencillos que podían ser realizados por los trabajadores no cualificados. La imposición de las cadenas (en principio cadenas de montaje en la industria automovilística) llevó a que los obreros debieran adaptarse al ritmo que imponía la cadena. El fin de los “privilegios” del obrero de oficio se resume en que ya en 1926 Ford podía formar al 43% de los obreros en menos de un día y a otro 36% entre un día y una semana. Apenas el 1% se formaba en el lapso de seis meses a un año.

Ciertamente, este sistema de producción tenía sus puntos débiles que, con el correr de los años, se harían evidentes. Pero permitió, durante más de treinta años, un crecimiento asombroso de la producción aunque para su funcionamiento se necesitaba de un elevado porcentaje de supervisores y capataces que debían controlar el trabajo de la masa de obreros, cuestión que a la larga atentaba contra la competitividad.

En paralelo, Ford inició una política de aumentos salariales con el objetivo de crear un vasto mercado interno. Pero, como señala Collazo, el resultado fue “hacer al obrero totalmente dependiente de su salario para subsistir”, en tanto antes dependía de un saber dominado por él mismo.

De ahí que el movimiento obrero del período del fordismo sea diferente al del período anterior: “La nueva organización obrera sufre un cambio en la fuente de su poder. Mientras que los sindicatos de oficio lo basaban en el saber hacer, el nuevo sindicato lo basará en su unidad, su masividad”.

En este período del capitalismo surgen los convenios colectivos (en 1943 se instalan los Consejos de Salarios en Uruguay) negociados por grandes sindicatos por rama, un sindicato que lucha y pacta pero que concede a la patronal la capacidad de organizar de modo “militar” la disciplina y los ritmos de trabajo.

En resumen, lo importante del fordismo-taylorismo es que se modifica radicalmente el centro de gravitación de la clase obrera: se pasa de una situación en la que el conjunto de saberes -profesionales, sociales y culturales- se transferían dentro de la clase a una situación de dependencia hacia los capitalistas. El período de hegemonía de los medios de autoformación de los trabajadores (escuelas, ateneos, bibliotecas, prensa, autodidactismo) llega a su fin y la cultura obrera comienza a desvanecerse. En paralelo, surgen los grandes medios de comunicación de masas (radio primero, TV después) que aumentan la dependencia de los obreros de la burguesía. Además, los trabajadores aceptan un pacto social que redundan en aumento de la producción y de los salarios pero consiguen su integración a la sociedad. En adelante, se limitan a exigir la distribución de la plusvalía a través de los convenios salariales. De la lucha contra la explotación y el sistema, se pasa a la lucha por la distribución; pero ahora la lucha de los oprimidos deja de ser una lucha directa y pasa a estar mediatizada por una poderosa burocracia sindical que negocia en nombre de los trabajadores.

Sobre la base del fordismo se erigió el Estado del Bienestar. Se ha dicho que fue, también, una conquista de los trabajadores. Pero esta posición olvida que el estado benefactor paralizó política y socialmente a los trabajadores. Así como el fordismo trasladó el eje de acción de la lucha contra la explotación a la lucha salarial, la lógica del estado benefactor se resume en dejar de luchar contra el estado (antes ejemplo viviente de la opresión) para luchar por más estado o un estado más grande, con más prestaciones sociales. Ambos aspectos -fordismo y estado benefactor- se complementan y persiguen idénticos objetivos que encuentran en el keynesianismo su formulación económico-política.

Antes del surgimiento del Estado del Bienestar las personas debían “reunir poder (social y político) para alterar la correlación de fuerzas preexistente”, cosas que sólo podían hacer apoyándose en sus propios poderes sociales asentados en toda una red de vínculos sociales⁷.

En la vida cotidiana -en el trabajo, el barrio y la familia-, los trabajadores encontraban formas de agrupamiento a través de las cuales conformaban poderes propios y autocontrolados. Aquellas formas de vida cotidiana estaban asentadas en un compromiso comunitario. Hobsbawm, en su *Historia del siglo XX*, lo resume así:

Aprendieron a verse como una clase obrera única, y a considerar este hecho como el más importante, con mucho, de su situación como seres humanos dentro de la sociedad (...) Los obreros vivían de un modo diferente a los demás, con expectativas vitales diferentes, y en lugares distintos (...) Los unía, por último, el elemento fundamental de sus vidas: la colectividad, el predominio del ‘nosotros’ sobre el yo’. Lo que proporcionaba a los movimientos y partidos obreros su fuerza era la convicción justificada de los trabajadores de que la gente como ellos no podía mejorar su situación mediante una actuación individual, sino sólo mediante la actuación colectiva.

En la misma línea, recuerda Hobsbawm, la inadecuación de los espacios privados empujaba a los trabajadores a llevar una vida en la que “todas las formas de entretenimiento, salvo las fiestas particulares, tenían que ser públicas” y, por lo tanto, “la vida era, en sus aspectos más placenteros, una experiencia colectiva”. Está hablando de una vida comunitaria asentada en vínculos sociales sólidos.

El Estado del Bienestar fue minando esos vínculos toda vez que las conquistas de los trabajadores adquirieron la forma de “derechos” que pasaron a ser gestionados por los funcionarios estatales a los que los trabajadores delegaron la tutela de sus derechos, desarmando así sus poderes. En suma, “las políticas de ‘conquista de derechos’ practicadas por la izquierda social en la época del Es-

tado del Bienestar resultan frágiles e insuficientes a la vez. Un 'derecho social' no es sino la atribución al estado -a los funcionarios del estado- de la tarea de gestionar determinados intereses reconocidos jurídicamente de los sujetos sociales. Con las 'políticas de derechos' estos sujetos quedan desagregados y, consiguientemente, incapaces de gestionar **por sí** tales intereses: se convierten en sujetos carentes de todo poder que no sea el fácticamente vacuo de la intervención electoral para consentir representantes políticos”⁸.

De ahí que se mencione que arribamos a una situación en la que podemos hablar de “ciudadanos-siervos”, sujetos de derechos sin poder para ejercerlos. Y es en este sentido que podemos afirmar que el Estado del Bienestar completó la tarea iniciada por el fordismo al sujetar a la clase obrera al aparato estatal. La disolución de la solidaridad de clase y de los vínculos tradicionales (una vez más, trabajo, residencia, familia) no puede ser sustituida apelando a una estrategia de “derechos” ya que “neutraliza la necesidad de solidaridades nuevas y de espacios y lugares distintos para reconstruir relaciones interpersonales de tipo ‘comunitario’”⁹.

Por otro lado, la izquierda social y política comenzó a apostar al estado - de ahí que nuestra izquierda sea una suerte de recuperación del viejo batllismo-, un proceso que ya había iniciado la socialdemocracia europea a fines del siglo pasado, pero que iba a contrapelo de la concepción emancipatoria. Se buscó, se busca, en el estado una suerte de paraguas protector y una herramienta para los cambios. Nuevamente, es bueno recordar que en el período anterior -sobre todo antes de la Comuna de París- el paraguas protector eran los vínculos solidarios de clase (aquellos que permitieron la creación de sociedades mutuales y cajas de resistencia), la ayuda mutua y la cooperación. Y esas eran también las herramientas para procesar los cambios. No, como hoy, cuando se delegan -y enajenan- en la clase política los poderes de los trabajadores.

Surgió entonces una izquierda política funcional al Estado del Bienestar y al fordismo. Los partidos comunistas, en particu-

lar, colaboraron en “sujetar” a la clase obrera a esta nueva lógica. Castoriadis sintetiza así estos cambios:

Durante la mayor parte del siglo XIX, la clase obrera de los países que se industrializan se autoconstituye, se alfabetiza y se forma por sí misma, hace surgir un tipo de individuo que confía en sus fuerzas, en su juicio, que se instruye como puede, piensa por sí mismo y no abandona nunca la reflexión crítica. El marxismo, acaparando el movimiento obrero, reemplaza a este individuo por el militante adoctrinado en un evangelio, que cree en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan, militante que tiende a obedecerle incondicionalmente, que se identifica con ellos y no puede, la mayor parte del tiempo, romper con esta identificación si no es destruyéndose a sí mismo¹⁰.

Lo que resulta curioso y problemático es que una vez desaparecido el estado benefactor la izquierda sigue operando con idénticos parámetros, exigiendo al estado algo que éste ya no puede ni quiere otorgar. Todos los derechos conquistados se vuelven, así, papel mojado. El escenario ha cambiado pero los actores siguen interpretando viejos papeles que cada vez encuentran menor eco en la sociedad. El debilitamiento de los estados no es algo coyuntural, es algo estructural y de largo plazo, a tal punto que podemos hablar de *un debilitamiento estructural del Estado* de carácter histórico, como señala Wallerstein. Y esto, que puede parecer malo en el corto plazo, es enormemente beneficioso a largo plazo.

En el futuro inmediato, los trabajadores deberán reconstruir poderes propios, poderes democráticos locales para protegerse y defender sus intereses. Ya nadie lo hará en su lugar. Pero, para ello, habrá que reconstruir también la cultura obrera o una cultura de los oprimidos, sobre nuevas bases y anclada en el reconocimiento de la diversidad, la diferencia y la pluralidad que atraviesan a los oprimidos.

b) *Crisis de referencias*

Incluso durante el período del Estado del Bienestar batllista, la cultura obrera siguió jugando un papel importante que quedó reflejada en numerosos sindicatos, sobre todo en aquellos que se asentaban en enclaves obreros en los que existían grandes fábricas instaladas en barrios proletarios (frigoríficos-Cerro, textiles-Juan Lacaze, etc.). Los sindicatos que surgieron en los años cuarenta en ese tipo de barrios tenían características que los acercaban más a una organización de tipo comunitaria que a la dedicada a la gestión de intereses corporativos.

Muchos sindicatos fueron así espacios colectivos en los que se reproducía la cultura obrera: se celebraban bodas, cumpleaños, fiestas particulares que cobraban un carácter colectivo.

Además, estos sindicatos tenían su propia biblioteca, servicios médicos, cine, teatro, guardería, realizaban recitales y charlas formativas e informativas. No pocos trabajadores tenían acceso, durante las fiestas navideñas, únicamente al pan dulce que elaboraba el sindicato, caso de los textiles de Campomar en Juan Lacaze. *El sindicato representaba el espacio que los obreros no tenían en la sociedad. Era su espacio: el “nosotros” frente al “ellos”.*

Una serie de factores llevaron a que los sindicatos hayan dejado de actuar como espacio público de los trabajadores para irse convirtiendo en gestores de intereses sectoriales o particulares y, con ello, hayan dejado de ser un punto de referencia esencial para los trabajadores. La dictadura destruyó y minó solidaridades y acentuó el individualismo; la desarticulación de los barrios obreros tradicionales, el cierre masivo de grandes fábricas y la privatización de la vida cotidiana abrieron grietas suficientemente profundas por las que nuevos valores se fueron colando y llegaron a ser hegemónicos.

Un reciente trabajo de Luis Stolovich y Yamandú González¹¹ sostiene que los cambios en el mundo del trabajo provocan al interior de la clase un proceso de *diferenciación, heterogeneidad y segmentación* que lleva a que dos mundos estén coexistiendo en un mismo espacio físico: los trabajadores protegidos y con dere-

chos y los sumergidos que apenas consiguen sobrevivir en condiciones indignas. En paralelo a los cambios en las modalidades de trabajo, la feminización y el rejuvenecimiento de la clase trabajadora y el desmantelamiento y reestructura de las ramas tradicionales (frigoríficos, textiles) provocó una “ruptura generacional” que redundó en la pérdida de tradiciones, ya que en las nuevas condiciones -agravadas durante la dictadura- las experiencias previas no pudieron ser recogidas por los obreros de los nuevos sectores.

Por otro lado, estos cambios tienen, según el mencionado trabajo, su reflejo en el movimiento sindical donde, salvo excepciones, no están ni los trabajadores más pobres ni los más calificados ni los desocupados ni los informales. Más grave aún es que “los sindicalizados, de algún modo, tienen contradicciones con las otras capas de trabajadores. Y los segmentos más pobres, frecuentemente no ven como ‘hermanos de clase’ a los trabajadores sindicalizados, sino como ‘privilegiados’”.

El descenso en la afiliación sindical es apenas un reflejo cuantitativo de la desindustrialización y los cambios en las modalidades de empleo, pero la cara más grave es el vaciamiento de los sindicatos. Un informe sobre comunicación y sindicatos establece un diagnóstico que puede resumirse en que el promedio de edad de los sindicalistas es de 41 años y el 80% son hombres: “Este sindicalismo ‘masculino y maduro’ puede no ser demasiado propicio para la participación de jóvenes y mujeres, de creciente presencia en el mundo del trabajo”¹². El mismo estudio establece que “la mayoría de los locales son fundamentalmente el lugar de reunión de los dirigentes y no tanto un ámbito de encuentro y comunicación entre los trabajadores”.

En cuanto a la prensa, en más de la mitad de los sindicatos desapareció todo medio de comunicación periódico con los afiliados, siendo muchos los sindicatos que no mantienen ningún tipo de vínculo informativo con los trabajadores de su sector. En promedio, a las asambleas generales concurre apenas el 20% de los afiliados y el funcionamiento gremial cotidiano se re-

sume en las reuniones de los dirigentes que el informe estima en unos 1.000 a nivel nacional.

Cuadro 4

Instancias* Funciones**	Asamb. general	Recorridas contactos	Asamb. de base	Org. intermedios	Dirección y apoyos	Encuentros sociales, etc	Total*
1. Informar	68	72	74	58	44	14	55
2. Discutir	66	16	62	48	62	12	44
3. Decidir	70	6	50	52	78	2	43
4. Responder	34	68	40	36	28	8	36
5. Escuchar	36	48	46	40	14	10	32
6. Enterarse	18	54	22	46	32	6	30
7. Acercar	22	38	30	10	14	36	25
8. Conocerse	22	18	18	22	8	42	22
9. Ejecutar	16	6	10	20	72	0	21
10. Educar	10	16	12	16	10	24	15

* Promedio de porcentajes en las 6 instancias organizativas

** Responder preguntas e inquietudes / Escuchar a la gente

Enterarse de lo que está pasando en cada lugar / Acercar el gremio a la gente

Fuente: “La comunicación en las organizaciones sindicales”.

Si la actividad “social” -fiestas, comidas, deportes- de los sindicatos es débil (participarían entre 8 y 10 mil personas al año entre todos los sindicatos) la actividad de formación es casi nula. La asamblea general es el contacto más importante entre los afiliados y el sindicato. En el cuadro 4 se pregunta acerca de diez funciones que cumple el sindicato, siendo las de “acercar”, “conocerse” y “educar” las que se sitúan en los escalones más bajos por su importancia.

No obstante, la inmensa mayoría de los entrevistados asegura que el contacto interpersonal es fundamental e insustituible. Pero la inmensa mayoría de los afiliados se entera de las resoluciones de su sindicato a través de los medios masivos, en particular por la televisión. Este breve pantallazo sobre una reciente encuesta sirve para visualizar los cambios ocurridos en el papel de los sindicatos. Es cierto que algunos de estos cambios son parte de cambios globales en la sociedad, pero no podemos tampoco olvidar que la gente sigue necesitando espacios de sociabilidad interpersonal y que a menudo los construye o los encuentra. Y que esos espacios no son ya los sindicatos.

En mi opinión, *la crisis del papel de los sindicatos y de otras organizaciones sociales clasistas es más relevante para la situación actual del movimiento obrero que la caída del socialismo, porque jugaban un papel de referente inmediato más decisivo que aquel para el conjunto de los trabajadores*. Algo similar sucede con los problemas que enfrenta la izquierda, la que se encuentra más desconcertada porque no sabe qué papel otorgarle al estado que por el derrumbe del Este: ¿qué papel puede jugar un gobierno de izquierda cuando los estados nacionales tienen un reducidísimo margen de maniobra ante la globalización?

Ahora bien, ¿cómo se llegó a esta situación de inanición de los sindicatos? Algunos aspectos ya los hemos abordado pero hace falta verlo desde otra perspectiva: el papel que los sindicatos llegaron a jugar y que luego abandonaron. Me refiero a los sindicatos como ejes de la identidad de clase.

Antes del fordismo los sindicatos organizaban la solidaridad al interior de la clase trabajadora y eran el instrumento de integración a una sociedad que la excluía. Históricamente, llegaron a ser “la expresión de una cosmovisión total y global de un grupo social diferenciado que expresaba -a través de esta representación- su identidad y autonomía”¹³. Con el desarrollo del sindicalismo de masas los vínculos de identidad y pertenencia comenzaron a debilitarse y a fortalecerse los instrumentales: vínculos de tipo utilitario, para conseguir una meta, que resultan alienantes y destructores de la identidad y la autonomía. En este período la construcción de la identidad y la autonomía deja de ser la preocupación fundamental de los sindicatos ya que su legitimidad comienza a construirse en el terreno de la eficacia en el plano de la política reivindicativa. Pasan a convertirse en “agencias prestadoras de servicios y asesoramientos”, se produce una disociación entre el movimiento social y la acción reivindicativa *y dejan de jugar un papel anticapitalista para actuar como reguladores dentro del sistema*.

El carácter de la representación también se modifica ya que los dirigentes comienzan a ser actores autonomizados precisamente por la lógica instrumental. Resultado de estos cambios,

los sindicatos comenzaron con el fordismo a jugar un papel de reproducción y regulación del sistema. A su vez, los cambios en la sociedad fragmentan el mundo del trabajo, que deja de ser el lugar privilegiado de construcción de identidades.

Más aún, con el nuevo modelo toyotista el trabajador empieza a ser parte de la patronal al introyectar sus intereses y participar directamente en la toma de decisiones en aquellas áreas designadas por la dirección empresarial. Del control obrero del saber se arriba a que ahora “las direcciones de las empresas son los únicos órganos de creación y expresión de la nueva cultura productiva”¹⁴.

Todos los cambios en el mundo del trabajo (desindustrialización, flexibilización, exclusión, toyotismo, etc.) segmentan y fragmentan el mercado laboral y difuminan los contornos de la clase. Se pierde un “nosotros” unívoco y homogéneo. Si a ello sumamos los cambios que hemos visto en cuanto a la transmisión de saberes, podemos concluir que la cultura obrera ha sufrido una notable erosión así como la memoria colectiva de los trabajadores, ya que los canales que aseguraban su transmisión están quebrados o desaparecieron.

En síntesis, la cultura obrera pivotó sobre dos ejes: una serie de saberes profesionales y una cosmovisión del mundo que conformaban una identidad y, en segundo lugar, un conjunto de espacios y mecanismos de transmisión y reproducción de dicha cultura, entre los que jugaba un papel decisivo el sindicato-comunidad, el trabajo, la familia y el barrio. Lo peculiar de la situación que ahora vivimos -inérita por cuanto se había mantenido relativamente estable desde los comienzos del movimiento obrero- es que todos estos factores han sido desestructurados, de forma completa y simultánea. La identidad de clase -y por tanto su autonomía- quedó hecha añicos.

c) La difusión de nuevos valores

El cuadro de cambios que afectan a la cultura obrera debe completarse con un breve repaso sobre la difusión de nuevos valores que contribuyen a difuminar los contornos de clase así co-

mo a potenciar el surgimiento de nuevas pautas de comportamiento. Por otro lado, el sistema ha ido perfeccionando sus métodos de control social y gracias a las nuevas tecnologías ha creado formas más sutiles de control.

Antes de pasar a esa descripción somera, me parece necesario recalcar que para que los nuevos valores -los que encarna el neoliberalismo- se convirtieran en hegemónicos, hubo de mediar la derrota previa del mundo del trabajo. Una derrota que se procesó luego de la última gran rebelión mundial, la de 1968. De alguna manera, los nuevos actores que surgieron hacia fines de los sesenta (mujeres, estudiantes, minorías, etc.) contribuyeron, indirectamente, a la crisis actual: provocaron un descentramiento de los ejes sobre los que se había construido el mundo de los de abajo, centrado en la clase obrera y su movimiento sindical. Dicho de otra manera, los nuevos actores demostraron mayor vitalidad y protagonismo antisistémico que el viejo y anquilosado movimiento obrero, lo desplazaron y contribuyeron a su debilitamiento. Con el tiempo, se vio que era un paso necesario, imprescindible para encarar una lucha más a fondo, y multilateral, contra el sistema. Pero, por lo pronto, coadyuvaron en la crisis actual, que no es más que decir que fueron creando las condiciones para un renacer de otra cultura de los oprimidos, más acorde con los cambios sociales de la segunda mitad del siglo.

La revolución consumista ha modificado radicalmente las formas de vida y la vida cotidiana. Piénsese que la mitad de la población adulta de Montevideo tiene tarjeta de crédito, que quienes antes consumían grappa y caña ahora consumen whisky, que el 23% de los uruguayos dedica más de cinco horas a ver televisión mientras la venta de periódicos se desmorona, que más de la mitad de los hogares tiene video y está conectado a algún sistema de televisión para abonados, y que buena parte de los trabajadores (la mitad de los empleados en UTE y el 82% de los bancarios) tiene auto y más de dos tercios de los uruguayos ya son propietarios de su vivienda¹⁵.

Cuadro 5: Cambios en el consumo

	1963	1985	1995
Vivienda en propiedad (% de la población)	39,6	56,3	71
Heladeras en hogar	49	77	95
Videocasseteros	— 2	54 *	
Computador	—	—	17 *
Consumo grappa	100 **	—	24 **
“whisky	100 **	—	3.200 **
“Coca-Cola	100 **	—	435 **

Fuente: Stolovich y González. *: Sólo Montevideo. **: Índice 100 en 1967

Los cambios en los patrones de consumo tienen consecuencias sobre la conciencia social. Junto a la manipulación que ejercen los grandes medios de comunicación, el consumismo es hoy una de las principales formas de control social. “Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños”, dice Gilles Deleuze. El hombre ya no está encerrado como en el período en el que el control social asumía la forma de reclusión en espacios físicos cerrados (familia, fábrica, hospital, hospicio, cárcel, cuartel), sino que se realiza a “cielo abierto” y el individuo queda sometido a la presión por el consumo que lo lleva a endeudarse.

Por otro lado, el consumo diluye identidades y debilita los lazos comunitarios. De esa forma remodela los comportamientos y agudiza la crisis de identificación ya que el consumo, por sí mismo, no puede hacerse cargo de la crisis de los apuntalamientos particulares (familia, residencia, trabajo), y los profundiza. Ante el vacío que produce vivir en un presente perpetuo, característico de una modernidad que rompió sus lazos con el pasado, el consumo aparece como “una fuga desesperada ante la muerte y la mortalidad”¹⁶. Pero también *forma parte de la contrarrevolución cultural con que el neoliberalismo ha destruido las culturas de los oprimidos y, en primer lugar, la cultura de los obreros.*

Este panorama se completa con el nuevo papel de las democracias posdictatoriales, que han pasado de instrumento de participación, aunque limitada, a convertirse en instrumento de control social ya que “la toma de decisiones se mantiene separada del ámbito público” y los especuladores financieros son una suerte de “Senado virtual” que toma decisiones al margen de los gobiernos. “Si uno puede trasladar las decisiones a lo que se llama el mercado, y que no es sino el capital concentrado, entonces no hay peligro de tener una democracia formal, que incluso puede convertirse en un mecanismo para controlar a la gente”¹⁷.

Así las cosas, *el sacudón que el mundo del trabajo sufre hoy en día, puede compararse con aquel terremoto que fue la Conquista para los indios: todo en lo que creían, todo su mundo, se vio trastocado y destruido de golpe*. Por lo tanto, hace falta cambiar las formas de acción política y social, dejar de seguir trabajando como si nada hubiera cambiado a nuestro alrededor. La cercanía temporal de este proceso de desarticulación y descomposición del mundo obrero lleva a que los activistas aún no lo perciban en toda su magnitud y, por inercia, continúen trabajando con los mismos métodos y objetivos que en los períodos anteriores.

Más aún, uno de los aspectos más graves de la crisis contemporánea es una crisis de percepción: seguimos apegados a un paradigma que ya no se corresponde con la realidad, la nubla y, desgraciadamente, habrá de pasar todavía un cierto tiempo hasta que los cambios sucedidos sean percibidos en toda su magnitud. Para quienes seguimos empeñados en cambiar el mundo a través de la acción colectiva, lo que ha entrado en crisis son todas aquellas certezas, formas de análisis y de acción que cobraron cuerpo a raíz de la revolución francesa. Hasta el mismo concepto de izquierda debe ser actualizado.

d) La crisis de un patrón de acción social

El concepto de “patrón” proviene de las ciencias y ha sido difundido por la cibernética. Implica el estudio de las cualidades de la forma y se concentra en el análisis de un tipo de organiza-

ción o forma de existir que parece ser común a todos los seres vivos. En nuestro caso se trata de analizar cuál ha sido el patrón de acción del principal movimiento social uruguayo, el movimiento sindical.

Este patrón puede definirse como la cultura de lucha de la clase obrera que se fue forjando lentamente, injertando las tradiciones del primer movimiento obrero en las que surgieron a raíz de la creación de la nueva industria en la década de los cuarenta, que redundó en la formación de un sindicalismo de masas. En nuestro país no existe aún un estudio sistemático de la cultura obrera ni de la formación de la identidad de la clase trabajadora, de modo que sólo podemos adelantar algunas hipótesis y formular algunas preguntas que el tiempo y la difusión de nuevos trabajos podrá confirmar o no.

Las formas de acción social del movimiento obrero -que se extendieron luego al resto del movimiento popular- pivotaron sobre tres ejes: *el conflicto sectorial que desembocaba a menudo en la huelga, el paro general y la huelga general*. Más adelante a este tríptico se sumó el plebiscito o referéndum. Buena parte de los conflictos obreros y de las huelgas en fábricas o, a veces, en diferentes ramas, tuvieron por objetivo conseguir el reconocimiento de la organización sindical, por aumentos de salarios o para hacer respetar la legislación laboral. En algunas ocasiones, a la huelga se sumaba la ocupación del lugar de trabajo o se desplegaban acciones como las marchas, huelgas de hambre y, en mucho menor medida, el boicot. Los paros generales, fueron cambiando su carácter con el correr de los años, siendo los realizados a partir de la creación de la CNT, por objetivos más globales (soluciones a la crisis, contra medidas puntuales del gobierno) o en solidaridad con gremios en lucha. La huelga general fue utilizada en contadas ocasiones y las más de las veces fue derrotada por la represión, pero jugó un papel decisivo en la consolidación del movimiento obrero. Todas estas formas de lucha ya se habían configurado como “patrón” a comienzos de los años cincuenta. Veamos brevemente cómo se desarrolló este proceso.

La década de los 40 ve nacer un nuevo movimiento obrero. En pocos años, y alentada por políticas estatales, cobró cuerpo la industria de sustitución de importaciones y, con ella, la nueva fisonomía de la clase obrera. Entre 1930 y 1947 el número de obreros ocupados en la industria manufacturera su duplicó (de 46.204 a 91.960). Las industrias en las que mayor fue el crecimientos fueron la metalúrgica (de 3.598 a 13.644) y la textil (de 2.263 a 10.885), pero el aumento del número obreros fue general en todas las ramas¹⁸.

En el mismo período el salario real creció un 33% en la industria y se aprobaron gran cantidad de “leyes sociales” entre las que cabe destacar las indemnizaciones por despido, por accidentes de trabajo y enfermedad, salario mínimo, licencia anual, reglamentación del trabajo a domicilio y la creación de los Consejos de Salarios, entre otras. Hasta fines de la década hubo muy pocos días-hombre de huelga y el clima general fue de paz social con crecimiento económico y de los ingresos, y de fortalecimiento del movimiento sindical.

La mayoría de los actuales sindicatos nacieron en la década de los cuarenta o, a lo sumo, a comienzos de la del cincuenta, luego de un período de profundas crisis y divisiones que llevaron al retroceso que pautó la década del veinte y parte de la del treinta. Entre los más destacados, cabe consignar que en 1941 surge la Unión Ferroviaria, en 1942 surgen AEBU, la Federación de Magisterio y la Federación de la Carne, en 1944 el sindicato de la industria química, el de ANCAP y el de periodistas, en el 45 se organiza la industria molinera, al año siguiente los funcionarios de OSE y dos años más tarde los de la ANP. Finalizando la década surge la unión metalúrgica, en 1950 AUTE y poco después se culmina el largo proceso unitario de los textiles, a nivel nacional, con la formación del Congreso Obrero Textil. De los 226 sindicatos que estaban registrados en 1968, sólo 29 habían sido fundados antes de 1940. El resto, 197, fueron creados en la década de los cuarenta o a principios de la del cincuenta¹⁹.

En suma, *en los cuarenta surge un nuevo movimiento sindical, justo en un período de fuerte auge del estado benefactor*. Este nuevo movimiento no surge del vacío sino que recoge tradiciones del período anterior, modeladas en torno al anarquismo de acción directa de los inmigrantes que, sin embargo, fueron a menudo cooptados por el batllismo. A propósito, el escritor libertario Diego Abad de Santillán, utilizó el término “anarco-batllismo” para referirse, por ejemplo, al caso notable de la designación durante el primer batllismo de militantes sindicales como inspectores de trabajo para asegurar el cumplimiento de la legislación laboral. Más adelante, la permanente intervención del estado a través de los gobiernos neobatllistas tuvo un fuerte tinte populista y adquirió la forma de paternalismo en relación a la clase trabajadora.

No obstante, nuestro movimiento sindical mantuvo su independencia del estado, en parte por la influencia de sus primeros cuadros y dirigentes, obreros cualificados inmigrantes, con cierta formación intelectual, independencia de pensamiento y experiencia política y sindical. De todos modos, el viejo y el nuevo batllismo -una suerte de pacto social entre la burguesía industrial, las clases medias urbanas y el proletariado- marcaron su impronta, cuestión que influye en su inflexión reformista y moderada y su confianza en las instituciones democráticas.

La principal forma de lucha en el período de formación de la clase obrera industrial fue la huelga sectorial, asentada en jóvenes organizaciones por rama o fábrica, creadas a menudo por los obreros calificados. Los grandes sindicatos y las federaciones por ramas tuvieron una sólida implantación y apoyo de masas pero el conflicto aparecía institucionalizado a través de la negociación desde que se instalaron los Consejos de Salarios. “La paralización huelguística era la culminación de un proceso de desacuerdos en espacios reglamentados”²⁰. Una vez lanzada la huelga se buscaba difundirla y generar un movimiento de solidaridad y se reclamaba la intervención del estado como árbitro, cuestión que se registraba en la mayoría de los casos.

Asentada ya la huelga sectorial como forma principal de lucha de los nuevos sindicatos de masas en la década de los cuarenta (el paro general todavía era una medida reservada para situaciones extremas), a comienzos de los años cincuenta se registra un formidable salto cualitativo en las luchas de los trabajadores: las huelgas de los “gremios solidarios” de 1951 y 1952²¹. La primera fue la huelga solidaria con los trabajadores de ANCAP, quienes a su vez venían llevando una huelga de tres meses que se inició en solidaridad con los trabajadores de Regusci y Voulminot, negándose a trabajar en un buque que había sido boicoteado por los obreros en conflicto. La justicia había procesado con prisión a 28 dirigentes del recién creado sindicato de ANCAP, combativo y clasista. En el fondo, estaba en disputa el derecho de huelga para los trabajadores del estado.

Un amplio grupo de sindicatos -entre los que destacaba la Federación Autónoma de la Carne, el más fuerte del país en ese período- convocó una huelga general bajo el lema “Por la libertad sindical, contra la represión estatal”. Las organizaciones agrupadas en el Comité de Huelga Solidaria (Comité Coordinador de Gremios Portuarios, Federación Naval, Unión Obrera Textil, sindicatos del BAO, del GAS, de Carboneros, gráficos, de CUTCSA y AMDET, además de la Carne) mantuvieron una huelga general durante casi un mes, sin el apoyo de la central comunista (UGT) y pese a la fuerte represión policial y militar.

La huelga general más larga en la historia del país fue todo un éxito y se solucionó con la aprobación de una ley de amnistía por el parlamento, el reintegro de los despedidos y el reconocimiento del sindicato de ANCAP. Fue uno de los hitos decisivos en la historia del movimiento popular uruguayo. Concitó el apoyo de sectores no obreros, ya que la FEUU, movilizada por la autonomía universitaria, apoyó a los gremios; en paralelo, la huelga general coincidió con el primer paro general de los maestros. Demostró también que los sectores más activos y combativos del movimiento obrero eran aquellos en los que se practicaba un sindicalismo más abierto y horizontal, los llamados sindi-

catos autónomos, entre los que destacaban por su masividad los frigoríficos y los textiles. Fue una huelga política, solidaria y combativa. Los barrios del Cerro, La Teja, Nuevo París, Belvedere y Paso Molino fueron bastiones de resistencia y solidaridad, creándose el mito del “paralelo 38” (“frontera” conformada por el arroyo Pantanoso, más allá del cual sólo se podía ingresar con autorización de los sindicatos). La policía intervino en 200 incidentes durante ese mes y los huelguistas realizaron un ataque masivo contra una comisaría de esa zona.

En 1952 los gremios solidarios impulsaron una huelga de quince días contra las medidas prontas de seguridad que aplicó el gobierno de Andrés Martínez Trueba ante un conjunto de huelgas en FUNSA, Alpargatas, Salud Pública, bancarios, el transporte y otros gremios. La huelga fue derrotada con la intervención del ejército, pero desnudó tanto los límites del pacto social que implicaba el neobatllismo como la necesidad de avanzar en la unidad sindical.

La clase obrera irrumpió en el escenario nacional como una fuerza nueva y poderosa. Los hechos del 51-52 permiten realizar algunas reflexiones:

1) En este período quedó configurada la fisonomía del nuevo movimiento obrero, con una central que abarcaba a una parte de los sindicatos, controlada férreamente por los comunistas, y un conjunto de gremios autónomos y solidarios, heterogéneos y relativamente dispersos. La iniciativa estaba del lado de los gremios autónomos, los más combativos y participativos, los menos burocratizados ya que no aceptaban la existencia de dirigentes rentados ni la compatibilidad entre cargos sindicales y político-institucionales.

2) Los gremios más fuertes, como los frigoríficos, se asentaban en una zona controlada por los obreros, con fuertes tradiciones barriales, una poderosa cultura obrera, que constituyó el núcleo del movimiento, a partir del cual se expandió a otros sectores, aunque de forma parcial y heterogénea.

3) Estos gremios fueron una suerte de “paraguas” para los trabajadores del estado que hasta ese momento no podían ejercer sus derechos sindicales.

4) Fueron los impulsores de la unidad sindical, en particular la Federación Autónoma de la Carne, que en 1956 promovió la creación de un organismo coordinador estable (la Comisión Pro Central Unica de los Trabajadores), que fructificó una década más tarde en la CNT. “Ese organismo de coordinación - que recogía algunos de los criterios sustentados en 1952 para formar la Alianza Solidaria de Sindicatos Autónomos- tomó el nombre de Convención Nacional de Trabajadores y fue un nuevo punto de partida para el restablecimiento de la unidad orgánica del movimiento sindical”, señala Héctor Rodríguez²².

A mediados de los sesenta -con el Congreso del Pueblo y la formación de la CNT- el movimiento obrero da un nuevo salto cualitativo, tanto a nivel programático como en las formas de lucha. El paro general comenzó a ser aplicado de forma sistemática, habitualmente por reivindicaciones más generales y de tipo social-político. La crisis del modelo era ya evidente y las huelgas sectoriales, por sí solas, no podían modificar la correlación de fuerzas.

Vale la pena echar un breve vistazo al proceso que culminó en el Congreso del Pueblo, justamente por la necesidad de rescatar una de las experiencias más valiosas y porque, como señala el historiador marxista inglés Eric Hobsbawm, una de las peores características de este fin de milenio es la ruptura con el pasado y con la memoria histórica. Algo que ha empapado tanto a la izquierda política como a la social que -reflejo quizá inevitable de la posmodernidad- viven en una suerte de “presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado”. En momentos de fuerte desorientación conviene mirar hacia atrás para reafirmar la identidad; rescatar de la experiencia histórica tanto lo que resulte necesario conservar como todo aquello de lo que conviene desprenderse.

En el proceso que llevó a la convocatoria del Congreso del Pueblo pueden detectarse dos dinámicas. Una, relativa a la defi-

nición del Programa de Soluciones y de un Plan de Lucha que permitiera realizarlo en la práctica. Varios grupos de técnicos e intelectuales participaron en la formación de grupos de trabajo (GEPES-Grupo de Estudios Políticos, Económicos y Sociales) en los que se fue elaborando el programa económico y que -junto a representantes de los trabajadores y otros sectores sociales- fueron dando cuerpo al programa general. El corolario lógico de la definición del programa, siguiendo la tradición ya implantada por el movimiento sindical, era la adopción de sucesivos planes de lucha que fueran aproximando la realidad inmediata a los objetivos trazados.

La fuerza y la justeza de aquel programa hizo que años más tarde fuera adoptado casi íntegramente por el Frente Amplio. La nueva fuerza política adoptó, hasta hoy también, esta forma de entrelazar la táctica con la estrategia. Así como los ejes de los cambios estructurales (reforma agraria integral, nacionalización de la banca, del comercio exterior y de las industrias de exportación, y la moratoria de la deuda externa) se convirtieron pronto, para amplios sectores del pueblo, en paradigma de los cambios deseables y fueron visualizados como forma de solventar la crisis, la articulación programa-plan de lucha se instaló como el método natural de la acción política y social.

La segunda dinámica tiene que ver no tanto con el *qué* sino con el *cómo*. Más allá de las propuestas concretas, el Congreso del Pueblo fue “un encuentro de trabajadores, de gente de campo, de artistas e intelectuales” (Félix Díaz), o “un movimiento de fuerzas sociales” (Héctor Rodríguez), abierto y fraternal, en el que participaron estudiantes, profesionales, comerciantes, jubilados, productores rurales, cooperativas, movimientos de iglesias y, claro está, los trabajadores. En algunos sitios se formaron incluso Juntas Vecinales. El proceso previo a la convocatoria del Congreso permitió superar “la estrechez que todavía teníamos” (Díaz), “unió a las más altas y mejor remuneradas jerarquías del trabajo con aquellos que más severamente padecen la desocupación” (Rodríguez) y permitió al movimiento popular, pero en particular al sindical, “empezar a deslastrarnos del economicis-

mo y de su medio hermano el aislacionismo sindical” (Gerardo Gatti)²³.

Pero fue, sobre todo, un amplio proceso de autoorganización de amplios sectores de la sociedad. Quienes participaron del evento destacaron el estilo de trabajo asentado en “un amplio, profundo y democrático debate”. En suma, la articulación de la diversidad y la autoorganización pueden leerse, utilizando la terminología actual, como un amplio proceso de *participación* social. Que rescataba las mejores tradiciones del movimiento obrero y, muy en particular, las que habían sustentado los gremios autónomos y solidarios.

Esta dinámica sentó las bases para el surgimiento de una *cultura política* nueva en el país, tan distinta del clientelismo y del caudillismo que practicaban los partidos tradicionales como de la costumbre de todas las organizaciones de la izquierda política de resolver a puertas cerradas y luego “bajar” línea a los frentes de masas. El Congreso del Pueblo fue una bocanada de aire fresco, de ahí la trascendencia que tuvo, el entusiasmo que despertó y el precedente que dejó sentado. No fue sólo una genial creación de *todas* las corrientes del movimiento popular; fue un acto creativo de la gente, del pueblo. Es bueno insistir: por primera vez en la historia del país un amplio programa era debatido al aire libre, no a puertas cerradas. Esta incipiente cultura política tenía sus antecedentes en el sindicalismo de principios de siglo, en la práctica cotidiana de un sector importante del nuevo movimiento sindical surgido durante la industrialización y también en la necesidad de las clases medias de pujar por su movilidad social, asociándose y abriendo espacios democráticos para contrapesar el poder de las élites dominantes.

Esa frágil cultura de participación popular sufrió, como todos sabemos, los embates de la dictadura, para renacer con vigor a través del PIT, de los nuevos comités de base posdictatoriales y luego en las comisiones por el voto verde. De ahí en más, la cultura de la participación sufrió duros retrocesos, en todos los niveles: en el movimiento social, en la izquierda política y también en el ámbito municipal.

El recurso al plebiscito o referéndum fue incorporado al conjunto de formas de lucha del movimiento popular después de la dictadura, a raíz de la aprobación de la ley de caducidad y mostró ser una modalidad capaz de movilizar a amplios sectores sociales, trascender los límites partidarios y clasistas y ofrecer la posibilidad de desatar amplios debates y profundas movilizaciones, permitiendo llegar a sectores a los que habitualmente el movimiento popular no tiene acceso.

Pero el referéndum es un arma de doble filo. Si se gana, se adquiere legitimidad para continuar la lucha. No obstante, el triunfo en un referéndum no garantiza que se vaya a cumplir lo plebiscitado, como sucedió luego de 1992 con las privatizaciones. Si se pierde, la lucha por un derecho queda deslegitimada. El ejemplo de la derrota del voto verde es paradigmática: el movimiento por los derechos humanos quedó hundido y el tema de los desaparecidos recién pudo ser reflatado siete años después.

Por otro lado, el recurso al referéndum presenta problemas ideológicos. Implica someter derechos ya conquistados -y a veces cuestiones éticas como los derechos humanos- a la lógica institucional y electoral, en la que juegan factores que, como la propaganda y el miedo, tienden a desvirtuar el contenido de las consultas. Apelar al referéndum en un régimen de democracia restringida y tutelada, presenta problemas prácticos que tienen que ver con la correlación de fuerzas en el terreno institucional. Por otro lado, es una contradicción someter temas tan importantes, y a menudo de principios, a las reglas del juego que impone el estado. Se trata de problemas que el movimiento popular debe debatir cuidadosamente.

Vale la pena destacar que este patrón de formas de lucha se asentó siempre en organizaciones sociales de base, relativamente democráticas, horizontales, participativas y autónomas; si nos atenemos a los cánones predominantes en otros países del continente. En efecto, tanto el movimiento sindical, como el estudiantil y el movimiento para derogar la ley de caducidad, se asentaron en organizaciones de base, característica que se convirtió en una señal de identidad del movimiento popular uruguayo.

Sin embargo, las formas de acción del movimiento social parecen haber entrado en crisis en los años noventa. El fracaso de las campañas para convocar un plebiscito para derogar la ley de Marco Regulatorio y el artículo 29 de la ley de Inversiones, el largo período -más de un año- sin que se convoque ningún paro general (algo inédito en décadas de vigencia de la democracia) así como el evidente descenso de las huelgas sectoriales, son una muestra de que este modelo o patrón requiere un serio debate y análisis sobre su viabilidad. Del mismo modo, la articulación estrategia-táctica (definición de objetivos programáticos y planes de lucha para concretarlos), sufre también un fuerte desgaste: por un lado, se registra una desorientación “estratégica” que se traduce en débiles propuestas programáticas realmente alternativas. Por otro, las formas de acción tradicionales tienden a ser dejadas de lado por las dirigencias y tienen menores niveles de credibilidad en las bases.

Aunque las tres formas de acción señaladas (huelgas, paros generales y huelga general) y sus alimentos ideológicos y materiales (programa y organizaciones de base) muestran tan fuerte desgaste, nada indica que vayan a desaparecer en el futuro cercano. No resulta sencillo -por lo diversificado de sus causas- acertar a encontrar todas las razones del debilitamiento de estas formas de acción social. Pero resulta imprescindible abordar esta problemática. Veamos:

1) Los cambios “estructurales” del capital, que repercuten en los ya señalados cambios en la composición del mundo del trabajo, son decisivos ya que el crecimiento de la industria fue uno de los factores que posibilitó la conformación de ese patrón de acción. Actualmente, la fragmentación del mundo laboral dificulta el mantenimiento y reproducción de aquellas formas de lucha. En el mismo sentido apuntan los cambios urbanos, la descomposición de los barrios obreros, la separación entre el lugar de residencia y el de trabajo así como la creciente dualización de la ciudad. Algo similar puede decirse de la crisis de la familia, que completa las tres razones “estructurales” que coadyuvan en el desgaste del movimiento popular.

2) Sin embargo, el desgaste puede responder también a otras variables: *el movimiento obrero no ha sido capaz de incorporar nuevas formas de acción, propias de los nuevos movimientos, y se ha empeñado en reiterar las ya conocidas, a veces de forma inercial, otras burocráticamente.* No es posible convocar plebiscitos ante cada ley injusta y parece evidente que, en ocasiones, se ha recurrido a este método de forma poco reflexiva. Algo similar puede decirse del paro general, cuyos efectos parecen poco alentadores para porciones crecientes de los trabajadores. La mayoría de los sindicatos parecen empeñados en mantenerse al margen de otros movimientos sociales, en particular de los movimientos juveniles, que han mostrado gran dinamismo después de la dictadura, y navegan entre dos opciones peligrosas: el encierro corporativista (que afecta tanto a “moderados” como a “radicales”) o el privilegiar los vínculos con el gobierno y los empresarios. Seguir aferrado a las inercias, cuando el mundo tanto ha cambiado, no parece lo más acertado. Peor aún, optar por dirigirse hacia los poderes establecidos en vez de hacerlo hacia actores sociales emergentes que son todos parte del movimiento obrero, aunque se expresen con otras reivindicaciones, es casi suicida.

En efecto, todos los llamados nuevos movimientos (juveniles, de estudiantes, de mujeres, de ocupantes ilegales, de cuentapropistas o micro empresarios y un largo etcétera) *son movimientos de trabajadores que ponen de relieve la diversidad, heterogeneidad y lo contradictorio del mundo del trabajo de hoy.* Esto hubiera requerido, y requiere aún, una política de la central basada en la alianza entre los oprimidos o sea, formas de articulación del conjunto de los trabajadores, que vayan más allá del lugar de trabajo e integren todas las facetas de la vida del trabajador (barrio, familia, nuevas identidades, etc.).

En los últimos años, han ido surgiendo otros actores sociales, como el movimiento estudiantil-juvenil, que practican movilizaciones de carácter festivo así como acampadas masivas, la ocupación de espacios, las marchas, etc. En el interior, el movimiento Por Paysandú Entre Todos ha sido capaz de articular

sectores muy heterogéneos, pero que se sienten afectados por igual por el modelo económico. Un movimiento que tiene ya tres años de vida, ha recuperado tradiciones democráticas y participativas como los cabildos abiertos.

Una de las características de estos movimientos es que consiguieron abrir espacios, aunque de forma transitoria, en los que los actores sociales subordinados ensayan nuevas relaciones sociales, invierten los códigos dominantes, tejen sus propias redes en base a nuevas identidades y los convierten en espacios de contrahegemonía. Aunque se trata de movimientos mucho menos institucionalizados que el sindical, en ocasiones obtuvieron amplios respaldos y consiguieron poner a los poderes públicos a la defensiva, apelando a la imaginación para innovar las formas de lucha y transmitir un mensaje menos ideologizado, más creativo y punzante.

En suma, dos tareas parecen urgentes: tender puentes entre los diferentes sectores de trabajadores y renovar los métodos de lucha sin perder la identidad. En este sentido sería positivo recoger el debate que tuvieron los docentes argentinos antes de instalar la “carpa blanca”. Una entrevista que realicé al dirigente de la CTERA, Hugo Yaski, en la que sintetiza algunos de estos debates, tiene particular importancia para nosotros:

Los paros terminaron por resultar ineficaces porque el chico que va a la escuela privada no está afectado y entonces el paro se convierte en una lucha de pobres contra pobres. Los docentes terminábamos, para muchos, tomando a los niños como rehenes. Percibimos que sin el consenso social no podemos ganar esta batalla. Fuimos buscando expresiones en las que estuviera la creatividad en primer plano. Por ejemplo, si queríamos denunciar que la reforma es un circo, montábamos un circo real en el que los docentes caminaban sobre la cuerda floja, los magos sacaban de la galera la fórmula para vivir con nuestros salarios, el director del circo era el presidente, etc. Así fuimos generando nuevas formas de lucha y sistematizando métodos para llegar a los medios. A través de esos canales intentamos recomponer los

lazos de solidaridad que aparacían obturados por el discurso oficial y por nuestros errores.

El ayuno surge de la necesidad de encontrar una forma de lucha que pudiera perdurar en el tiempo, porque los gobiernos neoliberales cuantos más paros se les hacen más dureza muestran, no se inmutan, vacían toda respuesta para que los conflictos mueran en su propia asfixia, y a lo sumo cavan trincheras en torno para aislarlos. El ayuno consiste en romper las cuerdas de los puentes levadizos. La carpa tuvo la lógica de instalar el conflicto por la educación pública con la idea de permanencia pero sin el desgaste que significa la pérdida de días de clase y de salario ni el temor a los despidos.

Por otro lado, emergen nuevos actores justo en aquellas zonas donde los lazos sociales son más sólidos y los vínculos cara a cara han resistido la desintegración que promueve el neoliberalismo. El caso ya mencionado de Paysandú, es un ejemplo puntual de que es posible una alianza entre capas muy heterogéneas de trabajadores. En esas luchas, el movimiento sindical -mucho menos despegado de la gente en el interior que en Montevideo- fue un actor importante, pero un actor entre otros, no el eje articulador ni la vanguardia.

Lo cierto es que ante la inercia del los movimientos tradicionales, nuevos actores ocupan la escena con propuestas innovadoras pero fuertemente cuestionadoras a la vez. Cada día resulta más claro que el movimiento popular no podrá renovarse y recuperar su potencial de lucha y de transformación social sin incorporar todas las experiencias liberadoras que provienen, a menudo, de sectores minoritarios, pero que muestran gran vitalidad y carácter antisistémico.

e) Conclusiones

La crisis de la cultura obrera es uno de los aspectos principales, si no el principal, de la crisis por la que atraviesa el movimiento obrero. La cultura de los oprimidos jugó un papel fun-

damental en la formación de la clase obrera y en la formación y fortalecimiento del movimiento obrero y popular. Para promover la lucha de los trabajadores en una dirección emancipatoria, la renovación de la cultura obrera -rescatando tradiciones e incorporando otras- es un requisito indispensable.

En la primera etapa del movimiento obrero uruguayo existió una cultura obrera clasista y autónoma, de acción directa y asentada en los sindicatos por oficios. Pero la omnipresencia del batllismo limó sus aristas más antisistémicas y operó encauzando sus luchas hacia posiciones reformistas. Pero el batllismo no pudo neutralizar una cultura obrera nacida en algunos barrios proletarios, en un período en el que era una clase minoritaria, formada principalmente por obreros inmigrantes y confinada en enclaves urbanos relativamente aislados. Los trabajadores fueron capaces de crear organizaciones independientes, espacios propios de sociabilidad y toda una red de instituciones - prensa, sociedades de resistencia, cooperativas, mutualidades, cajas de ahorro, ateneos, sociedades artísticas y deportivas- en las que se asentaba la identidad y la autonomía de la clase.

A partir del proceso industrializador de los años cuarenta, el movimiento obrero se masifica. El ataque a los saberes profesionales, eje de la identidad y autonomía de la clase, fue compensado con la creación de sindicatos -y otras organizaciones- que asentaban su poder en el apoyo mutuo del conjunto de los trabajadores, más allá de las categorías. De esa manera fue posible compensar el debilitamiento de la cultura obrera basada en los saberes profesionales con la creación de amplios espacios de sociabilidad de clase. El sector más combativo, autónomo y clasista del movimiento rompe con el batllismo a principios de los cincuenta, se abre un largo proceso de unificación del movimiento popular y desde la base se formulan alternativas a la crisis económica. Esta ruptura fue posible por varios factores, algunos de los cuales están también en la base de la derrota posterior:

a) la crisis estructural que enfrenta el proceso de acumulación capitalista nacional provoca un cisma en la alianza de cla-

ses que supuso el neobatllismo. La burguesía industrial y la clase obrera dejan de lado su alianza para defender sus intereses propios.

b) el crecimiento y la radicalización de un sector sustancial del movimiento obrero, así como su extensión a las empresas del estado, provoca una reacción represiva con la aplicación en 1952 de las primeras medidas prontas de seguridad contra los huelguistas. El batllismo desnuda su carácter de clase.

c) la clase obrera industrial registra un notable crecimiento cuantitativo y organizativo. Pese a la división sindical existente, la cultura de los trabajadores rompe los diques de sus enclaves barriales y extiende sus redes de organización, sociabilidad y ayuda mutua hacia amplios sectores de la clase. La Villa del Cerro y zonas aledañas jugaron un papel clave en la consolidación y extensión de una cultura obrera contrahegemónica que actuó como una mancha de aceite hacia el resto del proletariado. El cooperativismo y el mutualismo, la prensa obrera y los clubes sociales y deportivos, que se originaron en los barrios obreros, generaron una corriente que llegó a empapar a amplios sectores de la sociedad. Pocos países en el mundo cuentan con tradiciones como el mutualismo en la salud, el cooperativismo en la producción y en el consumo y la ayuda mutua en la construcción de viviendas, de tal amplitud como el que se registra en Uruguay. Ciertamente, estos movimientos fueron en su gran mayoría subordinados por el sistema y desvirtuados en sus objetivos iniciales. Quizá la extensión de estos movimientos terminó por neutralizarlos al irse “contagiando” de la ideología de las clases medias, mayoritarias en el país. Pero su innegable existencia e importancia merecen un estudio más detallado y, en todo caso, reflejan el peso enorme de la cultura obrera en la sociedad.

d) Esta poderosa cultura obrera tenía que chocar, tarde o temprano, con la cultura de la burguesía. La dictadura significó la derrota del mundo obrero, socavó las mejores tradiciones y aniquiló a sus mejores dirigentes. La triple crisis que he abordado en la primera parte (trabajo, familia, barrio) operó, más tar-

de, de forma devastadora sobre una cultura diferenciada, al anular los mecanismos y espacios para su reproducción. Pero la cultura proletaria tenía también sus contradicciones, que la fueron minando desde adentro. A modo de hipótesis, puede decirse que la cultura obrera autónoma nunca fue del todo hegemónica en el conjunto del movimiento, ya que existió una gran parte del mismo influenciado por la corriente comunista que no trabajó, ni en lo ideológico ni en lo material, para fortalecerla. Por el contrario, osciló entre subordinarla a las alianzas de clases así como a desdibujarla al promover su integración al sistema, anular las aristas más clasistas y combativas y emparentarla, ideológicamente, con las clases medias.

Por otro lado, se trataba de una cultura heredera del iluminismo, ferviente partidaria del progreso técnico y científico y confiada en el progreso ilimitado de la sociedad. Incluso en sus vertientes más contestatarias y antisistémicas, esa cultura no fue tampoco capaz de diferenciar entre emancipación social-humana y emancipación política, por lo que quedó atrapada en la lógica de la conquista del poder, poniendo más énfasis en esta tarea que en la del mantenimiento de la identidad de clase. El deseo de progreso material y la búsqueda del ascenso social, fueron puentes con la poderosa ideología de las clases medias, hegemónica en el país desde el primer batllismo. De esa manera, se fueron minando las bases que hicieron posible la autonomía social, económica y política de la clase obrera.

Por último, pero no lo menos importante, la cultura obrera era profundamente patriarcal. Si bien a principios de siglo hubo corrientes feministas que se afirmaron en organizaciones propias de las mujeres, sobre todo de orientación anarquista, con el tiempo fue predominando la orientación masculina, tanto en la composición de las dirigencias como en el triunfo de una concepción que postergaba la liberación de la mujer para después de la revolución. El ingreso masivo de mujeres y jóvenes al mercado laboral durante la dictadura, mostró los límites de aquella cultura patriarcal, alejando a las nuevas generaciones de trabajadores de un sindicalismo “masculino y maduro”

La cultura obrera sobrevivió por un tiempo en sectores de las ramas más grandes y con más sólidas tradiciones (frigoríficos y textiles) y en algunas empresas importantes pero minoritarias, justo las más golpeadas por la reestructuración capitalista y el desmantelamiento de los barrios obreros.

Hace falta estudiar detenidamente las vastas redes de las instituciones obreras -se trata de cientos de organizaciones que abarcaban actividades económicas, sociales y culturales- que muestran la fuerza y vitalidad de la cultura obrera y que fueron el eje de su autonomía y evidencia de su carácter comunitario. Recuperar esas tradiciones e innovarlas con los aportes de los nuevos movimientos sociales es uno de los imperativos de este período. Porque, *sin cultura propia y alternativa, no hay identidad y sin identidad no existe autonomía. Una clase sin cultura, identidad y autonomía, tres variables del proceso de formación de una clase, deja de ser sujeto para convertirse en objeto de manipulación por sus enemigos.*

Antes del fordismo, la autonomía de los trabajadores tenía un sesgo “estructural”, ya que en gran medida era la consecuencia del dominio de los saberes profesionales. Más tarde, los sindicatos de masas, insertados en barrios con tradiciones obreras, pudieron reconstruir, parcialmente, algunos rasgos de aquella autonomía de clase. Ahora, la construcción de la autonomía implica otros desafíos y presenta mayor complejidad: dado que no existe una relación mecánica, ni lineal, entre cultura, identidad y autonomía, se trata de alentar procesos de acción y reflexión, de educación colectiva y amplia participación, para habilitar la emergencia de una cultura liberadora. Es una tarea de construcción conciente que no se puede derivar mecánicamente de ninguna base estructural. Sólo la experiencia social, y la reflexión sobre esa experiencia, permitirá quizá el surgimiento de nuevos sujetos sociales que trabajen para poner en pie el movimiento emancipatorio.

III. La mirada horizontal

¿Qué hacer ahora que ya no existen aquellos bastiones obreros, aquellos espacios de contrahegemonía clasista, las redes de resistencia e identidad colectiva, la cultura de los oprimidos? ¿Cómo seguir adelante cuando todo nuestro mundo se vino abajo y, para completar el caos, la izquierda ha dejado de ser un factor de cambio social? ¿Sobre qué bases cabe construir una vida mejor y continuar la lucha por la emancipación?

Ciertamente, no hay recetas. Y, quizá, esa misma debilidad sea una ventaja: ahora no tenemos más remedio que construirnos un futuro, partiendo de nuestras realidades y luchando contra nuestras debilidades.

El movimiento sindical dejó de ser la columna vertebral del movimiento popular. No se trata de que los sindicatos en el futuro no vuelvan a jugar un papel destacado en la lucha social, sino que los actuales sindicatos deberán reformular tanto sus criterios de organización como sus estilos de trabajo para dar cabida al conjunto de diversidades, y contradicciones, que atraviesan a la clase trabajadora.

Por el momento, no existen otros movimientos capaces de relevarlo, aunque de forma esporádica nuevos actores fueron capaces de revitalizar las luchas sociales, en particular durante la transición. No obstante, los cambios en la sociedad parecen ir creando las condiciones para el surgimiento de una nueva cultura de los oprimidos. La dualización o polarización social llegó para quedarse. Las clases medias se debilitan y ya no tiene fuerza ninguna ideología que, como la batllista, sea capaz de amortiguar las contradicciones. Cada vez es más evidente que el sistema se mantiene gracias a la presión económica y la amenaza de la represión. Algo que los jóvenes pueden comprobar a diario. Hoy es más cierta que nunca la siguiente afirmación de Wallerstein: “Resulta dudoso que haya habido muchos gobiernos en la historia que hayan sido considerados legítimos por la mayoría de los explotados, oprimidos y maltratados por ellos. Los gobiernos

tienden a ser soportados, no apreciados, admirados o amados; ni siquiera apoyados”²⁴.

Por primera vez, quizá a todo lo largo del siglo, la posibilidad de que vaya cobrando cuerpo una cultura política alternativa (que no es igual a la cultura de los oprimidos, aunque ambas están vinculadas), es una realidad. La desaparición del Estado del Bienestar es el factor principal que hoy nos está otorgando esa chance. Además de una posibilidad, se revela como una necesidad imperiosa para retomar la lucha por la emancipación. Y que requiere remover a fondo los vicios legados por un siglo de batllismo y medio siglo de predominio de una izquierda instrumentalista; también requiere recuperar las tradiciones perdidas.

El peso de la cultura política dominante -de la cual participa tanto la izquierda política institucional como la mayoría del movimiento sindical- se ha convertido en una traba para el desarrollo de movimientos alternativos que, para su consolidación, necesitarían un “medio ambiente” menos partidizado y un apoyo activo o, por lo menos, una “neutralidad” de las fuerzas políticas que les permita experimentar y consolidarse. El peso de la cultura política mayoritaria opera socavando los nuevos movimientos, buscando hegemonizarlos o partidizarlos para que sirvan a sus objetivos de acumulación político-electoral, o evitar que “hagan olas” y pongan así en peligro la estabilidad política. Se trata de una de las rémoras más fuertes que socava la autonomía del movimiento social.

Otro de los errores que parece necesario combatir es la obsesión por el estado. Este aspecto tiene dos vertientes. Por un lado, el estado sigue siendo un referente esencial para el movimiento popular, que sigue pretendiendo -como en el período del estado benefactor- que resuelva los problemas acuciantes de la gente. La mayor parte de las energías de los movimientos aparecen destinadas a exigir que el estado cumpla un papel que ya ni quiere ni puede cumplir. La mayoría de las luchas tienen como destinatario al aparato estatal, en sus diferentes ramas o poderes. Esto provoca tanto la subordinación de los movimientos a la lógica del poder estatal como dificulta que esos movimientos se

concentren en la autoayuda en los niveles de base, única forma de recrear las redes de solidaridad entre los de abajo.

Por otro lado, la izquierda lleva más de un siglo -desde el fracaso de la Comuna de París- obstinada en la conquista del poder, vía electoral o insurreccional. Esta ha sido durante mucho tiempo la principal diferencia que atravesó a la izquierda política, dividida entre reformistas y revolucionarios, categorías que hoy en día dicen muy poco en cuanto a los objetivos de las luchas. Parece necesario torcer el timón y buscar otro rumbo. En vez de mirar hacia arriba, hacia el estado, las fuerzas del cambio deberían mirar en horizontal, hacia el interior de sus propias filas, buscando dentro del campo popular los medios para resolver los problemas y, de esa forma, ir creando -y recreando- el mundo propio de los oprimidos.

Como señalan los zapatistas, el futuro está en el pasado. Apuntan a recuperar lo perdido, en nuestro caso, la cultura obrera. No se trata de una recuepración mecánica, literal, sino de un rescate de las mejores tradiciones que a la vez sea crítico y permita descartar los errores, las partes opresivas de la tradición, las que hacen daño o sentaron las bases para derrotas posteriores. Me parece necesario repasar algunas “recuperaciones” necesarias para avanzar en el camino de la emancipación.

1) Un ejemplo es *el estudio y la formación*, tan devaluados ahora. En períodos anteriores, buena parte de la militancia obrera se formaba a sí misma, era autodidacta. La lectura y el estudio individual, al que los militantes obreros del siglo XIX -que trabajaban un promedio de doce horas diarias- dedicaban sus escasas horas libres, es parte ineludible de la formación, que contrasta con el escasísimo interés por el estudio que tiene la militancia actual. No hay ninguna excusa, ningún impedimento para hacerlo. Se trata sólo de voluntad, sólo de interés y de pasión por la causa de la formación autónoma.

Organizaciones autónomas no pueden estar conformadas por individuos dependientes. A su vez, la organización debe fomentar la independencia de quienes la integran. Sólo individuos autónomos pueden, por ejemplo, crear órganos de comunica-

ción independientes de las modas, de las órdenes de los jefes, de las ideas dominantes. Ser autónomo equivale a ser crítico y, en primer lugar, autocrítico. En este momento y en esta sociedad, equivale a ir a contracorriente de las ideas y de las prácticas dominantes. No es fácil, porque el camino de la autonomía, de la anti-alienación, de la emancipación, están empedrados de dificultades. Y, sobre todo, no hay atajos.

En períodos anteriores, tanto los sindicatos como los partidos de izquierda fueron escuelas de formación: en valores, ideas, puntos de vista y hasta sentimientos contrahegemónicos. Recuperar estas tradiciones es urgente.

2) Parece necesario, para trabajar por la emancipación social, *abrir espacios propios fuera del alcance y de la lógica del mercado, donde construir poderes locales democráticos y autónomos*. Espacios en los que sea posible ensayar nuevas formas de vida, como fueron los sindicatos, las organizaciones obreras y los barrios proletarios. Deberían ser una suerte de “laboratorios culturales” en los que hombres y mujeres sean capaces de tejer vínculos cara a cara, directos y sin intermediaciones. Espacios que sean lo suficientemente libres y abiertos como para permitir experimentar sin temor a los errores y fracasos, única forma de crear las condiciones para que se inviertan, o subviertan, los valores dominantes. Una larga práctica en espacios no contaminados, o escasamente contaminados, por la lógica dominante (incluso por el mercadeo político), puede dar pie a que se practiquen y reflexionen nuevas formas de vida, códigos propios, que vayan dando origen a una cultura política diferente, basada en la autonomía. Esos espacios tienen múltiples funciones y algunas condiciones para su desarrollo autónomo.

3) Deben ser *espacios horizontales, no jerárquicos*. En forma de red para que no se concentre el poder sino para que se difumine. Es la forma de alentar la participación, rehuyendo de la idea de hegemonía. Se trata de construir liderazgos colectivos para que esos espacios se consoliden como algo diferente. La hegemonía corresponderá al colectivo una vez que se haya desarro-

llado y las nuevas prácticas, la nueva cultura, hayan desplazado a los viejos estilos y modos.

La disciplina no se busca ni se impone, surge del acuerdo al que se llega necesariamente por consenso. Será una disciplina voluntaria. Esto requiere no sólo trabajar para la pluralidad y la diversidad sino cuidarlas, fomentarlas. Mi identidad sólo puede desarrollarse y mantenerse si cuido y aliento la identidad y la diferencia del otro. Habrá que entender, más temprano que tarde, que la diferencia me enriquece.

4) De la práctica común de las diferencias, que va mucho más allá de la tolerancia, nace una nueva forma de democracia que consiste en el hermanamiento. A propósito del alzamiento zapatista, alguien que consiguió comprender a fondo la lógica indígena, señala que “si aprendemos a vivir como hermanos, no nos harán falta justicia y paz, democracia y dignidad”²⁵.

La lógica del hermanamiento nos lleva directamente a la concepción de comunidad. Porque los espacios que debemos construir deberían tener un carácter profundamente comunitario, como lo tuvieron unos cuantos viejos sindicatos, en los que la cultura obrera y la identidad de clase pesaban mucho más que las disputas ideológicas y la concepción de la organización como instrumento para conseguir fines. En estos nuevos espacios, el fin no será la toma del poder ni la victoria final; el fin es la propia gente que integra el espacio. Una inversión de la lógica dominante que sólo entiende de medios y fines, que nunca pone en el centro al ser humano. La lógica comunitaria es la única que pone a cada uno, con sus diferencias y características individuales, como sujeto y fin.

5) Espacios construidos al margen del mercado: que supongan *la apropiación de las condiciones de vida y no su delegación y enajenación en relaciones dinerarias o mercantiles.* El mercado, económico o político, disuelve las formas de sociabilidad y relega la posibilidad de producir, y reproducir, formas de vida propias, asentadas en el reconocimiento de las individualidades (que no tiene nada que ver con el individualismo).

La automarginación del mercado es un requisito indispensable, ya que “el universalismo jurídico y la economía monetaria, al entregarnos a cada uno de nosotros a la indiferencia del dinero y del derecho abstracto, a la confusión y a la indeterminación de las formas de vida, destruyen toda articulación posible de la identidad y la diferencia”²⁶.

6) Construir *espacios integrales*, que reúnan todos los aspectos del ser humano: económicos y culturales, sociales y políticos, espiritualidad y racionalidad. La suma de esos espacios irá conformando una contrasociedad que será el sujeto de las transformaciones, porque ya contienen una gran transformación.

Todo esto supone, en primer lugar, volver la mirada hacia el interior de nuestro mundo. Demasiado tiempo lleva el movimiento social mirando hacia afuera, hacia el estado, las instituciones, los poderes públicos o los llamados países socialistas. Mirar hacia afuera es lo que aprendimos, lo que la sociedad moderna exige; salir hacia afuera para construir otro mundo, una correlación de fuerzas más favorable.

Nuestro propio mundo se ha evaporado -entre otras razones- por no prestarle la suficiente atención. Esta tendencia debe invertirse. Durante un buen tiempo deberemos concentrarnos en recuperar las fuerzas, como el enfermo lo hace para recuperar su salud. Nosotros debemos recuperar todo lo perdido, desde los valores solidarios hasta las prácticas de ayuda mutua, de comunicación al interior de nuestro mundo, para recrearlo a imagen y semejanza de nuestros sueños. Algo así hicieron los indígenas del continente luego del terremoto de la Conquista. Se volvieron hacia adentro, para recuperar fuerzas y afirmar la identidad en base a una cultura diferente.

Esto no implica dejar de resistir. Por el contrario, requiere de un trabajo intenso en lo local y lo concreto, no dirigido hacia la conquista del poder estatal sino enfocado al interior del mundo de los oprimidos. Se trata de luchar, en cada lugar, por más democracia: en el barrio, en la fábrica, en el centro de estudio, en la familia. Sólo así podremos construir poderes democráticos en base a vínculos sociales solidarios y abrir espacios de sociabilidad

popular. En esta lucha, debería ir tomando cuerpo una ética de la autonomía y de la diferencia, relaciones intersubjetivas que consideren a todos y todas sujetos iguales que colaboren y cooperen entre sí, rehuyendo la competencia que alienta el sistema.

Se trata de un trabajo de largo aliento, requiere infinitas dosis de paciencia y, si se quiere, un horizonte utópico que nos empuje adelante en los momentos de desesperanza, como éste. Más que programas o tesis necesitamos fe y esperanza, que no son más que profunda e ilimitada confianza en los seres humanos. Como señala Leonardo Boff, “el socialismo nació de una profunda indignación frente a la miseria y de un acto de amor político y revolucionario hacia los oprimidos”²⁷. De ahí que no puede haber militancia sin pasión ni mística, algo en lo que ya había reparado Mariátegui pese a haber vivido en una época anegada por el estalinismo.

De alguna manera, la crisis del socialismo y de los partidos, son manifestaciones de la crisis de la racionalidad, de quienes creyeron -alentados por la idea del progreso ilimitado y de la capacidad de la razón de controlar la vida- que una sociedad es planificable y moldeable según la voluntad de una vanguardia, líder o partido. El futuro de la humanidad y del socialismo estará en los movimientos sociales, o sea, en la gente organizada, convertida en el contrapoder que resiste a los poderes dominantes. Pero los movimientos, como la propia palabra lo sugiere, son inciertos, no tienen una “senda trazada” porque nada en la vida puede trazarse de antemano. Navegar en la incertidumbre, cuestión que horroriza al burócrata, es una forma de estar vivos. La pasión y la mística (en el sentido original de la capacidad de percibir lo escondido, lo no revelado) serán las fuerzas motrices de una travesía sin fin; el corazón, todos los corazones, los timonales. Finalmente, el socialismo no es más, ni menos, que un sentimiento. El más grande que ha creado la humanidad.

Notas

- 1 *Revista propiedades*, “Desigual crecimiento muestra Montevideo”, agosto 1996.
- 2 Instituto de Teoría de la Arquitectura y Urbanismo (ITU), *Montevideo: una aproximación a su conocimiento*, Nordan, 1994, p. 46.
- 3 *Ibid.* pp. 98 y 102.
- 4 Carlos Filgueira, *Sobre revoluciones ocultas: la familia en el Uruguay*, Montevideo, Cepal, 1996.
- 5 Alfredo Moffat, “Los círculos de la marginalidad”, en *Uruguay marginado*, Montevideo, Trilce, 1995.
- 6 Citado en Néstor Collazo, *Trabajo, sujeto social y programa de transición*, ponencia para el IV Encuentro de Revistas Marxistas Latinoamericanas, Buenos Aires, setiembre 1998.
- 7 Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993. Sobre el Estado del Bienestar véase Barcellona, Pietro, *Posmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- 8 Juan Ramón Capella, *ob. cit.* p. 112.
- 9 Pietro Barcellona, *ob. cit.*, p. 108.
- 10 Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 56.
- 12 Gabriel Kaplún, Alicia García y Renée Polla, *La comunicación en las organizaciones sindicales*, Montevideo, Ciencias de la Comunicación, 1997.
- 13 Ana María Catalano, “La crisis de la representación en los sindicatos”, Caracas, revista *Nueva Sociedad*, No. 110.
- 14 *Ibid.*
- 15 Para más datos véase el trabajo de Stolovich y González.
- 16 Cornelius Castoriadis, *ob. cit.* p. 166.
- 17 Noam Chomsky, “Un Senado virtual que gobierna el mundo”, Montevideo, *Tesis XI*, No. 8, octubre 1998.
- 18 Julio Millot, Carlos Silva y Lindor Silva, *El desarrollo industrial del Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1973.
- 19 Héctor Rodríguez, *El arraigo de los sindicatos*, Enciclopedia Uruguaya No. 51, 1969.
- 20 Yamandú González Sierra, *Conflictividad y cambio en el movimiento sindical uruguayo*, Montevideo, Ciedur-Dates, 1993, p. 33.
- 21 Véase el trabajo de Hugo Cores, *La lucha de los gremios solidarios*, Montevideo, EBO, 1989.
- 22 Héctor Rodríguez, *30 años de militancia sindical*, Montevideo, CUI, 1993, p. 174.
- 23 Todas las citas sobre el Congreso del Pueblo fueron tomadas de *El pueblo delibera*, Montevideo, CUI, 1985.

- 24 Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1998.
- 25 Carlos Lenkersdorf, *Los hombre verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996, p. 187.
- 26 Pietro Barcellona, ob. cit., p. 114.
- 27 Leonardo Boff y Frei Betto, *Mística y espiritualidad*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 12.

3. El Movimiento Sin Tierra, una nueva vida en esta vida

El campo brasileño está entrando en la primera fase de una guerra de baja intensidad. Desde la instalación del primer gobierno de Fernando Henrique Cardoso, el MST ha intensificado las ocupaciones de tierras en una suerte de ofensiva permanente, con numerosas movilizaciones y cada vez más grandes marchas locales, estatales y nacionales. La mayor movilización nacional, la marcha a Brasilia en abril de 1997, movilizó a más de 50.000 personas y contó con el apoyo del 80% de la población. Los hacendados, por su parte, intensifican la creación de milicias y contratan pistoleros con el apoyo, activo o pasivo, de la policía y el ejército. La creación de bandas parapoliciales es un paso adelante en la militarización del conflicto por la tierra y la reforma agraria.

El de los Sin Tierra es el más importante movimiento social de América Latina, tanto por la cantidad de personas involucradas y las simpatías que recoge, como por la solidez organizativa y la capacidad para poner en el centro de la escena política el tema de la tierra, la represión y la justicia social. Existen actualmente unas 140.000 familias asentadas (casi un millón de personas) que viven y producen en cientos de asentamientos distribuidos en más de veinte estados. Se trata de algo más de siete millones de hectáreas conquistadas al Estado brasileño o recuperadas a los latifundistas. Allí los campesinos producen colectivamente o en parcelas individuales, desarrollan una forma de vida comunitaria, eligen sus propias autoridades, establecen escuelas y centros de salud, forman cooperativas de producción y distribución. También colaboran con el movimiento apoyando sus movilizaciones y aportando un porcentaje de los ingresos del asentamiento.

Sin embargo, la punta de lanza del MST lo constituyen las 40.000 familias acampadas (un cuarto de millón de personas) que mantienen -junto a las nuevas familias que conforman nuevos asentamientos- una suerte de guerra pacífica consistente en la movilización permanente: ocupan tierras y resisten hasta el desalojo, realizan marchas que en ocasiones llegan hasta las capitales estatales y van creando, en los campamentos establecidos a la vera de las carreteras o frente a las tierras que pretenden ocupar, una sólida organización popular.

El campamento es la principal escuela del MST, la puerta de entrada al movimiento que se nutre tanto de campesinos pobres sin tierra como de desocupados urbanos que encuentran en campamentos y asentamientos una esperanza para vencer el hambre y darle un sentido a la vida. Es, también, una forma de escapar a la marginalidad. En suma, el MST es un movimiento exitoso.

Cinco siglos de luchas por la tierra

Los textos que difunde el movimiento aseguran que en Brasil, como en todo el continente, la lucha por la tierra “comenzó el mismo día que los conquistadores pusieron sus pies sobre nuestro país”. Durante la Colonia, se manifestó en las revueltas de los esclavos negros, que ocupaban tierras remotas para formar territorios libres, los quilombos, donde los esclavistas no tenían acceso para devolverlos a sus haciendas.

A partir de mediados del siglo pasado las revueltas agrarias tuvieron un carácter mesiánico. La más importante, la de Canudos en el estado de Bahía, involucró miles de campesinos pobres y sólo pudo ser derrotada luego de una brutal masacre. A comienzos de este siglo, el “bandidismo social” liderado por Limpiao, barrió el nordeste durante más de veinte años. Entre 1940 y 1955 se sucedieron cinco revueltas campesinas en los estados de Minas Gerais, Maranhao, Goiás, Paraná y San Pablo. Luchas localizadas pero muy radicales y de una magnitud tal que

en varias ocasiones los campesinos llegaron a tomar grandes ciudades e implantar poderes paralelos.

La fase más reciente en la lucha por la tierra se registró poco antes del golpe de estado de 1964. Bajo influencia del PCB se crearon asociaciones de trabajadores agrícolas en la zona central, hacia 1954 se crearon las Ligas Camponesas en los ingenios de la zona de Pernambuco y en el sur se realizaron numerosas ocupaciones impulsadas por el Movimiento de Agricultores Sin Tierra, consiguiendo del gobierno estatal -encabezado entonces por Leonel Brizola-, la expropiación de varias haciendas.

Aunque el MST se entronca en la centenaria tradición de luchas agrarias, su origen inmediato está determinado por los cambios promovidos por el gobierno militar instalado en 1964. La represión desarticuló toda organización, los principales líderes rurales fueron encarcelados, asesinados o marcharon al exilio. Desde el punto de vista organizativo hubo un corte brutal.

Por otro lado, el modelo económico implantado redundó en la desaparición de cientos de miles de pequeñas parcelas dedicadas al café y algodón o a cultivos de subsistencia. De la masiva expulsión de campesinos de sus tierras se beneficiaron los viejos latifundistas y los nuevos empresarios agrícolas, sobre todo en los estados del centro y del sur. El proceso de concentración de la tierra significó para los campesinos pobres un terremoto de tal magnitud como lo fue la conquista para los indígenas. El resultado es que la mitad de las tierras cultivables está en manos del 1% de los propietarios, el 80% de las tierras están ociosas mientras el 65% de la población padece diversos grados de desnutrición y el éxodo rural alcanzó la cifra de 30 millones de personas en menos de 20 años, la mayor migración de la historia de la humanidad en menor tiempo. Los que perdieron sus parcelas sumados a los que nunca las tuvieron, alcanzan los 12 millones. Esa es la base social del MST.

En este período se registraron formas de lucha espontáneas y muy poco organizadas para resistir la expulsión de la tierra, se multiplicaron los conflictos, hubo quemados de plantaciones, de casas de campesinos y hubo cientos de víctimas. Como

contrapartida, comenzó un proceso de radicalización del campesinado sin tierra.

La situación comenzó a cambiar hacia 1975 gracias al trabajo de la Iglesia Católica en apoyo a los campesinos pobres con la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). Vale la pena recordar que la iglesia fue uno de los baluartes en la resistencia a la dictadura, período en el que se crearon buena parte de las 80.000 comunidades eclesiales de base que existen en Brasil.

A partir de 1978 se producen varias ocupaciones masivas en Río Grande del Sur, una de las zonas más afectadas por la explosiva concentración de la tierra. Se trataba de iniciativas aisladas, sin contacto entre las distintas ocupaciones. La CPT comenzó, hacia 1981, a coordinar encuentros de dirigentes, tanto a nivel regional como estatal. Comenzó así a estabilizarse una coordinación que fructificó en enero de 1984, con la celebración del primer Encuentro Nacional de los Sin Tierra, en el estado de Paraná.

Un movimiento de movimientos

De alguna manera, el MST es una respuesta de los campesinos a la modernización y al neoliberalismo. Se trata de un caso similar al que se registra en otros países del continente (desde Perú hasta Chiapas), ya que la apertura de los mercados, la extensión del monocultivo para la exportación y la consiguiente desestabilización de los vínculos tradicionales (éxodo rural y desempleo masivo) generó una situación explosiva apenas la apertura democrática brindó posibilidades de organización y movilización. Por otro lado, el movimiento Sin Tierra significa la confluencia de varias luchas locales, de diferentes tradiciones -desde la fuerte influencia cristiana hasta el aporte de militantes comunistas y petistas-, donde se entrecruzan tradiciones sindicales rurales pero también urbanas. Algunos dirigentes aseguran que el MST es la “articulación de los diversos movimientos que estaban sucediendo a niveles locales”.

En cuanto a su composición social, pueden rastrearse también varias confluencias. La de los agricultores que arriendan tierras en régimen de mediería, dividiendo la cosecha en partes acordadas previamente con el propietario; los pequeños arrendatarios, que fijan un precio fijo en dinero con el propietario; los “posseiros”, que trabajan tierras ocupadas -estatales o de particulares- y que no tienen títulos de propiedad, situación que abunda en las regiones de frontera agrícola. A estas situaciones, que combinan formas típicamente capitalistas con otras de tradiciones agrarias precapitalistas, se suman los asalariados rurales y jornaleros sin tierra, que en ocasiones son pequeños propietarios que durante temporadas venden su fuerza de trabajo, y los pequeños agricultores que poseen menos de cinco hectáreas.

Además, participan en el movimiento los hijos de los agricultores, que pueden llegar a tener hasta 50 hectáreas, pero que no están en condiciones de reproducir su condición. Todos estos sectores suman casi 5 millones de familias de trabajadores rurales sin tierra.

Una vez que el movimiento echó a andar, se fueron sumando, gota a gota, sectores urbanos, sobre todo activistas cristianos que venían trabajando en la CPT, organización que tuvo un peso decisivo tanto en la formación del movimiento como en sus métodos y estilos de trabajo. Ya en sus primeros congresos el MST se fijó tres grandes objetivos: la lucha por la tierra para poder sobrevivir (objetivo económico), la reforma agraria (social y político) y la lucha por una sociedad más justa a través de un cambio político radical. Joao Pedro Stédile, principal dirigente del MST, considera que se trata de “un movimiento social de masas”, que combina “tres características complementarias: sindical, popular y política”, que “no se encuadra en las formas tradicionales de clasificar los movimientos sociales”. Sin embargo, estima que tampoco sería “un partido político campesino disfrazado”¹.

Antes de llegar a la ocupación de un latifundio improductivo, los campesinos sin tierra comienzan a organizarse para negociar con las autoridades. En realidad, en la mayoría de las oca-

siones se llega a la ocupación después de un largo proceso de fortalecimiento del núcleo dinamizador de la ocupación y luego de haber quedado clara la negativa de las autoridades a expropiar él o los predios solicitados por los campesinos. El día de la ocupación suele ser guardado en secreto, se suman grandes cantidades de campesinos y desocupados rurales que llegan incluso desde municipios lejanos. La ocupación es una mezcla de fiesta y desafío abierto, amasada en base a la mística que promueven los activistas del movimiento.

Una vez ocupada la hacienda, los campesinos improvisan barracas de plástico y si la desocupación demora varios días comienzan a cultivar la tierra. El objetivo de la ocupación es llamar la atención a la sociedad, haciendo visible un conflicto habitualmente oculto, a la vez que muestran la existencia de tierras ociosas y brazos dispuestos a hacerlas producir. En general, no exigen la tierra que ocupan sino que las autoridades busquen dentro del estado tierra para asentarse. En cuanto a los métodos de lucha, emplean la desobediencia civil pacífica, situación que ha llevado a muchos juristas a reconocer la justeza de las ocupaciones y, recientemente, hasta el Vaticano ha llamado la atención sobre la necesidad de la reforma agraria. Los Sin Tierra no atacan a los hacendados, los intimidan por su número y la ostentación de instrumentos de labranza. Cuando son atacados por los hacendados, la policía o el ejército, se defienden; en ocasiones -muy escasas, ciertamente- lo hacen con armas de fuego, pero no toman la iniciativa del enfrentamiento.

Muchos desalojos son violentos, pero siempre hay resistencia colectiva. A lo largo de estos 15 años, han muerto más de mil Sin Tierra, la mayoría a manos de los latifundistas y sus pistoleros. Esta forma de resistencia "pacífica" les ha permitido desnudar ante la opinión pública la violencia del latifundio y del estado y les permitió ganarse la adhesión de amplios sectores en las grandes ciudades. Con los años, el MST consiguió demostrar que la ocupación de tierras es tan legítima como las huelgas de los trabajadores urbanos.

Una organización con varios escalones

La ocupación, que suele durar muy pocos días, es el puntapié inicial de la lucha. Una vez desalojados, los Sin Tierra establecen un campamento permanente en un área concedida por el gobierno o el municipio, por algún propietario solidario o en los costados de la carreteras. Los campamentos son verdaderas ciudades de barracas de lona que agrupan una población que suele oscilar entre las quinientas y las ochocientas personas, aunque en algunas ocasiones superan las dos mil. Como promedio, los campamentos tienen una duración de cuatro años, hasta que todos sus miembros son asentados. Durante los primeros meses se producen numerosas deserciones, una suerte de autodepuración del campamento.

En tanto, los acampados, apoyados por cuadros y activistas del MST, desarrollan un intenso trabajo de organización y educación, un trabajo interno de cuya solidez depende la sobrevivencia del colectivo y hasta del futuro asentamiento. En cuanto a las actividades externas para conseguir tierras y sensibilizar a la opinión pública, realizan infinidad de audiencias con las autoridades, marchas de hasta varias semanas en las que recorren más de mil kilómetros, huelgas de hambre, ayunos y acampadas en plazas públicas. En ocasiones, ocupan tierras o apoyan a ocupantes de estados y municipios cercanos. De todas estas actividades, quizá las marchas sean las más importantes, ya que contribuyen a la vez a fortalecer la moral de los acampantes, difundir su situación, involucrar a otros sectores en su lucha y poner a prueba la organización interna.

El campamento como escuela, es el aspecto más importante de todo este proceso. Los campesinos que llegan al movimiento suelen estar imbuidos de un fuerte individualismo, poseen escasa o nula formación escolar, abunda el analfabetismo, el nivel político es muy bajo y el entrenamiento para la vida colectiva es casi nulo. La organización interna parte de los llamados “núcleos de base”, que abarcan de diez a treinta familias, casi siempre del mismo municipio de donde provienen los acampa-

dos. Vale la pena mencionar, en este punto, la gran heterogeneidad geográfica de los que ingresan al movimiento, algunos de los cuales han recorrido miles de quilómetros, dejando detrás toda una vida, para integrarse al campamento.

En cada “núcleo de base” se organizan las tareas del campamento: alimentación, salud, higiene, deportes, leña, etc. Para cada tarea se elige un responsable que, a su vez, coordina con otros formando “equipos de servicios” del campamento que se reúnen diariamente para planificar las actividades. Existe también una “coordinación general” que fija las tareas de los equipos y define las actividades externas así como las relaciones con la sociedad y las instituciones. El órgano máximo del campamento es la Asamblea General en la que participan todos los acampados, que se reúne periódicamente y elige la Coordinación General, en la que pueden estar también los responsables de los núcleos de base.

Se trata de una organización relativamente flexible cuyo grado de complejidad depende del tamaño del campamento. La idea que persiguen los dirigentes y militantes del MST es la de promover la democracia y la participación más amplia posible en el proceso de toma de decisiones; una dirección colectiva con división de tareas. En síntesis, una organización que debe ser adecuada tanto para la lucha como para la educación y el crecimiento colectivos.

La asamblea general debate y vota un reglamento interno que se hace cumplir de forma rigurosa y, llegado el caso, se aplican sanciones que van de la amonestación a la expulsión. Queda restringido el consumo de alcohol y prohibidas las peleas, las agresiones a las mujeres y los niños, incluso en la familia. El papel de las mujeres, en el campamento, en los asentamientos y en todo el MST, es determinante. Llama la atención al visitante la presencia de numerosas mujeres -sobre todo jóvenes- en tareas de responsabilidad, incluso en los organismos de dirección del movimiento. El crecimiento de la mujer es notable: es la argamasa que une y crea espíritu comunitario, sobre la que descansan

buena parte de las tareas de subsistencia cotidianas, determinante en la salud, la alimentación, la mística y la educación, pero también en la lucha.

Los asentamientos son diferentes. Por un lado, son una de las mayores conquistas del movimiento, muestran que la reforma agraria es posible y que puede ser exitosa. Para los campesinos, los asentamientos -conseguidos luego de años de lucha que fructifican en la compra por el estado de un latifundio o la entrega de tierras fiscales- significan, en primer lugar, olvidarse del hambre. Pese a tratarse habitualmente de tierras de baja fertilidad, agotadas por la mala explotación y el abuso de agrotóxicos, todos los asentamientos producen infinitamente más de lo que la misma tierra producía en manos del hacendado.

Los esfuerzos de los asentados son enormes, ya que las tierras que consiguen no poseen ninguna infraestructura y tienen grandes dificultades para conseguir insumos, créditos y asistencia técnica. Ciertamente, hay abandonos, pero éstos se sitúan por debajo del promedio considerado por la FAO como aceptable; llegan sólo al 15%.

El MST promueve la cooperación entre los asentados. No obstante, la mayoría prefiere cultivar su parcela individual -unas 25 hectáreas- junto a la familia. Aún en esos casos, muchos se asocian para comprar máquinas, insumos, conseguir medios de transporte y almacenamiento. Es el primer paso para la formación de cooperativas que permiten una planificación colectiva de la producción y una distribución de los beneficios acorde con el trabajo invertido. Buena parte de los asentamientos procura diversificar al máximo la producción, evita el monocultivo e intenta producir sin recurrir a los agroquímicos. Las cooperativas y asociaciones de producción han formado una confederación de cooperativas de asentados (Concrab), como forma de garantizar apoyos técnicos, negociar globalmente recursos y colocar la producción en el mercado en mejores condiciones.

Hacia 1997, y luego de cinco años dedicados a mejorar el trabajo de las cooperativas, la revista de los Sin Tierra informa-

ba de la existencia de 24 Cooperativas de Producción Agropecuaria, 18 de Prestación de Servicios, dos Cooperativas de Crédito, ocho Cooperativas Centrales de Reforma Agraria, de ámbito estatal, y que existen más de 400 asociaciones cooperativas de base con 11.000 socios. El sector de cooperativas agrícolas del MST organiza 30.00 familias e influye y se relaciona con otras 70.000. El movimiento está empeñado en diferenciar, por su estructura democrática y práctica participativa, éstas cooperativas de las tradicionales. Una de las numerosas cartillas que distribuye el MST sobre este tema, asegura que el cooperativismo alternativo “implica la apropiación de los instrumentos de gestión por los trabajadores y la necesidad de ir construyendo un *mercado popular* articulado entre el campo y la ciudad”.

Es cierto que muchos asentamientos caen en una suerte de individualismo o localismo y que la movilización de los asentados es mucho más difícil que en el período del campamento. No obstante, la mayor parte de los asentamientos se organizan como comunidades en las que conviven en el trabajo, la fiesta y en el apoyo a los sin tierra que luchan por la reforma agraria. Para ello, cuando la situación económica lo permite, los asentamientos liberan de su trabajo a algunos activistas para que puedan prestar ayuda a los campesinos que ocupan nuevas tierras y suministran alimentos a los campamentos en lucha.

Un capítulo muy importante -“estratégico” para los dirigentes del MST- es el relativo a la educación. Existe clara conciencia de que la educación y la capacitación son claves para hacer viables los asentamientos, para continuar la lucha por la reforma agraria, para construir nuevas formas de convivencia, para “ejercer los derechos de ciudadanía y participar democráticamente en la vida política del país y en la lucha por un hombre nuevo en una nueva sociedad democrática y socialista”². El MST habla de la necesidad de “ocupar también el latifundio del saber” y ha editado decenas de folletos y libros para orientar la tarea educativa de los campamentos y asentamientos.

El objetivo es llegar a capacitar profesores entre los propios Sin Tierra y que la comunidad asuma como suya la tarea de educar. Se intenta, de forma simultánea, reducir el analfabetismo y conseguir unos mínimos de escolaridad, alfabetizar a los adultos en base a los métodos de Paulo Freire, conseguir la capacitación técnica que elimine la dependencia de los cuadros universitarios y brindar una formación política que posibilite la participación del mayor número de miembros.

Por último, el MST ha creado una escuela de formación de dirigentes que funciona en el estado de Santa Catarina, por la que todos los años pasan cientos de líderes. Con ella, consigue ir dando coherencia político-ideológica a sus cuadros, aumentar la autonomía y la capacidad de iniciativa de las direcciones locales y regionales y sustraerse a la influencia de los partidos. De alguna manera, y sobre esto vale la pena volver, el MST se ha dotado de una organización que recoge también diversas tradiciones, tanto en su estructura como en los estilos de trabajo: en la base, forma comunidades en las que pueden rastrearse influencias de la tradición rural así como del cristianismo de base -quizá la influencia más poderosa en ese nivel- y también del sindicalismo. En los niveles superiores, parece más importante la influencia de los estilos organizativo de los partidos de izquierda, en particular la tradición leninista, mezclada con el estilo cristiano imperante en la CPT.

Un mundo nuevo en el corazón del viejo

Luego del Congreso realizado en 1995, al que asistieron más de 5.000 delegados, el movimiento lanzó una gran ofensiva en todo el país, que aún continúa. En 1995 se realizaron 92 ocupaciones, en 1996 fueron más del doble; pero lo más importante es que el movimiento, hasta ese entonces bastante localizado en el sur y el centro, consiguió extender las ocupaciones a las zonas del norte y nordeste, bastiones de la derecha y del latifundismo más reaccionario. Más recientemente comenzaron a organizar grandes ocupaciones cerca de las ciudades con el objetivo de

estrechar alianzas con los pobres urbanos, un objetivo estratégico marcado por el Congreso y la dirección del MST.

Las masacres en el estado de Pará, como la de Eldorado de Carajás, donde el 19 de abril de 1996 fueron asesinados 19 Sin Tierra, reflejan el imparable crecimiento del movimiento en esa zona. Un dato que avala la fuerza del MST, es la existencia en Pará de 200 campamentos y 300 asentamientos, lo que significa que en uno de los núcleos duros del latifundismo consiguieron rescatar cientos de miles de hectáreas para los campesinos pobres.

Por otro lado, el de los Sin Tierra ha sido el único sector social de Brasil capaz de plantarle cara a la política neoliberal de Fernando Henrique Cardoso, como lo demuestra la marcha a Brasilia de 1997. Durante la campaña electoral el tema de la reforma agraria había sido uno de los más debatidos y el actual presidente se comprometió a “desapropiar” tierras para 280.000 familias. La realidad es que hasta ahora fueron asentadas sólo 15.000, aunque el gobierno asegura que hubo 60.000 campesinos asentados. No parece ninguna casualidad que el MST haya incrementado sus acciones justo en un momento en el que aparece en escena un gobierno que quiere presentar una cara “progresista” como forma de desmovilizar al movimiento.

Sucede que el MST se puso a la cabeza del profundo malestar social en el campo y, ante las vacilaciones (algunos hablan de claudicación) de los sindicatos y del PT, debió convertirse en la principal oposición al neoliberalismo brasileño. Ello redundó en dos consecuencias favorables para los Sin Tierra: mientras crece la simpatía popular por la reforma agraria y las acciones del MST, crece también su autonomía de toda instancia política partidaria e institucional. El resultado, es que el MST está comenzando a articular sectores de los pobres urbanos (favelados, desocupados, sin techo, etc.) lo que llegaría a concretarse en la alianza de “los sin”, los excluidos, aquellos que no cuentan ni para la burocracia sindical ni para la izquierda electoral.

Pero más allá de la coyuntura por la que atraviesa el movimiento de trabajadores rurales en Brasil, *el MST representa al-*

go nuevo y diferente en la escena de los movimientos sociales del continente. Como veremos, comparte algunas de sus características innovadoras con movimientos campesino-indígenas, en particular con el ecuatoriano y el chiapaneco. La influencia del MST traspasa fronteras, al punto que los campesinos paraguayos tienen en el movimiento brasileño un sólido punto de referencia, al igual que el resto de las organizaciones rurales continentales.

Como todos los movimientos sociales, el de los Sin Tierra combina aspectos que niegan la sociedad capitalista actual con otros que la reproducen. Es imposible que un movimiento represente la negación absoluta, la inversión total, de la sociedad en la que está inmerso. Las continuidades se cuelan a menudo en las características de la estructura organizativa (que habilita el surgimiento de capas de dirigentes con intereses propios y separadas de las bases), en los estilos más o menos verticales de dirección, en la escasa o baja participación de los miembros, en el autoritarismo interno, en la cultura que emite un movimiento o partido, sus vínculos con las instituciones y un largo etcétera.

La peculiaridad del MST es que encarna una ruptura mucho mayor con la sociedad actual que otros movimientos. O, dicho de otro modo, que lo nuevo tiene un peso mayor y más decisivo que lo viejo. Veamos:

1) Como lo señala James Petras, el MST pertenece a una nueva generación de movimientos sociales continentales caracterizados por la emergencia de un nuevo liderazgo que no está divorciado de la vida cotidiana de sus bases, donde la burocracia casi no existe, con una moralidad consistente en no alejarse de los estilos de vida del conjunto de los integrantes del movimiento, participativos, internacionalistas, democráticos y preocupados por la formación política y técnica³.

2) Están centrados en la acción directa y extraparlamentaria, no están atrapados en las redes institucionales, son autónomos de los partidos y los sindicatos pero también de los intelectuales y de las universidades. La autonomía es una de sus señas de identidad.

3) Integran temas de los llamados nuevos movimientos sociales: la cuestión de la mujer, el ecologismo y la identidad étnica.

4) Sustituyen la falta de recursos materiales con la mística, habilitando el surgimiento de una nueva subjetividad que pone en primer término los vínculos fraternos y solidarios por encima de los instrumentales, propios de las asociaciones tradicionales⁴. El ser humano, el hombre y la mujer nuevos, son su preocupación fundamental.

5) En el caso del MST, se trata de un movimiento integral, que abarca todas las facetas de la vida: política, social, cultural, económica, religiosa, etc. No separa ni escinde una de otras. Esta característica es muy nítida en los campamentos y en muchos asentamientos. El papel central que conceden a la educación los coloca muy cerca del primer movimiento obrero y se trata de uno de los pocos movimientos que educa a sus miembros, utilizando criterios propios, distintos y opuestos a los criterios educativos de la burguesía. Por ello, y no sólo por los objetivos estratégicos que se fija, se trata de un movimiento que no entra en la lógica de reproducción del sistema, va mucho más allá de las demandas parciales y está -aún sin habérselo propuesto- creando las bases de una nueva sociedad.

6) El MST está realizando una reforma agraria desde abajo y creando una nueva sociedad dentro de la vieja sociedad. Hasta ahora, todas las reformas agrarias fueron decisiones tomadas desde el poder, ya sea por una revolución o por un régimen progresista. Tanto los campamentos como los asentamientos son espacios de socialización, territorios donde se invierten los códigos dominantes, espacios en los que se ejerce un contrapoder; se trabaja no sólo para apropiarse de los medios de producción sino también para producir una nueva subjetividad, nuevos vínculos humanos y una “reapropiación individual y colectiva de la producción de subjetividad”⁵. Sin este conjunto de prácticas no puede siquiera soñarse con una transición hacia el socialismo.

7) Para hacerlo, se apoyan en dos medios principales: la tierra, o sea un espacio físico en el que, apropiándose de los medios de producción y reproducción, crean nuevas relaciones humanas. La otra base, es ética. Los miembros, activistas y militantes del MST no militan unas horas al día sino que su vida está organizada de otra manera, sobre otros criterios, entre los que predominan una moral de fraternidad y solidaridad.

Ciertamente, en el MST conviven también aspectos de la vieja cultura política, que se traducen en estilos organizativos similares a los que predominan en los partidos de la izquierda. Esto es más visible en los estratos superiores de las direcciones. Ignoro hasta qué punto existe conciencia de ello, pero sí puedo asegurar que la voluntad de los dirigentes es la de no reproducir prácticas que redundan en la formación de una burocracia. También están alertas en cuanto a la posible cooptación de los asentamientos por el sistema dominante que los circunda y a menudo estrangula.

No existen antídotos contra estas tentaciones. El futuro del movimiento dependerá del grado que alcancen las luchas sociales, tanto en el campo como en las ciudades. Pese a estas prevenciones, puede asegurarse que el principal movimiento social del continente nos está mostrando un camino nada despreciable para conquistar espacios para los trabajadores, alumbrando también lo que podrían ser nuevas formas de transición hacia una sociedad más justa.

Bibliografía

- Coceargs
1997 *A vida no assentamento*, Porto Alegre.
- Concrab
1997 *Sistema cooperativista dos assentados*, Concrab, San Pablo.
- Frei Sergio y Stédile, Joao Pedro
1993 *A luta pela terra no Brasil*, Página Aberta, San Pablo.

- Frei Sergio y Stédile, Joao Pedro
 1991 *Assentamentos*, Petrópolis, Vozes.
- Frei Sergio y Boff, Leonardo
 1996 *Mística y espiritualidad*, Madrid, Vozes.
- Guattari, Félix
 1996 *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires.
- Petras, James
 1997 *La izquierda devuelve el golpe*, Barcelona, Ajoblanco.
- Saete Caldart, Roseli
 1997 *Educação em movimento*, Petrópolis, Vozes.
 1997 *Sem Terra*, revista del MST, No. 1 julio.
- Stédile, Joao Pedro
 1997 Entrevista en revista *Universidade e Sociedade*, No. 13, Andes, julio.

Notas

- 1 Frei Sergio y Joao Pedro Stédile, *A luta pela Terra no Brasil*, San Pablo, Página Aberta, 1993, pp. 37 a 39. Todas las citas anteriores pertenecen al mismo texto.
- 2 Frei Sergio y Joao Pedro Stédile, ob. cit., p. 91.
- 3 James Petras, *La izquierda devuelve el golpe*, Barcelona, Ajoblanco, 1997.
- 4 Véase Frei Betto y Leonardo Boff, *Mística y espiritualidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- 5 Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manatial, 1996. El autor considera que “el futuro del tercer mundo descansa primeramente sobre su capacidad para reaprehender sus propios procesos de subjetivación en el contexto de un tejido social en vías de desertificación”. Como ejemplo pone al Brasil, donde registra “interesantes ensayos de recomposición de las prácticas sociales”, p. 163.

4. Zapatismo y emancipación

“No nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros. Porque de una ofensiva militar nos levantamos; si nos atacan y nos hacen pedazos nos podemos rehacer. Somos expertos en perder y volver a levantarnos (...) Pero esto de hacer algo nuevo, de encontrarnos en un terreno nuevo, es muy doloroso, muy doloroso, muy doloroso para aquellos con los que nos encontramos y muy doloroso para nosotros también. Es lo más difícil, y si podemos resolver eso, se resuelve el futuro del EZLN. Y no tiene nada que ver con las armas ni con la guerra”

Subcomandante Marcos

Siempre hay un antes y un después de los movimientos revolucionarios, en cuanto que crean las condiciones para el avance y el desarrollo de ideas nuevas y para que se abra paso el pensamiento crítico. ¿Cómo se relacionan lucha social y pensamiento emancipador? Las luchas sociales remueven el orden establecido, lo alteran, lo modifican. Hacen aparecer lo sumergido y lo invisible. Surgen actores o sujetos que antes no llegaban a constituirse como tales. La lucha desnuda, quita máscaras, muestra poderes, nuevas relaciones sociales salen a la luz. La revuelta desafía el imaginario social dominante y habilita el surgimiento de nuevos imaginarios. En fin, las luchas sociales brindan el combustible para elaboraciones teóricas en nuevas direcciones.

Así como la revolución francesa y el nacimiento del movimiento obrero en torno a las revoluciones de 1848, sentaron las bases materiales para el surgimiento del pensamiento socialista, la Comuna de París fue un corte teórico y práctico. No pocos dirigentes socialistas aseguraron que la Comuna enterró al viejo movimiento obrero, de cuyas cenizas se fue levantando un nuevo movimiento orientado hacia la toma del poder político, organizado alrededor de nuevas herramientas como los partidos.

Casi un siglo después, la revolución mundial de 1968 - completada según Immanuel Wallerstein con la caída del socialismo real- hizo emerger nuevas problemáticas, de la mano de nuevos actores sociales, que llevaron al cuestionamiento del paradigma de transformación social surgido luego de la Comuna y consolidado con la revolución rusa. A partir de aquel momento, el pensamiento emancipador comenzó a remover la modorra en que lo había sumido casi medio siglo de estalinismo. Temas vinculados al poder y la autonomía, la opresión y la cultura, comenzaron a ocupar a los pensadores más inquietos (Foucault, Morin, Deleuze, Castoriadis, etc.) y nuevas camadas de activistas empezaron a formarse en un pensamiento más libre e independiente, a la vez que rescataron teóricos y dirigentes socialistas que habían jugado un papel marginal hasta entonces (Gramsci, Mariátegui, Sorel, etc.)

Desde el fondo de la selva lacandona, el movimiento zapatista está haciendo cimbrar, hasta las raíces, el muro de certezas que las luchas del 68 ya habían comenzado a agrietar. Por los temas que plantea, las demandas que pone encima de la mesa, sus objetivos y las formas como se plantea alcanzarlos, el zapatismo está llamado a convertirse en un parteaguas para el movimiento antisistémico mundial. En efecto, los zapatistas cuestionan la concepción clásica sobre el poder, ponen el acento en la democracia y la autonomía, promueven la liberación de la mujer y la defensa del medio ambiente, practican una nueva cultura política desde su propia identidad, buscan religar la racionalidad con la espiritualidad. Razones de más para adentarnos en algunas de sus más innovadoras propuestas y el proceso que los llevó a formularlas.

I. La liberación interior

El zapatismo se inscribe en una larga onda expansiva de insurgencia indígena, a escala continental. Un ascenso que comenzó en la década de los setenta y registró un salto cualitativo en torno a 1992, con la celebración del V Centenario de la con-

quista de América. Tanto en México como en otros países de América Latina (Ecuador en primer lugar, pero también Guatemala, Bolivia y Colombia) el movimiento indio ha ganado fuerte protagonismo y es hoy uno de los actores sociales más destacados.

En Chiapas se entrelazan tres dinámicas que explican el surgimiento del EZLN y sus principales características: la indígena-campesina, la de la diócesis de San Cristóbal y la guerrilla. Las tres descansan sobre la misma base: la comunidad como eje de gravitación del mundo indio, donde se preservan sus tradiciones, su cultura y su particular cosmovisión. En un proceso que duró casi tres décadas, estos tres movimientos fueron convergiendo en la comunidad india, convertida en sujeto y base de sustentación de todas las luchas. A partir de esta confluencia, comenzó a tejerse un rico y múltiple proceso, marcado por *la liberación de las ataduras internas de todos y cada uno de los actores*, proceso poco conocido aún y que sigue en marcha luego del alzamiento.

Los pueblos indios se ponen de pie

En este punto, me interesa destacar no tanto la evidente y brutal opresión que sufren los pueblos originarios en Chiapas, su extrema pobreza y marginación, sino el proceso que los llevó a ponerse de pie, liberándose de sus propias dependencias. Habitualmente no se tiene en cuenta, suficientemente, que toda lucha “hacia afuera” implica una lucha “hacia adentro”, y que ésta resulta el prerrequisito para que aquella pueda desplegarse con toda su intensidad. Estamos tan acostumbrados, por la potencia del imaginario dominante, a mirar el exterior (las relaciones y luchas entre clases son parte de ese “exterior”) que a menudo ignoramos y dejamos de lado los aspectos íntimos o internos de los sujetos sociales.

Durante largo tiempo, las luchas indígenas se conformaron en torno a demandas de tipo económico, asumiendo la forma de reivindicaciones campesinas por la tierra. El carácter de

clase predominaba por sobre la pertenencia étnica. El movimiento campesino sufrió una larga dependencia del Estado surgido de la interrumpida revolución mexicana, que no podía atribuirse, exclusivamente, al papel represivo y neutralizador asumido que por ese Estado.

Las comunidades tradicionales de Chiapas permanecían, además, atezadas por sus propias ataduras internas: dominio de los caciques, subordinación de las mujeres, estructura jerárquica en la que los consejos de ancianos tomaban las principales decisiones sin participación del resto. Pese a sus luchas ancestrales no estaban en condiciones de convertirse en sujetos, pese a que conservaban recursos internos que, como el espíritu comunitario, la democracia indígena (el concepto de servicio que tienen los cargos surgidos de la asamblea) y la religiosidad maya, en suma, la cultura indígena, demostrarían con el tiempo ser bases suficientemente sólidas como para contribuir a revertir la situación. Pero esa cultura oprimida debía ser rescatada y reinventada, para poder jugar a fondo su papel emancipador.

El punto de partida habría que buscarlo en torno a los años cincuenta, con la instalación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal. La institución comenzó a funcionar como “una agencia ladina de negocios, corrupción y control sobre los pueblos”¹. A nivel de las comunidades, la asimilación que promovía el indigenismo oficialista tendía a destruir las costumbres y a disolver las comunidades: “Los ancianos ya no tuvieron el consenso de la asamblea, perdieron la autoridad de la edad, se convirtieron en simples abuelitos y *los cargos llegaron a ser mafias lubricadas por el alcohol*”².

En los años setenta la mayor parte de los municipios con mayoría indígena, sobre todo en los alrededores de San Cristóbal, “tenían un maestro biligüe del PRI como presidente municipal (alcalde y policía, todo en uno)”³. La palabra “cacique”, que no existe en lengua original sino que fue importada por los españoles, era el término que todos usaban para definir la situación. Entre los tojolabales, para nombrar al cacique se usa una

palabra derivada del español, mandaratum o mandón, de carácter despectivo, algo que Marcos traduce como “mandar mandando” contrapuesto al “mandar obedeciendo” de la tradición india⁴.

Desde ese momento suceden tres movimientos nacidos en las propias comunidades: la migración masiva a la selva, la conquista de nuevas tierras recuperando las usurpadas por los terratenientes y un proceso de renovación interna. Los dos primeros son bien conocidos, y afectan a la actividad externa de las comunidades y pueblos indios, pese a que repercutieron en su interior. Brevemente: en veinte años la selva Lacandona pasa de unos cientos de pobladores a albergar un cuarto de millón de habitantes, salidos de sus comunidades por la miseria, la explosión demográfica, la escasez de tierras y la represión. Lo que antes se llamaba “Desierto de la Soledad”, se convirtió en zona de colonización rebautizada por los migrantes como “selva”. Los nuevos pobladores eran en su mayoría jóvenes procedentes de Los Altos, que se establecieron casi solos en una zona donde “el gobierno existía sólo en los papeles de reconocimiento de una nueva comunidad”⁵. Confluyeron tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales que recrearon nuevas comunidades reinventando la vida.

Aunque portaban sus costumbres, su lengua y tradiciones, crearon una nueva organización social y política, asentada en nuevos vínculos entre ellos. “Al no poder reproducir los antiguos rangos honoríficos y no contar con jefes enérgicos que los comandaran (...) estos jóvenes no pudieron eludir un nuevo tipo de política”⁶.

Este proceso de creación los llevó a democratizar la comunidad, dando participación no sólo a los varones cabezas de familia sino también a las mujeres y los jóvenes, luego de una fuerte lucha interna. Ampliada la base de participación y decisión, y ante la necesidad de tomar resoluciones por la acumulación de dificultades que supone fundar pueblos nuevos en tierras remotas, las asambleas se convirtieron en prácticas muy frecuentes. Las decisiones se tomaban sólo cuando todos estaban satisfechos

y a ese consenso se le llamó “acuerdo”. “Con el tiempo todos aprendieron algo, sobre lo que tenían en común, y aprendieron el valor que tenían unos para otros”, dice Womack⁷. El sentido de comunidad, pero una comunidad nueva, más participativa, horizontal y democrática, fue naciendo en plena selva.

De este amplio proceso de participación surgieron gran cantidad de dirigentes y la nueva cultura política comunitaria impedía con su estilo de funcionamiento que nadie acumulara poder, individual o colectivo, por encima de la asamblea. “En la selva no había principales. Gobernaba la comunidad en asamblea, que elegía por consenso no sólo a los comités y comisiones necesarios, sino también un ‘consejo de autoridades’ por períodos cuya duración dictaba la costumbre o la ley”⁸. Alguien que tiene tan poco afecto por el neozapatismo como el historiador John Womack, se ve obligado a concluir así: “Pero las ‘autoridades’ no daban las órdenes. Era la comunidad la que daba las órdenes a las ‘autoridades’. Tener autoridad significaba trabajar para la comunidad. Eran democracias fronterizas, soviets improvisados”⁹. Que es exactamente lo mismo que sostiene el subcomandante Marcos.

En suma, las comunidades que surgieron en la selva Lacandona entre los cincuenta y los setenta, crearon un mundo nuevo, una comunidad que se liberaba de sus caciques, que hacía de la democracia el eje de su vida cotidiana y empezaba a flexibilizar el papel tradicional de la mujer. Lo demás vendría casi sólo: la presión del gobierno federal y la represión los llevarían a armarse, a entrar en contacto con los catequistas de la diócesis y con los guerrilleros, que afianzaron esos cambios “espontáneos”, ... hasta el alzamiento de 1994.

A los cambios anotados vino a sumarse, a mediados de los setenta, la radicalización de la lucha por la tierra, luego del Congreso Indígena de 1974. Vale la pena detenerse un momento en las ponencias que elaboraron las propias comunidades, ya que es uno de los escasos testimonios directos de la situación que sufrían.

El Congreso contó con la participación de 1.230 delegados (587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles) que representaban a 250 mil indios de 327 comunidades. Gracias a la diócesis, que fue quien organizó el Congreso a pedido del gobierno regional, los delegados fueron elegidos democráticamente luego de un largo proceso de debates e intercambios. La diócesis de Samuel Ruiz, que podía haber aprovechado la ocasión para organizar un evento cupular como se estilaba hasta entonces, se puso al servicio de las comunidades para que de ellas surgiera la palabra que nunca había tenido ocasión de expresarse sin cortapisas. El resultado de casi un año de debates y reuniones, en las que se usaba el método ancestral de sembrar y cosechar la palabra, la forma de tomar acuerdos en base al consenso (democracia directa más poder popular), llevó a un notable fortalecimiento de los pueblos indios y sus comunidades.

Veamos las ponencias¹⁰. Los tzeltales hablan de la tierra: “nuestras autoridades internas -generalmente jóvenes que saben algo de castilla- aprenden a extorsionar a sus hermanos y participan del botín”. Además, los comisarios ejidales se enriquecen a costa de sus hermanos lo que lleva a que los comuneros pierdan la confianza en sus autoridades, provocando “graves conflictos internos que han costado ya muchas vidas, resentimientos y odios entre nosotros”. Los tzeltales denuncian: “los ejidatarios y comuneros han sido muy explotados por la sistemática introducción de aguardiente y cerveza”. Señalan que muchos han huido a la selva, denuncian el caciquismo y concluyen que “son pocos los ejidos en donde ya empiezan a funcionar las Asambleas como suprema autoridad interna”. O sea, están en un incipiente proceso de democratización y participación.

La ponencia chol, luego de repasar las calamidades por las que atraviesa su pueblo, hace hincapié en que “los comisarios se hacen mañosos pues aprenden a extorsionar a sus hermanos”. La ponencia tzotzil denuncia la explotación, dice que “el gran aliado de la explotación ha sido y es el alcoholismo”, denuncia la “desorganización interna de las comunidades” y manifiesta la nece-

sidad de “un trabajo interno de convencimiento de los mismos indígenas para que reaccionen contra el alcoholismo, tan mezclado en sus tradiciones y costumbres”. Aquí, apuntan a rescatar no la tradición en bloque sino aquellos aspectos no alienantes de la misma.

Luego se llegaron a acuerdos entre todos los pueblos sobre tierra, comercio, educación y salud, que eran los temas elegidos para tratar en el Congreso. No es ninguna sorpesa que el primer punto de la resolución más importante diga: “Todos queremos solucionar los problemas de tierras pero estamos divididos, cada uno por su lado, por eso sentimos que no tenemos fuerza. Buscamos la organización de cada grupo para tener fuerza proque la unión hace la fuerza”.

El acuerdo sobre comercio establece: “Queremos un mercado indígena, es decir, que nosotros mismos seamos los que compremos y vendamos”. Luego señala que deben organizarse en cooperativas de venta y producción para defenderse de los acaparadores y, sobre el alcohol, señalan que es un asunto que “queremos estudiarlo bien por grupos”, para ver qué soluciones se pueden encontrar.

Sobre educación apuntan a preparar maestros indígenas que “enseñen en nuestra lengua y costumbre y que también enseñen en español”, pero maestros que estén “entregados al servicio de la comunidad” y, más aún, que “nuestras comunidades se organicen mejor, que haya un comité independiente de los maestros, elegido por la comunidad para que vigile el trabajo del maestro”.

La ponencia sobre salud va en la misma dirección: “Necesitamos organizar nuestra comunidad para que podamos cuidar la salud”, para que “la medicina antigua no se pierda” y para que los enfermeros indígenas “conozcan las dos medicinas, la de pastillas y la de plantas, así la medicina llega a todos”.

¿Qué surge de este panorama de los debates del Congreso Indígena de 1974? Un verdadero diagnóstico de los problemas reales, que nunca son sólo externos sino, sobre todo, internos. De

ahí el valor y de ahí las prioridades fijadas por los pueblos indios de Chiapas. En otras palabras, dicen: estamos muy mal, nos explotan, nos marginan, estamos pobres y pasamos hambre, nos reprimen y asesinan. *Pero la solución depende de nosotros, no del estado ni de los opresores ni de ningún “salvador”*. Depende de que seamos capaces de unirnos, de que rescatemos nuestras tradiciones, de que comercialicemos entre nosotros, nos eduquemos en base a nuestros criterios y recuperemos la capacidad de cuidar nuestra salud. O sea, *que recuperemos la dignidad tomando nuestra vida en nuestras propias manos*. Se trata de una afirmación de autonomía; el camino para liberarse es la autoemancipación. No es ninguna casualidad que el Congreso Indígena floreciera, al sentar las bases de la “liberación interior”, en decenas de organizaciones y nuevas y más amplias luchas.

El cambio en la situación de la mujer, el otro cambio fundamental que viven las comunidades zapatistas, es una verdadera revolución de las costumbres, que continúa aún¹¹. El proceso fue muy lento y contradictorio ya que supuso romper con algunas tradiciones muy arraigadas en la cultura indígena. Ningún movimiento indio del continente cuenta hoy en día con un 33% de mujeres en su interior como sucede en el EZLN. Menos aún, que buena parte de sus dirigentes y mandos militares sean femininos. Uno de los puntos álgidos fue la aprobación de la ley revolucionaria de mujeres, el 8 de marzo de 1993.

El 8 de marzo de 1996 cuatro mil mujeres indígenas invadieron San Cristóbal de Las Casas. A la marcha asistieron algunos hombres de los comités clandestinos regionales y locales para coordinar la seguridad. Guiomar Rovira hace la siguiente observación: “Resultaba sorprendente ver cómo a algunos de ellos les habían endilgado el hijo más pequeño”¹². La imagen de hombres cargando niños es, en el mundo indígena, todo un síntoma de los cambios.

Los pueblos indios han debido pasar por el doloroso proceso de *identificar aquellas tradiciones opresivas para cambiarlas*, un reto para cualquier cosmovisión que suele tomar en bloque

las tradiciones, problematizando así su propia identidad. Y pasar por rupturas interiores, toda vez que a la resistencia de los hombres se suma la interiorización de la inferioridad durante cinco siglos por su triple condición de mujeres, indias y pobres.

Al parecer, el detonante de los cambios fue en gran medida el EZLN. Pero existió también un proceso relativamente autónomo, ya que muchas mujeres indias comenzaron a salir a las ciudades y entraron en contacto con otras realidades. Una de las experiencias más notables es la cooperativa de tejedoras *J'pas Joloviletik* que funciona en San Cristóbal. Se forma en los años ochenta pero recién en 1992 sufre un proceso interno de cambios: "Se democratiza la estructura y las representantes indígenas de cada municipio son las que establecen el trato con los comerciantes, las que fijan los precios y términos. Las indígenas, en su mayoría monolingües y analfabetas, se fueron apropiando de su espacio, de sus recursos y de su cooperativa"¹³.

El proceso de crecimiento implica la afirmación de la autoestima y la realización de múltiples talleres y debates sobre la importancia de mantener las costumbres y las tradiciones siempre que no hicieran daño a nadie. La cooperativa llegó a estar integrada por ochocientas mujeres de veintitrés comunidades de los Altos de Chiapas. Como señala Rovira, "algo se ha roto en Chiapas y les ha permitido a ellas salir". Pero, según recuerda Marcos, el proceso genera luchas intestinas y una fuerte resistencia de los varones, a veces abierta, a veces sorda, y hasta enfrentamientos con sectores de la Iglesia¹⁴.

Los dos cambios que hemos apuntado brevemente (democratización de la comunidad y nuevo papel de la mujer), *liberaron en el interior de las comunidades sus energías emancipatorias*, contribuyendo a convertirla en sujeto al construir -sobre la base de la cultura milenaria- una nueva cultura para la liberación. La idea que guía este trabajo es que los pueblos deben pasar por una etapa que podemos llamar, siguiendo el estilo de Samuel Ruiz, de "purificación interior", para estar en condiciones de ponerse en pie de lucha. En el caso de Chiapas, la existencia

de una sólida cultura de la comunidad facilitó todo el proceso emancipatorio, pero por sí sólo no lo explica.

Por lo mismo, conviene no idealizar la comunidad, una tendencia visible entre numerosos intelectuales. En ocasiones, Marcos no se muestra partidario de extender la democracia comunitaria a otras situaciones: “Ese tipo de democracia sirve para determinando problemas, no para todos”¹⁵. Acostumbradas a la homogeneidad cultural y social, las comunidades deberían -en opinión de Marcos- aprender que existen otras formas de democracia, gracias al contacto con otras experiencias. “Yo pienso que esta apertura (...) le ha servido a los compañeros de las comunidades para entender las ventajas de su forma de democracia, pero sobre todo sus límites”¹⁶.

No es frecuente que el propio Marcos reflexione en esta dirección y, en particular, sobre el papel del individuo y la individualidad en una comunidad. Parece mostrarse optimista sobre el futuro, pero no tanto por los resortes internos de la comunidad para modificar sus tradiciones sino por el impacto que el contacto con el otro mundo puede tener a la hora de permear su interior. “Pienso que el nudo principal está ahora en la tolerancia del otro, cuando el otro es minoría”¹⁷.

Esto indica que un sujeto social no se conforma de una vez para siempre. Para no estancarse, retroceder y desintegrarse, el sujeto social debe vivir un proceso de *renovación permanente, circular*, adentro-afuera-adentro, confrontar con la realidad, con el Otro, para establecer un diálogo que le permita seguir creciendo.

De la teología de la liberación a la teología india

El otro proceso, simultáneo pero en la misma dirección, comenzó a transitarlo la diócesis de San Cristóbal de la mano de Samuel Ruiz¹⁸. Cuando asumió el cargo de obispo, en 1960, había apenas 13 sacerdotes y 50 catequistas que pretendían salvar a los indios de su cultura. En poco tiempo el obispo descubrió que el problema no radicaba en la cultura indígena sino en la propia

Iglesia y se decidió a impulsar el trabajo de base y el acercamiento a los pueblos indios. Ya en 1967 había 600 catequistas indígenas, 300 de ellos en las cañadas de Ocosingo, en la selva.

Era el tiempo en que comenzaba a desprenderse la teología de la liberación y se multiplicaban las comunidades eclesiales de base, en las que los creyentes se organizaban por sí mismos. Pero el camino de la diócesis tomaría otros rumbos. En vez de organizar comunidades de base se formaban muchos catequistas indios que no se dedicaron a “educar” sino a trabajar en base a un nuevo catecismo elaborado por ellos en su propia lengua. Además de llevar su palabra, iban a recoger la de los fieles y obtuvieron tal legitimidad que muchas comunidades convirtieron a los catequistas en sus autoridades.

Durante la Primera Asamblea Diocesana de San Cristóbal, en 1975, el obispo proclamó la “opción por los pobres”, en sintonía con la teología de la liberación, pero el proceso ya había ido más lejos: “Ya no eran los misioneros los que reclutaban a los catequistas, sino que las asambleas comunales los elegían y el obispo permitió una nueva ‘autoridad’, el subdiácono, para avanzar en el camino hacia un sacerdocio indígena”¹⁹. Un año más tarde 34 comunidades ascendieron a los prediáconos al rango de diáconos y Samuel Ruiz se limitó a confirmar la decisión. Comenzó a formarse una organización de edjidos dirigida por catequistas y prediáconos. En algo más de diez años, la diócesis empezaba a ser testigo de un giro radical: las fuentes de poder eclesial empezaban a trasladarse de la jerarquía de la Iglesia a los pueblos indios, que se convertían en sujetos de su evangelización.

Para 1985 ya había en la diócesis 6.000 catequistas, unos 3.300 de ellos eran indígenas, y más de 100 diáconos también indígenas. Al año siguiente, durante una asamblea diocesana, Samuel Ruiz llamaba a “democratizar la diócesis (...), sintetizar fe y política, dirigir la liturgia y la religiosidad popular a la liberación de los pobres, realizar talleres para que la gente aprendiera sobre la opresión sistemática, dejar que las mujeres participaran en ‘igualdad total’ con los hombres en la toma de decisiones pa-

roquiales y misioneras”²⁰. Poco después, en 1987, los catequistas y diáconos jugaban un papel decisivo en la formación de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), la organización campesina más poderosa de la región. Estaban sentadas las bases para el surgimiento de la teología india.

Como siempre, las luchas sociales anteceden la elaboración de teorías y el caso de la Iglesia no podía ser diferente. Así como las luchas sociales de los sesenta en América Latina, en las que participaron numerosos cristianos, redundaron en la formación de comunidades de base y luego en la formulación de la teología de la liberación, y la lucha de la minoría negra en los Estados Unidos promovió la formulación de la teología negra de la liberación²¹, el ascenso de la lucha india tuvo efectos aún más profundos.

Los primeros pasos en la dirección de una teología india los dio monseñor Leónidas Proaño, obispo de Riobamba en Ecuador, el “obispo de los indios”. Se trata de un proceso en el que paulatinamente los pueblos indios se convierten en sujetos de su vida religiosa como parte del rescate de su propia identidad. Así como la opción por los pobres fue un viraje en la historia de la Iglesia, la opción por los indios como sujetos significó su conversión en iglesia autóctona, en iglesia india²².

Girardi se pregunta: “¿Puede una teología que fue por siglos instrumento de dominación y destrucción de los pueblos indios, de sus culturas y religiones, convertirse en instrumento de liberación?”²³. La respuesta no es teórica y depende de la capacidad de promover un “profundo cambio cultural y metodológico” que, en lo concreto, supone una transferencia del poder a la comunidad.

La clave de los cambios que llevaron a la formulación de la teología india hay que buscarlos en la movilización de los pueblos indios que los lleva a convertirse en sujeto primero (superando la situación de dominación cultural) y, más tarde, a construir su propia iglesia. Un paso intermedio es lo que Girardi denomina “desevangelización”, una suerte de descristianización

que corre pareja con el rescate y desarrollo de la cultura autóctona. Porque “*para llegar a ser sujeto político y económico el pueblo tiene que afirmarse como sujeto cultural*”²⁴, lo que conlleva un trabajo paciente y sistemático de *educación alternativa y autoeducación colectiva*.

Los pueblos indios vivieron un proceso en el que la insurgencia como sujetos culturales y religiosos fue coincidiendo, sobre la base de la recuperación de una teología maya asentada en la centralidad de lo comunitario. Un proceso en el cual la consolidación de la comunidad es indivisible de la recuperación de la cultura autóctona y de una religiosidad influenciada por los valores de solidaridad, respeto a la diversidad, autogobierno y una relación de respeto y armonía con la naturaleza.

Estas son las bases de la deseangelización, sinónimo de liberación de la opresión de 500 años, y de rescate de la identidad. Del mismo modo que la comunidad se afirma como sujeto cuestionando sus estructuras autoritarias y las de la sociedad occidental, comienza a cuestionar también la autoridad eclesial. De ahí que una parte esencial del proceso es cuando la comunidad establece sus propias autoridades religiosas, los diáconos y prediáconos indígenas, elegidos por la asamblea comunal.

Visto desde el lado de la Iglesia, estos cambios suponen aceptar que los poderes eclesiales llegan hasta determinado punto, a partir del cual los poderes emanan de la propia comunidad. Y ahí entra a tallar el verdadero carácter revolucionario de la teología india: un cambio en los ejes del poder religioso. Incluso para buena parte de quienes apoyan la teología de la liberación, “el verdadero sujeto es la misma institución eclesiástica”²⁵, cuestión que redundante a menudo en el inmovilismo interno y en el no cuestionamiento de las estructuras tradicionales.

Quizá el cambio se deba a que los sujetos de la teología india no son, como en el caso de la teología de la liberación, los más pobres. Estos comparten la misma cultura con sus opresores. Sin embargo, la teología india emerge de unos pueblos no sólo pobres sino oprimidos a nivel político, religioso, cultural y

económico. Este choque entre dos culturas es lo que fue llevado a buena parte de la diócesis de San Cristóbal -en particular al obispo y su equipo, pero también a muchos religiosos- a convertirse, adoptando aspectos sustanciales de la otra cultura: desde la lengua hasta valores que fundan su cosmovisión. Tomar partido entre dos mundos opuestos, implica no sólo apoyar al otro sino llegar a identificarse con él. En suma, “una revolución cultural”²⁶.

Las consecuencias de este cambio son decisivas y con ello entramos al nudo de la cuestión. Si el cambio es verdadero, concluye en la autonomía de las iglesias locales que supone cuestionar “la organización y la concepción de los ministerios, que condicionan y orientan todos los otros cambios”. Introduce en el seno de la Iglesia nuevas relaciones con el poder, y de poder, implica “abandonar el verticalismo e instaurar una dinámica participativa” en la que “los ministerios particulares tienen que ser expresión de la misma comunidad, que designa los servidores de entre sus miembros y evalúa sus prestaciones”. Un cambio que redundaría en una concepción del poder, y de la autoridad, “más participativa y comunitaria”²⁷.

Así las cosas, la revolución cultural que implica la identificación con la cultura del otro, en este caso el indio, lleva a los conversos a ir más allá de aceptar la teología india como expresión de una nueva práctica religiosa de esos pueblos, sino que permea y modifica -da vuelta literalmente- a la propia Iglesia oficial. Que, como veremos más adelante, es lo mismo que le sucedió a los guerrilleros zapatistas que entraron en la selva. No existe ningún otro caso que registre una modificación del poder eclesial como el que se da en Chiapas.

Los protagonistas de la teología india dibujan el siguiente panorama: las comunidades representan la raíz del árbol, luego está el tronco que viene conformado por los ministerios indios (ancianos, catequistas, diáconos) que hacen una reflexión teológica actuando como parteros y traductores de sus comunidades. Por último, los teólogos indios y no indios hacen una teología

más sistematizada y son las ramas del árbol. Una estructura organizativa que vale también para explicar el neozapatismo.

Una vez que la comunidad india fue liberándose de sus ataduras internas (“ayudada” por el rescate de sus propias tradiciones, por el contacto con la Iglesia y los guerrilleros) hasta convertirse en sujeto, *la emergencia de su cultura, ahora revitalizada, fue capaz de permear a unos y otros hasta promover un cambio cultural radical*. Procesos no separables, íntimamente imbricados porque sucedieron en un mismo espacio físico y social: las comunidades de la selva y los Altos de Chiapas.

Los cambios en las comunidades (papel de la mujer y democratización) y en las iglesias (sacerdocio indio emando del poder comunal), apuntan en la dirección de la autoemancipación indígena. Así como esta práctica emancipatoria permea las estructuras eclesiales, también penetra en el zapatismo y lo modifica hasta conformar lo que hoy conocemos como neozapatismo. Hicieron estallar la teoría de la revolución clásica en aspectos centrales: la cuestión del poder y la autonomía en oposición al centralismo.

II. El concepto zapatista del poder

Estamos habituados a imaginarnos la organización del poder distribuido de forma centralizada y vertical, como si fuera una pirámide. En la cúspide se concentran los principales poderes que van descendiendo en forma de catarata hasta la base, sobre la que se asienta todo el edificio. Este poder es unidireccional, funciona de arriba hacia abajo, tiene sujetos y objetos. Así funcionan los Estados, las empresas públicas y privadas, las instituciones sociales y la familia, y también los partidos revolucionarios. Verticalidad y centralismo es la forma como aparece diseñado el poder desde épocas remotas en la cultura occidental.

Se trata de una estructura anterior al capitalismo que este adopta porque resulta eficiente y eficaz para sus fines. Me interesa destacar que en los partidos antisistémicos el centralismo democrático, que es la forma peculiar que adquiere la pirámide, es

un estilo organizativo *funcional* al sistema de dominación imperante, ya que lo reproduce.

Las revoluciones triunfantes no han podido eludir este sistema organizativo aunque durante breves períodos pudo coexistir con formas asamblearias (soviets, consejos obreros, etc.) que siempre resultaron derrotadas por las maquinarias burocráticas centralizadas. Y es que esas máquinas tienen una enorme virtud: son eficaces, funcionan como un mecanismo de relojería, es difícil oponerles otra forma de vivir. Tienen, sin embargo, un gran defecto: no son útiles para la emancipación social, mantienen a la inmensa mayoría en la subordinación y la pasividad. En síntesis, mantienen la opresión. El gran problema es que el imaginario revolucionario no ha sido capaz, hasta ahora, de inventar nuevas formas de organización social, económica y política. A la larga, terminan imponiéndose los defensores de la eficiencia, que no es más que la eficiencia del modelo capitalista, o de cualquier otro modelo que descanse en la opresión.

Pero esto debe cambiar, puede cambiar y, si miramos atentamente algunas experiencias como la zapatista, está empezando a cambiar, aunque tan lentamente que desespera. Debe cambiar porque la vigencia del proyecto revolucionario depende, sobre todo después del colapso del socialismo real, de la capacidad de las fuerzas antisistémicas de proponer y realizar formas de vivir -y por lo tanto de organizarse- que nieguen el centralismo piramidal como forma de acumulación de poder. Puede cambiar, porque en los últimos treinta años, desde la revolución del 68, las fuerzas del cambio han avanzado lo suficiente como para saber cada vez con mayor claridad qué mundo no quieren, y ya empiezan a avizorar, tenuemente es cierto, cómo pueden llegar a construir otra vida.

Los zapatistas -que partieron del modelo clásico piramidal- han ido creando, sobre la marcha, un cuerpo de ideas totalmente novedoso sobre el tema del poder, basado en su larga experiencia en las comunidades y en la convivencia con la cultura indígena. Algunas de estas posiciones ya habían sido difundidas

desde los primeros momentos del alzamiento, incluyendo numerosas referencias de Marcos acerca del proceso que los llevó de la clásica concepción vanguardista hasta sus posiciones actuales. El proceso puede resumirse con una frase de Marcos en una carta a Adolfo Gilly: “Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir ‘bueno’), lo que hoy se conoce como el ‘neozapatismo’”. En otros escritos, Marcos dice que el cuadrado abollado se convirtió en una esfera que pudo empezar a rodar por las comunidades.

Pero fue en torno a los Acuerdos de San Andrés, a comienzos de 1996, cuando los zapatistas y sus apoyos más cercanos dieron un paso adelante para precisar algo más sus ideas sobre el poder. En esa instancia se conformó una suerte de intelectual colectivo, ya que el EZLN llamó a las mesas del diálogo a decenas de organizaciones indígenas y sociales, asesores, técnicos y especialistas, que mantuvieron largos y ricos debates en torno al tema de la autonomía y los derechos indígenas, sintetizando sus experiencias de lucha.

Si bien es cierto que la concepción zapatista del poder nace de su prolongada experiencia junto a las comunidades, debe aclararse un malentendido: cuando el EZ dice que no quiere el poder, está diciendo que no lo quieren *para ellos*, pero no que la sociedad civil, los oprimidos o como quiera llamarse a las fuerzas del cambio, no deban plantearse el tema del poder. Recuerdan que poder no es sinónimo de estado. Y dicen: no queremos el poder para nosotros, como siempre se hizo en las revoluciones anteriores, sino que sea la sociedad organizada la que tome el poder. Y dicen además que los cambios empiezan antes que esa contrasociedad tome el poder, y continúan luego. O sea, hablan de un proceso revolucionario del cual la toma del poder por la sociedad organizada es tan solo un episodio, importante, pero un episodio más, no el centro ni el eje de las luchas sociales.

La idea zapatista del poder se ordena en torno a cuatro ideas-fuerza: “mandar obedeciendo”, “preguntando caminamos”, “caminar al paso del más lento” y “entre todos lo sabemos todo”. Es la anti-pirámide.

a) *Mandar obedeciendo* es la fórmula más conocida, difundida ampliamente por Marcos en múltiples comunicados. En síntesis, viene a decir que hace falta alguien que mande, pero ese alguien debe a su vez obedecer a otros que son los depositarios de la soberanía. En el caso de la comunidad, es la asamblea de todos los comuneros la que toma decisiones que luego un grupo de electos pasa a ejecutar. Estos no se apartan de lo decidido por la asamblea que a su vez vigila el cumplimiento de su mandato y, llegado el caso, los confirma o revoca. Se trata de elegir a la persona más adecuada para cumplir una tarea, un mandato.

Con su propuesta de mandar obedeciendo los zapatistas vienen a comunicarnos que todos somos *sujetos* en igualdad de condiciones, rompiendo la idea de un sujeto (partido) que toma decisiones y las traslada a un objeto (clase o masas). Además lleva implícita la idea de soberanía popular, ya que los elegidos son sólo los encargados de cumplir un mandato que emana de la asamblea, depositaria de la soberanía. El poder se vuelve así transparente. Por primera vez en la historia de los movimientos revolucionarios, se trabaja seriamente en la dirección de superar la oposición dirigentes/dirigidos (sujetos/objetos).

Se trata de “una propuesta cultural profundamente arraigada en la vida comunitaria de los pueblos indígenas”²⁸. El lingüista Carlos Lenkersdorf, que vivió más de veinte años entre los tojolabales, sostiene que esta lengua tiene una estructura sintáctica muy diferente al español. La principal, es que en tojolabal no existen sujetos y objetos sino una pluralidad de sujetos. Por lo tanto, mientras el español se caracteriza por una estructura piramidal en forma de cadena de mando vertical y unidireccional, el tojolabal tiene una estructura horizontal que es participativa y bidireccional.

Dado que existe una relación íntima entre lengua, cultura y sociedad, Lenkersdorf atribuye la estructura del tojolabal a su modo de ver el mundo, a una cosmovisión que hace hincapié en la intersubjetividad (relaciones entre sujetos) y no en la relación sujeto-objeto. En suma, la estructura sintáctica nos habla de las relaciones entre las personas en base a su cosmovisión, que ve a los seres humanos como una “comunidad de iguales en tanto que todos somos sujetos”²⁹. Esta idea está íntimamente ligada al mandar obedeciendo. Nos habla de un “nosotros” y, por lo tanto, de la necesidad de contar con todas las opiniones (todos los corazones, dirían los tojolabales). De ahí la importancia del consenso, luego que cada uno dice su palabra, que requiere que “todos se sepan incluidos en el nosotros de la decisión final”.

Un paréntesis: los zapatistas han ido comprendiendo que la sociedad no puede funcionar como una gran comunidad sin caer en el despotismo. Pero también aprendieron que la comunidad debe reformularse y liberarse de todo lo negativo que tiene, que no es poco. Lo que rescatan de la forma comunitaria de democracia y poder, es el mandar obedeciendo contra el “mandar mandando” que aplica el sistema. No es un modelo y corresponde a cada movimiento, sector social y a la sociedad toda, encontrar las formas de plasmar este principio que parece insoslayable.

En ocasión de conformarse el Foro Nacional Indígena (FNI), a raíz de los Acuerdos de San Andrés, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) envió un comunicado en el que delineó algunas ideas que los zapatistas vienen promoviendo. En ese comunicado se definía que “los cargos no significan suma de poder y protagonismo, sino servicio al colectivo y mandar obedeciendo”. Más adelante, dicen que se trata de “servir y no servirse”, y definen así el papel de la organización: “Servir de puente para que vaya y venga la palabra de los indígenas, y no servirse del cargo”³⁰. La idea de puente que otorgan tanto a los cargos como a las organizaciones, así como la de arcoirris, las desarrollaré más adelante.

b) Aprender a escuchar es la clave del *preguntando caminamos*. Es lo que permitió al EZLN pensar la realidad de otra manera, incorporando nuevas perspectivas como las de los pueblos indígenas. Supone ponerse en el lugar del otro, sentir que el otro tiene algo valioso que decir ya que vive la opresión de una manera diferente a la mía. Supone también abandonar la idea de vanguardia. Como lo sintetiza Holloway: “La tradición de hablar se deriva, por un lado, de la idea de que la teoría (la conciencia de clase) tiene que ser llevada a las masas por el partido y, por el otro, de la idea de que el capitalismo se tiene que analizar desde arriba, a partir del movimiento del capital y no a partir del movimiento de lucha contra el capital”³¹.

Holloway parte de un concepto, expresado ya por E.P. Thompson y también por Foucault, y patente en todos los comunicados del EZLN, de que la sociedad puede y debe analizarse desde el lugar de los oprimidos, o sea desde abajo. Una idea que implica que los sujetos revolucionarios y la teoría de la revolución, se constituyen y formulan en la lucha y no *desde fuera* de la misma, ya sea desde el partido o en base a fórmulas doctrinarias abstractas y generales.

“Preguntando caminamos” quiere decir que la revolución no es una respuesta -encarnada por el Partido que todo lo sabe- sino una pregunta, un devolverle la palabra a los sujetos. *Si la revolución avanza diciendo, el eje del poder está en los que hablan; si avanza preguntando, se dislocan las relaciones de poder para dar lugar a un diálogo entre iguales*. Una revolución democrática en la que los sujetos dirán su palabra. Una revolución así no tiene un programa ni una meta definida de antemano, aunque hay una propuesta: una sociedad democrática basada en la dignidad. De ahí que Holloway sostenga que la revolución zapatista es anti-definicional, en el sentido de que no existe un programa definido de antemano (inevitablemente el que defina el programa aspira a convertirse en el dirigente de la revolución), sino que irá surgiendo en el curso mismo de la lucha en base a las propuestas que aporten los diferentes sujetos.

Una revolución que no está definida de antemano, que avanza preguntado, apunta a la autoemancipación de los trabajadores, ya que confía en sus capacidades para resolver colectivamente los problemas. Es lo que hacen los zapatistas al consultar a las comunidades las cuestiones decisivas en cada momento crucial. Y es lo que han intentado transmitir a la sociedad mexicana al realizar dos amplias consultas, en todo el país, sobre los caminos a seguir. Por eso el eje de la la lucha revolucionaria “se desplaza del *qué* al *cómo* de la política”³². De ahí que Marcos sostenga que lo principal no es el programa, ni siquiera el enemigo, sino concebir una forma nueva de relacionarse entre compañeros; cómo consturir un espacio diferente y una forma de hacer política basada en una nueva cultura organizativa y política.

c) *Caminar al paso del más lento* se asienta también en la lógica de la comunidad, para que el acuerdo sea consenso inclusivo, en el que todos quepan. “Reiteramos nuestro respeto al paso de cada quien”, dice la invitación a la segunda sesión del Foro Indígena. Entre las propuestas zapatistas figura “construir un mundo donde quepan todos los mundos”, que lo ejemplifican en la imagen del arcoiris. Un proyecto inclusivo y participativo que requiere tiempo y, sobre todo, esperar a que todos den los pasos junto a todos.

Piénsese cómo sería lo contrario: caminar al paso del más rápido, o sea, la idea de vanguardia. En este caso no hay hermanos ni compañeros, sino los que marcan el rumbo y el ritmo del caminar. Son los que van delante, los que mañana se convertirán en amos. Es, nuevamente, la lógica de la eficiencia, la lógica del sistema y la cultura dominantes.

Por el contrario, caminar al paso del más lento es anti-vanguardista; invierte el concepto de eficiencia: como dijera León Felipe, “no es lo que importa llegar solo ni pronto, sino llegar con todos y a tiempo”. Una vez más, el *cómo* se antepone al *qué*. La eficiencia consiste en hacer realidad el nosotros y se convierte en la única idea que puede ser útil para la emancipación, ya que supone un sujeto colectivo que respeta los tiempos de cada sujeto individual (o colectivo).

d) La cuarta formulación, *entre todos lo sabemos todo*, no pertenece a los zapatistas sino a un indígena huichol. “Juntar los momentos en un solo corazón, un corazón de todos, nos hará sabios, un poquito más para enfrentar lo que venga. Sólo entre todos sabemos todo”, fue la frase que impresionó a los universitarios. Resume varias cosas: que es posible empezar a superar la división entre el trabajo intelectual y el manual y que ello no depende, como en la perspectiva marxista ortodoxa, del desarrollo de las fuerzas productivas, sino de abocarse a practicar una cultura diferente (intersubjetiva) apoyada en los tres puntos anteriores, entre otros.

Apunta a que las ideas y los proyectos no están ya fijados sino que saldrán del debate colectivo. Nos dice que la verdad no está fijada en un sitio, sea el partido o los intelectuales, sino que la verdad que necesitamos para cambiar el mundo es parte de un proceso de reflexión y acción, participativo, incluyente y colectivo. “Entre todos lo sabemos todo” desarticula el concepto de partido-vanguardia depositario de la experiencia y los saberes de la clase. No es que reniegue del concepto de partido ni del de organización, sino que apunta a algo más amplio y abarcativo: al despliegue de las energías creadoras de la gente.

Cuando se estableció la mesa de discusión sobre autonomía y derechos indígenas, el EZLN llamó a un numeroso grupo de intelectuales y especialistas para que actuaran como asesores. Pero los asesores querían saber cual era la postura de los zapatistas. En ese momento sucedió un episodio que revela, por sí solo, la concepción zapatista de las luchas. Uno de los asesores, Héctor Díaz Polanco, relata así lo sucedido: “Dos días antes de iniciar la discusión con el gobierno, un nutrido grupo de asesores e invitados del EZLN viajó a la selva para entrevistarse con la dirigencia zapatista, a iniciativa de ésta. Una pregunta inquietaba a muchos invitados y asesores: ¿qué puntos -y con qué enfoque- se plantearían en los grupos de trabajo, particularmente el encargado del subtema de la autonomía? Algunos, acostumbrados por sus antecedentes a trabajar bajo orientaciones precisas, espera-

ban que la comandancia zapatista les comunicara la ‘línea’ puntual y salvadora. La respuesta produjo cierto desconcierto. Marcos expresó: ‘La línea es que no hay línea’. El EZLN deseaba que asesores e invitados, desde sus distintas experiencias y perspectivas, contribuyeran a conformar las líneas maestras de las posiciones zapatistas en la mesa por iniciar”³³.

Lejos de pretender que llevaran una propuesta suya, Marcos concluyó: “Lo que ustedes consensen sobre autonomía es lo que el EZLN asumirá y defenderá”. Como señala Díaz Polanco, la posición zapatista de no bajar línea y confiar en los asesores, los llevó a desplegar una gran energía creativa y trabajar en dirección al consenso en base a poner en primer lugar los puntos de convergencia. Idéntica es la actitud del zapatismo hacia los movimientos sociales: considerarlos sujetos, mayores de edad, confiar en su capacidad de crear desde su propia realidad. Porque “entre todos lo sabemos todo”.

La propuesta de los zapatistas respecto al poder implica romper con toda la lógica previa. “Esparcir el poder para que no haga daño”, es el norte de referencia. En el mismo período de los Acuerdos de San Andrés, el EZLN fue formulando otras ideas que van completando su posición sobre el poder. El comunicado del 29 de febrero de 1996, dirigido al Foro Nacional Indígena, establece algunos criterios para la naciente organización. Por su importancia “estratégica” vale la pena reproducir y comentar partes sustanciales del mismo.

La intención del documento es salir al paso de quienes, reproduciendo el estilo clásico, pretendían que el Foro se convirtiera en una organización formal con cargos estables. El comunicado puede dividirse en tres partes: la primera hace consideraciones generales, la segunda realiza propuestas y la tercera establece tareas. Entre las consideraciones, que son siete, cabe destacar que se concibe al Foro como *un espacio de encuentro* de las diversas opiniones y caminos, un espacio abierto y aún incompleto, por lo que “debemos seguir buscándonos, encontrándonos y reconociéndonos”. Luego repite el concepto zapatista de los car-

gos: “no significan suma de poder y protagonismo, sino servicio colectivo y mandar obedeciendo”.

Hasta ahí son temas que ya se habían planteado en anteriores ocasiones. Pero la séptima consideración define, de forma sencilla, la idea que tienen sobre la organización: “Somos el arcoiris de pensamientos que demuestra que en el mundo que queremos caben todos, sin necesidad de destruir al otro o dominarlo”. Me parece una imagen maravillosa y genial. La organización popular como arcoiris, un espacio donde cabemos todos, uno al lado del otro, sin que ningún color se imponga a los demás. Con estas sencillas palabras, los zapatistas rechazan la idea de hegemonía y de dominación. Están convencidos que para no reproducir el sistema, ya, ahora, debemos combatir la dominación no sólo externa sino también al interior de nuestro campo. Esto implica incluir -no excluir- posiciones muy diversas, incluso aceptar a los que quieren dominar en la confianza de que vayan abandonando sus pretensiones.

Podrá decirse que construir organizaciones amplias en las que quepan las diversidades es una apuesta difícil, casi utópica. Pero no hay más remedio que trabajar en esa dirección si no queremos que los nuevos poderes sean excluyentes y volvamos a construir sobre la base de lo que ya demostró que reproduce la opresión.

En la parte de propuestas consideran que la tarea de los delegados “es servir de puente para que vayan y vengan la palabra y la esperanza”, para que se comunique el pensamiento de las distintas organizaciones. Junto a esto, apuntan que para valorar el trabajo de los delegados se tome en cuenta el cumplimiento de las tareas encomendadas, “y no el tamaño de su organización o su facilidad de palabra”. En este punto intentan revertir algo común en la lógica dominante, vinculado a la eficiencia.

La tercera parte establece siete tareas o estilos de trabajo: *servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer y bajar y no subir*. Cada una de ellas viene acompaña-

da de una pequeña explicación. Vale la pena destacar algunos conceptos novedosos: en vez de buscar la síntesis -cuestión que lleva implícita la idea de hegemonía- proponen “juntar los pensamientos (...) para ver nuestros problemas comunes y ver la forma de resolverlos *juntos*”. El objetivo de los zapatistas, algo que vienen expresando desde hace ya cinco años, es “construir un espacio de encuentro”. No se trata de crear una estructura, un aparato, sino un espacio horizontal e igualitario, una suerte de plaza pública (el ágora de los griegos) donde fluya la palabra y la comunicación entre sujetos iguales.

De ahí la importancia de “no imponer”, la idea de no sintetizar sino de “unir nuestros pensamientos y nuestras luchas, que se piensen con corazón y cabeza”. Más allá de lo lírico que pueda parecer el estilo, apunta a reunir el pensar y el sentir, lo único que puede permitir llegar a acuerdos sólidos, no en base a cálculos o imposiciones.

Así actuaron los indígenas y los asesores del EZLN en el Foro. Se presentaron numerosos documentos pero el método de trabajo fue el de la “conciliación de textos” para evitar las viejas prácticas parlamentarias en las que “el que tiene más saliva saca más ventaja”. “El nuevo método consistió en intercambiar documentos una y otra vez, marcando en ellos, con distinto tipo de letra, las formulaciones y propuestas en las que hay consenso y aquéllas en las que se sostienen puntos divergentes. Poco a poco, los ‘textos’ se fueron aclarando. Literalmente, es decir: fueron desapareciendo los corchetes, las negritas y los subrayados”³⁴.

Por último, afirman: “No vencer al hermano aprovechando su debilidad o su ignorancia. No hacer con nuestros hermanos lo mismo que hace con nosotros el poder”. Como señaló el comandante David en el mismo Foro, están practicando una nueva cultura organizativa y política; por eso no quieren crear estructuras jerárquicas y burocráticas. Es el aporte de las comunidades indias a la revolución.

Pocos meses después, el Foro que ya reunía a más de quinientas organizaciones indígenas y campesinas, dice que “no es

una organización formal, sostiene que “no tiene una dirigencia ni una estructura y propone construirse desde abajo hacia arriba. Entonces, ¿qué son?: “Somos asamblea cuando estamos juntos y una red cuando estamos separados. El Foro Nacional Indígena es un espacio de encuentro y reflexión de nuestros problemas y aspiraciones (...) Al Foro no se pertenece. El Foro somos todas las organizaciones indígenas aunque algunas no participen en el Foro, porque nuestras demandas quieren sumar todas las demandas indígenas”.

La propuesta zapatista cobra forma por primera vez en este período. En vez de organizaciones en las que prevalece la acumulación de poder, el verticalismo con dirigentes estables y permanentes, en vez de apostar a la visibilidad, hacen todo lo contrario. Ponen el acento en los métodos participativos y no en el sistema de ponencias que se presta al lucimiento personal y al liderazgo individual, no practican el modelo piramidal sino *circu- lar, con liderazgo colectivo*³⁵. Tienden puentes y se convierten ellos mismos en puentes, algo así como vasos comunicantes en una búsqueda permanente que consiste en tejer una red de espacios de encuentro y reflexión para la lucha. La red comunica espacios y se convierte de hecho en un macroespacio (un arcoiris) que nunca se termina de tejer. El propio Marcos, en un comunicado del 7 de enero de 1996, señala que concibe a los zapatistas como puentes-arcoiris que “no empiezan ni acaban, sino que se la pasan siempre cruzando de un lado al otro”.

Este tipo de forma de hacer las cosas -llamémosle organización a falta de un vocablo mejor- pone al ser humano en el centro, como sujeto y no como objeto. Considera que *son los medios los que justifican el fin*, que “el orden no se impone, se encuentra, se descubre, se teje” y que el poder es útil “si tiene el diseño repartido y articulado como un tejido”³⁶. Un poder esparcido, repartido y no concentrado; *un tejido autocreativo y autogestionado*. Una propuesta que puede parecer, además, caótica, desordenada, no fija y estable como en la organización tradicional. Pero funciona, no al ritmo que impone la política de los po-

deres establecidos sino a otro más lento si se lo juzga por los parámetros del tiempo-eficiencia. Es un tipo de cultura que aliena la emancipación.

Considero que la propuesta zapatista de organización choca con todo nuestro imaginario occidental y es difícilmente aceptable, ya que estamos imbuídos de una ideología y una práctica muy arraigadas que van a contracorriente de sus planteamientos. Pero me parece imprescindible reflexionarla pese a que resulte volátil y poco concreta. Nos vienen a decir que no hay coartadas contra la incertidumbre. Seguramente hace falta verla funcionar, sentir cómo es posible ponerla en marcha. Una forma muy similar de funcionar existió también en Uruguay durante el breve período de las ocupaciones estudiantiles del invierno de 1996.

La formulación teórica más acabada que conozco en esta misma dirección, en la cultura occidental, es la realizada por Guattari y Deleuze en su trabajo *Rizoma*³⁷. Los autores defienden un tipo de organización horizontal, sin centro, móvil, una red de redes en la que cada parte tenga autonomía y pueda conectarse con las otras directamente, sin pasar por el vértice de la organización, porque ese vértice no existe. No debe ser casual que algunas frases de Marcos sean casi idénticas a las que figuran en ese trabajo. En el llamado al Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, se dice: “Esta red intercontinental de resistencia no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos todos los que resistimos”³⁸.

Mientras la izquierda establecida, tanto la reformista como la revolucionaria, reproduce en su interior las estructuras de dominación del sistema, los zapatistas no apuestan a cambiar de amo sino a abolir la figura del amo. No quieren sustituir a las actuales clases dominantes y sus poderes sino que *entran en conflicto con la idea de clase dominante*³⁹. De ahí que los zapatistas digan que luchan no porque las escaleras se barran de arriba hacia abajo, “sino para que no haya escaleras, para que no haya reino alguno”.

El neozapatismo encarna el mundo nuevo no sólo hacia afuera sino también, y sobre todo, hacia adentro. Son un sujeto colectivo que representa una nueva relación social, democrática y no autoritaria, horizontal y no vertical, participativa e inclusiva, y no autoritaria y excluyente.

Más significativo aún es que las formas de organización que practican los pueblos indios y promueven los zapatistas, coincidan en muchos puntos con los más recientes descubrimientos de la ciencia. Existe un patrón de organización común a todos los seres vivos y es un patrón en forma de red. “Si vemos vida, vemos redes”, que originan “patrones intrincados de tramas interconectadas, redes anidando en el seno de redes mayores”⁴⁰. Según aseguran los científicos más avanzados, la vida funciona en base a redes que se autoorganizan de forma espontánea, pero operan lejos del equilibrio. Es lo que Ilya Prigogine denomina “estructuras disipativas”, caracterizadas por la falta de equilibrio y de orden. Pero ese desequilibrio no implica inestabilidad sino complejidad, no-linealidad y “disipación”, o sea, un sistema abierto y fluctuante en el que aparecen inestabilidades que conducen a nuevas formas de organización.

Los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela crearon el término “autopoiesis” para describir la organización de lo vivo⁴¹. El sistema nervioso, por ejemplo, es una red cerrada de interacciones, una “organización circular” de “unidades autónomas”. Se trata de un sistema autoorganizador y autorreferente (“la creación continua de nuevas relaciones en el interior de la red neuronal”). En suma, “la red se hace a sí misma” al punto que “el producto de su operación es su propia organización”. Pero los sistemas vivos tienen “un perímetro que especifica un territorio de las operaciones de la red y define el sistema como una unidad”. Por eso Varela asegura que la autopoiesis “pone la autonomía como el centro de la vida”.

Así como estos descubrimientos suponen una ruptura radical con la ciencia convencional (cartesiana), la propuesta zapatista supone una ruptura de similar envergadura con la teoría de

la revolución clásica. En cuanto al tema que nos ocupa, el poder, ahora sabemos que el sistema nervioso, el grado superior de organización de la materia, no está organizado jerárquicamente sino en base a “asambleas neuronales”, que la mente no es una cosa sino un proceso y que carece de características predeterminadas de causa-efecto.

No pretendo con esto darle ningún certificado de autoridad científica al zapatismo sino algo diferente: que se entienda que su propuesta de organización tiene estrechos vínculos con la vida, con un mundo no petrificado en forma de pirámide, fijo y jerárquico, sino con el *fluir* de la vida real, que no puede sino ser más que *impermanente y transitorio*. Como la vida misma.

III. La autonomía: un proyecto estratégico

El debate sobre la autonomía tiene profundas implicaciones sobre la teoría de la revolución. En los hechos, todas las revoluciones concentraron y centralizaron el poder, aunque gracias al impulso de los planteos de Lenin sobre la autodeterminación de las naciones, que incluye el derecho a la secesión, se crearon en la URSS repúblicas federadas y regiones autónomas. Pese a ello, los resortes del poder político y económico se concentraron en la cúpula del Kremlin, en particular a partir del ascenso político de Stalin. Lo cierto es que las naciones, pueblos y etnias, las personas y las clases, que conformaron la primera experiencia socialista nunca tuvieron una autonomía real.

En América Latina la única excepción es la de Nicaragua. Durante la Revolución Sandinista, luego de un período de grandes tensiones con la población de la Costa Atlántica, en particular con los indios miskitos, de vacilaciones y errores, el gobierno sandinista aprobó en 1987 un estatuto de autonomía debatido y aprobado por una Asamblea Multiétnica, en la que estaban representados todos los grupos. Por otro lado, en Colombia se configuró, en la nueva Constitución de 1991, un régimen autónómico para los pueblos indios, al definirse territorios indígenas que gozan de “autonomía para la gestión de sus intereses”⁴².

La cuestión de la autonomía toma cuerpo a medida que se va desarrollando el movimiento indígena en algunos países, entre los que cabe destacar: Guatemala, México, Nicaragua, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia y Brasil. En los setenta se registró una masiva incorporación de las comunidades a la guerrilla guatemalteca; a comienzos de los ochenta pudo verificarse el apoyo y la integración, más o menos voluntaria, de muchas comunidades andinas a Sendero Luminoso en Perú, y hacia fines de la década emergió la primera guerrilla continental integrada y dirigida por las comunidades indias del Cauca, el Movimiento Armado Quintín Lame.

En esos años cobraba fuerza e independencia del Estado el movimiento indígena mexicano con la formación del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) y en Ecuador se crea la CONAIE, que realiza en junio de 1990 el Primer Levantamiento de los Pueblos Indígenas. La emergencia de los pueblos indios como sujetos sociales, proceso que se consolida en la década los ochenta, promueve un viraje de largo aliento: de la lucha por la tierra se va pasando a la lucha por la autonomía, de privilegiar las demandas socioeconómicas, que no se abandonan, se empieza a poner en primer lugar la cuestión sociocultural. Sin dejar de ser campesinos, los indios del continente comienzan a afirmarse como pueblos.

Un hito importante fue la realización, en julio de 1990 en Quito, del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios. La Declaración de Quito afirma: “Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación”. En las resoluciones la autodeterminación se concreta en la autonomía que se define como el “control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el control y manejo de todos los recursos naturales del suelo, el subsuelo y el espacio aéreo” y la constitución de “nuestros propios gobiernos”⁴³.

Pero el mayor impulso a la lucha autonomista vino de la mano del alzamiento zapatista. Según el subcomandante Mar-

cos, el punto central y la clave de toda la rebelión puede resumirse en la demanda de autonomía regional, administrativa y política. La formación del Foro Nacional Indígena y luego del Congreso Nacional Indígena (CNI), a raíz de los Acuerdos de San Andrés, en 1996, significó un paso de gigante tanto en la coordinación de los pueblos indios de México como en la formulación detallada de la demanda de autonomía.

Entre los asesores del EZLN, así como entre las delegaciones de los diversos pueblos y movimientos sociales, se registró un debate de alto nivel sobre las características de la autonomía (de base comunal o regional), que escapa a los objetivos de este trabajo. El Foro produjo dos importantes documentos (*Comunidad y autonomía: derechos indígenas* y un *Documento Final*) en los que quedan sintetizadas demandas y propuestas.

“Somos pueblos”, dicen en el primero de los documentos. Y agregan: “Tenemos una cultura propia y un proyecto común”, anclados en “una relación orgánica con nuestros territorios originales”. *Cultura, territorio y proyecto común* son, para los pueblos indios, los ejes de una diferencia que reclama autonomía, dentro del marco estatal mexicano. Añaden que no le están pidiendo a nadie que les otorgue autonomía, que ya la vienen ejerciendo y sólo exigen que se les reconozca. Que ya vienen gobernando sus destinos “conforme a nuestra propia visión del mundo”. Esta frase, precisamente, recalca la importancia de la cultura y la cosmovisión como base de su constitución en sujeto social.

El segundo paso del documento, expresa: “En el curso de nuestra resistencia, creamos espacios en que podemos ejercer nuestra libertad”. Que son: las comunidades recuperadas, donde “podemos realmente ser nosotros mismos”. Para otros son los municipios, espacios que “se nos impusieron para dividirnos y controlarnos”, reconquistados del poder caciquil o estatal. Finalmente, para otros pueblos esos espacios de libertad son las regiones, espacios todos que dibujan las “autonomías de hecho”. Como puede verse, no hay un modelo único y prefijado de autonomía, ya que “se convertiría en una nueva forma de dominación”.

De estas afirmaciones surgen varios hechos: cada pueblo irá definiendo sobre la marcha, en base a su lucha, qué espacios prefiere, o puede, abrir para construir su libertad. En suma, que no hay un modelo. Por otro, aparece un concepto clave, que será el eje de la idea de revolución de los pueblos indios: *la lucha puede abrir espacios en los que podemos ser libres, gobernarnos a nosotros mismos, o sea, convertirnos en sujetos de los cambios*. En algunos países fueron los soviets, los consejos obreros o las comunas. Para los zapatistas son las comunidades, los municipios y las regiones; para los sin tierra son, por ahora, los campamentos y los asentamientos. En fin, cada pueblo encuentra su camino, pero abrir espacios de libertad autocontrolada parece ser un paso ineludible.

Pero los pueblos indios vienen a decirnos, además, que esos espacios deben ser autónomos de toda instancia ajena: del estado y de los partidos, también de los partidos revolucionarios, y que a partir de esa autonomía pueden tejer todo tipo de vínculos con otros sujetos sociales, instituciones, estados, etc., en pie de igualdad. Pueden, si así lo desean, establecer su propio sistema jurídico. En el caso de los indios mexicanos, exigen que su forma tradicional de hacer justicia sea respetada. De ahí que reclamen un régimen jurídicamente pluralista, compatible con los principios y normas del derecho estatal.

Un régimen autonómico así definido implica una nueva distribución del poder. Un poder esparcido, difuminado. Como señala el documento, implica “la redistribución de competencias políticas, administrativas, económicas, agrarias, sociales, culturales, educativas, judiciales, de manejo de recursos y de protección y conservación de la naturaleza”. Para el CNI, se trata de construir la autonomía en base a cinco ejes: autoafirmación, autodefinición, autodelimitación, autoorganización y autogestión. Criterios que son válidos no sólo para los pueblos indios sino para todos los sujetos sociales.

Llegamos así al segundo documento del Foro, el *Documento Final*. Definen la autonomía como el instrumento estraté-

gico de la liberación. De forma muy precisa, dicen: “La autonomía es una distribución de competencias entre distintos ámbitos de gobierno que van desde lo comunal y municipal a lo regional y debe concebirse como una diversidad de modelos y niveles -de acuerdo a las necesidades y condiciones de cada pueblo-, e integrar el derecho a la territorialidad, al autogobierno, al ejercicio pleno de nuestros sistemas jurídicos, al desarrollo económico, social y cultural y el control de nuestra seguridad interna”⁴⁴.

Pero lo interesante de este documento es que, por primera vez, avanza la idea de que la autonomía no es privativa de los pueblos indios, sino de cualquier sujeto social, cualquier sector social que la necesite y la demande para ejercer sus derechos. “La autonomía empieza en el hogar, en el trabajo, la comunidad y la región”. En suma, la necesidad de autonomía atraviesa toda la sociedad, nos atraviesa a todos y a todas, en tanto sujetos colectivos pero también en tanto individuos. Estrechamente vinculada a la demanda autonómica, aparece la demanda de la creación de medios de comunicación propios así como la democratización y apropiación de los medios ya existentes, porque “el diálogo cultural (...) es uno de los instrumentos más importantes para combatir el racismo, la marginación, la pérdida de la memoria y la identidad, y el aislamiento imperantes en nuestro país”.

Al exigir autonomía para ellos, los pueblos indios también la reclaman para todos los demás. E indican que puede ser un camino para el desarrollo de todos los sujetos sociales. La declaración final del Congreso Nacional Indígena, el 12 de octubre de 1996 en Ciudad de México, dice: “No cederemos nuestra autonomía. Al defenderla defenderemos la de todos los barrios, todos los pueblos, todos los grupos y comunidades que tienen también, como nosotros, la libertad de decidir su propio destino”⁴⁵.

De un lado, la autonomía es la forma de esparcir el poder, de transferir partes sustanciales del poder central a las entidades autónomas, a diversos niveles que llegan hasta el más elemental de la comunidad. De otro, es la autoafirmación y autogobierno de los sujetos sociales, económicos y culturales.

Esto viene a demostrar que los zapatistas no desestiman la importancia del estado, pero también que no se limitan a tomar el poder estatal para destruirlo y reconstruirlo sobre las mismas bases. Se trata de hacer otra cosa. En síntesis, construir cuatro niveles de autogobierno, de abajo hacia arriba: comunal, municipal, regional y federal. Pero estos cuatro pisos no se relacionan entre sí en forma jerárquica sino en forma horizontal, *desaparece la pirámide para dar paso a una red de entidades autónomas (espacios) coordinadas*.

Como los zapatistas no esperan que se les conceda la autonomía, ya la están practicando y a varios niveles. Me detengo brevemente en este proceso. Díaz Polanco lo resume así: “En Chiapas se produjo una rebelión el 1 de enero de 1994; en la segunda mitad de 1997, los síntomas de que se estaba gestando una revolución en las zonas de influencia del zapatismo eran ya evidentes. El principal motor de esta revolución en marcha eran, sin duda, los gobiernos autónomos”⁴⁶. En ese momento, ya había unos 40 municipios autónomos. Uno solo de ellos, “Tierra y Libertad”, reúne a 66 comunidades. Estos municipios empezaron a gestionar atribuciones que antes competían al estado: registro civil, impartición de justicia, asuntos agrarios. Se trata de una revolución “callada” que empieza a transformar las viejas relaciones de poder y estimula la democratización del mundo indígena. Ambos procesos son paralelos y están interrelacionados.

En setiembre de ese mismo año, se produjo un nuevo salto adelante. Ya no se trataba solamente de municipios, el proceso empezó a abarcar “regiones autónomas” y surgieron los “parlamentos regionales autónomos”. De esta manera, empieza a dibujarse un nuevo mapa del poder en Chiapas, que va más allá de las zonas que controlan los zapatistas. El proceso es tan reciente y novedoso, que la información es aún escasa. Pero se sabe que acciones paramilitares como la masacre de 45 indígenas en Acteal, el 22 de diciembre de 1997, fueron planeadas para frenar el desarrollo de estos poderes populares.

¿Qué está sucediendo en la selva y Los Altos de Chiapas? Que los zapatistas decidieron romper el impasse con las mismas

armas que habían venido utilizando antes del alzamiento: el silencio, un trabajo callado pegado al terreno, que supone la apropiación de los pueblos de nuevos espacios, en base a construir poderes locales, denominado “autonomías estructurales”. Esto es, “un proceso callado y silencioso (...) que implica la apropiación progresiva de la región de Los Altos, en donde los mestizos están siendo reducidos a una minoría demográfica”⁴⁷.

Además de las autonomías comunitarias, las que se ejercen de hecho desde hace ya cierto tiempo, y suelen venir acompañadas de la declaración como “municipio autónomo”, se han desarrollado dos estrategias complementarias: las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ) y las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP).

Las RAZ vienen a sumar una serie de municipios autónomos (hemos dicho que ya se han declarado formalmente cuarenta), que a su vez reúnen decenas de comunidades. Existen dos tipos de municipios autónomos: los que están dentro del territorio que controla el EZLN, que se desarrollan sin conflictos internos y se han dedicado a la tarea de compactarse en las RAZ, y los que actúan en la zona controlada por el ejército, que están sometidos a un permanente hostigamiento militar y paramilitar. En ocasiones, la creación de una RAZ es la respuesta a las autoridades elegidas en elecciones fraudulentas. Se dan casos, sobre todo en Los Altos, donde los zapatistas son la inmensa mayoría del municipio y controlan la situación, aunque el gobierno local está en manos del PRI y el control militar lo tenga formalmente el ejército.

Son procesos que registran muy diferentes niveles de consolidación, pero incluso en las zonas más fuertes, el poder de los pueblos no se ejerce de forma ostensible y visible, salvo en el caso de que intervenga directamente el gobierno, cuando comienza una etapa de confrontación y resistencia. Para defender las zonas de los municipios autónomos y las regiones autónomas, los zapatistas recurren a su arma principal: la masividad. En marzo de 1999 la policía federal intentó desalojar a los zapatistas de San

Andrés, siendo rechazada por más de dos mil indígenas que la obligaron a retroceder y abandonar el pueblo.

Diferencia que se nota también en el nivel de publicidad que dan a sus regiones. En algunas RAZ, como la Tzot Choj, que abarca los municipios de Altamirano, Ocosingo, Chanal y Oxchuc, el gobierno regional quedó en manos de un “parlamento regional autónomo”, que hicieron público. Pero no en todas las ocasiones difunden estos hechos, porque lo que les importa es que los indígenas se apropien del espacio, no que la autonomía sea publicitada. El silencio es un arma de defensa contra una posible intervención armada a la vez que asegura un tiempo imprescindible para la consolidación de la experiencia autonómica. En síntesis, vemos un sistema de autonomías de hecho, “ilegal”, funcionando en tres escalas: comunidades, municipios rebeldes o autónomos y regiones, que se coordinan y gobiernan en base a parlamentos regionales autónomos. Insisto en que el proceso es desigual y parece confuso en la medida que se superponen espacios poco delimitados. Es el precio de abrir un nuevo camino de cambios desde abajo.

En cuanto a las RAP, el tema es algo más complejo, ya que incluye organizaciones de segundo grado y, por lo tanto, no solamente a indígenas. Cada comunidad nombra dos “parlamentos”: uno que conforma el “parlamento municipal” y otro que integra el “parlamento regional”. La suma de los parlamentos regionales que integran las RAP forma el “consejo general de las regiones autónomas pluriétnicas” que es la máxima instancia de gobierno.

Todas estas instancias autónomas imparten justicia en sus áreas, pero los “parlamentos comunitarios” no tienen jurisdicción absoluta sino que antes de emitir un juicio definitivo lo someten a la Comisión de Derechos Humanos de los parlamentos autónomos, que vigila que las sanciones no sean injustas o violen la dignidad de las personas. En todo caso, la principal actividad está centrada en hacer respetar sus derechos por parte de las autoridades formales, lo que los lleva a menudo a duras confrontaciones.

La formación de entidades autónomas amplias, construidas de abajo hacia arriba, repercute también en una democratización de las instancias de base, incluyendo las propias comunidades que, insertas en este proceso, profundizan su democratización. El contacto con el Otro, con comunidades semejantes pero también con organizaciones campesinas, ciudadanas y urbanas, pone a las comunidades ante el desafío de contrastar sus prácticas ancestrales (en las que predomina el autoritarismo y la intolerancia). Los comuneros acostumbrados a su mundo homogéneo y volcado sobre sí mismo, deben abrirse a la diversidad, a la heterogeneidad de la sociedad civil urbana. La experiencia que vivieron cinco mil zapatistas recorriendo todo el país, con motivo de la Consulta de marzo de 1999, es una experiencia rica que luego vuelcan en sus comunidades. Algo similar a lo que sucedió en las mesas y foros de San Andrés.

Porque habitualmente se habla de que la sociedad civil “descubre” el mundo indígena y recibe sus aportes. A la inversa, no debe olvidarse que para el mundo indio la apertura a la diversidad es fuente de conflictos pero también un impulso para el crecimiento interior, como lo fue para las mujeres que dejaron sus comunidades para ir a la ciudad.

De modo que la autonomía tiene varias puntas: democratiza la sociedad, difumina el poder central haciéndolo menos dañino, relaciona diversos sujetos en pie de igualdad y habilita la democratización de los sujetos sociales que participan en el proceso autonómico. No es un camino de rosas sino, como lo demuestran las masacres, un camino de lucha por abrir espacios y ocuparlos. En el interior de cada sujeto, el conflicto es menos visible, pero no menos intenso.

¿Quiénes tienen derecho a la autonomía? Todos los sujetos sociales que la demanden. De ahí que, siguiendo una vez más a Díaz Polanco, la clave es la construcción del sujeto autonómico. Hasta ahora la delantera la llevan los pueblos indios, pero detrás de ellos pueden construirse sujetos de clase, de género, a escala de barrios, pueblos o regiones. Lo que los pueblos indios nos

enseñan, es que para la construcción de un sujeto social que luche por la emancipación, una de las claves -quizá la decisiva- es la recuperación y el afianzamiento de una cultura propia, diferenciada. Que se construye recuperando las mejores tradiciones, y descartando las peores, que permitan construir y reconstruir la identidad de los oprimidos. En este sentido, la clase obrera tiene por delante un rico y largo camino para recorrer. Ironía de la vida, los “atrasados” pueblos indios pueden servirle de inspiración creadora.

¿En qué sentido la autonomía revoluciona la teoría de la revolución? En que *rompe la tradición de la necesidad de un estado centralizado y fuerte para promover los cambios y, por lo tanto, de organizaciones jerarquizadas y centralizadas para conquistar el poder*. En adelante, lo fuerte deberían ser las autonomías y los sujetos sociales que las sostengan. Recordemos que comenzamos este capítulo mencionando que en las revoluciones triunfantes fue la creación de un poderoso estado, asentado en una poderosa burocracia, lo que a la larga se convirtió en un obstáculo para avanzar hacia una nueva sociedad. Bien, una revolución que avance construyendo autonomías de abajo hacia arriba, va creando nuevas relaciones de poder, un estado débil, difuminado en cientos de pequeñas unidades. Un estado así, hecho por la gente, a su medida y bajo su control, es más difícil que se convierta en un obstáculo y más fácil que permita ir avanzando hacia la desaparición de ese estado, que sería la señal de una verdadera revolución.

Los sujetos sociales pueden controlar una comunidad, un municipio y hasta una región, si esas unidades las han construido ellos mismos. Pero difícilmente puedan controlar una poderosa maquinaria centralizada, inevitablemente separada de la gente. Hasta ahora, todas las revoluciones fortalecieron los estados, incluso puede decirse que en algunos países crearon un estado sobre las ruinas del moribundo estado feudal⁴⁸. Ahora se trata de imaginar y apostar a una revolución que, desde el comienzo, vaya en el sentido inverso. Lo que implica, de paso, crear

organizaciones “débiles”, en el sentido de escasamente centralizadas, no jerarquizadas ni burocratizadas. Organizaciones en forma de red, organizaciones puente y arcoiris, pueden impulsar la construcción de entidades -que ya no serían estados propiamente dichos- con un poder distribuido también en forma de red.

Los revolucionarios han ignorado dos hechos centrales: que todas las revoluciones terminaron sometidas a los esfuerzos de los jefes revolucionarios que fueron construyendo un nuevo estado, y que los estados modernos, incluso los llamados socialistas, son poderes con alto grado de autonomía, “maquinarias administrativas y coactivas atrincheradas en un sistema internacional y militarizado de estados”⁴⁹. De ahí que luchar, como dice Marcos, para que “no exista reino alguno”, es la tarea más revolucionaria del período actual.

Pero hace falta recalcar que el tipo de poder que se construirá va implícito, o sea, contenido ya en pequeño, en el tipo de organización que se construye. No es ninguna casualidad que para combatir contra un poder autoritario, se hayan creado partidos autoritarios que cuando triunfan, y aunque destruyan el viejo poder, dan lugar a nuevos poderes también autoritarios. La lógica que ha imperado fue la de crear organizaciones a imagen y semejanza de lo que se combate. Hoy nos hace falta justamente lo contrario, que lo que inventemos no sea copia ni calco sino creación, como apuntaba Mariátegui.

Para terminar, parece necesario recordar que la autonomía social no puede ir separada de la autonomía individual (individuos capaces de reflexionar y deliberar). Para Castoriadis, una revolución comienza “cuando la población forma sus propios órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización”⁵⁰. Y, por lo tanto, la revolución termina o degenera cuando esos órganos son domesticados, avasallados o reducidos a un papel decorativo. Un concepto de autonomía que pone énfasis en la autoorganización (autogobierno y autogestión) que permite poner en tela de juicio las instituciones heredadas. En suma, “una autoalteración de la sociedad”.

La autonomía no puede reducirse a la esfera de lo que comúnmente denominamos política, sino abarcar todos los aspectos de la vida, y de manera muy especial la vida cotidiana. De ahí que la emancipación de la mujer sea un aspecto esencial, y un buen ejemplo, de la autonomía, en el sentido de Castoriadis, ya que en ese proceso de liberación se pone en cuestión la “ley” dada, se modifica y se asume otra. Implica también hacerse responsable de esa nueva “ley”. O sea, que ninguna actividad humana queda fuera de los dominios de la autonomía.

La autonomía es un acto creativo, fundador y, por lo tanto, incierto. Pero una ruptura semejante debe ser obra de individuos autónomos: “Sociedades que se cuestionan a sí mismas quiere decir concretamente individuos capaces de poner en tela de juicio las leyes existentes, y la aparición de individuos así sólo es posible si se produce al mismo tiempo un cambio en el nivel de la institución global de la sociedad”⁵¹. Ambos procesos, el colectivo y el individual, están estrechamente relacionados. Una buena síntesis podría formularse así: debemos trabajar por crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación, como individuos libres e iguales, en todo poder explícito existente en la sociedad⁵².

El proceso de creación autonómica, conlleva la posibilidad, y hasta la necesidad, de cuestionar la identidad heredada y la cultura de un pueblo. Pero un sujeto, o un pueblo, difícilmente estará en condiciones de preguntarse si sus dioses, o sus leyes, son quizá falsos, si no es momentos especiales de su vida. Como señala Castoriadis, es ante el tema de la muerte -el abismo ante el que aparece la necesidad imperiosa del sentido- que se abre una posibilidad para la creación autónoma.

En el caso que nos ocupa, Chiapas y el zapatismo, la muerte tiene un doble significado: individual y colectiva. Los pueblos indios de Chiapas, como otros pueblos indios del continente, estaban al borde de la desaparición como pueblos. Eso que ellos llaman “olvido”. Nótese que el tema de la muerte como pueblos

es una referencia constante en los comunicados zapatistas. Ante el abismo de su posible desaparición (como culturas, lenguas, identidades), aparece el ¡ya basta! que convoca al alzamiento.

Pero lo notable del caso zapatista, es que pueblos enteros han sido capaces de poner en tela de juicio sus usos y costumbres, incluyendo sus culturas e identidades. El caso de las mujeres es el más notable pero no el único. Cuestionan aspectos cruciales de sus tradiciones heredadas, al calor del contacto con los otros al reconocer, por ejemplo, que el estilo de funcionamiento de la comunidad no es válido para la sociedad toda, aunque sí el espíritu que lo impulsa. Se trata de un ejercicio notable de autonomía, que puede fortalecerse y desarrollarse en el intercambio con otros sujetos. Juntos, esos sujetos que reconocen y fomentan la autonomía del otro, pueden crecer haciendo de la autonomía de cada cual, el fin y el medio de la lucha social.

Notas

- 1 John Womack Jr., *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, Cal y Arena, 1998, p. 25.
- 2 Ibid., p. 26. La negrita es mía.
- 3 Ibid., p. 26.
- 4 Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, p. 81.
- 5 John Womack Jr, ob. cit., p. 32.
- 6 Ibid., p. 34.
- 7 Ibid., p. 35.
- 8 Ibid., p. 36.
- 9 Ibid., p. 36.
- 10 Antonio García de León, "La vuelta del Katún. (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)", revista *Chiapas 1*, México, ERA, 1995, pp. 127-147.
- 11 Sobre el tema de la mujer en el movimiento zapatista, véase Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, ERA, 1997, Serra Lovera y Nellys Palomo, *Las alzadas*, México, Centro de Información de la Mujer, 1997 y Mágina Millán, "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", en revista *Chiapas3*, México, ERA, 1996.
- 12 Guiomar Rovira, ob. cit., p. 232.
- 13 Ibid., p. 168.

- 14 Yves Le Bot, *El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997, pp. 322-324.
- 15 *Ibid.*, p. 284.
- 16 *Ibid.*, p. 285.
- 17 *Ibid.*, p. 287.
- 18 Sobre el papel de la diócesis de San Cristóbal, véase Carlos Fazio, *Samuel Ruiz. El caminante*, México, Espasa Calpe, 1994, John Womack Jr, ob. cit. y Raúl Zibechi, *Los arroyos cuando bajan*, Montevideo, Nordan, 1995, cap. I.
- 19 John Womack Jr., ob. cit., p. 59.
- 20 *Ibid.*, p. 67.
- 21 James Cone, *Teología negra de la liberación*, Buenos Aires, Cuadernos Latinoamericanos, 1973.
- 22 Sobre teología india este trabajo se inspira en Giulio Girardi, “Los pueblos indios ¿sujetos de la teología?”, en *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito, Abya Yala, 1997.
- 23 *Ibid.*, p. 6.
- 24 *Ibid.*, p. 20, la negrita es mía.
- 25 *Ibid.*, p. 36.
- 26 *Ibid.*, p. 45.
- 27 *Ibid.*, p. 48.
- 28 Luis Villoro, en Susan Street, “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco”, revista *Chiapas* 2, México, ERA, 1996, p. 84.
- 29 Carlos Lenkersdorf, ob. cit., p. 78.
- 30 *EZLN. Documentos y comunicados* 3, México, ERA, 1997, p. 169
- 31 John Holloway, “La revuelta de la dignidad”, en revista *Chiapas* 3, México, ERA, 1997, p. 12.
- 32 *Ibid.*, p. 25.
- 33 Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997, p. 188.
- 34 Adriana López Monjardín, “En busca de una utopía democrática”, en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera, *Acuerdos de San Andrés*, México, ERA, 1998, p. 107.
- 35 Foro Nacional Indígena, “Participación política”, en Hernández Navarro y Vera Herrera, ob. cit., p. 148-9.
- 36 Ramón Vera Herrera, “La construcción del Congreso Nacional Indígena”, en Hernández Navarro y Vera Herrera, ob. cit., p. 44.
- 37 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma*, Valencia, Pre Textos, 1994.
- 38 *EZLN*, ob. cit, p. 350.
- 39 Ana Esther Ceceña, “De cómo se construye la esperanza”, en revista *Chiapas* 6, México, ERA, 1998, p. 138.
- 40 Fritjof Capra, *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 100.
- 41 Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Auto-poiesis: la organización de lo vivo*, Santiago, Universitaria, 1995.

- 42 Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional*, México, Siglo XXI, 1996, p. 233
- 43 Ibid., p. 200.
- 44 Hernández Navarro y Vera Herrera, ob. cit., p. 163. Las citas siguientes pertenecen al mismo texto.
- 45 Ramón Vera Herrera, *Somos más que todos juntos*, en Ibid., p. 203.
- 46 Héctor Díaz Polanco, "Acteal y la autonomía", en revista *Convergencia N. 4*, México, enero-febrero 1998.
- 47 Araceli Burguete Cal y Mayor, "Autonomías indígenas en los Altos de Chiapas", en revista *Convergencia N. 4*, donde se realiza un detallado estudio de las regiones y parlamentos autónomos.
- 48 Theda Skocpol, *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984, p. 437 y ss.
- 49 Ibid., p. 451.
- 50 Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 214.
- 51 Ibid., p. 213.
- 52 Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Montevideo, Nordan, 1993, p. 90.

Epílogo

La vida sencilla (de Chiapas a Ecuador)

I

Quinientos años y aquí estamos. El movimiento indígena ha recorrido un largo camino, por sendas a menudo invisibles para la mirada occidental, positivista y racional. Sólo cuando los pueblos indios emergen en sus levantamientos, en acciones que resultan inocultables para los poderes establecidos, son entonces noticia. La vida cotidiana, el aspecto más rico de la existencia de los pueblos, en la que reviven culturas y cosmovisiones cuidadosamente atesoradas en las comunidades, sigue siendo una incógnita para la sociedad establecida. De ahí los prejuicios, que se deslizan tan fácilmente hacia el juicio somero y lapidario.

Difícil el diálogo entre culturas. Imposible si no se parte del otro, si no somos capaces de ponernos en el lugar del marginado, del oprimido, del ninguneado. José María Arguedas, el ser que más a fondo comprendió los dos mundos, nos enseñó la necesidad imperiosa de crear sociedades en las que quepan todas las sangres, si queremos seguir apostando a la supervivencia de nuestros pueblos. Una tarea que sólo puede encararse desde el amor y la humildad, compañeros de viaje inseparables en la lógica arguediana.

La dramática vida del escritor más universal de nuestros pueblos, pone el acento -a contrapelo de las teorías racionalistas- en la necesidad de empezar por lo subjetivo. Ciertamente es que las barreras objetivas, el dominio de los poderosos, el monopolio de los medios de producción y de la tierra, están ahí y pesan como losas. Pero la historia de este siglo -desde la revolución rusa a la

sandinista- nos enseña que de poco vale remover esas losas si no conseguimos desmontar las barreras subjetivas, sobre las que se construye y mantiene la opresión.

El levantamiento de los pueblos indios, largamente incubado a lo largo de estos quinientos años pero ya imparable en la última década, pone el acento justo en la importancia de lo subjetivo. Es más, sienta las bases para la creación de una nueva cultura humana ante la crisis civilizatoria más profunda y abarcativa que conocemos desde que, hace ya diez siglos, comenzó a abrirse paso este sistema que conocemos como capitalismo. Pero vayamos por partes.

II

La emergencia de los pueblos indios junto a la del nuevo movimiento campesino, abarca toda la geografía americana, desde Tierra del Fuego hasta Alaska. La coincidencia en el tiempo de estos movimientos no es ninguna casualidad. La superposición de diversas crisis ha hecho lo suyo, pero son las reservas morales y culturales de los pueblos lo que los ha puesto en movimiento. En efecto, vivimos una crisis ambiental luego de dos siglos de revolución industrial y acelerada urbanización del planeta. Todos sabemos que el estilo de vida asentado en el consumismo y el productivismo desenfrenado, liquidadores de la biodiversidad y los recursos naturales, no da para más.

La destrucción del planeta, de las plantas y los animales que lo habitan, es tan solo un aspecto de la destrucción de la vida -y con ella la vida humana- que amenaza a todas las naciones, las clases, los grupos étnicos. La ofensiva racionalista que comenzó durante la ilustración, que en su soberbia pretendía tener bajo control todos los aspectos de la vida, nos ha llevado a un callejón sin salida.

El bloqueo que sufre la medicina alopática, impotente ante la proliferación de enfermedades imprevisibles, es apenas una manifestación más de la crisis civilizatoria que padecemos. Nu-

merosos estudiosos coinciden en que así como el proceso de fortalecimiento de las estructuras estatales llegó a su fin, dos siglos de ofensiva contra las enfermedades infecciosas y contagiosas terminó por dañar los mecanismos de protección disparando la aparición de epidemias. Será duro de tragar, pero más temprano que tarde habrá que reconocer que el sistema de salud actual, dependiente de las tecnologías y de las medicinas controladas por las multinacionales pero separado de las necesidades de la gente, debe ser sometido a profunda crítica. Seguir tratando a las personas como una suma de órganos separados y no como un todo integral, va a profundizar la crisis y la falta de credibilidad de la medicina moderna.

El drama de la vida cotidiana, sobre todo en las grandes ciudades, atenazadas por una violencia irracional que lleva a las familias pudientes a encerrarse detrás de rejas vigiladas por guardias privados, ha degradado de tal forma la convivencia ciudadana que resulta cada vez más inocultable que el hombre se ha convertido en lobo del hombre.

La separación y el abismo entre reflexión y acción, entre razón y sentimiento, entre trabajo y ocio, fiesta y obligación, pone de manifiesto que la cultura occidental heredera del pensamiento cartesiano, carece de soluciones para este conjunto de crisis que no son más que diferentes manifestaciones de una sola y única crisis: la de la civilización hegemónica o dominante.

A este conjunto de problemas que se agravan día a día, se suma la profunda contradicción entre individuo y colectividad. La crisis de identidad de los individuos es la consecuencia de la expansión ilimitada de un supuesto dominio racional sobre todo, como apunta Castoriadis. Crisis de valores, fuga desesperada ante la muerte y conformismo generalizado ante la pérdida de la identidad de sujetos que sólo se identifican como consumidores. El impresionante desarrollo de la psicología, de la psiquiatría y la proliferación de sectas y grupos de autoayuda no son suficientes para contrarrestar los efectos perversos de una sociedad desencantada y centrada en el mercado, incapaz de autolimitarse.

La emergencia de los pueblos indígenas, con su vida y su democracia comunitarias, con sus valores ancestrales, capaces de re-ligar todas las facetas de la vida, no hace más que poner en negro sobre la blanco la crisis de nuestra cultura.

III

Nada más simplista que suponer que la cultura indígena está ahí, en estado puro, para ofrecerse como alternativa a la decadencia occidental. Semejante simplismo sería un grosero insulto a los pueblos originarios, toda vez que pasaría por alto la dura lucha que han sostenido, a lo largo de siglos, contra los enemigos externos y, sobre todo, contra los internos. De los primeros, se habla a menudo. Hablar de lo exterior, es el hábito dominante en la cultura de la decadencia. La fortaleza actual de los pueblos indígenas se debe, en primer lugar, a que han sabido remover las pesadas piedras que les impedían ponerse de pie. Y esas piedras son, a menudo, interiores.

Algunas de esas dificultades eran el reflejo del mundo de los opresores en el mundo oprimido. Otras, eran parte de la cultura de los pueblos originarios. Ninguna cultura, en ninguna parte del mundo, está libre de semejantes ataduras. Identificarlas para poder comenzar el trabajo hacia su superación, es la tarea liberadora y creativa más importante que tiene un pueblo por delante. Es la revolución.

En este sentido, los pueblos indios del Ecuador han sido capaces, en un largo proceso, de construir la más potente organización indígena del continente, la CONAIE. Un breve repaso de las etapas por las que han pasado, muestra que la “liberación interior”, por llamarla de alguna manera, ha jugado un papel relevante.

Las organizaciones indias de la sierra, que crearon Ecuarrunari en 1972, comenzaron por recuperar sus territorios, la educación y sus propias autoridades. En el trabajo *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador*, se puede comprobar que casi to-

dos los pueblos pasaron en algún momento por esas etapas. Primero un cierto aislamiento, un volcarse al interior de las comunidades para sobrevivir y evitar la asimilación. Luego la lucha por la tierra, no en el sentido de obtener un pedazo de terreno, “sino conquistar la territorialidad para las nacionalidades indígenas”¹.

Otros autores van más lejos y se refieren a este proceso como una verdadera “reconstrucción de los territorios étnicos”, un período de acción callada que conformó “un movimiento subterráneo, silencioso, de larga duración que despliega la etnia para reconstruirse en las condiciones de la dominación. Es por tanto, un proyecto político de resistencia y lucha para recrear su etnicidad, controlando un territorio como base de la reproducción, sobre el que se levantan las ideas, los sueños, las estructuras políticas y las diferencias que expresan al pueblo indio”². En paralelo, y sobre la base territorial, fueron capaces de trabajar para recuperar su cultura y luchar por una educación bilingüe dirigida por las propias comunidades definiendo una metodología propia, luchando contra la “folclorización” de la cultura autóctona.

Uno de los hitos de esta larga lucha, fue la defensa de las formas organizativas comunitarias y por tener autoridades propias. El primer presidente de la Federación Indígena Campesina de Imbabura (FICI), lo expresaba con meridiana claridad, y ha sido una lucha permanente del movimiento indígena³. Otro, arduo y difícil pero aún inconcluso, es el nuevo papel de la mujer y los jóvenes, lo que evidencia que en las culturas indígenas había y hay elementos de opresión que es necesario remover. Tarea que todos los pueblos indios han encarado con maravillosa consecuencia, cuando se estaba ante algo tan doloroso como cuestionar los aspectos dañinos de la tradición.

“Reconstruir nuestra cultura, reconquistar nuestro derecho y decidir por nosotros mismos” para poder “construir otra sociedad, un mundo diferente en el que tengamos respeto a nosotros mismos”, ha sido un camino del que todos tenemos algo para aprender. Es, a la vez, la condición imprescindible para po-

der luchar, para ponerse de pie. La transición de un período en el que “había ellos y nosotros estábamos solitarios”⁴, a la posterior reivindicación de la autonomía y la autodeterminación, fue un proceso fascinante, riquísimo. Es el legado de los pueblos indios en general, y del chiapaneco y del ecuatoriano en particular, a todos los pueblos oprimidos del continente.

Por el contrario, la izquierda política ha demostrado marchar varios pasos por detrás de la izquierda social. Las últimas reuniones del Foro de San Pablo lo demuestran claramente. Los partidos siguen entrampados en la lógica institucional y creen aún que los programas son capaces de movilizar a la gente. Pero la historia reciente de los pueblos indios demuestra que la cultura y la identidad son las verdaderas fuerzas motrices.

IV

Luego vendrían los levantamientos. Son, casi, la consecuencia lógica y natural del proceso anterior. El de mayo y junio de 1990 fue el pionero. Siguieron las movilizaciones y debates en torno a los 500 años, las marchas de los indios bolivianos y el ¡ya basta! chiapaneco del 1 de enero de 1994. Sin embargo, a lo largo de la última década, el movimiento indígena no ha dejado de avanzar. El levantamiento de enero de 2000 en Ecuador, marca un hito y es un punto de ruptura. Vale la pena detenerse brevemente.

Asentadas las demandas de autonomía y autodeterminación, garantizada la independencia del Estado y de los partidos, el movimiento indio ecuatoriano demostró que no se puede seguir sin contar con él para resolver los problemas de fondo del país.

Fue capaz, en varias ocasiones, de frenar los planes más duros del neoliberalismo. Pero fue mucho más lejos. Desde la base, construyó un amplio frente antineoliberal, articulando la alianza de todos los excluidos a través de los parlamentos populares locales, regionales y, finalmente, a escala nacional. En pie de

igualdad, la alianza social incluye desde los taxistas hasta los vendedores ambulantes, obreros, estudiantes y amas de casa, intelectuales y sectores de la Iglesia. Todo el vasto conglomerado de los afectados por el modelo, fue puesto en marcha. Por momentos, hasta sectores disidentes de las Fuerzas Armadas se plegaron a los pueblos en lucha. Dicho de otro modo, la potencia del movimiento popular quebró, en Ecuador primero, en Bolivia poco después, la unidad del aparato armado del sistema.

En medio de la lucha, aparecen dos signos que distinguen claramente al movimiento actual de los precedentes: no quieren el poder (lo dijo el subcomandante Marcos, lo dijeron Antonio Vargas y la CONAIE), sino cambiar el mundo y reconstruir la sociedad sobre nuevas bases; no apelan a la violencia sino a la movilización masiva, la desobediencia civil y el desborde popular. En este punto, como en los restantes, el movimiento indígena y popular tiene mucho en común con los movimientos sociales del Norte, los que desbarataron en diciembre la reunión de la Organización Mundial de Comercio en Seattle y obligaron al gobierno socialista francés, en marzo, a dar marcha atrás en sus reformas neoliberales.

Sobre la violencia, apenas dos palabras. El rechazo a construir “ejércitos populares” demuestra que el movimiento indio ha aprendido la nefasta lección del pasado inmediato. Porque esos “ejércitos” terminan, con los años y la prolongación de la guerra, por parecerse como una fotocopia a los ejércitos que combaten. Y es que el estilo militarista y la organización piramidal son funcionales al sistema, porque lo reproducen en el interior de las fuerzas del cambio. La paz no se construye con la guerra sino con la paz. Aquí y ahora. Lo peor que podemos hacer, es parecernos a nuestros opresores.

La segunda gran lección del movimiento ecuatoriano, pero también del chipaneco y del boliviano, es que abordan un tema tabú para la izquierda mundial: la contradicción entre dirigentes y bases. Nadie mejor que los pueblos indios para abordarla. En las culturas originarias y en la práctica de las comunidades

hay recursos suficientes como para avanzar en la superación de esta contradicción, que echó por tierra tantos intentos de cambio. Las prácticas de rotación de los dirigentes que emplean las comunidades, la elección de la persona más adecuada para cada tarea, combinadas con la cultura de la reciprocidad (una manifestación social del amor al prójimo), permiten avanzar en la superación del caudillismo y de la inclinación acrítica hacia las dirigencias.

Mientras la izquierda occidental habla de participación, los pueblos indios la practican. Ciertamente, hay errores y desviaciones. Sería ingenuo pensar que pueden estar ausentes. Pero lo decisivo, es que unos cuantos pueblos tienen la voluntad de trabajar para superar y sortear lo que han sido, y son, piedras en el camino de los movimientos populares.

El movimiento actual se asienta en amplias alianzas sociales, con formas organizativas flexibles, horizontales y participativas, que es la forma que adquiere hoy la democracia social. A diferencia de los viejos movimientos, cuyo paradigma fue el movimiento sindical, no tienen jerarquías fijas ni dirigentes permanentes. La democracia interna y su compañera de viaje, el pluralismo, es una nueva y saludable señal de identidad de estos movimientos. La organización en forma de red no sólo acerca bases y dirigentes, sino que habilita la lenta y progresiva formación de un dirigente colectivo y de un intelectual colectivo. Con el tiempo, todos podemos pensar y dirigir juntos. ¿Utopía? Claro que sí. Pero una utopía que tiene bases reales, que se pueden comprobar en la práctica comunitaria.

V

El movimiento indio tiene todas las condiciones para jugar un papel relevante en la superación de la crisis civilizatoria y en la construcción de una nueva sociedad. La medicina tradicional tiene mucho que decir ante la crisis de la medicina occidental. Las comunidades ofrecen alternativas para una producción

ecológicamente sostenible. La cultura de los pueblos indios ofrece cosmovisiones integrales e integradoras que pueden ayudar a superar las escisiones que la vida moderna ha provocado entre los tiempos de trabajo y los de ocio, entre otras, y puede contribuir a re-espiritualizar la vida. En fin, como apunta Valarezo, la cultura andina tiene hoy suficientes categorías propias como para realizar su propia contribución para construir un mundo más justo. Entre ellas, y de forma destacada, esa combinación comunitaria entre iniciativa individual y control social no estatal.

Y, como apuntaba Arguedas, nos enseña que todas las sangres pueden convivir juntas, una al lado de la otra, sin imponerse, sin recurrir al Estado –siempre opresor- para arbitrar los conflictos. Frente a la idea occidental e ilustrada de igualdad, aparece la reivindicación de la diferencia. La noción de igualdad es tributaria del etnocentrismo (“¿A quienes tenemos que ser iguales y por qué?” se preguntan los dirigentes aguarunas de la amazonía peruana)⁵. La defensa de la heterogeneidad y la multiplicidad social y cultural se convirtió en necesidad de sobrevivencia ante la ambición homogeneizadora y aplanadora de las diferencias de los Estados nacionales. Igualdad y diferencia pueden coexistir –al igual que lo individual y lo colectivo-, siempre que se abandone la pretensión de superioridad (cultural, étnica, social, de género, política) que conduce directamente a la opresión. Los pueblos indios, desde su pobreza material, nos dan lecciones éticas y políticas y nos enseñan a vivir en la diferencia.

En este punto, la lección ético-política más fuerte que tuve en mi vida, y llevo treinta años en la militancia social, me la dieron los indígenas paeces del sur de Colombia, hace casi una década. Permítaseme contarla, brevemente. Había llegado hasta la localidad de Paez, en la remota región de Tierradentro, en el Cauca. Fui directamente hacia la radio comunitaria que emite en lengua paez. Allí nos reunimos: un cura joven venido de la ciudad, cuatro indios paeces y un negro llegado de la costa y afincado en la población. Por turnos, hablaron todos explicando el proyecto de comunicación de la radio. Cuando habló el negro,

comenzó diciendo: “Nosotros los indios...”. Al poco lo interrumpí, diciéndole que él no era indio. Los demás saltaron de sus sillas: “Indios son todos los que viven aquí, junto a nosotros”. ¡Qué lección! Sentí, y siento aún, una gigantesca conmoción interior. Si Arguedas hubiera estado allí para verlo, con su enorme corazón.

Notas

- 1 *Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador*, ponencia de Ecuarrunari en el Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesino-Indígenas, Quito, 1989.
- 2 Galo Ramón Valarezo, *El regreso de los runas*, Quito, Comunidec, 1993, p. 194.
- 3 En La organización indígena en la Sierra, capítulo de *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador*, Abya Yala, Quito, 1989, p. 134 y ss.
- 4 *Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador*, ob. cit.
- 5 Rodrigo Montoya Rojas, *Movimientos indígenas de América del Sur: potencialidades y límites*, en revista *Ayllu*.