

Capítulo cuarto

Contra el lujo de la desesperanza

El Tercer Mundo y la caída del socialismo

Recojo algunas opiniones sobre lo que puede suponer para el Tercer Mundo la caída de los regímenes socialistas.

Durante un encuentro de jóvenes organizado por una de las parroquias, un estudiante se levantó y expresó así su parecer:

«Mientras los fundamentalistas recorren el país construyendo hospitales y proclamando la salvación, los progresistas nos hablan de la Iglesia como agente de revolución. Parecen ignorar la existencia de Nicaragua y de la Europa del Este. Los alemanes orientales dejaron bien claro que sólo seguirían importando plátanos del Ecuador mientras tuvieran que depender de la absoluta tecnología de la Europa Oriental. Esas cabezas de la izquierda no ven absolutamente nada; no creen que las calles están vacías, que el aislamiento y la desesperación de los que no saben de dónde vienen ni adónde van permanece despierta en las pesadillas nocturnas de los que pasan la noche en Quito».

Un sociólogo de Costa Rica:

«Uno de los mitos más frecuentes es confundir la crisis del socialismo con la muerte del marxismo. Pero con este mito de moda se consiguen dos objetivos:

»Se confirma que el capitalismo es la única realidad posible en la existencia humana. Dicho de una vez por todas, es un fenómeno inevitable.

»A nivel de ideologías, hay que purificar totalmente la conciencia humana de cualquier clase de esperanza y de toda solidaridad. La población del Tercer Mundo tendrá que someterse a esta ley. ¡No le queda elección! No sólo se marginará a ciertos grupos humanos o incluso a civilizaciones enteras, sino que hasta se negará la existencia de la raza humana, si no colabora activamente en el proceso económico de la explotación capitalista.

»El mito moderno habla de la crisis del socialismo como si eso representara realmente el triunfo absoluto del capitalismo. Pero una economía que, a nivel nacional, excluye a sectores importantes de población y niega a las mayorías hasta la posibilidad de satisfacer sus necesidades primarias, exige una represión brutal y permanente. Una economía de este tipo tiene forzosamente que reprimir cualquier protesta social o, por lo menos, decapitarla cuando despunta. Este es el precio que tienen que pagar ciertos sectores distinguidos para poder integrarse en las minorías multinacionales. Además, esa economía requiere una manipulación cultural y religiosa para romper internamente cualquier clase de resistencia de la sociedad o de la historia. Por eso, si la universidad es una escuela de pensamiento independiente, habrá que destruirla; la solución es privatizarla.

»¿Cuáles son aquí, en América Latina, las victorias del capitalismo? Exitos militares en guerras sucias contra el pueblo, miseria, desempleo, frustración y alienación, devastación del medio ambiente, degeneración y exterminio de las especies, opresión, corrupción política, manipulación religiosa».

Un asesor de pastoral que trabaja con los indígenas del sur de Méjico:

«¡Antes de que naciera Marx, ya estaban aquí los mayas! El ordenamiento colectivo de la vida social, tanto en la

producción como en la distribución de los recursos, ya existía aquí con los mayas. Y nosotros somos los continuadores de esa tradición. Según nuestras costumbres, la comunidad es la que toma todas las decisiones, tanto sobre lo que hay que construir, como si hay que enviar a uno a la ciudad para una operación, o la escuela a la que se debe mandar a los niños. Cuando nos pusimos a traducir la Biblia a una de las lenguas indígenas de por aquí, nos dimos cuenta de que algunas palabras del español habían adquirido un significado poco recomendable. Por ejemplo, un término como «abogado» tiene el sentido de «sinvergüenza», uno que se dedica a engañar a la gente, un delegado de las autoridades, un sabelotodo que no siente el menor aprecio por nuestras tradiciones. Todavía hay tribus indígenas que mantienen vivos los valores e instituciones de la vida comunitaria. Durante los últimos quinientos años, muchos pueblos de ambas Américas han tratado de defenderse de la invasión del modo de vida occidental. Y esta resistencia es la que, en el fondo, nos proporciona una esperanza».

Una amiga mía de la antigua Alemania Oriental:

«La nueva situación ha supuesto para nosotros una vuelta a la responsabilidad sobre los países deprimidos, que constituyen dos tercios del planeta. Aunque el viejo sistema de la República Democrática fracasó en cuanto a la democratización de la sociedad, sin embargo logró conservar y poner en práctica —incluso como sistema pedagógico— una conciencia de solidaridad con los pueblos más depauperados. Cuando en una discusión —ya fuera en grupos juveniles o en asambleas de toda la colectividad— salía el tema de la comparación entre los niveles de consumo en el Este y en el Oeste, siempre surgía alguna voz que dejaba de lado esa idea con una referencia a las condiciones de vida en el Tercer Mundo. Durante los años 70, muchos cristianos de Alemania Oriental criticaban al régimen socialista por su empeño en equipararse, o incluso superar, al Oeste, en vez de embarcarse de una manera radical en una ayuda a los países del Sur.

Hoy día, en la nueva República Federal, reina una insolidaridad absoluta. El marxismo —quiero decir, los verdaderos socialistas, e incluso el propio sistema ideológico— siempre ha te-

nido una perspectiva humana parecida a la del cristianismo, y no una concepción puramente egoísta o de un nacionalismo de vía estrecha. Pero, ¿dónde está, en el día de hoy, esa actitud?».

La doctora alemana

Siempre he sentido verdadero interés por la cultura del pueblo aymara, actualmente amenazada de extinción. Para saber más sobre la vida y costumbres de ese pueblo, fui a ver a una médica judía, ya bien entrada en años, nacida en Alemania. Había llegado a Bolivia en 1933. Desde entonces —¡ya unos cuantos años!— se había dedicado a prestar asistencia médica a la población. Su consulta era totalmente gratuita, de modo que se había ganado la confianza de aquella gente. Todavía a su edad —tiene ya más de ochenta años— sigue conduciendo su coche para visitar los poblados más remotos. Llega, toca el claxon y pasa consulta al lado mismo de la carretera. Allí distribuye medicinas que ella misma ha solicitado a diversas casas comerciales, escucha a la gente y les da algún consejo para una mejor y más variada alimentación. Está muy orgullosa de haber introducido en la población yunga el empleo del colinabo, una planta de alto valor nutritivo. Al principio de su actividad en Bolivia la amenazaron con expulsarla del Colegio de Médicos si seguía tratando gratis a sus pacientes. Hoy su labor es reconocida a nivel nacional e internacional. Me cuenta anécdotas de su infancia allá en la Alemania de los años 20, y hace una mención especial de la escuela Hermann-Lietz, a la que asistió durante algunas temporadas. Una vez les dieron como tema de redacción: «Describe cinco árboles». Y me comenta sonriendo: «Y allí me tienes a mí, tumbada tranquilamente bajo un castaño inmenso, aprendiendo a contemplar la naturaleza».

Uno de sus colaboradores me cuenta que, una vez, al llegar la doctora Ruth Tichauer, la gente empezó a tocar un cuerno indio que estaba reservado sólo para las ocasiones más solemnes. Ella, por su parte, me cuenta infinidad de cosas so-

bre los usos y costumbres del pueblo aymara. En sus palabras hay una mezcla de asombro y de felicidad por la cercanía con la que este pueblo convive con la naturaleza, y un cierto desencanto —y hasta indignación— por los planes urbanísticos que causan verdaderos estragos para las familias aymaras. Voy a citar algunos párrafos de un artículo que ella escribió en 1964 para una revista de pedagogía:

«Grupos de adultos y de niños permanecen sentados horas y horas absolutamente inmóviles en contemplación del Ilimani, la montaña sagrada. Extáticos, contemplan cómo el paisaje se transforma bajo las cambiantes tonalidades de los rayos de luz. Para describir los fenómenos de la naturaleza, el lenguaje indio posee infinidad de matices, algunos de lo más sutil. En mi gramática de la lengua aymara hay, por lo menos, sesenta y cuatro palabras para expresar las diversas fases del crecimiento de un árbol: cómo se hunden sus raíces mientras cobra espesor el tronco y empiezan a extenderse las ramas y a brotar las hojas. Los niños aymara de hoy no conocen ya todas esas palabras, pero todavía se les sigue enseñando a ver y a distinguir muchos más detalles que los que pudiera captar un profano. Esto se debe a que, en la cultura aymara, no sólo la vida, en general, sino incluso cada individuo concreto está esencialmente vinculado a la tierra.

«Cuando un niño aymara conduce sus rebaños a los jugosos pastizales del altiplano, aunque aparentemente esté solo, en realidad goza de la compañía de infinidad de espíritus benéficos. El Ilimani, con sus glaciares prehistóricos, no deja de velar, desde su inaccesible altura, por el bienestar del pequeño. El majestuoso Ilimani es el 'achachila', el gran antepasado de las poblaciones aymara, asentadas desde hace siglos en las mesetas y en los valles de la cordillera. Las demás cumbres se interpretan como antepasados de otros pueblos y de otras razas. Y el niño sabe perfectamente las viejas historias de sus luchas y de sus amores.

«Otros accidentes de la naturaleza, como un torrente, un viejo árbol, una roca con un perfil característico o cualquier otra curiosidad, son para el niño aymara sus propios parientes, relacionados con su padre o con su madre. Hay otra multitud

de espíritus que rodean al niño: familiares recientemente desaparecidos a los que el niño, tal vez, conoció en vida y que siempre están a su disposición en caso de necesidad. Y el niño se dirige a ellos: '¡No hagas como si estuvieras totalmente muerto, en cuerpo y alma! ¡Préstame atención y cuídamel!'. Enormes remolinos de polvo, levantados por fuertes vientos, merodean por la región como si fueran espíritus. Otros habitan en las cuevas prehistóricas de las montañas. Muchos de esos seres sobrenaturales son benéficos, otros, por el contrario, hostiles. Es como en esta vida, donde nos encontramos por la calle a vecinos simpáticos y a otros más bien atravesados. Pero la mayoría de los espíritus son benéficos, porque son los propios familiares del niño. Y todos colaboran a darle al pequeño una sensación de seguridad.

»Estas elaboradas muestras de relación familiar proporcionan al niño aymara el apoyo de infinidad de personas que se sienten comprometidas a ayudarle si, por cualquier causa, le defraudaran sus propios padres. Toda esa gente es, de hecho, familia suya, sea por parte de su padre o bien de su madre. En la lengua de los aymara se distingue con absoluta exactitud, por medio de distintas palabras, quién es quién en la parentela, por ejemplo, si una tía carnal lo es por línea paterna o materna. Pero, aparte de la familia de sangre, hay otra mucho más numerosa, de orden espiritual, como los padrinos y sus apadrinados, o sea, los compadres. En fiestas señaladas, como un bautizo, una primera comunión, una boda, o alguna de las viejas fiestas de la comunidad aymara —por ejemplo, cuando a los niños de dos años se les corta por primera vez el cabello—, se reúnen todos los parientes, cercanos y lejanos. También hay padrinzagos de fin de curso, tanto al terminar la escuela como al concluir el período de formación profesional, y en otras muchas ocasiones, en las que los padrinos asumen su responsabilidad para con el niño.

»Cuando un niño pierde a sus padres, o en cualquier otro caso de necesidad, hay un gran número de personas que pueden hacerse cargo del infortunado e incluso, si no hay una dificultad insuperable, llevárselo a su propia casa y cuidar de su educación. Y esto no sólo en casos extremos. Por eso, sucede

con frecuencia que algún pariente sin hijos lleve a un niño a vivir a su casa, porque está cerca de una escuela más cualificada o porque vive en una zona con mejores posibilidades de asistencia médica.

»El sistema de relaciones que rodea a un niño aymara no se limita a lo puramente material, sino que se extiende también a los aspectos del espíritu. Dentro de su cultura, el niño aymara tiene un papel bien definido, sumamente apreciado y de capital importancia. Los niños participan, es más, son las figuras más importantes en los rituales de la tribu. Los ritos están en relación directa con la prosperidad de los campos y la recolección de los frutos. En un pueblo fundamentalmente rural como el aymara, los rituales relacionados con la tierra ocupan el lugar más preeminente; y en ellos son los niños los principales protagonistas. Son precisamente los niños los que, en tiempos de sequía, invocan la imprescindible lluvia: desnudos, van en procesión a las colinas que rodean el territorio y allí, con sus ritos y plegarias tradicionales, coreados por la multitud, impetran la fecundidad de la lluvia. Desde los cuatro años empiezan a participar en los ayunos de cuarenta días que se organizan anualmente para que los 'aynokas', o sea, los campos de la comunidad, produzcan abundantes cosechas. Niños y adultos, arrodillados en pleno campo, recitan a coro sus plegarias tradicionales para conjurar la amenaza de una tormenta de granizo. Según las costumbres de sus antepasados, jamás empiezan a comer sin haber dedicado antes a Pachamama, la Madre Tierra, una porción de la comida. De este modo, ella podrá recompensarles la ofrenda, dando a sus campos la ansiada fertilidad. En la mayoría de las danzas rituales con las que el pueblo aymara celebra su prosperidad, también los niños participan activamente, mezclándose con los adultos en la celebración festiva. Por ejemplo, en la danza más importante de la comunidad, el 'kusillo', que pide una fructificación copiosa para la futura cosecha, la figura central es un joven de unos dieciséis o diecisiete años.

»La educación espiritual del joven aymara culmina con su iniciación en los secretos de la coca cuando la planta alcanza su madurez. La hoja de coca es el gran regalo de Dios para

la comunidad aymara y el elemento insustituible de todos sus rituales mágicos. Tres o cuatro veces al día se interrumpe el trabajo durante unos veinte minutos para masticar hojas de coca en una especie de comida ritual. Poseer la coca es, para los aymara, su signo distintivo y, a la vez, su arma secreta contra el hambre, contra el agotamiento, contra el frío, contra el dolor, contra la desgracia e incluso contra las catástrofes sobrenaturales. Cuando el joven aymara llega al final de su adolescencia y empiezan a faltarle los tradicionales apoyos de la infancia, la hoja del sagrado árbol de coca será su protección, disipará todas sus tristezas y adversidades, y no le abandonará jamás en ninguna etapa de su vida».

La esperanza descalza.

Los indios del llano marchan hacia La Paz

El 15 de agosto de 1990 dio comienzo una de esas raras pero maravillosas historias que suceden de vez en cuando en Latinoamérica y que llenan el corazón de esperanza. Cientos de indios, representantes de las diversas razas que pueblan el llano de Bolivia, emprendieron una larga marcha a pie desde Trinidad hasta la capital, La Paz. Su intención era presentarse ante el Gobierno para reivindicar sus inalienables derechos contra las empresas que habían empezado a talar sus bosques vírgenes.

La marcha era de unos seiscientos cincuenta kilómetros, y de los ochocientos setenta y cuatro participantes un tercio eran mujeres, niños y gente mayor. Todos ellos eran indígenas provenientes de la selva virgen de Beni, en el nordeste del país, «nuestros pueblos pobres del Este», como decían los periódicos. Lo único que pretendían era reclamar sus derechos territoriales y su dignidad personal. Estaba bien claro en sus pancartas: «¡Territorio y dignidad!».

Transcribo lo que me contaba mi hija Carolina, que trabaja como médica en una región de Bolivia:

«Ciertos sectores más sensibles de la clase media, e incluso de la clase alta, no se habían sentido nunca tan impresionados y hasta avergonzados. La marcha era un desfile desola-

dor: gente con claros signos de desnutrición, sin apenas dientes, marcados por la tuberculosis, totalmente descalzos y con vestidos andrajosos, la mayoría analfabetos o que apenas hablaban español, en una palabra, la pobreza andando. Venían a pie desde las selvas tropicales, teniendo que subir casi cinco mil metros y atravesar varios puertos de montaña, con granizo y con lluvia, hasta llegar a la capital. Y así todo un mes; con mujeres embarazadas, con niños, con ancianos, sin recibir la más mínima financiación de ningún organismo para el desarrollo, sin sombra de 'infiltración política', como se apresuraron a comentar algunos periódicos. ¡Todo eso, única y exclusivamente por su dignidad!».

La cosa venía desde 1987. En ese año se decidió reactivar y «liberalizar» la economía del país. Para ello, el gobierno concedió licencia de tala a siete empresas madereras, que empezaron a talar árboles en el bosque Chimanes. Según los términos del contrato —renovado posteriormente por el gobierno de Paz Zamora—, la cantidad de metros cúbicos estaba sujeta a una limitación muy estricta. Pero eso no desanimó a los industriales independientes, que sólo entre 1987 y 1989 consiguieron un rendimiento de treinta y nueve mil metros cúbicos de caoba, una de las maderas más apreciadas. Dentro de cuatro años se habrá talado más de la mitad de las reservas de caoba. El sistema ecológico de la región ha sufrido unos daños irreparables.

«Liberalizar la economía» quiere decir —en éste, como en otros muchos casos— que las tierras de los indígenas quedan absolutamente disponibles para el saqueo económico más desalmado. La caza, la pesca, el cultivo de los campos y la economía colectiva de los pobladores de esas regiones están prácticamente esquiladas. Proliferan infinidad de granjas destinadas a ganadería, las carreteras cortan inmisericordes los campos de cultivo, el serrín de las grandes sierras mecánicas contamina todos los estanques, y los animales, o quedan acorralados o no tienen otro remedio que la huida. La mano de obra barata de los habitantes del llano es objeto de la más indigna explotación.

«Nuestros santuarios son sistemáticamente profanados, y nuestros pacíficos agricultores reciben continuas amenazas para que abandonen sus aldeas». Así hablan los representantes de los pobladores autóctonos del Beni, en el curso de una reunión. Infinidad de veces se han presentado ante el Gobierno en La Paz para exigirle garantías sobre su derecho a la tierra, que, en definitiva, es su única fuente de subsistencia. Pero todas sus iniciativas, incluso esa marcha pacífica de agosto del 90, no han tenido el más mínimo eco en las autoridades.

Hay que reconocer que, ante una estructura como la del campo boliviano —y de otras muchas naciones de América Latina—, hasta los gobiernos más propicios se encuentran con problemas de tal magnitud que resultan prácticamente insolubles. Nadie posee títulos de propiedad jurídicamente reconocidos. Y como la jurisprudencia, es decir, un código, no puede establecer legalmente a quién pertenece un determinado terreno, sigue vigente el mito —de tan nefastas consecuencias— introducido por los conquistadores: La tierra no pertenece a nadie, sino que está ahí; el que se apodera de ella, ése es su propietario. Según el mito de los dominadores, los «salvajes» son «salvajes» porque desconocen la idea de propiedad. Las preguntas son acuciantes: ¿Quién podría ser el auténtico propietario en una cultura que no conoce la propiedad privada de la tierra y de sus recursos naturales? ¿Quién podría arrogarse esa prerrogativa en un pueblo donde no existe el derecho —y mucho menos un monopolio particular— a la pesca, a la caza, a la recolección de bayas silvestres y a la recogida de setas o incluso de madera? ¿Es concebible esa propiedad en una cultura en la que el agua ni se compra ni se vende? La cadena de interrogantes va desde las misiones de los jesuitas en el territorio de Beni, pasando por los explotadores blancos que instalaron allí sus granjas y sus ganaderías, hasta las actuales empresas madereras. ¿Será posible romper esa cadena?

Sería labor del Gobierno reconocer oficialmente los derechos de propiedad en beneficio de las comunidades indígenas. Pero, ¿cómo llegar a esa decisión exigida por la justicia, si ninguna declaración, solicitud o lista de reclamaciones recibe una respuesta? Los pobladores del territorio Beni dieron ya su res-

puesta más contundente: la marcha de treinta y dos días que terminó el 17 de septiembre de 1990 en la Plaza Murillo de la capital.

Mi hija Carolina me cuenta más detalles de aquella marcha:

«Cuatro días antes de la fecha prevista para la llegada a La Paz, el propio presidente Jaime Paz Zamora bajó a entrevistarse con los peregrinos para intentar detener la marcha, porque el triunfo moral de los caminantes era ya una realidad inevitable y arrolladora. El presidente les ofreció poner a su disposición unos cuantos camiones, por lo menos para atravesar las cumbres. Pero los responsables se lo agradecieron cortésmente y declinaron su generosa oferta, incluidas las mantas que les enviaba el gobierno. El jefe de la expedición dejó claro que no aceptaban más ayuda que la de la Iglesia católica y que sólo podrían llegar a un acuerdo si negociaban de presidente a presidente en el palacio presidencial de La Paz. Sólo los propios participantes en la marcha y los que conozcan muy bien la geografía de Bolivia pueden hacerse una idea de lo que significaba para aquella gente subir a una altitud de cuatro mil setecientos metros sobre el nivel del mar; y más, tratándose de unos hombres acostumbrados a una temperatura de al menos treinta grados, que hasta les resulta un poco fría. La marcha tuvo que suponer para aquella gente un esfuerzo casi inconcebible».

Durante la marcha, uno de los inevitables curiosos se acercó a Florentino Maza, un simpático viejo de ochenta y ocho años, y le preguntó si no se sentía agotado después de recorrer quinientos kilómetros a pie. Florentino le contestó: «¡No hay agotamientos que valgan. Lo que realmente nos agota es quedarnos de brazos cruzados!». Y, a este propósito, Ramona de Mamani, una mujer de origen aymara, cuenta que, hace cincuenta años, su padre ya le profetizó que había de llegar un día en que los indígenas atravesarían las montañas e irían a pie hasta la sede del Gobierno para visitar al presidente de la República y exigirle que respetase todos los derechos ancestrales que los indios tenían sobre sus propias tierras. Y Ramona añadió: «Mi padre era un verdadero sabio; como me lo dijo, así lo estoy viviendo yo ahora».

Sigo con lo que me contaba mi hija Carolina:

«Por fin, la comitiva hizo su 'entrada' en la capital. Manuel, mi marido, se había trasladado en coche al punto más alto del trayecto, donde iban a encontrarse y a celebrar una ceremonia religiosa los dos pueblos de la montaña, los aymara y los quechua, con los que venían desde el llano. Manuel no quería perderse el espectáculo; es más, quería participar en él. Con la mayor solemnidad se sacrificó una llama joven y se ofreció su sangre a Pachamama, la Madre Tierra. A continuación se formó una cadena humana de cientos de mujeres, que encabezaban la procesión cuesta abajo hasta la capital. Las campanas de las iglesias, empezando por las de la catedral, se lanzaron al vuelo, porque, en este asunto, la Iglesia está al lado de los pobres. La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal hizo un llamamiento a los fieles, citando párrafos de la alocución de Juan Pablo II en Ecuador, en 1985, ante una población de indígenas. En su declaración los obispos reclamaban el respeto al indio, exigían la reglamentación, por ley, de la propiedad de las tierras y pedían que la economía capitalista no se implantase en el país a costa de los indígenas.

Una enorme masa de curiosos flanqueaba todas las calles. Manuel formaba parte de una cadena que trataba de impedir que los espectadores obstaculizaran el paso a los marchistas. Me contó que muchos lloraban emocionados ante tal manifestación y que algunos les ofrecían café caliente y hasta bombones, lo cual, para una tierra tan pobre, es casi un despilfarro. Todos aplaudían y esperaban ver a algún marchista con el típico adorno de plumas. Los jefes de las diversas tribus no dejaban de proclamar a voz en cuello que aquello no era puro 'turismo' y que sólo se marcharían cuando hubieran conseguido del gobierno el reconocimiento formal de sus derechos a la tierra, cosa que, en términos generales, no se suele reconocer a las poblaciones de vida seminómada».

La conclusión fue la firma de un convenio entre el Gobierno de la nación y los habitantes del llano por el que se garantizaban los derechos sobre el territorio. Fue un acontecimiento histórico que eclipsó incluso la gran reforma agraria de 1952. Claro que sólo es el principio de una cadena de reivindicacio-

nes que van a plantear al Gobierno las cien comunidades del llano y otros colectivos indígenas. La revista «Pro campo», en su número de octubre de 1990, celebró con gran entusiasmo esa «integración nacional», que debería consistir en que todos los ciudadanos de Bolivia recibieran el mismo trato y disfrutaran de la misma igualdad de derechos y de obligaciones, de oportunidades, de garantías constitucionales y de absoluta libertad. Cito sólo un párrafo de la revista:

El 17 de septiembre de 1990 la nación boliviana abrió una nueva puerta a la historia. Deseamos que, una vez atravesado este umbral, no se quede todo en una ilusión vana y dolorosa, sino que, al contrario, se hagan realidad cumplida todos los sueños de libertad y de progreso. A partir de esta fecha, Bolivia no volverá a ser como antes.

Carolina resume su pensamiento:

«Aparte de esto, el Gobierno sigue ganando a costa de la madera tropical, mientras que de estas comunidades primitivas no puede sacar más que 'un ejemplo de cómo deben abordarse los problemas más acuciantes', como decía un comentarista de radio. El único camino para un auténtico desarrollo de estas gentes sólo puede venir de la presión internacional sobre el gobierno, en la línea de una verdadera insistencia en los valores ecológicos, que es lo que tendría que hacer el Primer Mundo».

La protesta de las confederaciones empresariales no se ha hecho esperar por boca de su presidente, para quien la acordada «pausa ecológica» supone una auténtica amenaza para el desarrollo económico. Y el presidente de la federación de propietarios de granjas llegó a manifestar sus temores de que la unidad de la nación boliviana estuviera en serio peligro precisamente por los derechos de las «etnias».

Pero, por lo menos, se ha dado el primer paso hacia la libertad. Contra un racismo tan evidente como tácito, contra la confianza en el poder militar, contra una violencia considerada como virilidad, han desfilado con audacia y resolución los pobres, los ancianos, los analfabetos, las mujeres acompañadas de sus hijos. Todo por una vida autónoma e independiente. Esta

marcha es como la famosa huelga de transportes de Alabama encabezada por un joven pastor baptista, Martin Luther King: ambas entrarán en la historia de la lucha contra la violencia, una lucha que pertenece a la historia callada de la libertad.

El caso de María Soledad

En septiembre de 1990, María Soledad Morales, una joven de dieciséis años, fue asesinada en una pequeña ciudad de la República Argentina, en circunstancias poco claras. Por los resultados de la autopsia era seguro que había sido violada, posiblemente por varios jóvenes de la clase alta. Unos desconocidos la trasladaron, ya medio muerta, a un hospital, donde falleció al poco tiempo a consecuencia de una sobredosis de droga.

El caso no tiene nada de especial. Hay otros muchos casos de violencia en Catamarca, una oscura ciudad de provincia, en la que una tercera parte de la población —treinta mil habitantes— trabaja para el Gobierno en diversas tareas administrativas. Como presunto autor del asesinato fue detenido Guillermo Luque, hijo de Angel Luque, diputado por Catamarca. El padre del presunto asesino, miembro del Parlamento de Buenos Aires, hizo esta declaración: «Si mi hijo hubiera estado realmente implicado en este asunto, habríamos hecho desaparecer el cadáver». Parece que incluso declaró a la prensa que, si hubiera sido necesario, habría empleado la tortura para hacer que cualquier otro sospechoso confesase el crimen, y evitar así que su hijo fuera a la cárcel. Por una serie de circunstancias, también está implicado en el caso el propio gobernador de la provincia, Ramón Saadi, que trató por todos los medios de encubrir el crimen.

De Catamarca se dice en Buenos Aires que es «un pueblo de cafres, de retrasados mentales». La mortalidad infantil es tremendamente elevada, y no hay el menor signo de cultura política. La gente suele comentar: «La Virgen María nos bendice dos veces al año: una, en diciembre, con la fiesta de la Inmaculada, y otra, cuando llegan los turistas». Y añaden resig-

nados: «La tierra, la gente, los ganados pertenecen a los señores». Siempre ha sido así. Y por eso, María Soledad tuvo que morir.

Pero la historia no termina aquí. María Soledad era alumna de un colegio de monjas católicas, las «Hijas de Bartolina Sisa». A sus compañeras de clase se les ocurrió la idea de organizar una marcha silenciosa por las calles de esa ciudad abotargada. A ejemplo de las madres de los desaparecidos, que se congregan regularmente en la Plaza de Mayo, en Buenos Aires, y empiezan su ronda silenciosa por toda la plaza, las jóvenes de Catamarca recorren en silencio toda su ciudad los jueves por la tarde. A mediados de abril de 1991 —yo me encontraba entonces en Buenos Aires— los periódicos anunciaron expresamente que, aquella semana, la marcha no iba a tener lugar porque estaba pendiente de negociación. Hasta el momento, habían participado en aquella marcha de quince a veinte mil personas, incluso en pleno verano. Desde hacía algún tiempo, la que encabezaba la marcha era una monja. Los padres, las maestras y las estudiantes han descubierto un nuevo lenguaje para clamar por la justicia: el silencio. El propio gobernador quiso tomar parte, pero la gente se lo impidió. Las organizadoras de la marcha son las jóvenes del colegio. El juez local tuvo que dimitir de su cargo, como parte implicada en los acontecimientos. Por presiones de la población, los componentes del juzgado local fueron sustituidos.

La historia de la violencia, hecho demasiado común, ha cambiado extraordinariamente. La estructura feudal de una prepotencia como la de la familia de los Saadi y de otras familias influyentes empieza a desmoronarse progresivamente. Ha nacido una nueva forma de resistencia. Como decía Gabriela Fernández Meijide, una defensora de los derechos humanos, en un encuentro sobre la teología de la liberación, va tomando cuerpo una «feminización de la lucha». Se ponen de manifiesto las injusticias, y la relación entre poder y derecho ya no se define como se definía hasta ahora. Para todos estos jóvenes, la autoexclusión es una forma de pecado. Por eso, se critica apasionadamente y se considera como una autoexclusión de la misma vida. Desaparece el miedo a moverse, a fomentar for-

mas de comunidad, a levantar la voz contra la injusticia. El proceso de democratización crece desde abajo, y sus impulsoras son —aquí, como en otros muchos sitios— mujeres oprimidas por una triple carga: su propia profesión, sus labores domésticas más el cuidado de sus hijos y su compromiso político-social. El asesinato de María Soledad ha servido de impulso para el compromiso de una lucha por la liberación.

Madres

Un día tuve ocasión de visitar una de las «aldeas jóvenes», que es como llaman en Perú a esos tristes hacinamientos de chabolas. Durante la visita, entramos en una barraca donde vive una familia de refugiados. Mi acompañante, una asistente en el trabajo pastoral que es, al mismo tiempo, comadrona, quería visitar a un bebé de cuatro semanas. En un rincón de la chabola, construida con entramado de caña, estaba el niño, medio desnudo y sobre un montón de trapos en desorden. Las moscas zumbaban alrededor de la criatura, que no paraba de toser. «Bronquitis», me susurró Angélica, la comadrona. Luego indicó a la madre cómo podía extraer del pecho unas gotas de leche y limpiarle al niño la nariz con ellas. Examinó un momento a la criatura y le dijo a la madre:

«Ya respira mucho mejor, pero deberías pasarte por el ambulatorio, ahí abajo, justo al lado de la colonia».

«Claro que sí», contestó la joven, con un tono apático y sin ninguna convicción. Otros cuatro niños andaban por allí, jugando alrededor de su madre. La mujer daba la impresión de estar totalmente agotada e incapaz de hacer nada para animarse.

«Si no está más que a veinte minutos de aquí, mujer. Ya verás cómo te dan una medicina para el niño».

La mujer asintió vagamente. Era claro que no pensaba ir al ambulatorio.

Angélica le habló al marido y le repitió una vez más que aquello sería lo mejor para el niño. El le prometió llevarlo al ambulatorio al día siguiente.

«Si es que sigue con vida», musitó Angélica mientras salíamos de la chabola.

En esta colonia es donde he visto por primera vez niños de cabellos rojizos o rubios. Un signo evidente de desnutrición.

La pobreza tiene rostro de mujer. Los seres más pobres y desamparados de ese gran mundo de miseria, sobre el que hemos construido nuestro esplendoroso bienestar, son siempre las madres. La realidad es así. De cada diez pobres que hay en el mundo, siete son mujeres. Y por cada hombre sin trabajo, hay dos mujeres. Sólo en Perú, más de una tercera parte de las madres están solas, abandonadas a su suerte por sus maridos.

Sin embargo, no es justo que nos contentemos con dejarnos impresionar por una miseria que nos encoge el alma, o que pensemos que, a pesar de nuestros esfuerzos y de nuestra mejor voluntad, no podemos hacer nada para remediar la situación. Precisamente, en las mujeres del Tercer Mundo, en su soledad y desamparo, hay una fuerza incontenible para vencer todas las dificultades. Esas mujeres son capaces de auténticas proezas, como enfrentarse con la prepotencia militar y el conubio de las autoridades civiles. Son capaces de organizarse y de crear un movimiento de solidaridad.

Por otra parte, hay que reconocer que la lucha de estas mujeres no está en igualdad de condiciones con la lucha económica de los banqueros, cuya única pretensión es cobrar la deuda externa de esos países, con sus respectivos intereses, y para ello imponen unos «requisitos» que, en definitiva, recaen sobre los estratos más pobres. Pero, en general, se puede decir que, si existe alguna esperanza para los pobladores del Tercer Mundo, su posibilidad reside en estas madres, que lo único que desean es agua limpia y no más aviones de combate. Pero el fracaso de estas reivindicaciones está programado de antemano. Es lo que le pasó a una organización extranjera de ayuda al Tercer Mundo. Con el fin de comunicar una de las regiones más apartadas, en las riberas del lago Titicaca, con un centro hospitalario de primeros auxilios, pidió autorización al gobierno para tender una línea telefónica. Fue absolutamente imposi-

ble conseguir que la autoridad competente se interesase por el asunto, aunque se dejó perfectamente claro que la finalidad de la conexión telefónica era salvar la vida de un buen número de personas. Después de cinco años de lucha, las promotoras de la idea —médicas todas ellas— terminaron por renunciar al proyecto. El caso es que, a los pocos meses, el gobierno instaló la línea telefónica. ¡Es que lo había solicitado el ejército!

El ejemplo más maravilloso, para toda Latinoamérica, de lo que realmente es ser madre, lo han dado en Argentina las famosas «madres de la Plaza de Mayo». Con un temple verdaderamente admirable, estas mujeres luchan año tras año por sus desaparecidos. Su resistencia brota de las más profundas convicciones; su lucha no es, ni mucho menos, violenta. Y eso, incluso bajo la más brutal represión de los militares. Hoy día, esos mismos militares proclaman su inocencia. Pero las «madres de la Plaza de Mayo» siguen pidiendo que se esclarezcan las verdaderas responsabilidades por los asesinatos y que se haga justicia. Los políticos las consideran unas locas, los psiquiatras las definen como histéricas. Yo, por mi parte, creo que deberíamos reflexionar sobre el papel histórico de estas mujeres, para —por lo menos— hacernos una idea cabal de lo que significa ser madre.

Antorchas fúnebres ante el Banco de Brasil

«Y, ¿por qué os vinisteis del campo a la ciudad, si allá, en vuestra casita, se estaba la mar de bien?», le pregunto a una de las mujeres que he encontrado aquí, en este barrio tan deprimido.

Es un domingo por la tarde. Estamos sentados ante su chabola, en medio de un ajeteo inconcebible: ruidos por todas partes, olores fuertes y hasta desagradables, unos que se llaman, otros que contestan, y el inevitable griterio de los niños que juegan. Anita —cuarenta y dos años, madre de dos chicos ya mayores, trabajadora en una industria de cuero en el sur del Brasil— se toma su tiempo para contestar a mi pregunta. El cimarrón, un mate negro que se suele tomar en grupo chupando de una misma cazoleta, pasa de mano en mano. Unos cuantos perros merodean a nuestro alrededor.

Por fin, Anita me responde:

«Cuando se trabaja en el campo, se apuesta por el tiempo que va a hacer, si va a ser bueno o va a ser malo. Es como una lotería: si apuestas, es para ganar, aunque no siempre ganas. Pero, desde 1970, las cosas han ido empeorando; hasta que llega un momento en que te resulta imposible sobrevivir. Los créditos son sólo para los 'fazendeiros', no para nosotros, campesinos de mala muerte. ¿Querrás creer que un día nos reunimos unas cuantas mujeres y nos plantamos ante el edificio del Banco de Brasil, llevando antorchas encendidas? Unos guardias nos preguntaron por qué hacíamos eso. Y nosotras les contestamos: 'Porque aquí están enterrados nuestros maridos'. Ya sabes. Deudas, hipotecas, es el cuento de nunca acabar. Aquí, si tienes una deuda con un banco, no te la quitas nunca de encima. En fin, que dejamos el campo y nos vinimos a la ciudad».

Y yo me pregunto: ¿Por qué miles y miles de personas, en toda América Latina, abandonan el campo y se trasladan a la ciudad? ¿Qué sentido tienen estas monstruosas colonias donde viven amontonados veinte millones de habitantes? ¿Qué es lo que esperan estos fugitivos del campo? ¿Por qué no se negocia su permanencia, en su propio interés? ¿Por qué los europeos prefieren hablar de explosión demográfica en vez de éxodo rural? ¿Sería siquiera imaginable que un día se llegaran a parar esas migraciones compulsivas? ¿Tienen que seguir así las cosas? Ya lo decía el libro de Job: «Los perversos desplazan los linderos, se llevan las ovejas a su propio rebaño; arrebatan el asno de los huérfanos, toman en prenda la vaca de la viuda» (Job 24,2-3).

En Brasil, en el año 1970, el once por ciento de los ricos poseían más del cuarenta y cuatro por ciento de las tierras. En 1980, ese mismo once por ciento de ricos tenía en sus manos más del ochenta por ciento de la superficie disponible. Y esa concentración de suelo sigue aumentando sin parar. Pero lo malo es que es el progreso tecnológico el que estrangula a los más pobres y los expulsa de sus tierras. Los campos se destinan a proyectos faraónicos, por ejemplo, enormes pantanos con gigantescos diques de contención; las explotaciones agrícola-

las se pliegan a las necesidades y a las demandas del Primer Mundo; las máquinas hacen los trabajos de roturación, quitándoselos a los agricultores. En consecuencia, los pobres campesinos se ven expulsados de sus propiedades. En su lucha por la subsistencia, se amoldan a los vericuetos del dinero. Mientras se cultivan enormes extensiones de soja para la exportación, los propietarios de esos campos ven en peligro su propia vida. Ahora mismo, más del veinte por ciento de la población brasileña está vagando por ahí, en busca de una nueva vida. Venden su pequeño terruño y emigran a las grandes ciudades o a la cuenca del Amazonas.

El marido de Anita, un líder sindical que apoya denodadamente la ocupación de tierras para instalar nuevas colonias de emigrantes, cuenta el caso de dos familias que se mudaron a la ciudad, aunque sin vender su pequeña parcela:

«Se dejaron encandilar por la propaganda. Aparte de que había buenas perspectivas para una mejor educación de los niños. En el campo hay unos problemas tremendos de escolarización. Es francamente catastrófico. Pero ahora se encuentran con que no pueden regresar. Por una parte, no se pueden pagar el viaje, y, por otra, ¿cómo van a continuar con sus trasnochados métodos agrícolas? Verdaderamente, hay situaciones límite. Para esta gente no hay más que una solución: unirse al movimiento de los expropiados y así, todos juntos, tratar de construirse una nueva vida».

Hay muchos sitios donde brotan esas esperanzas: centros de asesoramiento para campesinos que pretenden introducir una agricultura ecológica y donde se sueña con la posibilidad de volver a vivir en las antiguas propiedades y poder vender directamente, sin intermediarios, los productos de la propia tierra.

Pero, ¿bastan esos proyectos? Mientras no se cambie totalmente una economía orientada a la exportación y fomentada por toda clase de violencia —política, tecnológica, militar y paramilitar—, esas medidas son puramente utópicas. Anita y su marido podrán hacer la transición a la era industrial; son hábiles, saben lo que quieren y están bastante bien organizados. Pero, ¿cuántas víctimas habrá de cobrarse todavía ese proceso

de «transición»? Y, ¿cuándo, por fin, las sociedades de consumo cambiarán su capacidad de devorar y optarán por hábitos de vida más sencillos, para que esas víctimas —sus víctimas— puedan, sencillamente, sobrevivir?

Coca, cocaína y narcotráfico

La coca, esa planta sagrada de las culturas de los Andes, no es igual que la cocaína. La distinción parece evidente, pero no está mal recalcarlo una y mil veces en una cultura maniquea que todo lo ve o blanco o negro, y que piensa con un tremendo etnocentrismo, como si esa pequeña parte del mundo fuera todo el planeta. En el fondo, ésta era la gran cuestión —y la más relevante— del congreso mundial sobre «Coca, cocaína y narcotráfico» organizado por las Iglesias latinoamericanas y que se celebró en Cochabamba (Bolivia) en enero de 1991. Obispos y expertos de las dos Américas ratificaron solemnemente su opción por los pobres —también por los campesinos que cultivan la coca— y se pronunciaron con firmeza contra la militarización de la lucha contra la droga.

A la semana de terminar la guerra del Golfo, Estados Unidos canceló su ayuda económica a Bolivia, porque el país no había tomado medidas suficientemente drásticas contra la producción de coca. En el mes de marzo hicieron acto de presencia los primeros asesores norteamericanos y entró en vigor el «Anexo Tres», un documento clasificado como alto secreto, entre el ejército de Estados Unidos y el Gobierno de Bolivia. El documento prevé la militarización de todo el territorio.

¿Contra quién va ese «Anexo Tres»? Los norteamericanos quieren que se prohíban las plantaciones de coca. Sus asesores pretenden destruir, por lo menos, los pequeños laboratorios portátiles que se usan para transformar la hoja de coca. El Gobierno boliviano sostiene que la militarización no va dirigida contra las superficies de cultivo. Pero el hecho es que crece continuamente el número de campesinos detenidos. En Chaparé hay una prisión para agricultores que hayan vendido coca a los narcotraficantes.

Naturalmente, los campesinos también saben cómo se transforma en pasta de cocaína esa planta sagrada que sus antepasados les recomendaban como remedio medicinal. Todavía en la década de los 70, muchos se han abrasado los pies pisando hoja de coca. Los intentos de la dictadura de Banzer por meterse en el negocio del algodón fracasaron rotundamente. El dinero prestado por las compañías internacionales fue a parar a los bolsillos de los amigos del presidente. En 1985 se cerraron las minas en todo el territorio. Muchos mineros despedidos se fueron al campo, a cultivar hoja de coca. En los últimos cinco años se ha producido un «boom» espectacular en este negocio. En el departamento de Chaparé, llamado «zona roja», se ha desarrollado una cultura del dinero rápido, sin el más mínimo escrúpulo legal, y mezclado con el tráfico de alcohol y la prostitución. Los que se han hecho ricos no han sido precisamente los cultivadores de coca. Sencillamente, la pobreza ha cambiado de sitio.

Al año se pueden obtener tres o cuatro cosechas de coca. Por otra parte, los precios del mercado internacional son bastante estables, en comparación con otros productos, por ejemplo, el cacao. El presidente de Bolivia, Jaime Paz Zamora, ha tratado de frenar el cultivo de coca con el lema: «Desarrollo en lugar de coca». Para conseguirlo, ha ofrecido dos mil dólares por hectárea destruida de plantación de coca. Sólo que hay una dificultad: Es fácil cultivar legumbres y patatas, y producir fruta; pero, ¿se pueden vender con facilidad esos productos? Bolivia carece casi por completo de una infraestructura adecuada, faltan camiones frigoríficos y no hay una red de carreteras.

Hoy día también los campesinos dejan oír su voz sobre el tema de un desarrollo alternativo. Los cinco sindicatos agrarios que se han logrado organizar cuentan con unos cincuenta mil afiliados. Con la ayuda de asesores especializados se ha elaborado un plan de acción en el que se prevé el abandono del cultivo de coca, pero no exclusivamente a costa de los doscientos mil campesinos. Por ejemplo, plantean la necesidad de fábricas para la elaboración de zumo de coca, pero sobre todo insisten en la creación de infraestructuras adecuadas que posi-

biliten el comercio interior y un cambio sustancial en las transacciones internacionales.

La voz de Evo Morales, el campesino jefe del sindicato de productores de coca de la región tropical de Chaparé, es suficientemente significativa:

«En realidad, no es cierto que hayamos recibido 'desarrollo en lugar de coca'. Todo eso suena muy bonito. Pero lo que tenemos, de hecho, es 'Anexo Tres en lugar de coca', es decir, militarización en lugar de coca, armamento en lugar de coca, destrucción de caminos y de carreteras en lugar de coca. También nosotros estamos dispuestos a frenar el cultivo ilegal de coca, pero a cambio exigimos un desarrollo integral de nuestra región, no meras promesas vacías».

Lo que exigen los campesinos es bastante simple: instalación del tendido eléctrico, apertura de nuevos servicios sanitarios, creación de centros de enseñanza, construcción de carreteras. Como dice uno de los responsables:

«De la militarización no podemos esperar gran cosa, a no ser la destrucción de nuestras plantaciones a base de herbicidas. Nosotros, los campesinos de la región, oponemos nuestra mayor resistencia a cualquier medida de exterminio que se nos imponga desde arriba».

Si se solucionara el problema de la comercialización, funcionaría perfectamente la reducción de superficies destinadas a cultivar coca. Un joven campesino, aludiendo a la inevitable presencia de los gringos, hace una observación muy sutil y se pregunta:

«Y si desapareciera la demanda, ¿no saldríamos todos beneficiados?».

Pero la «lucha contra la droga» no se dirige precisamente desde el Bronx, ni se combate mejorando sustancialmente las escuelas públicas de Estados Unidos, donde uno de cada dos jóvenes es drogadicto. Tampoco se combate en Miami, donde se mueven enormes capitales sin el menor control y desde donde reierten a la economía norteamericana billones de dólares, producto del tráfico de drogas. La guerra de eliminación o sustitución de productos, y hasta la misma militarización, se

dirige indudablemente contra los productores de coca. Y esa guerra sigue implacable, aunque lleve el pomposo nombre de «seguridad nacional» o «estrategia geopolítica», y exige una presencia militar, económica y policial en todos los países andinos y hasta en Colombia.

Alfonso Alem Rojo, miembro de la Comisión Antidroga del Parlamento boliviano, reclama «el derecho a nuestra propia concepción» y afirma contundentemente:

«Criticar con tanto énfasis el puritanismo ante la propia opinión pública no es más que un intento por enmascarar el carácter racista y anticampesino que se esconde en esas medidas políticas».

Aquí es precisamente donde se acumula un enorme potencial que puede estallar en un conflicto de imprevisibles consecuencias.

«No hay la más mínima razón para condenar sin paliativos la hoja de coca y, mucho menos, para incriminar a unos hombres que la han cultivado y consumido dentro de las categorías de su propia cultura».

Pero, ¿qué piensan los propios pueblos andinos? ¿Tiene realmente su propia visión de un problema tan complicado?

Una vez desaparecida la época de los mineros, hay que pensar que el movimiento campesino es una de las nuevas fuerzas políticas con mayor futuro. Como en el movimiento rondista, en la autodefensa de los campesinos de Perú, en las pretensiones de los expropiados —«sem-terra»— de Brasil, en las exigencias de los exiliados que vuelven a El Salvador, también aquí, en Bolivia, empiezan a escucharse las voces de los hasta ahora silenciados. Sus esperanzas se fundan, como siempre, en la tradición de una ayuda recíproca, y se orientan hacia el mercado interior. Una floreciente industria agraria como la de Chile, basada en la proliferación de medianas y grandes empresas industriales y que trabaja para la exportación, no es el modelo que desean estos campesinos, herederos de una cultura diferente. Están dispuestos a ofrecer una resistencia masiva a la militarización. En su concepción de la vida no entra el em-

pleo de elementos que puedan determinar la planta sagrada y, con ella, su propio sistema ecológico y su identidad cultural.

El rito «challa»

En Bolivia, cuando se hace un viaje a través de las cordilleras, es costumbre hacer una parada en lo más alto de algún puerto. Aquí tiene lugar el rito. Se toma una botella de alguna bebida alcohólica y se vierte sobre la tierra un pequeño sorbo, como garantía para superar las innumerables curvas del descenso hacia los valles de Las Yungas. Es el rito del «challa». Las gotas que se vierten son el tributo a Pachamama, la Madre Tierra.

En el autobús vi a una mujer ya bastante anciana con su botellita de alcohol. Iba diciendo, medio entre dientes, que no podía comprender cómo muchos de los viajeros —sobre todo turistas y gente de ciudad— podían estar tan seguros de superar los sobresaltos de una carretera tan peligrosa sin echar mano al alcohol.

En los años 60, la situación era diferente. El ritual era mucho más conocido y tenía un significado más profundo. El sentido de esa costumbre no se limitaba a una mera satisfacción personal. Mientras se ofrecían a Pachamama unas gotas de alcohol, allá en la cumbre, se pensaba en tantos prisioneros que carecían de libertad. Como me comentaba la doctora Ruth Tichauer, aquella médica judía:

«La gente estaba convencida de que la mayor parte de aquellos presos estaban en la cárcel injustamente. Con ese gesto, manifestaban su repulsa ante una situación de injusticia».

Donde ya no queda esperanza

Cuando me pongo a reflexionar sobre mis encuentros con gentes tan distintas en Latinoamérica, noto que va tomando cuerpo dentro de mí una impresión desgarradora, que me deja profundamente intranquila.

Por lo que he podido observar, la esperanza y el grado de educación están en proporción inversa: cuanto mayor es la inteligencia, la cultura o los conocimientos de una persona, tanto menor es su esperanza. Periodistas, economistas, profesores de universidad, maestras de colegio e intelectuales de cualquier clase, apenas tienen esperanzas de que algo vaya a cambiar radicalmente. Su saber es, a lo más, un saber de muerte; porque lo único que saben es que la situación no tiene remedio, ha entrado en vía muerta. Resulta pavoroso pensar que su actitud frente a la vida no sea más que un docto cinismo; como la ceniza que, a veces, aún conserva un cierto rescoldo de lo que fue llama chispeante, pero que, por lo general, no es más que un montón de polvo estéril, absolutamente frío.

He encontrado esperanza en los que se dedican al trabajo de base, cuya concepción es más estrecha, su panorama más reducido, su análisis más simple, su radio de acción más limitado. Entonces, ¿qué? ¿Es más fácil tener esperanza cuando la realidad es más concreta y los horizontes menos infinitos? Las cosas más triviales, como que el hijo de María —el más pequeño— no muriera de sed, que la marcha para pedir agua no fuera reprimida con armas de fuego, sino con botes lacrimógenos, que uno haya tenido la suerte de encontrar al único juez no corrupto, son las pequeñas esperanzas de la gente, las que les proporcionan, día tras día, el pan de la subsistencia. Por otra parte, el hecho mismo de la desesperanza es un lujo del que sólo pueden gozar los que no están implicados en la lucha. La escritora nicaraguense Gioconda Belli, cuando al final de una conferencia le preguntaron qué pensaba sobre la actitud europea de desesperanza, sentenció: «No hay nadie en Nicaragua que pueda permitirse esos lujos».

Entonces, la desesperanza ¿es un lujo? ¿Son los pobres más ricos porque tienen una esperanza, aunque sea ingenua, vana e ilusoria? ¿Tenía razón el presidente Jean Bertrand Aristide cuando caracterizó a los ricos como «los que se llaman ricos ellos mismos, pero en realidad son tremendamente pobres»? ¿Es ésta la perspectiva de Jesús que nosotros tendríamos que aprender?

A este propósito, quisiera decir una palabra sobre mi relación con el gran filósofo judío llamado Karl Marx. Su obra me ha enseñado algo que en ningún otro sitio he visto expuesto con tanta claridad y profundidad. Su deseo más firme era conjugar «saber» y «esperanza», de modo que no fuera posible reconocer como auténtico un saber que no encerrase una buena dosis de esperanza, ni permitirse una esperanza que se resienta ante el saber. Por mi parte, estoy convencida de que estos dos imperativos son absolutamente irrenunciables, tanto una crítica basada en el saber que se resiste a aceptar que la violencia tenga la última palabra, como la crítica basada en la religión, que pretende que la verdad sea algo más que un mero sueño. Sin embargo, veo que, en realidad, yo misma prescindo casi siempre de esos principios. Todo ese saber económico y ecológico que ha venido acumulándose en nuestro mundo huele a muerte. Y la creencia en una vida antes de la muerte se diluye en una añoranza y en un anhelo estéril. La dicotomía es insoluble. La conciencia de muerte y la esperanza de vida se agarran con uñas y dientes en mi interior.

Decía Walter Benjamin: «Sólo a causa de los desesperanzados se nos ha dado la esperanza». El hecho de que se nos haya «dado» la esperanza, yo lo entiendo en la línea de la interpretación judía. Se nos ha transmitido la tradición de que, en un tiempo, hubo esclavos que se vieron libres de sus capataces y de sus exactores. Esa tradición de una historia en la que Dios mismo interviene para rescatar a los pobres trae consigo una promesa. Y esa promesa no se extingue en las contrariedades, que sólo aparecen como tales desde la perspectiva del observador y representan el fatídico lujo espiritual que nosotros nos permitimos. Pero la palabra más compleja de esa afirmación de Benjamin es el pronombre «nos». ¿Se *nos* ha dado realmente algo? ¿Somos *nosotros* algo más que meros observadores de la miseria que inunda el mundo? Es decir, ¿somos esos observadores que no ven más que una planificada, o incluso tolerada, muerte de los pobres?

No es una pura casualidad que la esperanza sea más fuerte y más dinámica en todas las historias que se alimentan de una tradición religiosa, y no en las que se basan en meros análisis.

Los milagros del evangelio no se pueden reducir a una estadística de posibles curaciones, por ejemplo de ciegos. Las tradiciones orales de las que consta el Nuevo Testamento tuvieron que ser, igualmente, exiguas, irrelevantes para el mundo político, hasta provincianas. Los pocos milagros que pude encontrar para este libro no significan ninguna gran contribución. Pero los hombres que hacen milagros y los descubren, éstos son los que realmente me evangelizan. Ellos no cifran su esperanza ni en el poder ni en el dinero y, así, se arrebatan la certeza y la confianza en un sistema de valores que solemos considerar como el más elevado. Para esta gente carece de sentido la actitud cínica de los que no tienen esperanza.

Al final de una conferencia que di en Lima, un teólogo que había asistido al acto me contestó con un poema, que luego me proporcionó amablemente a la salida. Es un magnífico testimonio del diálogo interior del hombre que necesita esperanza y no la tiene. Transcribo el texto de Laif Vaage. Sólo me he permitido añadirle un título:

Dios en la basura

Me preguntan
por la fuente
que alimenta mi esperanza.

Les respondo:

Es la gente,
la que vive de añoranza,
el esclavo,
el indigente,
el que quiere y nunca alcanza.

Si algo alienta mi camino
y me da seguridad,
es la fe del campesino,
paladín de dignidad;
es la fe del explotado
cual basura de los valles;
es la fe del pordiosero,
alimaña de ciudad;
es la fe del ladronzuelo,
como rata de las calles;

es la fe de tantas madres
en su enhiesta soledad.

Contra toda violencia,
es tu fe supervivencia.

Contra toda prepotencia,
es tu vida la ilusión
de crear un mundo nuevo,
donde brote del dolor
la energía compartida
por instaurar el amor.

Yo quisiera que la muerte
me sorprenda en alabanza.

¡Yo no quiero
renunciar a la esperanza!

Epílogo

¿Celebración o elegía?

Propuestas para conmemorar el quinto centenario de la conquista de América

Durante mi estancia en Bolivia, en el curso de una reunión con estudiantes de origen indio, les pregunté qué significaba para ellos la celebración del quinto centenario. Su respuesta da que pensar:

«Nosotros no podemos celebrar esa fecha, pero tampoco podemos alimentar un sentimiento de venganza, ni aspirar a una compensación por quinientos años de dominio despótico, de sacrificio intolerable, de destrucción sistemática, de abandono despreocupado».

El 12 de octubre de 1492, día en que Cristóbal Colón desembarcó en la isla caribeña de Guanahaní, es una de las fechas más señaladas de la historia universal. Pero el lenguaje de los conquistadores —el único, por otra parte, que ha configurado nuestro pensamiento europeo— no hace justicia a la realidad histórica. Nosotros hablamos de *descubrimiento*, cuando lo que queremos decir es «invasión»; llamamos *civilización* a una «conquista», porque, en realidad, pensamos en el yugo de una cultura extranjera impuesta por los invasores a la población indígena; la Iglesia proclama una *evangelización*, cuando, de he-

cho, se refiere a la «destrucción» de viejos templos y de santuarios inmemoriales; el Estado emplea los términos de *orden* y *pacificación* para describir el recurso —siempre en caso de necesidad— al «trabajo forzado» y al «saqueo» sin escrúpulos. Los innumerables festejos organizados por múltiples instituciones bajo el invariable título de *descubrimiento de América* promueven una falsa conciencia histórica. La fecha que conmemoramos podría ser para nosotros, los europeos, una inmejorable ocasión para someter a crítica nuestras propias interpretaciones.

En la historia de España, el año 1492 no significa sólo el comienzo de la conquista colonial de unos territorios, relegados hoy al Tercer Mundo, sino que también es el año de la expulsión de los judíos. Consumado el triunfo sobre los musulmanes con la conquista de Granada, unos trescientos mil judíos se vieron obligados a abandonar su patria, «la tierra en que yacían los restos de sus antepasados desde hacía, al menos, quince siglos, la tierra a cuyo esplendor, enriquecimiento y cultura tanto habían contribuido» (véase Heinrich Graetz, *Volkstumliche Geschichte der Juden*, Berlín-Viena 1923, Munich 1985, vol. 5, p. 108). Isabel y Fernando, «reyes católicos», promulgaron una real orden por la que todos los judíos de España debían abandonar, en el plazo de cuatro meses, el territorio nacional con todos sus bienes personales, a excepción del oro, la plata, las monedas y otras mercancías sujetas a prohibición de expatriación. La península ibérica quedaba así «limpia de judíos».

Esta coincidencia de los tres acontecimientos: derrota de los musulmanes, expulsión de los judíos y descubrimiento de América, de lo que Colón era perfectamente consciente, apunta ya a una forma de esa «razón desencadenada» que constituye una de las características de la Edad Moderna. En esta época, la razón no se deja guiar por tradiciones convencionales —como las culturas indígenas del continente americano—, sino por el puro oportunismo. Es razonable lo que sirve a la ambición de poder, lo que confiere estabilidad a una situación de dominio. Esta razón, exclusivamente instrumental, característica de la Edad Moderna, reconoce lo diferencial —en vez de li-

mitarse a temerlo— y lo destruye en su misma diferencia constitutiva. Arabes, judíos, indios, negros son «diferentes» en religión, raza y cultura. Pero precisamente esa diferencia de los que son «otros» es para el «hombre blanco», a comienzos de la Edad Moderna, absolutamente intolerable, porque le estorba en su ambición imperialista. El otro no puede seguir siendo diferente; hay que derrotarle, expulsarle, exterminarle o esclavizarle. Al indígena hay que imponerle el propio sistema de valores y las propias firmas culturales; y si no lo acepta, no queda más remedio que exterminarle. El genocidio de indígenas —incluso la palabra «indio» es acuñación colonialista— se calcula, generosamente, alrededor de siete millones. El exterminio se debió a múltiples causas: enfermedades importadas, trabajos forzados, guerra sin cuartel, tortura, asesinato.

Hace sólo cien años, en 1892, el papa León XIII hablaba sobre la providencia divina, que guió «una empresa como ésta, la más grande y admirable llevada a cabo por el hombre». ¿Habrà que mantener, necesariamente, esta línea triunfalista? ¿No podremos, al menos, acariciar una esperanza de poder acuñar un lenguaje sobre la conquista que nos permita ver la realidad no sólo desde la óptica de los conquistadores? ¿Se pueden detectar en alguna parte, aunque sea un signo incipiente de un cambio de mentalidad, de un reconocimiento de la propia culpa, de un sincero arrepentimiento?

Desde la perspectiva de los oprimidos, el año 1992 debería significar un año de liberación. Pero esto no se refiere sólo a la necesidad de revisar fehacientemente una historia de injusticias y de sufrimientos. Los pueblos de América Latina, que celebran la «resistencia», no la conquista, claman hoy ante todo el mundo occidental que se arbitren medidas encaminadas a condonar la deuda externa de tantos países latinoamericanos. Gustavo Gutiérrez apela, sin inhibiciones, al «derecho histórico» que asiste a la población indígena para no satisfacer sus deudas. Ese derecho es «histórico», porque aquel genocidio llevado a cabo por la conquista obedeció principalmente a un desmedido afán de los invasores por apoderarse del oro de aquellas tierras generosas. «Como cerdos hambrientos, se dejaban llevar de su sed de oro», dice una de las crónicas indias

contemporáneas. Y el tan controvertido fraile Bartolomé de Las Casas, hablando de la «devastación» causada por los conquistadores, escribe: «El asesinato de tan gran número de hombres inocentes se debió a que los cristianos tenían tan gran avaricia y tan desmedida soberbia, que difícilmente se podrá encontrar en todo el mundo algo que pueda compararsele».

«Nuestros campos de concentración son nuestra deuda externa». ¡Cuántas veces habré oído esta frase en mis encuentros con la gente! La inimaginable sangría que supone para los países pobres el pago de intereses al mundo rico se conoce allí con el nombre de «genocidio blanco», aunque incruento. En la actualidad, el promedio de la amortización de la deuda externa supone para los países de América Latina más de una quinta parte de todos sus ingresos por la exportación. Aunque la deuda, en sí, ha quedado saldada repetidas veces, el endeudamiento crece sin parar. Desde 1987, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial reciben de Latinoamérica mucho más dinero del que ellos han invertido allí. Por otra parte, las condiciones que imponen estos organismos a los países que quieren seguir beneficiándose de los créditos siempre van dirigidas contra los más pobres. Moderar el gasto público trae las lógicas consecuencias: despido de maestras o de técnicos sanitarios, recorte de las subvenciones para alimentación, cierre de jardines de infancia, congelación de los salarios, a pesar de una galopante inflación, etc. Los frecuentes «programas de ajuste estructural» sumen cada día a más personas en la miseria más absoluta. Durante los últimos tres años la renta per cápita ha disminuido progresivamente. De modo que, según el informe anual de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para Latinoamérica y Zona del Caribe (CEPAL), en la actualidad, el cuarenta por ciento de la población latinoamericana vive bajo el umbral más ínfimo de la pobreza.

La «esclavitud de la deuda externa» es otra de las expresiones más frecuentes, en la que todavía resuenan ominosos ecos del pasado. Baste recordar la conocida polémica sostenida en Valladolid el año 1550 entre el defensor de los indios Fray Bartolomé de Las Casas y el gran filósofo humanista Juan Ginés de Sepúlveda. El núcleo de la disputa era el siguiente: ¿Se

puede aplicar a los indios la categoría aristotélica de los «esclavos naturales»? Según Aristóteles, hay hombres que han nacido para servir y otros para mandar. Según Ginés de Sepúlveda, que había escrito todo un tratado sobre «Principios para justificar la guerra contra los indios» —o «Diálogos sobre las causas justas de la guerra»—, para el Dios de los conquistadores, el asalto, la conquista, la muerte, la violación, el despojo y la esclavitud equivalían a «evangelización». Pues bien, ¿ha habido algún cambio sustancial durante estos quinientos años? ¿O es que no es un cambio importante —preguntan los cristianos de Latinoamérica— el hecho de que, en la actualidad, las Iglesias tanto de los Estados Unidos como de Europa pidan encarecidamente a sus gobiernos, a las empresas y a los bancos que condonen la deuda del Tercer Mundo?

Otro paso importante, que haría justicia a la conmemoración del quinto centenario, podría ser la subvención de la tan retrasada reforma agraria. La población autóctona de Sudamérica no conocía la propiedad privada del suelo, mientras que los conquistadores se repartieron a su arbitrio las tierras de los indígenas. Así nació la estructura latifundista que todavía sigue vigente y es una de las causas más graves de los conflictos políticos y sociales. Mucho antes de que los esclavos negros fueran «importados» de Africa, simplemente como mercancía, los indígenas habían sido constreñidos a trabajar en la agricultura o en las minas por el sistema de la «encomienda». Desde entonces, la tierra ha quedado en manos de criollos o de latinos. Entre los muchos grupos de resistencia que prepararon sus propias celebraciones para el 12 de octubre de 1992 ha nacido la pretensión de que la tierra sea devuelta a sus legítimos propietarios, la población indígena, mediante un acto político formal de entrega a sus agencias fiduciarias. Una especie de reconquista. Sin un nuevo reparto de tierras, no será posible implantar una paz justa y duradera.

Muchos de los que colaboran en diversos grupos, como el de la campaña «Quinientos años de resistencia del pueblo indígena», prescinden del dilema «celebración o elegía». Su respuesta a los retos del quinto centenario es «resistencia». Lo que realmente se debe celebrar es esa resistencia histórica que ha

durado quinientos años, es la supervivencia de las formas de vida indígena, como es la colectividad, la ayuda recíproca, la solidaridad, que, en aymara, se dice «ayni». Sus esperanzas están puestas en la ocupación de tierras en barbecho, a base de acciones múltiples que trasciendan todas las fronteras. Progresivamente ha ido tomando cuerpo una nueva conciencia de sus derechos inalienables. Las campañas a nivel mundial en pro de los derechos humanos, que consideran cualquier vulneración de los derechos del individuo como la consecuencia de una razón desvinculada de la moral, son el mayor aliento para los que ven vulnerados hasta sus derechos colectivos. Hay tantos y tantos expropiados de sus posesiones, sin agua, sin educación, sin trabajo, que para las organizaciones financieras simplemente no existen; son como los desaparecidos, de quienes decía el régimen militar: «¡Desconocidos! ¡Jamás se han visto sus cadáveres!».

El CELAM —Conferencia Episcopal Latinoamericana— editó un cartel conmemorativo representando la nave de Colón sobre un mar de color azul intenso y, detrás, una gran cruz blanca. En la parte inferior va el siguiente lema: «Cinco siglos de Evangelización en América Latina: 1492-1992». Además del cartel, se ha compuesto un himno para esta ocasión. Una de las estrofas dice:

Por tierra y por mar
llegó la cruz de Cristo.
Brilló en nuestras tinieblas,
se plantó en esta nueva tierra
y sigue en todo su vigor.

De la sangre y de las lágrimas derramadas, de un reconocimiento de culpabilidad por parte de la Iglesia, ni una sola palabra. En consonancia con estos aires de triunfalismo ha corrido el rumor de que se quiere beatificar precisamente a Isabel la Católica, símbolo de la Inquisición, de la expulsión de los judíos y de la conquista de América.

Por parte del pueblo, se contempla, más bien, otra beatificación muy distinta: la del acérrimo defensor de los indígenas que supo descubrir en aquellas gentes a un Cristo flagelado y

comprendió que la adoración del oro es la más perversa idolatría. Fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) es una de las pocas figuras fidedignas de aquel enorme ejército de misioneros. Ciertamente no fue una figura ideal; fue, más bien, una especie de Saulo, que se dejó implicar en el turbio embrollo de las encomiendas. Por su participación en una campaña contra indígenas insurrectos se le recompensó con unos cuantos indios puestos a su disposición como esclavos.

El día de Pentecostés del año 1514 tuvo que celebrar la misa y predicar el sermón para las tropas españolas. Preparando la ceremonia, se encontró con un texto del libro del eclesiástico que dice así:

Como inmolar a un hijo delante de su padre
es ofrecer sacrificios con los bienes de los pobres.
Con escaso alimento vive el pobre,
privarle de él es cometer un crimen.
Mata al prójimo quien le quita el sustento,
derrama sangre quien priva de su sueldo al jornalero»
(Eclo 34,20-22).

Estas palabras de la Biblia le abrieron los ojos y le hicieron reflexionar sobre la condición miserable de los esclavos. «Cuando, poco a poco, empezó a disipar las nieblas de su ignorancia, cambió radicalmente su punto de vista y comprendió que todo lo que se hacía contra los indios era pura injusticia e intolerable tiranía». Así llegó la hora de su conversión: renunció al dinero y se dedicó totalmente al sufrimiento de los indios. Su decisión le costó cara. Se le acusó de ser excesivamente apasionado y de que «su pasión le había llevado a equivocarse en lo fundamental de todo este asunto». Se le consideró como un innovador desequilibrado, y su voz de protesta se apagó en el curso de la historia. El virrey del Perú escribía en una de sus cartas: «Los libros de ese obispo fanático y malintencionado ponen en peligro la dominación española en toda América». En 1927, un historiador español le tachó de «loco de atar»; en 1937 se le consideró como un «predicador de ideas marxistas»; y en 1946 como «un poseído del demonio que quería igualar a todos los hombres».

Fue un fracasado que, además, había propuesto una idea tan descabellada como que era mejor importar negros de Africa que permitir que se extinguieran los indígenas americanos. Más tarde, él mismo lamentó aquella idea, al comprobar sus consecuencias. Pero precisamente en su dramática falta de visión —dentro del torbellino de crímenes que fue la conquista— se ha conservado su recuerdo. Un cristiano que ya no podía confundir a Dios con el dinero y que rompió su pacto con los poderosos. Esa manera de romper con la violencia reinante es lo que espera mucha gente, cristianos y no cristianos, desde hace cinco siglos.

Indice

Prólogo	9
Cap. I: El rostro de la pobreza	13
Wanda cuenta cómo se hizo feminista	13
«¡Tengo sed!» (Jn 19,28). Vía crucis en Canto Grande ..	15
Democracia en período de transición	18
Historia de una trabajadora en la industria del calzado	21
Explosión demográfica	22
Entre los chicos de la calle	24
«Mi abuelo come uvas»	28
La madre de un desaparecido cuenta su historia	29
Cuando conocer un país es visitar sus cárceles	31
Siembra de violencia	33
Tradiciones indias autóctonas	36
Vacas o café	40
Cap. II: Estrategias para sobrevivir	43
La leyenda de la planta sagrada	43
Olla común	47
El movimiento de los desheredados	51
La secta de los pentecostales	57
¿Qué va a ser de la teología de la liberación?	61
La resistencia de las mujeres	65
Dios los cría y ellos se juntan	67
¿Qué futuro espera a las comunidades de base?	70
Vox populi	71
La indomable esperanza de las mujeres	73

Teología andina	76
Vestidos usados	79
La teología de la liberación es como un árbol	80
Cap. III: Dios en la basura	83
Carnaval en Río	83
Los muertos viven. Meditación en el aniversario de la muerte de Oscar Arnulfo Romero, asesinado el 24 de marzo de 1990	84
¿Hay recintos sagrados?	88
Basureras	89
Desesperación aprendida	94
Dos clases de ecumenismo	96
Himno de acción de gracias por la teología de la liberación desde las experiencias de una cristiana europea	98
«Aludes» en Haití	107
Los dos libros de Dios	110
Visita a un «tereiro»	112
En memoria de Humberto Lizardi	115
Columpiarse en La Paz	118
Cap. IV: Contra el lujo de la desesperanza	121
El Tercer Mundo y la caída del socialismo	121
La doctora alemana	124
La esperanza descalza. Los indios del llano marchan hacia La Paz	128
El caso de María Soledad	134
Madres	136
Antorchas fúnebres ante el Banco de Brasil	138
Coca, cocaína y narcotráfico	141
El rito «challa»	145
Donde ya no queda esperanza	145
Epílogo	151

Colección HORIZONTE

Otros títulos:

R. Fabris

**LA OPCION POR LOS POBRES
EN LA BIBLIA**

S. Rodríguez

**PASADO Y FUTURO DE LA
TEOLOGIA DE LA LIBERACION**

L. Wostyn

IGLESIA Y MISION, HOY

J. B. Libânio

**DIOS Y LOS HOMBRES:
SUS CAMINOS**

J. Espeja

**EL EVANGELIO
EN NUEVAS CULTURAS**

M. Azevedo

**VIVIR LA FE
EN UN MUNDO PLURAL**

COLECCION
HORIZONTE



ISBN 84-7151-889-9



9 788471 518897