

VOLUMEN OCHO / NUMERO DOS / 1984

desarrollo de base

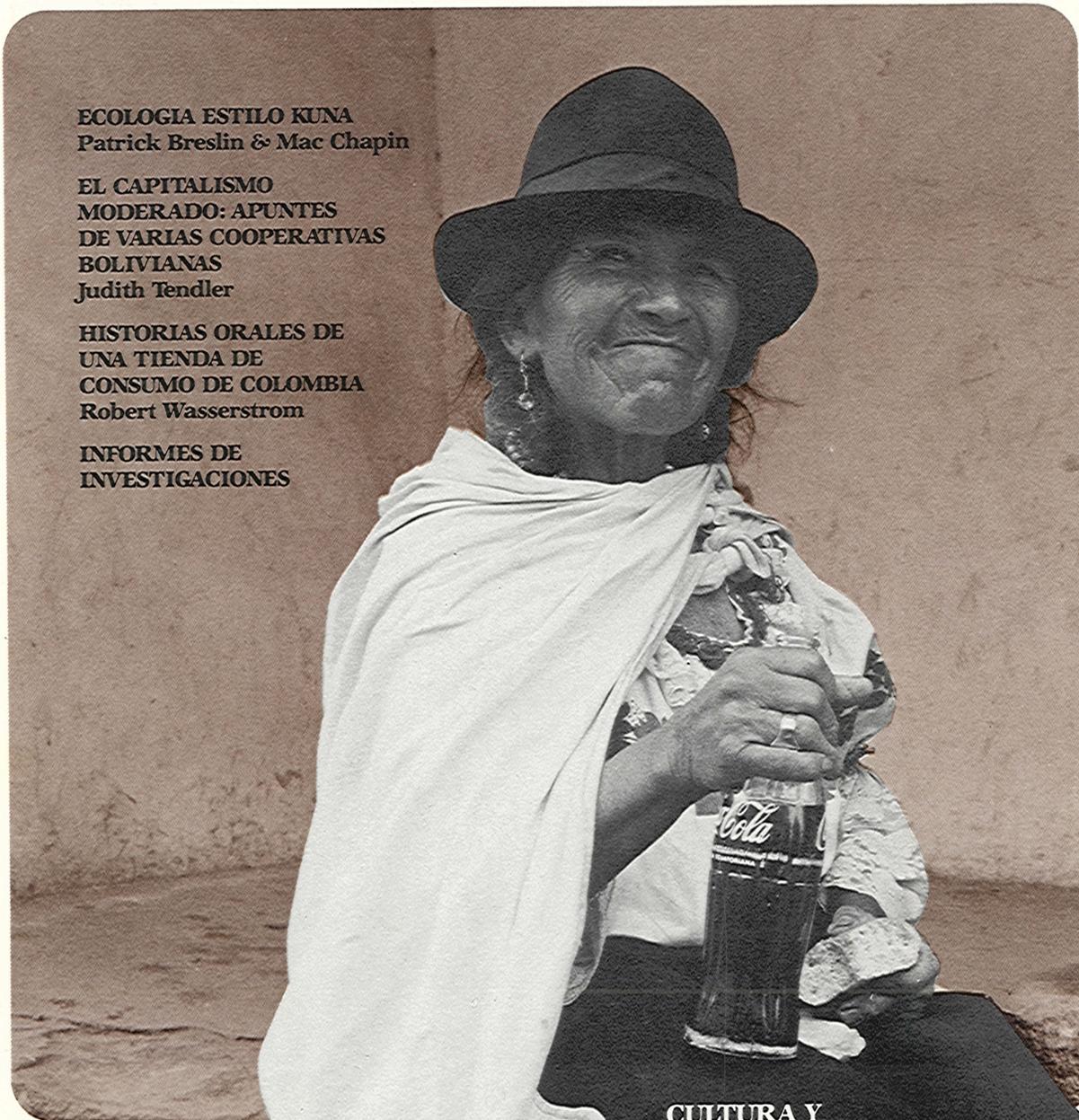
REVISTA de la FUNDACION INTERAMERICANA

ECOLOGIA ESTILO KUNA
Patrick Breslin & Mac Chapin

**EL CAPITALISMO
MODERADO: APUNTES
DE VARIAS COOPERATIVAS
BOLIVIANAS**
Judith Tendler

**HISTORIAS ORALES DE
UNA TIENDA DE
CONSUMO DE COLOMBIA**
Robert Wasserstrom

**INFORMES DE
INVESTIGACIONES**



**CULTURA Y
SUPERVIVENCIA
ECONOMICA EN
AMERICA LATINA**
ARIEL DORFMAN

La Fundación Interamericana publica la revista *Desarrollo de Base* dos veces al año, en español, portugués e inglés. Su propósito es dar a conocer la manera en que la población pobre de América Latina y el Caribe se organiza y trabaja para mejorar sus condiciones de vida, y explorar diferentes formas de autoayuda que pueden contribuir más eficazmente al proceso de desarrollo. La revista publica principalmente artículos sobre las experiencias de la Fundación y de los grupos a los cuales otorga su ayuda. Sin embargo, se aceptan contribuciones de personas que no trabajan para la Fundación. Se invita a quienes deseen enviar artículos a que escriban solicitando el envío de las *Instrucciones para los autores*.

A menos que se indique específicamente lo contrario, todo el material impreso en la revista puede ser reproducido libremente, pero se solicita la identificación de su fuente y una copia de cualquier reproducción.

Desarrollo de Base aparece en el catálogo del *Standard Periodical Directory* y el *Public Affairs Information Service Bulletin*. Pueden obtenerse copias de los números anteriores de University Microfilms International, 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan, 48106.

Esta publicación puede solicitarse a:

Desarrollo de Base
Fundación Interamericana
1515 Wilson Boulevard
Rosslyn, Virginia 22209
Estados Unidos

Editor Sheldon Annis
Edición en español Leyda P. Appel
Coordinadora de Producción Lisabeth Nugent

Diseño de la revista Robert Borja
Foto de la portada: Campesina de San Antonio de Ibarra, Ecuador. Mitchell Denburg

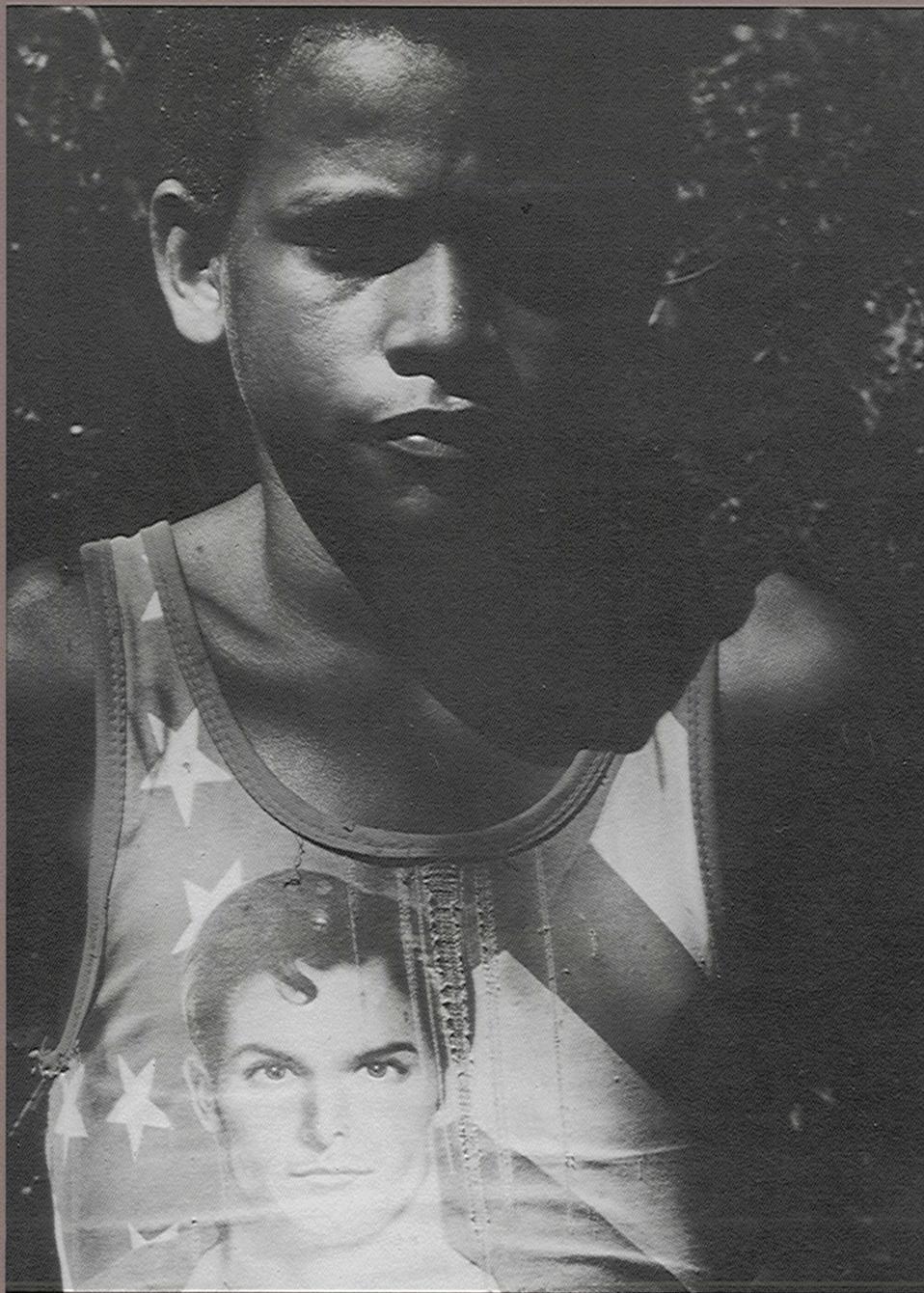
desarrollo de base

REVISTA de la FUNDACION INTERAMERICANA

Vol. 8, No. 2, 1984

Contenido

- | | | | |
|--|----|--|---|
| Arroz quemado y pan: cultura y supervivencia económica en América Latina | 3 | Distinguido intelectual latinoamericano explora un complejo dilema: la relación entre la cultura y el desarrollo. | Ariel Dorfman |
| Ecología estilo kuna | 26 | A lo largo de la costa atlántica de la Comarca de San Blas, en Panamá, los indios kunas están protegiendo su cultura—y su base material, su tierra—creando un parque de <i>turismo científico</i> . | Mac Chapin y Patrick Breslin |
| El capitalismo moderado: apuntes de varias cooperativas bolivianas | 37 | Las verdaderas contribuciones que las cooperativas hacen al desarrollo pasan inadvertidas algunas veces, cuando sus críticos—y sus defensores—las juzgan más por su retórica que por sus logros. | Judith Tendler, con la colaboración de Kevin Benito Healy y Carol Michaels O'Laughlin |
| La puesta en marcha de una tienda de consumo: historias orales de Colombia | 49 | Si las cooperativas no son producto de una <i>inmaculada concepción</i> , como dice Judith Tendler, ¿cuál es su origen? Tres de los organizadores de una tienda de consumo de Colombia narran sus experiencias. | Robert Wasserstrom |
| Informes de investigación | 54 | Síntesis de investigaciones acabadas de realizar sobre los efectos sociales de las inundaciones . . . la medicina tradicional en comunidades indígenas de Colombia . . . y la reconstrucción económica y la democracia en Chile. | William G. Barbieri, Josh Reichert, Ramón E. Daubón |
-



La Fundación Interamericana provee, por lo general, ayuda financiera dirigida a mejorar el bienestar material de la gente pobre. Pero la Fundación también da asistencia a un pequeño número de proyectos—menos del dos por ciento de la totalidad de sus fondos—que están dirigidos a un tipo de bienestar menos obvio: el enriquecimiento de las formas culturales y expresivas entre los pobres. Algunos de estos proyectos fortalecen la conciencia étnica o la identidad comunitaria; otros tratan de preservar una historia común que está perdiéndose, para construir a partir de ella algo nuevo; aún otros permiten a los pobres participar en nuevas formas de expresión artística.

Debajo de estos proyectos yace el supuesto de que la cultura y el desarrollo están relacionados. Es una idea que le crea un desafío a la Fundación, porque sugiere que puede haber un modo alternativo—y quizás mejor—para llegar a los que nada tienen: hacer una inversión en el autorespeto y la identidad antes que en productos y servicios.

Pero ¿acaso invertir en cultura puede considerarse tan importante como invertir en tractores, semillas y tierras? Y si la gente se siente culturalmente fortalecida y vitalizada, ¿contribuye esto significativamente a una mejor organización, una productividad más alta, un bienestar material más elevado?

Hace poco, la IAF le pidió al distinguido poeta, ensayista y novelista Ariel Dorfman que examinara desde adentro este complejo problema. Un chileno que ha pasado los últimos once años fuera de su país, Ariel Dorfman se ha destacado por su continuo interés por la cultura popular. En un *Newsweek* reciente, ha sido descrito como uno de los seis más grandes novelistas latinoamericanos vivos.

En la primera mitad de este año, Ariel Dorfman visitó seis países buscando la conexión entre la supervivencia económica y la cultura. Con su sensibilidad de novelista y ensayista, descubrió un rico y provocador elenco de personajes—y una realidad problemática, a menudo dolorosa e indelible.

ARIEL DORFMAN

ARROZ QUEMADO Y PAN: CULTURA Y SUPERVIVENCIA ECONOMICA EN AMERICA LATINA

—Para Julio,
que hubiera comprendido

Cuando vio aquella bahía, en su primer viaje de descubrimiento, Cristóbal Colón debe de haber pensado que sus sueños de riqueza inagotable por fin iban a cumplirse. Los cerros que rodeaban esas aguas estaban encendidos de plata, brillando como fuego. Sólo más tarde se dio cuenta el viajero de que era víctima de una ilusión: se trataba de las blancas, centelleantes hojas del árbol del ilang-ilang que relumbraban bajo el sol cuando el viento las movía.

Casi 500 años después, ni siquiera persiste la ilusión. Únicamente el nombre—Puerto Plata—recuerda al que visita ese lugar de la República Dominicana, que una vez hubo acá la promesa de abundancia. Ya no hay bosques en los cerros y, a medida de que el mágico año de 1992 se acerca, comités cívicos preparan campañas para convencer a los moradores de que se pongan a plantar nuevos árboles, de manera que la costa resplandezca como lo hizo para el Almirante hace medio milenio. Pero la vida de los que deberán plantar los árboles son tan magras como las colinas mismas. Con el índice de desempleo cerca del 30 por ciento en Puerto Plata, y el precio del azúcar, cacao, café y tabaco bajando en los mercados internacionales («Exportamos lo que otros consumen después de sus comidas», alguien me confió), muchos puertos platenses no miran hacia tierra firme para alcanzar su fortuna, sino hacia el mismo mar que trajo a Colón. Es irónico, eso sí, que ya no es Colón el que se imagina a los nativos vestidos de plata, sino que precisamente son esos nativos quienes esperan que la plata llegue—o por lo menos, los dólares—a bordo de los barcos que periódicamente entran a Puerto Plata. Esos barcos, en vez de Colón, acarrean ahora a turistas norteamericanos que se están dando unas *Vacaciones en el Mar*, al mejor estilo de la televisión.

Pero haber visto el programa en la t.v. no prepara a los pasajeros para el espectáculo que han de encontrar al descender a tierra. Tanto las pantallas como los folletos turísticos omiten las oleadas humanas que esperan a los visitantes para vender lo que sea: baratijas, recuerdos, camisetas, contrabando, drogas y, por cierto, también sus propios cuerpos.

En ese primer comité de recepción, los viajeros no avistarán ni un niño. Si creen que esto se debe a que todos los jóvenes de Puerto Plata se encuentran en ese momento en la escuela, tendrán la oportunidad a medida de que la mañana avanza de darse cuenta de su equivocación. En ese mismo instante, centenares de niños, entre la edad de seis y catorce, esperan a los turistas en el mercado, en el Monumento a la Independencia, en el malecón, en la plaza central, entre las tiendas turísticas, para mendigar una moneda, vender un diario o unos caramelos, lustrar unos zapatos. Esos muchachos callejeros saben que serán arrestados si se acercan al barco mismo, pero que después la dotación policial es demasiado escasa como para impedir su implacable y disperso asalto a los visitantes.

Estos niños fueron paridos en las colinas que, en vez de bosques de plata, ahora lucen basura, cloacas, casuchas de cartón y lata. A los tres años de edad, ya han explorado la callejuela de barro donde nacieron; entre los cuatro y los cinco años, ya hicieron su primer viaje de descubrimiento hasta las fronteras de la barranca; y al llegar a los seis o siete, ya son miembros de una banda callejera. La mayoría sigue viviendo en casa, a menudo contribuyendo al presupuesto familiar más que sus propios padres. Debajo, por lo tanto, de la actitud juguetona y pueril con que tratan de convencer a los visitantes de que les regalen algo, yace un ritmo cargado de desesperación.

Una escena típica: un turista desciende de un vagón y de inmediato se le deposita una flor en su cabello. Se la saca de encima como si fuera una mosca. Con una rapidez asombrosa, la flor vuelve a sus manos. La deja caer, sin mirar al niño. A los diez minutos, cuando el hombre sale de la tienda turística, orgulloso dueño de un barco en una botella, el mismo niño lo espera, con la misma flor y la misma porfía. Aún después de que la víctima ha vuelto a subir a su vagón, la flor sigue entrando por la ventana. En la próxima parada, otro niño repetirá la ceremonia hasta que finalmente ese turista o algún otro—fatigado o compasivo—buscará una moneda en su bolsillo. No estará a salvo sino hasta que llegue al refugio del muelle; pero aun ahí, en el momento mágico en que el barco suelte sus amarras,

como si esa fuera la señal de que la tregua ha terminado, aparecerá una bandada de niños mendigos solicitando las últimas dádivas.

Hace varios años atrás, los promotores de viajes turísticos comenzaron a quejarse, amenazando con borrar Puerto Plata de su itinerario. Después de todo, a sus clientes se les había prometido el paraíso y no una versión tropical de *Oliver Twist*. La policía había entrado en acción para sacar a los muchachos de la circulación los días en que se esperaban barcos, o se los encerraba durante horas en un patio sin agua ni comida, o se los dejaba abandonados en una lejana playa de la que había que volver a pie. Frecuentemente, eran golpeados también.

Varios de los ciudadanos más prominentes de Puerto Plata se indignaron. Bajo la conducción de Doña Ana, una magnífica mujer de más de setenta años, y de Denis Paiewonski, uno de los principales exportadores de café, se echó a andar Integración Juvenil, que se ocupa de los niños abandonados de una manera bastante diferente. Bajo los auspicios de ese grupo de ciudadanos, se encuentra funcionando un par de hogares-infantiles en Puerto Plata. Uno de ellos (Los Almendros) presta servicios a los niños que no han abandonado la escuela ni piden limosna, sino que tienen medios mínimos con los que subsistir, como lustrar botas o la venta de diarios. El programa los ayuda a organizarse en cooperativas que disminuyan los costos de sus productos o servicios, y en las tardes les entrega una

Después de todo, se les
había prometido el
paraíso y no una
versión de *Oliver Twist*.



El barco turístico entra a Puerto Plata.

serie de habilidades que no han recibido por la mañana en su educación regular. La otra casa (Los Flamboyanes) opera con niños que tienen problemas más serios, y que necesitan atención intensiva. Estos muchachos, entre los nueve y los catorce años de edad, se pasan seis meses en ese lugar, comiendo tres veces al día, recibiendo cuidado médico y, si se portan bien, quedándose a dormir de vez en cuando. Aprenden a leer y escribir, aritmética, historia pasada y actual. Los niños que yo vi estaban inventando canciones y pequeñas obras teatrales, dibujando, aprendiendo a cuidar sus propios cuerpos y el medio ambiente, descubriendo la importancia de saber esperar su turno, tolerar a otro ser humano y escuchar opiniones ajenas. También trabajan en una granja que opera Integración Juvenil, lo que además de servirles de entrenamiento debería eventualmente resultar en el autofinanciamiento del programa. La asistencia es voluntaria.

Hasta ahora, los resultados han sido alentadores, aunque es muy reciente la iniciativa como para saber de verdad si los éxitos obtenidos serán duraderos. Como me hizo notar Delia Gutiérrez, la directora del programa, jamás encontramos ni una vez, durante el par de días en que caminamos por Puerto Plata, uno de sus *graduados*. La mayoría se ha reintegrado al sistema escolar, y algunos han encontrado empleo como recepcionistas, mecánicos, dependientes de almacén. Era probable, sin embargo, que trabajos como esos, suminis-

trados por amigos del programa, podían, dentro de poco, agotarse. Lo que no parece preocupar a los 21 muchachos que en este momento participan en Los Flamboyantes. Ellos ya saben que, sólo después de dos meses, se han distanciado de quienes los acompañaron en sus andanzas callejeras.

No ha sido fácil crear esa distancia. Son niños subalimentados y, a menudo, sobredrogados. A raíz del trato abusivo de que han sido víctimas, desconfían, con toda razón, de los adultos. Su edad biológica tiene poco que ver con su edad mental o emocional. En un sentido, parecen más jóvenes. Si se toma en cuenta sus funciones psicomotoras, su coordinación de manos y ojos, sus hábitos de higiene y socialización, su desmoderada necesidad de afecto, no cabe duda de que son inmaduros. Sus dibujos son como aquellos que solemos hallar entre niños de cuatro años, trastabillan al hablar, no saben identificar los colores ni utilizar un tenedor. Pero en otro sentido, han vivido experiencias de violencia, miseria y sexo que la mayor parte de los niños de su edad, y muchos adultos, jamás han tenido que enfrentar.

Pero estos muchachos no llegan al programa únicamente con desventajas. En la calle, para poder sobrevivir, han adquirido ciertas habilidades y, más aún, valores, que les han de servir más adelante, cuando sean adultos. Son extremadamente vivaces, observadores, alertas, críticos; tienden a ejercitar una gran solidaridad de grupo



Los gamines de Bogotá aspirando vapores de gasolina.

protegiendo al más débil; y cumplen sus promesas. Pero quizás el rasgo más interesante es su espíritu desafiante y pugnaz, nacido de un cierto orgullo. Un pequeño lustrabotas de diez años—es cierto que se trataba del Presidente del Club de los Lustrabotas—me retó a que jugáramos a deletrear palabras, a ver quién lo hacía mejor. No le importó que yo fuera escritor. ¿Y qué? preguntarán algunos. Eso lo hacen todos los niños. . . . Pero se olvidan de que los niños suponen que el adulto les permitirá ganar o que, por lo menos, los respetará durante el juego. En el mundo de ese niño, los adultos no permiten a los niños ganar. Desde su nacimiento, a ese muchachito le han estado diciendo que él es basura, la última escoria de la sociedad, y debería, por ende, ser incapaz de lanzarle un reto a nadie. Y, sin embargo, él puede mirarse a sí mismo sin autodesprecio.

Esta actitud desafiante—dispuesto a confrontar el mundo entero si hace falta—está recogida en la palabra con que los Dominicanos se refieren a los niños de la calle—y a otros elementos de los bajos fondos. Se los llama *tiguere*, una deformación de tigre. Aunque la palabra connota gente que está fuera del orden social o legal, puede emplearse sea como un insulto, sea a modo de fórmula admirativa. He escuchado a una persona utilizar la palabra en ambos sentidos en una misma conversación. Uno de los muchachos que se había demostrado particularmente peligroso y casi criminal, fue descrito como un *terrible tiguere*. Pero al poco rato, el mismo hablante me es-

taba narrando a carcajadas el modo en que ese preciso niño se había librado de algún lío mediante una astucia increíble: *qué maravilla de tiguere*.

Una parecida ambivalencia parecía reinar en la boca de cada persona con que conversé en la República Dominicana, fuera gerente de banco o pobladora. Podría bien ser que esa palabra refleja (¿o enmascara?) una cierta ambigüedad que los Dominicanos sienten frente a su propia situación. Esos muchachos, después de todo, residen en las orillas de una sociedad que el mundo industrializado ha sugerido es marginal y sin importancia. Todos los países latinoamericanos cuyas ciudades se desbordan con niños abandonados, han sido definidos con algunos de los vocablos reservados para aquellos jóvenes: atrasados, irresponsables, inmaduros, salvajes, ingobernables, impredecibles.

El modo en que Integración Juvenil trata a esos niños tiene implicancias que sobrepasan el programa inmediato. Rechaza salvar al niño mediante métodos autoritarios o de reformatorio, haciéndolo arrepentirse de su vida pasada u olvidar lo que aprendió en la calle. Es necesario, como sugiere Delia Gutiérrez, construir en base a la autoestima que el niño ya posee, la certeza de que, pese a la degradación por la que ha pasado, sigue siendo un ser humano valioso. La identidad que él ha forjado en esos años de sufrimiento, será indispensable para enfrentar los años futuros, que no tienen para qué ser más fáciles. Acostumbrado a *rebuscárselas* en la calle, el niño impugna ese estado de apatía y fatalismo que carcome a tantos adultos en los países subdesarrollados. Juan Bosch, el más notable cuentista dominicano, y uno de sus más importantes políticos, ha denominado *aplatanamiento* a este proceso de vivir aplastado y sin esperanzas.

Estos niños pueden, naturalmente, resistir el aplatanamiento, debido a que, por el momento, han encontrado un refugio. Ellos cuentan con la protección de una institución como Integración Juvenil mientras buscan el modo de unificar su subcultura con las nuevas destrezas y costumbres que se requieren para que se vuelvan miembros estables de la sociedad. Pero, ¿qué les ha de ocurrir después, cuando hayan dejado ese refugio?

O para preguntarlo de otro modo: ¿acaso la sociedad está dispuesta a hacerle un hueco a ese tipo de persona?

La respuesta de muchos miembros de la comunidad no parece alentadora. Ellos proclaman que el proceso de rehabilitación es un *milagro*, pero fue difícil hallar a alguien que considerase que ahora era el deber de la comunidad dar trabajo a los niños.

En vista de que Los Flamboyantes ha estado operando solamente durante el último año y medio, no ha comenzado siquiera a enfrentar aquellos problemas mayores que habrán de aparecer cuando más ex-tiguere se gradúen y no encuentren dónde emplearse. Pero si no se puede responder esa pregunta, y otras más complejas, en Puerto Plata, hay otros lugares en América Latina que podrían entregarnos una clave. Basta viajar a Bogotá, Colombia, para vislumbrar, como en una máquina del tiempo, el futuro que quizás espere a los tiguere de la República Dominicana. Durante 17 años, Javier de Nicolás, un sacerdote católico nacido en Italia, ha estado trabajando con los *gamines* de Bogotá.

Si se los compara con gamines, los tiguere parecen inocentes, casi angelicales. Hace mucho tiempo ya que esos muchachos callejeros colombianos dejaron sus familias y sus pueblos nativos, y están dedicados al robo más que a pedir limosna. Comienzan con hurtos menores y, con el paso del tiempo, colaboran con adultos en crímenes de más envergadura. La mayoría ha desarrollado una adicción a la droga, iniciándose con el gasol, siguiendo con la marihuana y terminando con *bazuka*, un derivado a base de coca que no es muy caro en países como Colombia. Su vida ha sido dura: violaciones, cárcel, palizas.

El Padre Javier ha construido una vasta red de hogares donde se ha atendido a miles de niños abandonados, a algunos durante períodos que se prolongan durante más de una década. En este momento, la fundación que él encabeza opera, con un grupo de fieles seguidores, una decena de establecimientos diversos que responden a una amplia gama de necesidades y edades. También se ha

extendido hasta otras ciudades del país, ha abierto una casa para mujercitas, es dueña de una industria que servirá como colegio técnico, y planea una pequeña metrópolis en la selva. De todos estos lugares, el más impresionante es un complejo de talleres, dormitorios, edificios y jardines en el barrio de La Florida en las afueras de Bogotá. Más de 500 muchachos que están terminando sus estudios secundarios viven y trabajan en ese lugar que proclama, en su entrada, REPUBLICA DE LOS MUCHACHOS DE LA FLORIDA. Y funciona, de hecho, como si fuera una república independiente. Los muchachos se autogobiernan, eligiendo y destituyendo a su propio cuerpo ejecutivo, judicial y policial, siendo ellos mismos responsables de la administración, limpieza y reparación de los locales. Poseen también su propia cooperativa, una cafetería, un banco y su propia moneda («Quizás tengamos que devaluar dentro de poco»), uno de los estudiantes me dijo sin darle gran importancia al asunto.)

Cuesta creer que estos jóvenes—con edades que fluctúan entre los 14 y los 23—fueron alguna vez gamines. Naturalmente, arribaron a La República sólo después de muchas etapas intermedias, muchos otros hogares donde adquirieron las destrezas que sus remotos hermanitos dominicanos están aprendiendo en este mismo momento. Y de todos los muchachos con que hablé—y hablé con centenares, puesto que insisten en conversar incesantemente—, ni uno había podido evitar la tentación de volver alguna vez a la calle después de haber sido admitido al programa. Porque la calle, como me lo explicó Carlos Palacios, el carismático y emprendedor *alcalde* de La Florida, está llena de atracciones. Se puede ganar «por lo menos doce veces más» robando, según alguien me dijo en confidencia, que con un trabajo normal. Ellos pueden imaginarse dándose gustos, por medio del crimen o del contrabando, que sus padres jamás podrían siquiera concebir. La calle es donde la privación absoluta se cruza con la gratificación inmediata. Me sorprendió escuchar a algunos de los muchachos discutiendo los méritos del *filet mignon* y de la *lasagna*. ¿En dónde habían aprendido a comer eso? «En los restaurantes de lujo, con tal de que no molestáramos a sus clientes», me dijo Leonardo Ramírez, a cargo de las *relaciones públicas*, «nos alimentaban con las sobras.»

Es imposible, por cierto, que el programa les ofrezca esas delicadezas a los muchachos, ni les puede garantizar un futuro de bienes de consumo importados. Pero los jóvenes recuerdan los amigos que se salieron del programa y jamás volvieron. A menudo fue la muerte de esos amigos, a manos de la policía o de otras bandas, lo que terminó de convencerles de que debían hacer un esfuerzo definitivo por abandonar la calle. Y los ayudó el hecho de que el programa había estructurado su nueva vida de manera que imitara algunos de los rasgos más atractivos de su vida anterior. Los gamines, por ejemplo, se agrupaban en bandas, unidades económicas de autodefensa que les permitía sobrevivir juntos. Los muchachos de La Florida están reunidos en tribus o clanes, donde los 16 jóvenes conviven, compartiendo trabajo, evaluaciones y problemas. La vida en La Florida también copia la libertad y la movilidad de la existencia callejera. Como los niños odian sentirse encerrados, y se aburren fácilmente, se los está constantemente desplazando, del dormitorio a la clase, de la industria al predio agrícola. Su tiempo libre brinca con la misma afiebrada agitación, y sus mentes parecen correspondientemente alertas, creativas y abiertas.

Terminé mareado durante los tres días que viví con ellos. Le están dando la mano a uno perpetuamente, excitados, empujándose para estar más cerca, interrumpiéndose, insistiendo en dar la bienvenida y despedirse cada vez que nos veíamos, tocándome y aproximándose, casi, pensé, como si quisieran reasegurarse de que todo esto no era un sueño y de que no volverían a despertarse dentro de unos minutos en un laberinto de perros y niños vagabundos en alguna esquina fría de la ciudad. . . . Están interesados en todo lo humano y divino, queriendo averiguar acerca del Medio Oriente y los Sandinistas, saber cómo se originó el *jazz* y si todavía hay lugar para la poesía romántica. No parece importarles que sus opiniones no sean las que estén de moda. Cuando cené con una tribu una noche, varios de sus integrantes me advirtieron que no les parecía especialmente notable *Cien Años de Soledad*, y que preferían *El Relato de un*

Náufrago de García Márquez. Aunque no estaba en absoluto de acuerdo, me pareció refrescante que dijeran algo tan *sacrilego* con toda naturalidad. Ellos no se pararon a pensar, antes de opinar, si aquello era social o literariamente correcto. Les importaba un comino el Premio Nobel. Les pedí detalles: pues, entonces, en definitiva ¿qué les gustaba? Y cuando respondieron que *El Padrino* de Mario Puzo, confieso que los traté con condescendencia, sugiriéndoles que quizás los libros que les interesaban eran algo así como novelas televisivas, que no les hacían exigencias a su imaginación. Y, esperando que me contestarían con una retahíla de *bestsellers*, les pregunté por otros libros preferidos. «*El Extranjero*», contestó uno de ellos, mientras los otros asentían con la cabeza, entusiasmados. «Sí», agregó otro, «de Camus, un escritor francés. Tal vez usted lo conozca. . . .»

La Florida estaba repleta de tales sorpresas, destrozando cada uno de mis prejuicios, enseñándome que esos niños no cabían en las categorías que yo había preparado para ellos tal como ellos no cabían en el mundo que sus propios padres les habían prometido.

Lo que Colombia tiene en este programa, por lo tanto, es un verdadero tesoro humano. Estos niños huyeron, no sólo del infierno del hogar donde nacieron, sino de un futuro prescrito y limitado. Ellos osaron cambiar sus vidas. Millones de otros niños no se atrevieron a dar ese paso, y permanecieron en sus puestos, aceptando las palizas y los senderos mansos por los que caminarían hasta llegar a ser adultos. Estos son los seres humanos más rebeldes, críticos, antiautoritarios, arriesgados, autosuficientes, que las familias pobres de Colombia han podido generar, aquellos que no cupieron en el orden establecido. «Ellos prefirieron», como lo insinuó el Padre Javier, «una vida de miseria con libertad antes que una vida de miseria sin libertad». En teoría deberían ser capaces de inyectarle a la sociedad colombiana una buena dosis de sabiduría y vitalidad. La combinación es inverosímil y potencialmente muy creativa: personas que, habiendo salido de la educación secundaria, tienen también una experiencia extrema de la marginalidad. («Todo lo que me pudo haber sucedido», me dijo uno de ellos sin mirarme los ojos, «me sucedió.») La comunidad debería celebrar la oportunidad de recibir jóvenes con pasta de líder, que conocen el sufrimiento y saben cómo superarlo, que están llenos de recursos y perspectivas originales.

En la práctica, sin embargo, no han sido favorablemente acogidos. Cuando dejan el programa, tienen varias desventajas. Fuera de alguna ropa, unos cuantos libros, un reloj, quizás una radio, son indigentes. En un país con un alto grado de migración interna, no saben—ni a muchos les importa—dónde se encuentran sus familias originales. Están estigmatizados tanto por su pasado de delincuentes como por las cicatrices en sus caras. Pero lo que les causó más problemas son, sobre todo, esas mismas virtudes que han conservado de sus años de vagabundos, aquellas que fueron reforzadas por la educación que recibieron en La República. Los patrones tienden a desconfiar de empleados u obreros que discuten porque algo debe hacerse, que son críticos y francos, que protestan cuando se les trata mal, que dicen lo primero que se les viene a la cabeza. Con el desempleo que sube desproporcionadamente, en Colombia y en el resto de América Latina, quienes otorgan trabajo pueden ser selectivos: ¿para qué correr el riesgo?

Hay, naturalmente, una serie de éxitos. Jóvenes que han salido al mundo, estudiando y trabajando simultáneamente, comiendo sólo una vez al día para salir adelante. Algunos se han casado y se las arreglan perfectamente bien. Unas 30 becas universitarias han sido donadas para quienes demuestran un talento excepcional. Un muchacho que hace años cantaba boleros en los buses de Bogotá, y que ahora toca un gran solo de trompeta en la orquesta de La República, ha sido aceptado en la Academia de Música de Colombia. Otros estudian contaduría, medicina, economía, leyes. Pero el precio que pagan es que, a una edad en que otros jóvenes ya están viviendo por su cuenta, ellos deben seguir residiendo en La Florida, sin que se vea que esta situación vaya a cambiar en los años por venir. «Mis profesores en la universidad», me contó un estudiante de ingeniería, «me avisaron que debía dejar un trabajo a medio tiempo que yo había conseguido. Que estudiar era un asunto de tiempo completo.»

Y a él le consta que tiene suerte. Otros no han podido ir tan lejos. «Aún antes de que recibiera mi diploma secundario», uno de ellos me explicó, «había mandado mis formularios para un trabajo. Como vendedor, albañil, litógrafo, maquinista, agente de viajes: todo lo intenté. Nadie me quiso recibir.» Así que a este joven no le quedó otra alternativa que regresar, como lo habían hecho tantos de sus colegas, al programa. Trabaja con una docena de sus ex-compañeros, de calle y de curso, en la industria, fabricando calentadores que se exportan a los EE.UU., todavía soñando con ser algo diferente, pero de hecho involucionando hacia el refugio al que entró hace tantos años.

De este grupo, sólo uno vivía en forma independiente. Trabajaba en la Industria, pero había logrado arrendar una pieza en una casa modesta en uno de los barrios de la capital. Los dueños de casa siempre lo estaban reprendiendo. Usa demasiado agua para bañarse y lavar su ropa. No puede leer de noche porque para ahorrar, le cortan la corriente. Su situación simboliza, creo yo, los problemas que enfrentan los ex-gamines. Las costumbres que este hombre ha internalizado a estas alturas ya no son las que se encuentran entre aquellas masas pobres de las que él se escapó y a las que ahora él debe retornar.

Estos muchachos repudiaron la existencia que se les había ofrecido, abandonando su hogar cuando niños. Diez años más tarde, dispuestos a ser miembros activos y productivos de la sociedad, nuevamente son unos desajustados. Pero esta vez reaccionan volviendo, no a las calles, sino a La Florida, que se ha convertido en su único hogar auténtico.

«Claro que sabemos que esto no es bueno para nosotros», uno de ellos replicó cuando yo les hice ver que era probable que tal dependencia los estaba cohibiendo, no les permitía poner a prueba su fuerza en el mundo exterior. «No puedo casarme. Me gustaría, pero no puedo. No me alcanza para una barriga, ni qué hablar de dos. Y mejor no mencionar un barrigoncito.» Y dibuja en el aire el inexistente embarazo de una esposa imaginaria. «¿Pero qué vamos a hacer?» uno de ellos me pregunta, más tarde. «Yo siempre me dije: la única manera de aprender a nadar es tirarse a la piscina. Hasta que me di cuenta de que no había agua en la piscina.»

El Padre Javier está intentando llenar la piscina con agua.

Su proyecto más ambicioso es lo que yo llamaría—aunque quizás el Padre no aceptaría este término—una utopía en la selva. El programa posee tierra cerca de las ardientes playas de Acandí, donde ya se han construido varios edificios en los que viven en forma rotativa diversos grupos de jóvenes. En la práctica, ese lugar resulta un modo de iniciar en el proyecto a los muchachos más recalcitrantes o darle un respiro a los otros. Pero algún día el Padre Javier tiene la intención de establecer en esos bosques tropicales una ciudad que se autoabastezca—me mencionó al utopista norteamericano Skinner y su Walden II en varias conversaciones. Allá podrá ofrecer a algunos de sus protegidos—y a sus esposas—una civilización que escape de los infortunios de la historia, un futuro que no dependerá de la caridad de amigos que, como un favor, se deciden a darle empleo transitorio a un ex-delincente. Otra República continuará, entonces, intacta, en un lejano rincón de la verdadera República de Colombia.

Este sueño expresa tanto el gigantesco éxito del programa, como sus limitaciones. Éxito, porque esos muchachos están listos para ingresar al mundo y cambiarlo. Pero también limitaciones, porque, muchos años después de haber dejado atrás las calles, todavía prevalecen las mismas condiciones que los convirtieron originalmente en gamines, el mismo mundo estratificado e injusto los sigue esperando. Frente a esta situación, el Padre, como un patriarca de la biblia, quisiera emigrar con aquella parte de su familia extendida que no cabe en el mundo, creando una especie de nido maternal superior y alternativo donde él puede continuar su labor de nutriente, de padre para mil niños. En eso consiste su vida cotidiana. Donde vaya, está rodeado por un torbellino de pequeñines que gritan, lo abrazan, se acomodan en su cercanía, un carrusel de preguntas y respuestas de los mayores, como si todos estuvieran celebrándole una maratón que acaba de ganar. «Yo soy una chupadera», admite el Padre, y tuve la impresión de que esa botella estaría siempre llena,



Gamines colombianos durmiendo en una cueva.

«la única manera de aprender a nadar es tirarse a la piscina; pero no había agua en la piscina.»

Niños callejeros a punto de entrar a La Florida. El Padre Javier con sombrero blanco en la parte superior izquierda.



de que ningún niño se iría sin recibir una respuesta o un consuelo.

Porque ese hombre no es sólo un soñador. Tiene uno de sus pies, por lo menos, en tierra muy firme. Ya ha comenzado, por ejemplo, a establecer talleres de autoconstrucción, para que los jóvenes puedan enfrentar la escasez de vivienda al graduarse. También está planeando una cooperativa para aquellos que fueron incapaces de dejar la calle, buscando fondos para ayudarles a mercar cartones y latas que recogen en los basureros. Y sobre todo está la industria. «Cuando estos muchachos tengan un diploma técnico, y no sólo un diploma secundario», me explicó, «podrán optar a mejores trabajos». Y mientras tanto, ellos tendrán siempre un rol legítimo y significativo en el proyecto mismo, como instructores. ¿Quién podría ayudar mejor a los recién llegados que aquellos que ya hicieron el recorrido?

Podría pensarse que de esta manera, el programa podría crecer indefinidamente. Después de todo, todavía hay miles de gamines vagando por las avenidas de Bogotá, Medellín, Cali, y millones de candidatos a gamines en los barrios. Pero aun si el financiamiento fuera tan abundante como la niñez abandonada—y no lo es—, esa no puede ser la solución. En algún momento, las aspiraciones del programa deben entrar en conflicto con la estructura social y económica injusta. «Los gamines no son sino la punta del iceberg», me dijo uno de los padres cuya tarea nada de envidiable es colocar a los mucha-



Ganándose la vida en la calle, Bogotá.



Tocando en la orquesta, La Florida.

chos a medida de que se gradúen. «Estamos luchando contra los aspectos más visibles, aberrantes del sistema. Pero es el sistema mismo que debe ser cambiado.»

Y como si fuera un eco, el Padre Javier recalcó, más tarde ese mismo día: «¿Cómo consigues que un padre deje de darles golpes a los hijos y tratarlos con respeto? Ha sido explotado o está sin trabajo. Se emborracha. A él, le dieron duro cuando niño. Ahora le toca a él dar los golpes, y le han enseñado que es macho el que lo hace. Reinar sobre algún pedacito de la tierra, aun si se trata de un niño indefenso y aterrorizado.»

Estos educadores de niños desamparados están conscientes, por ende, de que en el mismo instante en que a un pequeño se le está enseñando a dibujar o recitar o sumar, cien más nacen que no tendrán esa oportunidad. «Es aquí donde todo comienza», me había dicho Delia Gutiérrez, mientras caminábamos por entre el barro y las moscas que zumbaban en uno de los barrios de Puerto Plata, «y es aquí donde verdaderamente debería pararse el asunto. Antes de que los niños lleguen hasta el final del barranco, debería haber un club, o algún otro tipo de proyecto en que sus padres puedan participar, en su propio vecindario.»

Tales proyectos, naturalmente, existen en América Latina. En algunos casos, que desafortunadamente no constituyen la mayoría, esos esfuerzos comparten la misma filosofía que gobierna la acción

de Integración Juvenil y de La Florida: la creencia de que los desposeídos, por miserables e impotentes que sean, son dueños, sin embargo, de una rica cultura propia. Esos proyectos no proponen siempre la creación de una conciencia propia como un objetivo, pero implican que tal mentalidad ha de acompañar automáticamente los intentos por organizar o cambiar el medio social. En algunas ocasiones, esos intentos declaran explícitamente que es necesario entrar en un proceso de *concientización*, insinuando que lo que con frecuencia margina a los pobres y los vuelve apáticos o indefensos frente a planes que expertos desde arriba les imponen, es precisamente el hecho de no tomar en cuenta su propia capacidad creativa.

Muchos de esos esfuerzos consideran—y en esto, de nuevo, se parecen a Integración Juvenil y La Florida—que de todos los vehículos que estimulan la creatividad, el arte, y especialmente el arte del espectáculo, es el más efectivo. Las mismas formas expresivas que se utilizan para la educación, y casi podríamos decir la terapia, de los niños desamparados—dibujos, cerámica, canciones, adivinanzas, literatura, pero sobre todo, el teatro y la danza—se emplean en incontables otras comunidades en cada país latinoamericano por razones similares.

Proyectos como estos se acercan al arte de dos modos diferentes. En un caso, a la gente de la comunidad se la considera consumidora de cultura que ha sido creada en otro lugar, es decir, como lectores,

Después de todo, hay millones de candidatos a gamines en los barrios.

espectadores, público. En el otro, el arte se percibe como derramándose desde la tradición y la experiencia de la comunidad misma. De alguna manera, tal división es capciosa e ilusoria: es frecuente que el arte popular tome prestado de otros géneros, más formales, mientras que los artistas que entrenan a los grupos culturales de base son los mismos que, en otras ocasiones, han venido de visita, trayendo sus propias creaciones. Pero aun si ambas funciones coexisten, hay en general una tendencia a enfatizar más una aproximación que la otra, invirtiendo en ella más esfuerzo, tiempo y recursos.

El Teatro Gratey, por ejemplo, con el que me movilité por todos los rincones de la República Dominicana durante cuatro días, asesora técnicamente a varios conjuntos locales, y lo hace a las mil maravillas: conjuntos que pertenecen a sindicatos en los bateyes y los ingenios, que operan en los barrios de Santiago y Santo Domingo, y hasta en la sierra central. Pero por mucho que acentúen su trabajo como maestros y asesores, puede verse que están más preocupados con descubrir el modo en que su propio arte puede afectar a la comunidad.

Otros grupos teatrales sienten que no pueden seguir creando sus propios mensajes si no residen en un barrio y dedican casi toda su energía a la comunidad. Uno de esos grupos, Joven Teatro, es boliviano, y trabaja en la Villa Primero de Mayo, una población marginal de unas 40 mil personas cerca de Santa Cruz. Los tres actores del

grupo (originalmente ocho) no viven en la comodidad de la ciudad vecina, sino que se han instalado en una modesta casa que hace las veces de teatro, residencia y taller de arte.

Cuando llegué a la Villa, Joven Teatro estaba en plena crisis. Hace un año y medio habían decidido abandonar La Paz, donde habían alcanzado cierto éxito. No estaban huyendo tanto de la censura y la represión del régimen del General Meza (aunque cayeron en la cárcel por hacer caso omiso de un decreto que prohibía a más de dos personas reunirse al mismo tiempo), sino más bien de la falta de interés del público.

«Para ellos no era más que entretenimiento», me explicó Matías Marchiori, el director argentino del grupo. «Lo que presentábamos tenía poco que ver con sus vidas y menos con las nuestras.» Durante los próximos meses, comenzaron a trabajar con cooperativas y asociaciones campesinas en La Paz, utilizando el teatro, y en particular los títeres, como un modo de llevar al público a discutir sus dilemas y también una manera para que el grupo se evadiera del circuito cerrado de la cultura de élite. Cuando visitaron la Villa Primero de Mayo, como parte de una pasada por Santa Cruz, creyeron que habían hallado el lugar ideal para instalar un centro comunitario desde el cual podrían estimular la autoexpresión de los pobladores. La villa tenía un sinnúmero de problemas—sobran el desempleo y las drogas, y faltan agua, transporte y cuidados médicos. Constituía también un microcosmos de Bolivia: una mezcla de gente que proviene de diferentes regiones y grupos etno-lingüísticos. Estaba cerca de una ciudad grande, Santa Cruz, pero lo suficientemente alejada como para no ser absorbida a medida de que esa ciudad creciera. Joven Teatro estaba convencido de que la urbe podía ayudar a los pobladores a enfrentar sus dificultades, generando conciencia, confianza, entusiasmo populares. Su meta fundamental era trabajar con los adolescentes de la Villa, los que terminarían siendo ellos mismos promotores y así se iría armando una imponente red cultural.

«Cuando llegamos», uno de los actores confesó, «teníamos la visión de que íbamos a cambiar la cultura boliviana, demostrando triunfalmente cómo el arte puede liberar las energías y las mentes de la gente».

La Casa que compraron y se pusieron a renovar parecía el símbolo de su ambición. En su encarnación previa, había servido de centro de operaciones para la policía civil, así como para la policía política. En el lugar mismo donde se golpeaba a los pobladores y se distribuían narcóticos, y quién sabe qué otros desmanes se habían cometido, se levantaría ahora un centro cultural. Durante los primeros meses se volvieron carpinteros y albañiles: convirtieron las piezas existentes en talleres de arte, construyeron un escenario y, detrás, habitaciones nuevas para su uso personal. Pero los adolescentes no llegaron o vinieron una vez y luego desaparecieron. Más que entrenamiento teatral o un afán de ser concientizados, ellos buscaban divertirse en las cuatro discotecas venidas a menos de la Villa, en las innumerables casuchas donde hervían los juegos de azar, se interesaban en los pitillos y la bazuka o, si tenían inclinaciones espirituales, gravitaban hacia alguna de las iglesias que pululan como callampas. En toda la Villa, los recién llegados no encontraron un solo adolescente que aceptara la tesis de que el trabajo teatral podía ser una respuesta a los sobrecogedores problemas comunitarios.

Comprendí porqué tal ausencia pudiera sorprenderlos. Contradecía su experiencia y, de hecho, también la mía: los adolescentes constituyen, en toda América, el único grupo que está siempre abierto al trabajo cultural. Joven Teatro estaba descubriendo una de las leyes no escritas que gobierna el activismo cultural, que a mí mismo me tocó explorar muchos años antes cuando hacía trabajo educativo en las poblaciones-callampas de Chile: si la comunidad no posee desde ya instituciones que funcionen en forma permanente, si algunos canales no han sido previamente entreabiertos, los proyectos culturales pueden terminar bloqueados. En principio, la Villa Primero de Mayo tenía cantidad de organizaciones legítimas. En la práctica, eran frágiles, ineficientes y no representativas.

Bajo estas circunstancias, no es extraño que los pobladores vieran esa Casa que se construía sin su concurso como algo exótico y ajeno.



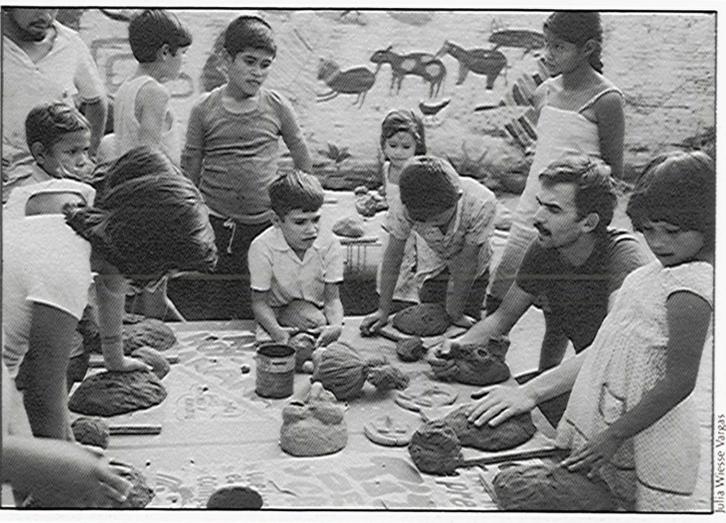
Atrayendo a los niños a la Casa, Villa Primero de Mayo.

Nadie los ayudó a levantar el centro. Terminaron colocando cada clavo y cada ladrillo ellos mismos. Finalmente, para financiar la compra de unos banquillos de madera para los presuntos espectadores, presentaron obras en Santa Cruz.

«La gente era increíblemente apática. Tuvimos que revisar nuestros planes.»

Comenzaron a trabajar, utilizando los títeres como un anzuelo, con el único segmento de la población que mostraba un genuino interés: los niños más chicos. Una treintena de pequeños convergen sobre la Casa periódicamente para aprender a dibujar o tocar la guitarra, y otros tantos han recibido un entrenamiento teatral rudimentario, usando la improvisación como un método para desarrollar una visión crítica de los problemas comunitarios. La tarde en que yo estuve de visita, un grupo estaba ensayando una obra con títeres que ellos mismos estaban manufacturando. No había sido fácil llegar a hacerlo. Sus padres no se han mostrado excesivamente entusiasmados con esas actividades. A menudo los han sacado en el medio de una clase para que hagan algo *útil*, como ayudar a la venta, o limpiar la casa o cuidar algún hermanito. A pesar de ello, y la desnutrición, y la subeducación que reciben en la escuela, habían encontrado en sí mismos suficiente disciplina y fantasía como para producir un cuento de hadas entretenido en la que unos leñadores son engañados por un par de canallas hasta que juntan sus energías y lo-

Fabricando títeres, Joven Teatro. Matías Marchiori, a la derecha.



gran salvar sus árboles. ¡Viva la ecología y la solidaridad!

Aquella victoria, sin embargo, me pareció precaria. Puede haber sido mi imaginación, pero sentí crecer y tomar cuerpo las sombras que amenazaban a la Casa desde el pasado, era tan fácil que aquella brutalidad y corrupción que alguna vez había residido en este lugar pudiera volver. Pero no eran únicamente los fantasmas que se agazapaban. Las tres prostitutas que, subidas a un árbol en el sitio vecino, miraban el espectáculo, no eran fruto de mi imaginación. Eran los únicos adultos presentes. Ni un padre, ni una madre, habían venido a ver a su progenie actuar—por mucho que sólo fuera un ensayo general, esperaba encontrar por lo menos algún pariente interesado. Casi tan pronto como comenzó la obra, desde una chichería cercana alguien colocó una radio a todo lo que daba. «Vamos a la playa, calienta el sol», y la pequeña que estaba sentada a mi lado, absorbida en el cuento de hadas también mecánicamente repetía las palabras de la canción y llevaba el ritmo con su pie derecho.

Algo más tarde, el circo que había ocupado el sitio baldío detrás de la Casa comenzó a anunciar el *show* nocturno. De hecho, la llegada del Circo del Tony Agapito a la Villa había significado que una compañía teatral visitante que pensaba dar unas obras cortas basadas en cuentos de Chekhov había tenido que suspender su función: «Con el circo, no podemos competir.» Media hora más tarde, cuando los niños ya habían partido a sus casas y las primeras estrellas comen-

«Nos vamos a quedar.
Hemos dejado los
pulmones en este
lugar.»

zaron a iluminar el cielo, otro fuerte competidor irrumpió en escena. Uno de los dos cines locales comenzó a incitar a los pobladores a disfrutar del doble superestreno de películas Kung Fu y de Pedro Infante. «De principio a fin», una voz inmensa gritaba, haciéndose oír por encima de las prédicas de los evangélicos en las esquinas, y la mezcla de radios y las invitaciones al circo, «¡Acción! ¡Emoción! ¡Romance! ¡Les prometemos ni un instante de aburrimiento!»

«Esa es una promesa que nosotros no podemos cumplir», Marchiori me dijo, sonriendo, pero también adolorido. «¿Quién sabe? Quizás los chicos que viste acá esta tarde cambiarán las cosas. En vez de los 2 ó 3 años que habíamos planeado para darle un verdadero vamos al asunto, por ahí tarde 10, 15.»

«¿Así que no piensan volver a La Paz?»

«Nos vamos a quedar. Hemos dejado los pulmones en este lugar.»

Esta determinación feroz reaparece en cada conversación de los tres actores, pero poco después se instalan breves períodos de silencio y retrotraimiento. Su depresión no se debe tan sólo a que se propusieron metas demasiado ambiciosas. Estas, por último, siempre pueden ser ajustadas a la realidad. Cuando partieron a la Villa, no sólo estaban buscando un lugar donde podían compartir con generosidad sus talentos y conocimientos, sino que también estaban al acecho de nuevos desafíos estéticos. Querían abrirse a nuevos pú-

blicos, lenguajes, temas. Pero en vez de inspirar a la Villa, la Villa los sofocó; en vez de darle una voz a los que no tienen voz, parecen haber perdido la suya, la propia. Ellos le echan la culpa de esto a la vorágine administrativa en que se metieron con el centro, las infinitas reuniones que nunca condujeron a nada, los meses pasados de albañiles.

Estos son, para mí, pretextos. Quizás pensaron que el mero acto de insertarse en un barrio les iba a generar un arte socialmente significativo y han encontrado—lo que no es tan sorprendente—que tal proceso o vínculo ni es fácil ni es automático. Esta crisis artística—por darle un nombre—ha sido acentuada, se me ocurre, por circunstancias que no controlan. Son afuerinos, gente extraña en esa Villa. Están seguros de que no hubieran enfrentado tantas contradicciones en La Paz, donde la gente es «más organizada, más movilizada».

Pero el próximo día, en La Paz, yo comprendí que esta no constituía la única ventaja de aquella ciudad. Podría ser más importante que sus pobladores hayan conservado sus raíces étnicas y lingüísticas, y esto permite que un grupo cultural pueda apoyarse en la tradición popular, viendo el arte como un componente esencial e inseparable de la lucha por la identidad y, claro, por la supervivencia. Puede bien ser que precisamente lo que atrajo a Joven Teatro a la Villa—el desarraigo y alienación de sus residentes, el hecho de que han cortado sus lazos con el pasado—sea el obstáculo principal para llevar a cabo aquellos planes de desarrollo artístico.

En cambio, a otros proyectos culturales que visité les ha ido muy bien con personas tan desamparadas como los pobladores de la Villa. A menudo, aunque no invariablemente, la explicación de tales éxitos se encuentra en una fuerte tradición étnica. Es probable que la etnicidad sea un factor que vuelve a los pobres menos vulnerables a la degradante influencia de la urbe contemporánea.

Un mes antes de que presenciara cómo los jóvenes de la Villa eran disputados por los cantos de sirena del circo, el *karate* y el *rock*, había tenido el privilegio de montar unas escaleras que conducían al segundo piso de una modesta casa de Santo Domingo, en la República Dominicana. Me esperaban unos 30 escolares que bailaban al son de tambores que habían traído al Caribe sus ancestros africanos. Sus cuerpos fluían alborotados de energía y regocijo y, sí, también de orgullo. Mirando la gracia de esos movimientos magnéticos, la seguridad con que cada paso se marcaba, era imposible asociar a esos danzantes a los villorios en los que vivían, imaginar que esos mismos pies que saltaban habían tenido que recorrer largos y fatigantes kilómetros para llegar hasta este lugar, tal como lo hacían tres veces a la semana para ensayar.

Y en este ensayo, los padres sí están presentes. Como tantos dominicanos, muchos de ellos sufren el desempleo o el semidesempleo; pero han dejado de comer para poder comprar aquellos immaculados vestidos a lunares para las niñas, las camisas blancas tan planchadas para los muchachos. «Yo traje a la niña acá, yo mismo», uno de los padres me informa más tarde. «Su madre le enseñó algunos de los pasos que estuvieron bailando.» Otros progenitores confirman que sus niños han estado haciendo una investigación minuciosa por el barrio, recogiendo los bailes típicos, los ritmos, las canciones, los rituales, las leyendas que la gente recuerda. Desde que los niños se han visto involucrados en su propia cultura, ha ido disminuyendo los problemas de drogas. Algo parecido se ha visto en Nueva York con los jóvenes dedicados al fenómeno del *break-dancing*.

Por este Ballet Folclórico Infantil constituye un mero aperitivo. Enseguida se presenta el Teatro Popular Danzante cuyos miembros, de unos veintitantos años de edad, comenzaron hace casi una década de una manera semejante a los niños que yo acabo de ver. Sin exageración, me pareció un conjunto que está a la par de cualquier grupo folclórico en el mundo. No se trata tan sólo de la perfección con que coordinan su vaivén, la riqueza y variedad de las costumbres que evocan: lo que deja sin aliento es la energía que se derrama y desborda, la celebración sensual de la vida por parte de seres humanos a los que se les ha negado el poder en sus formas más tradicionales. Aunque no me gusta la palabra, lo que me vino a la mente

una y otra vez, era la idea de que esos cuerpos que temblaban de sudor y fuerza, habían alcanzado la majestad de la realeza.

Y si son realeza, me dije, hay una sobre toda que tiene que ser la reina. Nereyda ya no es joven y tiene kilos de más; pero esta mujer baila como si estuviera dándole órdenes a las estrellas y a la tierra. ¡Qué fácil olvidar, en su presencia, que Nereyda debe trabajar durante el día en un salón de belleza! Que tan sólo los fines de semana y las noches tiene ella tiempo para dedicarle al baile y a entrenar a centenares de jóvenes, rescatando la música y las tradiciones populares de los pobres de su país.

En lo fundamental, esto ha significado explorar la herencia africana de esa isla, y ha sido una empresa ardua y engorrosa. Vale la pena pedirle a algún dominicano de raza negra que exhiba la cédula de identidad. Bajo color se lee *canela* y bajo *raza*, *indio*. Todos los días, por cierto, fueron exterminados—poco después de que los seguidores de Colón decidieron extraerles a los nativos los tesoros que no podían encontrarse floreciendo en los árboles. Hoy uno puede hallar a los indígenas detrás de las vitrinas de los museos arqueológicos y en las tarjetas de identidad. Se importó masivamente a los negros para que llevaran a cabo el trabajo que los fantasmas de los indios ya no podían ejercer. Y a estas alturas, corre sangre negra en las venas de prácticamente todo el mundo. Pero a pesar del proverbio popular (*aquí cuando suena la tambora, el que no meneá la oreja, meneá la nalga*), uno de los mayores mitos es que la identidad dominicana se funda predominantemente en la herencia española, relegando los formidables ingredientes negros a un lugar intrascendente.

Aunque la lucha se ha estado dando desde la independencia, sólo fue después de la muerte de Trujillo que un movimiento irresistible comenzó a proclamar el retorno a las raíces de la cultura popular como un imperativo que no podía desconocerse. Este movimiento parece haberse gestado simultáneamente entre los intelectuales y en el seno del pueblo mismo, organizándose en clubes culturales en cada barrio y cada aldea. Este es el territorio fértil donde Nereyda y tantos otros artistas pudieron sembrar sus obras. En esos mismos años nació, para apoyar esa labor, la Casa de Teatro, quizás la institución cultural no gubernamental más destacada de la isla: los artistas locales necesitaban celebrar su propia creatividad en un período en que el régimen de Balaguer estaba más interesado en importar conjuntos extranjeros, postergando lo nacional.

En este momento, Nereyda y su compañía realizan el grueso de su labor lejos de la capital, en la región del suroeste, que comprende un tercio del territorio nacional, pero que constituye el área más árida y pobre de la República Dominicana. Nereyda se va hasta las últimas colinas y pantanos, parajes donde no hay ni caminos, con sus vestidos y maquillaje y acompañada de su orquesta que encabeza Tío, carnicero durante el día. Cuando los espectadores empiezan a participar en el espectáculo, ella les va pidiendo con gentileza que les muestren nuevos pasos y viejas melodías. Ya hay más de un centenar de grupos funcionando, y gradualmente se está preparando el primer Ballet Folclórico Regional.

El éxito de Nereyda se debe, por lo menos en parte, a la cooperación del Instituto de Desarrollo del Suroeste (INDESUR), la agencia gubernamental que tiene a su cargo desarrollar aquella región. Aunque los problemas económicos de la región son devastadores (el producto per cápita apenas llega a la mitad de los ya escasos 1006 pesos del resto de la República Dominicana), Rafael Díaz, director de INDESUR y poeta él mismo, ha incluido como parte de su estrategia para el desarrollo un vasto programa cultural. Ha financiado talleres de poesía, bibliotecas, teatro local y cantidad de otras actividades, pero es el ballet que constituye *la niña de sus ojos*. El siente que uno de los problemas principales que enfrenta una región tan *atrasada* como esta es que se ha vuelto prácticamente invisible para los otros dominicanos. Tiene la esperanza de que el ballet servirá como una especie de embajador cultural del Suroeste, tal como tanta cultura latinoamericana ha terminado conquistando una audiencia en el mundo industrialmente desarrollado.

Pero no habrá comunicación ni visibilidad si los habitantes de esa región no comienzan a mirarse a sí mismos con ojos diferentes, rechazando su categorización pintoresca o turística. Ellos deben sufrir

*Se tiende a tratar
a los pobres como si
fueran incompletos y
enfermos, casi como si
fueran niños.*

la misma conversión—y el arte es su pasaporte—de aquellos danzantes felices y sensuales que vi en Santo Domingo: tienen que ser capaces de juzgarse, no desde los ojos exteriores que los desprecian y omiten, sino desde sus propios cuerpos que resuenan de alegría. Capaces de afirmar que no son hojas fantasmagóricas en el árbol que otro sueña ni polvo en el camino que pisan otros zapatos en búsqueda de la fortuna, sino reales y vivos y significativos. No puedo, por cierto, saber si tales propósitos poéticos hayan sido formulados en exactamente esta manera en las sesiones de estrategia de INDESUR, pero es alentador de todas maneras notar que una agencia oficial de desarrollo trata de solucionar algunos de los problemas sociales de una región movilizando sus recursos artísticos y pidiendo asesoría, no a los expertos intelectuales en la materia, sino a grupos de barrio sin grandes pretensiones, como el de Nereyda.

Lo que me parece fascinante en estos experimentos, y varios otros que visité, es que contradicen algunos de los prejuicios más afincados acerca de los pobres que prevalecen en América Latina (así como en otras partes del mundo). La estrategia cultural valora la rica y compleja tradición que los desposeídos han logrado conservar y expandir durante generaciones, el hecho de que son seres humanos sanos y enteros, que son—vaya, qué sorpresa—*adultos*. Se tiende a tratar a los pobres como si fueran incompletos y enfermos, necesitando elevación, ilustración y todas las *ciones* imaginables que pueden curar la plaga de supuesta ignorancia que los paraliza. Casi como si fueran niños. Si sólo *crecieran* y se pusieran a adquirir los conocimientos *normales* para su edad, entonces el desarrollo y el bienestar se materializarían automáticamente. Si sólo pudieran imitar a los habitantes de las naciones más afortunadas. Pueden conservar, naturalmente, sus características más típicas y curiosas, como si estuvieran congelados en un supermercado antropológico o turístico, pero la prosperidad exige una conversión a otro estilo de vida y estilo de pensamiento y estilo de emoción, una visión más moderna del mundo.

Esta opinión se encuentra especialmente arraigada en los países que tienen grandes poblaciones indígenas. Al visitar Ecuador y Bolivia, es cierto que se notan algunos cambios significativos, pero a los indios se los sigue empujando, retando, tratando en forma discriminatoria como si fueran inmaduros, retardados o paráliticos. En 1830, la primera Constitución del Ecuador llamó a los indios «una raza abyecta y miserable», y aunque las palabras ya no son oficiales, el concepto perdura. La creencia de que los indios son inferiores no admite discusión en vastos sectores de la sociedad ecuatoriana. Algunas horas después de que arribé a Riobamba, en la provincia de Chimborazo en el Ecuador, una mujer me relató la siguiente historia graciosísima. Parece que un indiecito había subido a un bus y—antes que ir penosamente a la parte trasera con su carga de productos agrícolas—decidió sentarse en un asiento delantero. Cuando el chofer insistió en que se moviera hacia atrás, el indio movió la cabeza, negándose, varias veces. Como se estaba perdiendo mucho tiempo en la discusión, intervino un pasajero que le sugirió al chofer que le dijera al hombre que no era el último asiento el que se le estaba ofreciendo sino que el primer asiento de la última fila. «Y eso lo convenció», se rió la mujer. «Son tan atrasados estos indios.»

Aquella mujer ocupaba un alto puesto en el Ministerio de Educación y acababa de llegar de Quito para inspeccionar el programa de alfabetización que estaba tratando de poner término al tipo de situación que ella me venía de describir con tanto alborozo. Era más ciega que Colón. El solamente había confundido las hojas de los árboles con la plata. Ella, en cambio, era incapaz de divisar el tesoro que se estaba desenterrando frente a sus propios ojos. No se daba cuenta de que el indígena ficticio al que ella aludía en su anécdota estaba siendo reemplazado en ese mismo momento por uno bastante más real y terco. En vez de niños subdesarrollados que podían ser engañados por un chofer y un pasajero, y de quienes se podía hablar en su propia presencia como si no entendieran una palabra, lo que yo encontré en Chimborazo eran indios plenamente adultos, que rechazaban terminantemente ocupar el último asiento del bus.

Aquella misma tarde, en la feria libre de Salerón, en lo alto de las verdes, erosionadas colinas que rodean Riobamba, un indígena lla-

mado Luis me brindó otra versión de la misma historia. Hablaba en términos lentos, vacilantes, sin el regocijo con que la mujer había hablado esa mañana, pero debajo de la monotonía de su voz había una testarudez muy segura de sí misma. «Siempre nos mandaban atrás en el bus», me dijo. «Ahora decimos que no y simplemente nos sentamos. Conocemos nuestros derechos. Ya no nos pueden engañar con el peso ni hacer que esperemos durante horas en una cola ni hacernos firmar documentos malos. Ahora las cosas han cambiado.» Su mano barre el aire, uniendo al magnífico volcán Chimborazo, dios y guardián de ese valle, con los 600 y tantos indios que se encuentran comprando y vendiendo en la feria, que ellos administran ahora por su propia cuenta. «Antes, los intermediarios se llevaban todas las ganancias. Ahora sabemos suficientísimo como para arreglarnos solitos.»

Es la campaña contra el analfabetismo lo que les ha alterado sustancialmente la vida. Han aprendido a leer y escribir el castellano que es, por cierto, el lenguaje del poder y del comercio en ese país. Pero comenzaron antes a leer y escribir en quechua, el lenguaje con que esos campesinos viven su cotidianidad, en que expresan sus emociones y sus bromas, en que razonan y eligen sus autoridades y educan a su prole. Lo que quiere decir, como me lo explicó Carlos Moreno, el jefe de la Oficina, que «los campesinos se alfabetizan primero con palabras que describen las situaciones que sufren y que, si son fruto de reflexión, contienen también posibles soluciones. La primera palabra que aprenden a escribir es *yacu*, agua, porque es la falta de control campesino sobre el agua que ha determinado su marginación del poder. Cuando ya han aprendido las primeras 15 palabras nucleares, que termina con *huanuj* (la muerte) y *tsajama* (producción agrícola), se espera que hayan logrado, en algún sentido, reinterpretar su propia condición desde una perspectiva crítica». Al dominar la palabra que muestra la realidad, están anticipando el control que deberán ejercer sobre esa realidad misma para que cambie.

Para acompañar este proceso de concientización, la Oficina, como tantos otros proyectos de desarrollo social en América Latina, utiliza el arte. Dos grupos de músicos-actores, todos hablantes nativos del quechua que estudian en Riobamba, han visitado más de 500 comunidades, montando espectáculos y ayudando a crear grupos parecidos a los suyos, aunque menos profesionales, en cada lugar. Se llaman Feria Educativa, tal vez como una manera de acentuar el hecho de que el conocimiento también puede ser intercambiado, sufrir un trueque tal como si fuera un fruto de la tierra. A menudo la Feria pasará por una comunidad antes de que empiece la alfabetización, para motivar a los campesinos o—como cuando yo los vi—para reforzar un proceso que ya ha comenzado.

Aquella noche, la Feria Educativa montó una obra sobre el problema de la migración ante un público de unos 400 hombres, mujeres y niños. El protagonista, Juan, era como el indígena en la historia que aquella inspectora del Ministerio de Educación me había recontado: fácil para engañar, explotar, ignorar. Se había ido a Quito a ganar algo de dinero extra, prometiéndole a su mujer que le traería de vuelta una pequeña radio. No le había ido muy bien. El público se entristecía a ratos, riéndose de pronto a carcajadas cuando las desventuras de Juan resultaban de su excesiva ingenuidad. Después de la obra, varios hombres se pusieron de pie y—dirigiéndose sobre todo a los pequeños—les recordaron que así, en efecto, había sido su experiencia reciente. Ahora, con la reforma agraria, había menos presiones para migrar; pero como la tierra era insuficiente, de vez en cuando seguía siendo inevitable. Sólo que ya no los engañaban en la ciudad, puesto que sabían leer y escribir en castellano.

Mientras los hombres hablaban, las mujeres murmuraban y susurraban detrás mío. Me molestó esa actitud, hasta que uno de los educadores me explicó que, si yo supiera el lenguaje, me hubiera seducido la belleza de lo que estaba ocurriendo. Los discursos de los hombres y el zumbido de las mujeres formaban algo así como una segunda obra o un rito, las mujeres a menudo anticipando las palabras masculinas, casi profetizando sus reacciones, y luego, como en un eco, discutiendo cómo evitar nuevas salidas, rememorando las dificultades que vivieron en esos tiempos.

Tiende a incomodarme, por lo general, el teatro que lleva un mensaje demasiado explícito. Puede ser que, como escritor, prefiero métodos más sutiles y complejos. Pero aquella noche, adentro de esa iglesia evangélica barrida por un viento helado, cobijado bajo un poncho que uno de los actores me había prestado, vislumbrando la sierra fantasmagórica de luna a través de las ventanas abiertas, puse de lado mis preocupaciones estéticas y me dejé llevar por el placer que sentía el público. Quienes enviaban estos mensajes no eran seres extraños a la comunidad: era la experiencia de la comunidad misma, y podía sentir yo una vibración de simpatía entre los asistentes. El teatro, entre ellos, era más sagrado y más primitivo que para mí. Pero, tal vez por eso mismo, no me excluyeron. Tal como Nereyda, un mes antes, me había invitado, al final de su función, a mí, el extranjero y el amigo, a dar unos pasos con ella, así ahora las mujeres de la comunidad quechua que no estaban aún casadas vinieron a pedirme, junto a mis acompañantes, que bailáramos.

La verdad es que había ido a Chimborazo en busca de ese sentido de comunidad.

Bajo la conducción de Moreno—que no por nada es llamado El Jefe por los indígenas de la región—el programa ha reconocido que el modo en que la gente produce su comida y se organiza es una

Había ido a Chimborazo en busca de ese sentido de comunidad.

experiencia educacional tan importante como lo que se puede aprender en la escuela o en los libros. Se ha iniciado una serie de proyectos económicos y sociales, tomando en cuenta que ya hay 1200 educadores indígenas, templados en el programa contra el analfabetismo, que constituyen una extensa red de organizadores comunitarios. Aunque estas actividades tenían una clara función económica—panaderías, talleres de artesanía y para la confección de ropa tradicional—, sus implicancias culturales también eran evidentes.

Lo que me fascinaba, sobre todo, era la idea de las panaderías comunales. Aquí, pensé, podría presenciar el matrimonio perfecto de la cultura y la producción. En un primer nivel, inmediatamente perceptible, las panaderías estaban generando empleo, ayudando a enriquecer la nutrición local, dando algunas ganancias que luego podían ser reinvertidas en programas educacionales y sociales. En un segundo nivel el trabajo mismo servía casi como una sala de clases donde la gente aprendía administración y autoconfianza.

Pero yo estaba interesado en un tercer nivel que yo presumía aún más profundo. El pan es, en la mayoría de las civilizaciones, un alimento sagrado, y abrigaba yo la esperanza de que su modo de producción podría ofrecer un vínculo con la cosmología andina. Evocaba un horno tradicional, de esos de adobe que queman madera, de esos que pensé quizás habían utilizado los ancestros de los actuales campesinos.

Mi primera visita a una panadería me dejó perplejo. Ahí estaba:

un monstruo moderno y metálico, que funcionaba con gasolina. No sólo costaba más construir ese horno antiguo que yo había imaginado, sino que la madera hubiera tenido que cortarse de árboles que estos mismos campesinos necesitaban para prevenir la erosión. Es más: parece que un horno semejante jamás había sido utilizado en esa parte de los Andes. Hasta la Conquista ni siquiera se conocía ese tipo de pan. El hombre que estaba a cargo de la operación parecía más interesado en demostrar la exactitud de sus métodos de contaduría y la imaculada limpieza de la panadería, que en debatir cómo sus antepasados habían hecho pan.

Tenía razón. No cabe duda de que una industria como ésta provee a la comunidad con conocimientos, en cuanto a administración y uso de recursos financieros, que le hacía mucha falta. Y yo, sin embargo, había esperado algo más; y después, cuando empecé a examinar lo que había ocurrido con las industrias caseras y artesanales, nuevamente me pregunté cuál era la relación entre cultura y producción. En vez de enfatizar el rescate cultural, lo que les parecía primordial—¿y con su pobreza, quién podría culparles?—era generar empleo. Se estaban enseñando nuevos oficios—reparación de calzado, confección de sombreros, peluquería—que reemplazarían servicios que previamente habían sido adquiridos en la ciudad.

De todos modos, el horno me siguió merodeando, y no perdí la esperanza de que algo de cierto resultaría de mi intuición original. Finalmente, el último día en Riobamba, un sábado en que el programa recibe a un sinnúmero de representantes de las comunidades que vienen, como en una *feria intelectual*, a discutir sus problemas y soluciones, encontré el germen—¿o sería la semilla?—de una respuesta.

José Balla Parco, un líder campesino de El Cebollar Alto, me recitó religiosamente los beneficios que habían traído las panaderías. Estábamos en cuclillas en una terraza bañada de sol, hablando en voz baja, con algo de íntimo y confidencial en la conversación. Le pregunté, a través de un traductor, si antes de los nuevos hornos alguna vez ellos habían hecho pan. Una vez al año, contestó, el dos de noviembre, el Día de Difuntos: ese día cada familia hace pan y lo ofrece a los muertos. Y más importante, se lo ofrecen también a los vivos, especialmente a los niños más pequeños que van de casa en casa. El pan se les da en nombre de los miembros de la familia que han fallecido.

Durante un rato, los dos guardamos silencio. Me llené de ideas extrañas. No me preocupé por darles una forma que fuera *comprensible*. Simplemente dejé que las ideas brotaran atolondradamente, como me iban saliendo. ¿No quería decir esto, quise saber, que todos los días eran un poco como el Día de Difuntos, como si se los estuviera resurreccionando en el pan que él y su comunidad ahora producían y comían juntos?

El traductor me avisó que sí, que yo tenía razón.

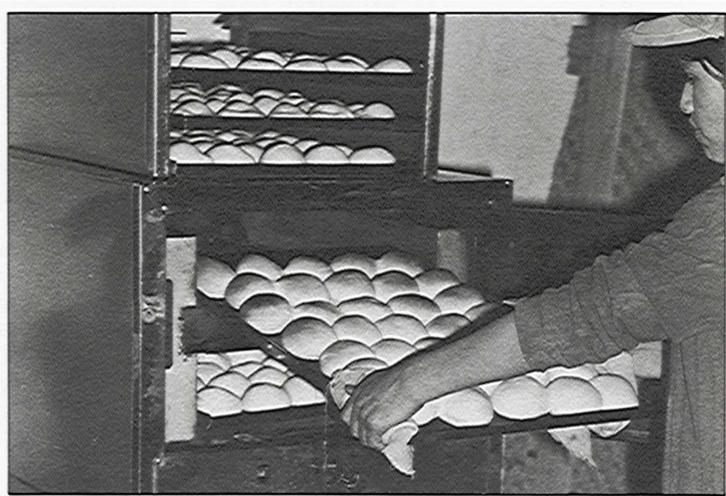
Esto podría haber sido únicamente una fórmula de cortesía. No es fácil que un indio contradiga a un extranjero rubio y blanco. Pero parecía importante que los mismos campesinos que alguna vez habían compartido el pan el Día de Difuntos ahora compartían cada día, no sólo los panes sino el trabajo que hacía falta para que existieran. Esta forma de cooperación institucionaliza y regulariza la *minga*, que es un día de trabajo colectivo en que colaboran los indígenas. La gente tradicionalmente se junta de vez en cuando para satisfacer necesidades comunales (una cosecha, un camino, un acueducto) o personales (construirles una casa a una pareja de recién casados). Cada minga termina invariablemente con una fiesta; y toda fiesta que se precie debe, según la antropóloga Louisa Stark, ofrecerles pan a los participantes—junto con pollo y naranjas. Este tipo de alimentos, que se compra en un almacén, se asocia, por lo común, con la cultura blanca dominante. Comer pan se considera, por lo tanto, como un verdadero lujo.

¿Significaba esto que los campesinos usaban su pan para celebrar su propia liberación—masticando cada mañana la comida que antes sólo podía adquirir habitualmente el hombre de más arriba? ¿No era el pan, como su capacidad de leer, un símbolo que se renovaba cada día, proclamando que también los indios podían estar de pie y respirar sus propias palabras, además de las palabras que le habían sido ajenas durante tantos siglos? ¿Y acaso cada día en que ellos seguían

siendo dueños de su propio destino no era, en algún sentido, una fiesta? Después de todo, incontables proyectos de desarrollo han fracasado, acá y en otras partes, porque la gente que debería haber participado simplemente no se sintió motivada. ¿No estaría acá la explicación del éxito de las panaderías, que terminaron siendo un proceso de autoafirmación que, más allá del provecho económico, se arraiga en la cultura y las ceremonias de los participantes?

Me di cuenta de que la falla en mi idea de un horno antiguo y tradicional consistía en haber buscado el fundamento de una cultura en sus artefactos y no en las más perdurables actitudes, valores, formas de trabajo. El pan, aunque se cocinara en un aparato moderno y brillante, tiene sentido porque se enraza en la visión indígena del mundo. La oficina de alfabetización de Chimborazo, entendiéndolo que esa visión ha sido y sigue siendo violada, no pregona la *modernización* como el objetivo primordial para los indios. A los pueblos oprimidos no se les puede hacer entrega de habilidades y oportunidades que sirvan para competir en el mercado sin fortalecerles simultáneamente su identidad, porque ha sido precisamente aquella identidad la que les ha permitido retener algún núcleo íntimo de humanidad en medio de las humillaciones intolerables de su existencia.

En el caso ecuatoriano, esta valoración de lo indígena ha significado que se debe aprender a leer y escribir el quechua antes que el



Pan de un nuevo horno. Panadería comunal, Chimborazo, Ecuador.

castellano. En Bolivia, otro programa de alfabetización no enseña el castellano en absoluto, sino exclusivamente el aymara. (Hay doce millones de hablantes de quechua en los países andinos, y tres millones de aymara, de los que un millón se encuentran en Bolivia—dándole, eso sí, crédito a las cifras oficiales).

Bajo los auspicios del Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), una organización extraoficial dedicada al estudio y la promoción de la lengua aymara, miles de adolescentes y adultos que ya saben leer y escribir en castellano están intentando ahora hacer lo mismo en su propio idioma nativo.

Esta es una hazaña enteramente fuera de lo ordinario.

Cuando llegaron los españoles, lo único que los indígenas pudieron conservar intacto fue su lenguaje, al que se agarraron con una sagaz y notable ferocidad. ¿Quién se hubiera atrevido a pronosticar que este pueblo continuaría a pronunciar su propio idioma quinientos años después de que su poder se desvaneció, sus templos fueron borrados, sus cuerpos reducidos a la servidumbre? ¿Ni que lo harían, debido a que no disponían de un alfabeto, sin la ayuda de la escritura? ¿Ni que ahora, a fines del siglo XX, habiendo resistido la asimilación y la aculturación, estos aymaras transformarían su lenguaje oral a uno escrito, intentando recorrer en algunas décadas lo que otros idiomas tardaron siglos?

El autor de este renacimiento es un hombre de pequeña estatura,

piel de cobre, sin pretensiones ni grandes gestos. Se llama Juan de Dios Llapita. Nacido en una comunidad indígena, no comenzó a hablar castellano hasta la edad de diez años. Fue en su propia lengua que aprendió la hermosura de la tierra y de su raza. Su hermosura, y su tristeza.

Le dolió entonces, y todavía le duele, el desprecio con que se trataba su idioma nativo, desprecio que comparten algunos de los propios aymaras. «A menudo he hablado con gente nuestra que no cree que sea importante que aprendamos a leer y escribir en nuestra lengua original», dice. «Les digo que nosotros somos hombres.» Está sentado detrás de su escritorio, con sus manos unidas e inmóviles. Habla con simpleza extrema, pero no es como si hablara con un niño, sino, más bien, como si estuviera declarando alguna ley inmutable de la naturaleza, confirmando que cuando el viento sopla las hojas de un árbol se mueven. «Tenemos todo lo que tienen los hombres: tenemos corazón, estómago, familia. No está vacía nuestra cabeza. ¿Por qué actuamos como si estuviera vacía? ¿Sabemos pensar? ¿Sabemos hablar? Claro que sí. Pensamos y hablamos todo el tiempo. ¿Por qué no vamos a tener un idioma escrito como lo tienen otros idiomas?» Me pregunto, mientras él dirige su mirada a la Plaza Alonso de Mendoza, donde se encuentran las oficinas de ILCA, si Juan de Dios está viendo como yo la ironía de la situación: después de todo, es Mendoza, cuya estatua está en el centro de aquella plaza,

¿No era el pan, como su capacidad de leer, un símbolo que se renovaba cada día?

quien fundó La Paz en 1548, inaugurando los problemas de Llapita y sus ancestros. ¿O la ironía estará únicamente en mi cabeza? Tal vez, para los aymaras, el hecho de que las oficinas de ILCA estén situadas precisamente en ese lugar puede ser una evidencia de que las piedras muertas del pasado, y las estatuas, no fueron capaces de sumergir el lenguaje que supuestamente estaba destinado a desaparecer.

Llapita fundó ILCA en 1972, pero su intuición clave la había tenido muchos años antes: se dio cuenta de que lo que obstruía fundamentalmente una cultura aymara escrita era la falta de un alfabeto auténtico. Dos alfabetos ya existían. Uno había sido creado por misioneros para la evangelización, y el otro, que data de fines del siglo XIX, se diseñó con el fin de acabar con el *problema* de los indios mediante la asimilación. Ninguno de los dos sistemas se adapta a los sonidos de la lengua aymara, imponiéndole fonemas que no existen en ese idioma e ignorando fonemas que sí existen. Un aymara que tratara de aprender a escribir su propio lenguaje con aquellos alfabetos, se hubiera encontrado con una versión deformada e irreconocible de su propia habla. Al restaurarle su legítima estructura, pudo ocurrir, por primera vez, un auténtico proceso de alfabetización.

Ese proceso ha avanzado, aunque ha encontrado una serie de dificultades. Los obstáculos que podríamos llamar externos, como la dispersión geográfica y la deserción estudiantil debido a problemas



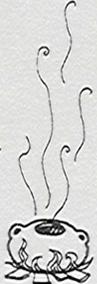
económicos, son severos, pero parecen superables. Más inquietantes son las barreras psicológicas. Visitando un centro tras otro en el altiplano, tuve la impresión de que algunos participantes, especialmente los promotores, vibraban de entusiasmo, pero que otros parecían más indiferentes. Podría ser que no están dispuestos a articular sus pensamientos a un ser extraño que se encuentra de paso, pero percibí una reserva interior—hasta cierta perplejidad—, especialmente en varias salas de clase llenas de adolescentes. No estaba claro si ese silencio se debía a una falta de claridad de parte de esos estudiantes frente a los beneficios que recibirían al ser educados en su lengua materna; pero por otra parte, su propio testimonio colgaba con suficiente elocuencia en las murallas de esas salas. Aquellos mismos jóvenes a los que era difícil extraerles una palabra habían sabido, en cambio, construir diarios murales, enormes mosaicos en gloriosos colores, que contaban las leyendas de la comunidad, nombrando las flores y las colinas y los episodios más heroicos de la historia nacional. Y todo en aymara.

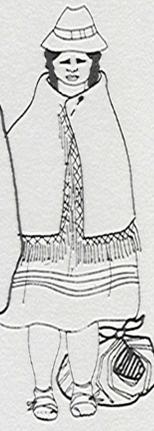
Encontré, eso sí, un colectivo desbordante de energía: un grupo de madres que se había reunido en uno de los barrios más apartados y altos de La Paz. Han sido las mujeres las guardianas tradicionales del idioma, conservándolo vivo y transmitiéndoselo a sus hijos. El día en que yo estuve de visita, este grupo en particular estaba furioso porque, por la tercera vez en tres semanas, la promotora no ha-

idioma mismo. Poniendo un oído atento, podía yo visualizar aquellas palabras gravitando y serpenteando en mi mente como las murallas de las ruinas de Tiwanaku, la civilización más grande y más antigua de la Bolivia precolombina, donde las piedras gigantes caben, una al lado de la otra, con un equilibrio y una perfección que no detienen una energía que corre como un líquido.

Este dinamismo, sin embargo, presenta otro tipo de problema. La cultura aymara está llena de canciones, adivinanzas, proverbios, rezos, poemas, leyendas, hasta teatro popular, pero no ha sido jamás fijada en pedazos de papel. Los profesores rurales, los promotores, los estudiantes se sienten incómodos con la palabra escrita. Pero en la medida de que las palabras se transcriban, el idioma tal como se habla sufrirá modificaciones y ha de cambiar la estructura del Aymara: eso es ineludible, una ley lingüística. ¿Qué ocurrirá con aquellos rasgos que sólo existen en la cultura oral? ¿Cómo enfrentarán los dilemas de una literatura *letrada*? Pero esta es una encrucijada para el futuro, cuando los aymaras comiencen a traducir—¿y por qué no?—a Shakespeare y Dostoevski, cuando comiencen a deletrear libros originales en su idioma nativo.

Por el momento, sin embargo, los aymaras están obsesionados con la memoria, recobrar los siglos de tiempo perdido. Lo que durante tanto tiempo ha existido solamente en esa zona fluida y flotante que es el recuerdo ahora debe ser transpuesto y fijado. ILCA ha

p'isaga		UTJIW MANQANATAKIXA 
		T'imp'u.
	t'ant'a	Challwa luxru (walla-qi).
ch'ap'i		Saxta.
	k'an k'a	Warxata.
q'asa		P'isqi. 

AYMAR P'AMILLA	chacha	warmi
Aymaraxa		
awk taykaxa		
wawanakapampiwa		
jaki.		
Awk taykaxa		
yapu yapuchi		
jilir wawanakapaxa		
awk taykaruwa		
yapuchaña yanapi.		
Sullka wawanakasti		
waka awati		
iwija awati		
umsa wawuniraki.		

JDY/1983

Lección de aymara.

bía aparecido para la lección en aymara. Se estaba debatiendo si sería o no conveniente reemplazarla.

A medida de que las mujeres discutían el asunto, un tranquilo torbellino de actividades proseguía: se tejía ropa y bufandas; se hilvaba lana; los niños que mamaban eran cambiados de pecho. De alguna manera, la pacífica armonía de esa escena, la naturalidad con que la conversación parecía sólo un acto adicional dentro del devenir cotidiano, me ayudó a comprender que nada de abstracto había en su deseo de aprender a escribir su propio idioma. De a poco, y apasionadamente, comenzaron a hablar acerca de ese deseo. Sentían ellas que su idioma oral estaba sufriendo una lenta erosión y que era posible que el aprendizaje de la escritura las ayudara a hacer correcciones. También pensaban que su castellano era pobre y que podían mejorarlo si sabían diferenciarlo del aymara escrito. Comprendían la importancia de defender su identidad étnica y cuán vulnerables eran sus hijos ante las corrientes de asimilación si no tenían un idioma en el cual anclarse.

Cada mujer habló, y habló largamente. No había cómo interrumpirla, ni siquiera el tiempo para pedir una rápida traducción. Las palabras se desbordaban, una tras otra, seguían y seguían hasta la última sílaba. Como aymara es un idioma polisintético que construye sus oraciones agregando sufijos a una raíz, el sentido completo sólo se conoce al final. Así que mi espera constituía un paralelo del

organizado reuniones para los mayores de 60 años, para que transcriban sus historias, muchas de ellas heredadas de antepasados que nadie vivo ha conocido. A la vez, cada sesión de alfabetización comienza a asemejarse a esos diarios murales que yo vi en las escuelas allá arriba en el altiplano o esos encuentros de indígenas de edad avanzada. Los promotores también funcionan a modo de investigadores de las comunidades donde sirven, recogiendo sabiduría y costumbres, dándoles una forma fija antes de seguir su camino. Esta es, después de todo, la etapa de la cultura que los griegos vivieron en los tiempos de Hesíodo y Herodoto.

Esa labor me asombró. Don Francisco, por ejemplo, me exhibió un librito que había producido a raíz de su trabajo con una de las comunidades. La primera sección hablaba de la agricultura: lo que la comunidad produce, cómo los campesinos preparan la tierra, las enfermedades de los animales domésticos y cómo curarlas. Después venían varias páginas que trataban de plantas, hierbas medicinales y sus usos. Nombres, nombres, nombres . . . de las colinas, de los ríos, de las islas del Lago Titicaca. Palabras para las bestias salvajes y para los pájaros que vuelan y hacen nidos. La identificación de cada estado de la infancia y de la adolescencia y la madurez y el rol que debe jugar cada persona en cada ocasión. Detrás de cada nombre, una historia; y detrás de cada historia, una persona, una voz, una memoria. Todas las comunidades estaban elaborando su propio fo-

llo. Y esto me recordó a Homero: para que el pretérito no se pierda, cada comunidad está preparando su propia historia, tan lejana como los más viejos puedan recordarla.

Alimentar esta capacidad de un pueblo de revivir su propio pasado, puede ser la contribución más trascendental de estos programas alfabetizadores. Las historias de las resistencias y rebeliones indígenas, de sus héroes y heroínas, de las guerras que perdieron y de las memorias que no perdieron, han sido suprimidas de los textos oficiales. Sin aquella conexión con el antepasado, el marginado no será capaz de construir un futuro significativo.

Esta necesidad de escribir acerca de lo que pasó, para que no se olvide, para que los muertos vivan otra vez, también lo encontré en Ecuador. José Balla Parco, el mismo que me hizo ver la relación entre el pan y el Día de Difuntos, ha dedicado su vida a los derechos de la nación quechua. A los 22 años, fue expulsado de la Hacienda San Martín, donde había nacido, porque su constante agitación y sus intentos de organizar a los demás molestaban en exceso. Muchos años más tarde, educados por el programa alfabetizador de Chimborazo, los mismos indios que se asustaron de sus actividades reconocen que sus ideas eran correctas pero que, desafortunadamente, *se adelantaron a su tiempo*. Balla Parco piensa, por el contrario, que sus ideas no se deben a su talento personal, sino que, más bien, son una forma de renovación del pasado colectivo. Esa renovación no se ha



Después de recoger antiguos cuentos, con Juan de Dios (a la derecha).

dado sin pagar un alto costo. Como niño, Balla Parco tuvo que ir a la escuela de la hacienda y se lo castigó cada vez que hablaba una palabra en su quechua nativo. Durante horas se lo puso de rodillas hasta que sangraba; y le llenaron la lengua de abrojos. Casi llegó a odiarse a sí mismo por ser indio. Y sin embargo no es tan sorprendente que finalmente haya sido capaz de superar esa amarga experiencia y transformarse en un gran líder comunal. Sus abuelos le habían contado la historia de Plácido Parco, un tío abuelo que, a principios del siglo, había encabezado una victoriosa y accidentada lucha por la tierra contra uno de los terratenientes más poderosos del Ecuador. José Balla Parco no dejó que esa historia muriera. Ha pasado largos meses meticulosos investigando el pasado para que continuara dándole inspiración a las futuras generaciones.

Casi todos los proyectos que visité se complementaban con algo parecido, enfatizando la importancia de que la gente profundizara en su propia tradición; pero sólo en uno de ellos, en la provincia de Talamanca, en la Costa Atlántica de Costa Rica, ese tipo de aproximación se había convertido en el exclusivo eje del esfuerzo educativo.

Durante los últimos tres años, los estudiantes de secundaria han estado llevando a cabo una investigación de sus propias comunidades, usando sus fines de semana y sus horas de ocio para hablar con parientes y vecinos. Al intentar el descubrimiento de su propio pa-

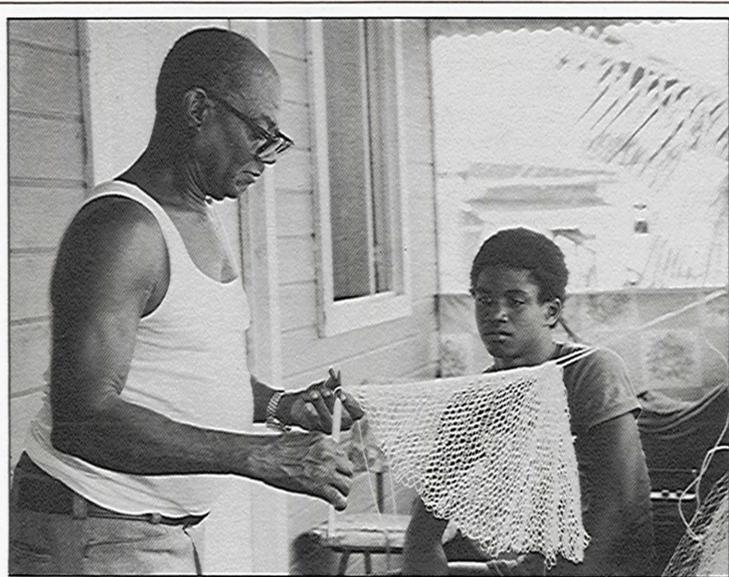
sado, los estudiantes han descubierto un presente más habitable del que la mayoría de ellos, hasta que este proyecto comenzó, deseaba escapar. Escribieron sus informes y los publicaron en su propia revista, *Nuestra Talamanca . . . ayer y hoy*, que ha aparecido ya tres veces. El Ministerio Costarricense de la Educación, que está financiando en parte ese proyecto, ha distribuido la revista a escuelas a través de todo el país, con la expectativa de que a alguien se le ocurrirá imitarla, pero sobre todo, para que el resto del país se informe acerca de Talamanca—un tanto como las autoridades de INDESUR promovieron un ballet regional en la República Dominicana. Porque el resto del país—predominantemente blanco e hispanohablante—sabe poco acerca de la Costa del Caribe y no demuestra mucho interés en saber más.

Talamanca mezcla razas e idiomas de una manera que no es usual, por lo menos con esas proporciones, en América Latina. Hay blancos, por cierto, pero constituyen una minoría. Tradicionalmente, ellos eran la élite de la provincia, gente que ocupaba los puestos comerciales y administrativos más suculentos. Más recientemente, ha habido una invasión de precaristas. Y luego en la selva hay indios, otra minoría, que todavía hablan sus lenguas nativas, siendo la tribu más importante los Bribri. Y, por último, la mayoría: descendientes de negros que hablan inglés y que migraron desde las islas caribeñas. Llegó primero una ola de ex-esclavos a principios del siglo XIX y más tarde masas de trabajadores traídos por la United Fruit Company. Durante una gran parte de su historia, los talamanqueños vivieron aislados del resto de la nación. De hecho, hasta 1948 había una ley—no escrita—que prohibía a los negros subir hasta San José.

Entre los artículos que los muchachos han escrito, varios documentan los medios de transporte que usaban sus antepasados. Como los personajes en *Cien Años de Soledad*, los talamanqueños estaban obsesionados por comunicarse con el mundo exterior, y exigían caminos. Y como los habitantes de Macondo, ahora que por fin tienen sus caminos, no están tan seguros de que sean tanta maravilla. Descubrieron que los beneficios de vincularse con el mundo—educación y mejor facilidades de salud, una comercialización más eficaz de sus productos, algo de electricidad, unos cuantos teléfonos—han venido acompañados por una serie de desastres. Las influencias desintegradoras de la vida contemporánea pudieron penetrar en esa provincia: la deforestación y contaminación, la lenta extinción de especies de flora y fauna, la especulación con la tierra, el uso de drogas en la zona. Aunque no se le puede echar la culpa a los caminos de la peor catástrofe de todas—la plaga de la monilia que carcome y seca el cacao—, muchos habitantes tienden a ver un vínculo misterioso, quizás mágico, entre la penetración del mundo moderno y la enfermedad que destruye sus plantas. Pero lo que más les preocupa es la juventud. El camino que permite a tantos extranjeros—y cosas extrañas—entrar a Talamanca es el mismo camino que usan los jóvenes para hacer abandono masivo de su lugar natal.

El proyecto educacional tenía la esperanza de que el modo de detener ese desarraigo migratorio era que los jóvenes aprendieran acerca de su comunidad. Fue una idea concebida por Paula Palmer, una profesora norteamericana que de visita por unos días en 1974, tanto le gustó la aldea de Cahuita al borde del mar, que terminó quedándose a vivir cuando le ofrecieron el puesto de enseñar inglés en la escuela local. Dentro de poco se encontró deslumbrada por las historias que la gente tejía acerca de su pasado, y al volver a casa pasaba horas transcribiéndolas en su diario. Eventualmente, comenzó a trabajar en un libro, cuya primera versión es en inglés, pero que ya se está traduciendo al castellano. En *What Happen* (el equivalente debe ser algo así como *Sucedió que . . .*), son los lugareños que cuentan ellos mismos la historia antigua y reciente de la región, desplegando un folclor vibrante y sabroso. «Pensé», dice Paula, «si yo estoy tan fascinada, ¿por qué los jóvenes no pueden sentir lo mismo? ¿Por qué no estimular a los estudiantes para que investiguen sus propias raíces? ¿Qué mejor manera de interesarlos en la comunidad y que la comunidad misma se dé cuenta de toda la fuerza cultural que posee en su propio legado?»

La erosión de este legado inquietaba a los líderes de Talamanca hacía tiempo, y cuando llevó su idea a COOPETALAMANCA (una coo-



Bobby Walter, un pescador de Puerto Viejo, le muestra al estudiante Jorge Hudson cómo hacer una red.

«A usted no le importa, pero a nosotros sí.»

Estudiantes de secundaria escuchan a un Indio Bri-Bri (en su hamaca) en su casa. Una tía de un estudiante (parada, a la derecha) traduce.



perativa de pequeños agricultores que se había formado en 1978), tuvo una buena acogida. La mayoría de los miembros de COOPETA-LAMANCA comprendía que la cooperativa había tenido que ir más allá de la comercialización de coco y cacao, enfrentando el dilema de la supervivencia independiente y orgánica de la comunidad. Aunque no estaban convencidos de que el plan de Paula Palmer pudiera realmente significar un cambio, decidieron apoyarlo. «Está loca, pensé», me confesó Paul Rodman, el presidente de COOPETALAMANCA. «No creí que pudiera hacerse aquello. . . . Pero se pudo. Se ve la diferencia en los muchachos. Muchos de ellos no se interesaban en nada. Y luego se pusieron a hacer preguntas, a indagar, que cómo se hizo esto y que cómo llegó aquello y lo de más allá. Esa era la educación que les hacía falta. No una educación que los saque de acá, sino que los ayude a quedarse. Y ahora pareciera que se sienten responsables por lo que ocurre en la comunidad.»

Otros miembros de la cooperativa no están tan seguros de que el cambio haya sido tan profundo. George Hansell, uno de los agricultores que con más entusiasmo apoyó el proyecto, se pregunta si sus efectos durarán. «Los jóvenes de ahora ya no son como los de antes», me dijo. «Ya no aman la tierra ni respetan el mar como a mí me enseñaron. Son *niños bonitos* que no quieren ensuciarse con un día de trabajo. Apenas tienen la edad, se van a la gran ciudad, dispuestos a comprar todas las cosas que han visto que usan los turistas.»

George no es tan viejo él mismo. Un hombre alegre y vital de casi cuarenta años, todavía ocupa la casa en la misma playa a la que llegaron sus bisabuelos hace más de un siglo. «Durante el día pescaban y luego usaban la misma red en la noche para protegerse de las bestias salvajes. Son ellos los que plantaron los cocotales. Yo planté mi primer árbol a los cinco. Mi abuelita me mostró el lugar donde hacía falta un árbol. Y ahora el gobierno viene y nos dice que fue la naturaleza que plantó estos árboles al lado del mar y que pertenecen a todo el mundo. —Ay, qué lindos—, dicen. Parece que no saben que somos nosotros los que hemos protegido esos árboles durante más de cien años. Parece que no se dan cuenta de que estos árboles constituyen mi granja. Esa ley es un desastre.»

Es probable que George tenga razón respecto a la ley, pero puede que se equivoque respecto a los jóvenes. Zeidy, una enérgica adolescente negra, me contó que ella había investigado para la revista precisamente aquella ley que George rechaza tan categóricamente. La ley decretaba la propiedad estatal de los primeros 200 metros de la costa, ostensiblemente para controlar el desarrollo turístico y conservar los recursos. «¿Quién podría preservar esta costa mejor que la gente que lo ha estado haciendo todos estos años?» pregunta Zeidy apasionadamente. «Estas playas son bellas porque nuestros ancestros las hicieron bellas.» También rechaza las provisiones en esa ley que prohíben el trabajo agrícola o la reparación de las casas en esos primeros 200 metros. «No se investigó en forma apropiada», me dice, implicando que las autoridades podrían haber hecho un trabajo como el suyo, a fondo y a conciencia. «Si se hubieran dado el trabajo de hablar con la gente y descubrir nuestra historia, por ahí no se comprometen en una política tan equivocada. Si quieres llegar a las ramas, primero tienes que meterte por las raíces. Tienes que averiguar de dónde vienes, cómo vivieron tus antepasados, qué hicieron, o estás perdida.» Y sin embargo, esta misma Zeidy fue inicialmente uno de los estudiantes más escépticos. Le habían contado del proyecto educacional y no se interesó. «¿Qué me importaba a mí la historia?» dijo. «Pensé que sabía todo lo que necesitaba saber. ¿Para qué perder el tiempo en algo tan aburrido?»

Cuando finalmente se puso a trabajar, sufrió una conversión dramática. Como tantos otros jóvenes con los que hablé y que han pasado por una experiencia similar, ya no tiene la intención de dejar Talamanca. De hecho, se ha transformado en uno de los organizadores más activos de un comité contra la ley que ella investigó.

Su historia no es excepcional. Sólo pude conversar con una docena de sus ex-colegas, que se encuentran dispersos por un vasto e inaccesible territorio; pero a los que pude contactar estaban llenos de energía e iniciativas. Una de las muchachas estaba preparando una cooperativa de artesanía basada en sus investigaciones; otra seguía interesada en aprender más acerca de hierbas medicinales; y

una tercera había decidido restaurar un área en la jungla que sus ancestros indígenas consideraban sagrado.

No todos los casos se relacionaban con el redescubrimiento de las raíces raciales. Paula Palmer me relató la experiencia de Jorge, que nunca se había distinguido como estudiante. Jorge, con algunos de los otros, había salido un fin de semana en una expedición a los remotos bosques de los Bribri. Con la excepción de Ana, cuyos padres vivían en ese paraje, ningún miembro del grupo había visitado el lugar ni hablaba el idioma nativo. Cuando finalmente llegaron, después de horas a pie y en canoa, parecían sobrevivientes de una guerra—los zapatos a punto de reventar, la ropa en jirones, los cuerpos mareados de fatiga. Se sentaron a escuchar a Doña Apolonia, una mujer india de 91 años, que estaba hablando en Bribri con los padres de Ana. «No podíamos entender ni una palabra», recordó Paula. «Y entonces, de repente, Doña Apolonia dijo algo gracioso, una broma, creo, y Ana y su papá y mamá se doblaron de la risa, y nosotros también. Ese fue un momento esencial. Nos había impresionado tanto nuestras diferencias, lo distantes que estábamos, y ahora pudimos ver nuestra común humanidad. Deberías haber visto la cara de Jorge. Estaba . . . ¿cómo decirlo? . . . transfigurada.»

Doña Apolonia se puso a cantar enseñada una canción triste. Sus huéspedes captaron la pena sin entender el significado de cada palabra. «Cuando volvimos al colegio con el casete», Paula continuó, «aún antes de que la tradujéramos, Jorge quería escucharla. Cada día la escuchaba y siguió haciendo lo mismo más tarde—cuando descubrimos que Doña Apolonia había cantado que estaba triste porque no se podía comunicar con nosotros. Jorge hasta se agenció una foto de ella. Los otros muchachos se burlaron un poco de él. Tú sabes: —Jorge está enamorado de su propia abuela—, ese tipo de cosa. Pero era como si a él no le importara. Dijo que quería aprender Bribri. No dijo: —Los indios deben aprender castellano. Ni inglés. Nada de ello. Tenemos que aprender Bribri—, dijo. Y de hecho, hemos comenzado clases de Bribri por primera vez en el colegio. Una de las estudiantes que estuvo trabajando en la revista es la profesora.»

¿Y Jorge?

Aunque ya se graduó, desea seguir colaborando. Ofreció recientemente un artículo para la próxima revista; pero como esa está dedicada, por cierto, a las necesidades de los nuevos estudiantes, su interés, y el de tantos otros jóvenes, debe encontrar una salida por otros canales. Se habla, por ejemplo, de fundar un modesto periódico mensual o de iniciar un programa de radio.

Todos los graduados han tenido, de hecho, tanto éxito que los estudiantes de este año ya no dudan de la eficacia del programa. Cuando los visité, estaban preparándose para declarar una huelga si el gobierno no les mandaba unos fondos prometidos que permitiría al programa seguir. Sentían lo que yo me atrevería a llamar desesperación por continuar. Ya habían seleccionado sus temas, y me advertieron que si el dinero no aparecía—afortunadamente el gobierno cumplió sus promesas la semana después de mi visita—, ellos iban a seguir adelante de todas maneras.

Dos muchachos tienen la intención de estudiar los deportes que practicaban sus abuelos. «Tal vez podamos resucitar el uso del *cricket*», dijeron, refiriéndose al deporte británico que es tan popular en el Caribe de habla inglesa. «Tal vez podamos jugarlo como lo hacían ellos.» Otro estaba intrigado por las técnicas que los Bribri habían utilizado para su trabajo artesanal en barro. Aún otro deseaba averiguar qué propiedades nutritivas escondían las fieras. Y así seguía el asunto. El catálogo de sus intenciones era tan variado como la increíble mezcla de razas en sus rostros: narices indígenas, ojos verdes, pelo motudo, piel negra. Algunos iban a estudiar las organizaciones campesinas pretéritas para ver si esto les ayudaba para sus luchas actuales; otros iban a enfocar las danzas de los Bribri; una niña iba a pedirle a su madre que la ayudara a descubrir cómo habían vivido los fundadores de Cahuita; otra decía conocer un hombre de 120 años que había atravesado el Caribe; aún otra había decidido transcribir la leyenda del Teribe, una serpiente que se había convertido en hombre; y mucho más.

Era difícil resistir esa ola de entusiasmo. Pero quise ponerlo a

prueba. «¿Qué pasa si yo digo», y en la provocación de mi voz había una dureza metálica, «que lo que ustedes están investigando no tiene ningún interés?» Me miraron en silencio. «Digamos que yo llego de San José», y me levanté y fui hasta la puerta, salí de la sala y después volví a entrar, haciendo mi rol de villano, «y yo entro en esta pieza y les digo, —¿A quién le importa la cultura de ustedes? ¿A mí qué me importa?»

Uno de los muchachos se paró y me miró sin pestañear. Sabía que esto era un juego. ¿O no lo sabía? «Yo le contestaría: —A usted no le importa, pero a nosotros sí.»

No podría haber inventado una respuesta más simple y ejemplar. Me estaba contradiciendo, lo que siempre es un signo de que alguien, especialmente si es pobre, verdaderamente cree en lo que está haciendo. Estaba proclamando que las opiniones que podían provenir desde el mundo exterior, el mundo que tiene el poder último sobre su provincia, que domina su vida, y que era tan atractivo y lleno de bienes de consumo y tan fuerte y sabio como para producirlos, era menos importante que sus propias opiniones y las de su comunidad.

Estaba seguro de su propia cultura.

Cultura. Es una palabra que, sin definirla, he utilizado bastante en estas páginas. Tal vez no quería verme atrapado como Colón, prediciendo la forma de tesoros que todavía no había visto, pero el término es engañoso y escurridizo, tan difícil de fijar como la plata de los árboles *ilang-ilang*. Hasta ahora, cada vez que he empleado esta elástica palabra, he tenido cuidado de darle un sentido más bien antropológico: la cultura como un modo de vida más que como un artefacto. Los muchachos de Talamanca, Puerto Plata, Bogotá y Santa Cruz, los indios de Bolivia y Ecuador, los campesinos del sudoeste de la República Dominicana—cada grupo, para emerger de su deprimida marginalidad, había tenido que depender de su propia cultura. Ese árbol vivo, con todo su follaje y su oscuro crecimiento interior, entrega el fundamento del autoconocimiento que permite la exploración de la identidad personal o de grupo sin el cual no puede haber objetivos autónomos o verdadera participación económica. He aquí los verdaderos El Dorado—bosques de ellos—que ni Colón ni tantos de sus seguidores fueron capaces de vislumbrar en su busca de riqueza.

Cultura, por cierto, puede también ser utilizado como un sinónimo de arte, y hemos visto que el arte forma parte frecuentemente de aquella exploración de la identidad. Cuando los dominicanos bailan, cuando el quechua canta, cuando el aymara repite una adivinanza, cuando el tiguere recita una décima, ninguno considera el arte como algo esencialmente diferente de su cultura como modo de vida. Es una actividad para la que algunos pueden tener más talento que otros, pero que, para ser gozada, no necesita más que ser miembro de una comunidad. El código estético está incorporado ya en el código social.

Pero si uno le preguntara a esta misma gente cómo saber si alguien es *culto*, no se considerarían como un buen ejemplo. Es probable que pondrían de modelo a una persona que consume ciertos productos estéticos e intelectuales de cierta complejidad elaborados por profesionales. Y que tales productos no suelen ser comercializados por sus creadores, ni son fácilmente comprensibles, y que gozarlos implica un cierto status, señal de que uno pertenece a una clase o casta con algunos privilegios. Es posible que esta misma gente que no ha tenido mucha educación plantearía que, de obtenerla, ellos también tendrían acceso a ese tipo de productos.

Aunque hay una línea divisoria profunda entre lo que podríamos llamar la cultura de élite y la cultura como una forma de conciencia popular, en América Latina esa línea es menos profunda e impenetrable de lo que podría suponerse a primera vista. Sin ahondar en el asunto, puede decirse con alguna seguridad que gran parte de lo mejor del arte, música, teatro y literatura de nuestro continente no se podría haber creado si los autores hubieran estado separados de las tradiciones populares o la vida de sus países. Esto no significa que aquellas obras sean automáticamente accesibles a las grandes masas. Varios artistas no tuvieron la intención de extenderse más allá de un público relativamente selecto. Pero muchas de nuestras

obras de arte más duraderas y trascendentes o han sido creadas con un vasto público en vista o con la potencialidad de llegar a ese público si los medios existieran.

Un pequeño experimento de extensión que hoy se lleva a cabo en Argentina demuestra, creo yo, el sentido que tiene buscar esos medios. *Gente y Cuentos*, como lo indica su título, junta a los seres humanos con la literatura. La gente son hombres, mujeres y adolescentes que habitan dos barrios periféricos en Quilmes, una ciudad que colinda con el cinturón industrial del gran Buenos Aires. La mayoría, pero no todos, sabe leer y escribir, aunque sus lecturas se restringen por lo general a periódicos, folletines e historietas. Unos pocos habían leído algunos de los autores que se les ofrecían, pero la mayoría ni sospechaba su existencia. Ahora, una vez a la semana durante el último año, el grupo ha tenido la oportunidad de reunirse en un centro comunitario y gozar, por primera vez en su vida, de la ficción de autores argentinos y también latinoamericanos como García Márquez, Rulfo, Galeano, Manuel Rojas, José Luis González.

El modelo para esta iniciativa fue desarrollado por la educadora Sarah Hirschman en su trabajo con comunidades hispanicas en los Estados Unidos. Las sesiones consisten, antes que nada, en una discusión profunda y suelta de un cuento. Los participantes no tienen conocimientos académicos ni una tradición literaria, así que no tienen otra alternativa que analizar el significado de cada relato en función de sus propias vidas. Los lectores ilustran sus ideas con anécdotas, leyendas y experiencias, y con frecuencia se dedican a debatir los problemas que aparecen en los cuentos. Para que la conversación no naufrague en un mar de anécdotas, Lucas, que es un estudiante de postgrado de literatura, ayuda a dirigir la atención de vuelta a la ficción, aunque su presencia a veces ni se nota.

Las sesiones son entretenidas y vitales, y ofrecen una verdadera radiografía de la vida de los pobres de la urbe. Desafortunadamente, no puedo describir nada de esto en detalle. Para que esta gente pudiera hablar libremente sin sentirse *utilizados* o *estudiados* por reporteros o académicos, la socióloga Mary Feijóo—que coordina esta iniciativa desde su base del CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad), un centro de investigación en Buenos Aires—ha llegado a un acuerdo con los participantes que impide informar concretamente acerca de sus nombres, actividades y trayectorias, hasta que ellos mismos no hayan autorizado versiones escritas. Mary, que ha obtenido su confianza al trabajar con la comunidad durante varios años mientras se luchaba por obtener los títulos de sus sitios después de una gigantesca estafa, estima que esta garantía les da a los participantes algún control sobre el modo en que sus vidas serán presentadas.

Si me está prohibido desplegar el rico intercambio entre los lectores, nada me impide explicar en términos generales lo que ellos derivan de esas sesiones. En un primer nivel, más obvio, los nuevos lectores tienen la oportunidad de desarrollar algunas técnicas de comunicación, dándose cuenta, simultáneamente, de que poseen en su memoria, valiosos instrumentos con que entender sus problemas. Los hablantes pierden su timidez, se vuelven más hábiles y fluidos en su verbalización, y aprenden a expresarse públicamente con convicción y coherencia. Mary Feijóo y Lucas creen que las sesiones han estimulado una más significativa participación en los asuntos de la comunidad. Pero otros programas de promoción que no se ocupan de literatura podrían tener efectos similares y crear igual conciencia social. Lo que esta experiencia tiene de novedoso es su uso de la ficción. Los cuentos que se leen son suficientemente reales, se parecen a experiencias personales, como para que los lectores reconozcan las conexiones a su vida; pero los cuentos están lo suficientemente lejos, o digamos imaginarios, como para que los lectores establezcan una perspectiva. A medida de que trabajan con esa ficción, tratando de entenderla, deberán, como Sarah Hirschman ha explicado, trabajar sobre su propia vida: si quieren dialogar con ese cuento, no pueden esconderse de sus implicancias. El cuento los fuerza a usar su experiencia pero, simultáneamente, los libera de ella, creando una distancia desde la cual pueden confrontar y explorarse. Rompe las barreras mentales y emocionales con que han rodeado sus problemas desde su nacimiento, comprometiendo, por lo

tanto, toda su creatividad como seres humanos.

Es posible que estos cuentos puedan ayudar en este proceso de liberación porque la gente los lee sin esperar ninguna ganancia inmediata. Lo que extrajeron de las sesiones, todos me repitieron, era placer. Después de haber pasado dos horas supuestamente inútiles discutiendo un texto literario que no les estaba dirigido, ellos se sintieron—¿me atrevo yo a utilizar una palabra como esta en un artículo sobre los pobres en América Latina?—*felices*. Ni satisfechos con su condición ni pasivos respecto a su suerte: simplemente felices de que habían sido capaces de anticipar y ejercer en la literatura, aquella libertad que no pudieron hallar en la sociedad.

Gente y Cuentos, por lo tanto, parece ser un experimento en la práctica de la democracia y el pluralismo, del respeto a uno mismo y tolerancia del otro. En un sentido, la metáfora más apropiada de lo que ocurre durante esas sesiones es la institución argentina que se conoce como mate. Mate es un té que se hace de una fuerte yerba aromática y que se pasa de mano en mano mientras se conversa. Una persona lo prepara y el resto bebe. Después le toca a otra persona llenar el mate con agua hirviendo y algo de azúcar y más yerba y otra vuelta, y así sigue, por el círculo, una y otra vez. El mate, como el cuento, le pertenece a todo el mundo, tal como la música perte-

Una persona
prepara el mate
y el resto bebe.
Y así sigue por
el círculo.

nece a quien la baila. La gente puede reunirse en torno a un cuento, sin tomar en cuenta su edad, religión, orígenes geográficos o ideas políticas (y los participantes de *Gente y Cuentos* era un grupo bien diverso). Que algunos tuvieran mayor preparación pedagógica no les confería ninguna ventaja: no hay una autoridad final acerca del sentido de un texto. Está abierto a tantas interpretaciones y opiniones como hay lectores y experiencias. En una palabra, estos cuentos hacen para estos seres humanos lo que el arte debería estar haciendo para otros millones si no estuvieran excluidos de los circuitos a través de los cuales habitualmente se canaliza.

Al proponer que una buena parte del arte selecto puede, en efecto, ser comprendida y recreada por grupos marginales, este proyecto complementa y hace explícitas las promesas de todos los otros que yo visité. Responde muchas preguntas: cuando la gente se ha alfabetizado, cuando hayan emergido de su extrema marginalidad, ¿qué van a leer, qué tienen a su disposición, cómo continúan a crecer culturalmente, cómo se relacionan con la enorme promesa del mundo exterior? Es decir, ¿pueden escapar la tentación de quedar atrapados en la nostalgia de su propio pasado, viviendo su folclor como si fuera una cárcel? *Gente y Cuentos* supone que, con la metodología adecuada, los seres humanos más simples pueden abrirse paso hasta los múltiples universos de la cultura.

Miles de kilómetros al norte, en la República Dominicana, la multifacética Casa de Teatro comparte esa certeza. Desde 1974, cuando se fundó, ha intentado probar que la cultura no tiene para qué ser el dominio exclusivo de los ricos, los poderosos, los ya ilustrados. Esto

ha significado, como vimos en el caso del ballet de Nereyda, que anima a grupos de barrio para que desarrollen su propia cultura, dándoles reconocimiento, asistencia y una salida nacional. Durante años han llevado a cabo un frenético programa de extensión artística cuyos beneficiarios son el público en general y los pobres de la ciudad y del campo. Presentando centenares de exhibiciones (cerámica, escultura, fotografía, pintura), promoviendo funciones de títeres y festivales de teatro, recitales y clases de dibujo, publicando libros de jóvenes escritores promisorios y sacando discos de música experimental, Casa de Teatro se ha convertido en una especie de Ministerio de Cultura extraoficial.

A diferencia de *Gente y Cuentos*, la Casa va más allá de los productos y se interesa en los productores mismos: si la cultura es un lugar de encuentro, una institución cultural debe ayudar a los artistas e intelectuales a reunirse, a juntar sus recursos y, sobre todo, a coexistir. «Somos los hijos de la Casa», varias de las más prestigiosas figuras culturales dominicanas me declararon cuando conversé con ellos en el espacioso inmueble de la Casa, sólo a unas cuadras de la Catedral donde Colón está enterrado. La Casa es un lugar de encuentro en otro sentido. Ha abierto sus puertas a personas de las más diversas ideas e ideologías, estimulando lo que llama una *guerra de ideas* donde puntos de vista que no son populares pueden ser presentados y debatidos públicamente. Lo que le ha valido a la Casa tener que sufrir una guerra que nada tiene que ver con las ideas. En otros tiempos recibieron el fuego de las ametralladoras y las visitas de la policía, siendo asaltados con palabras obscenas en sus murallas y palabras apenas menos feroces en la prensa. También se ha intentado formas de persuasión menos violentas: ofertas de subsidios gubernamentales o contribuciones de diversos partidos políticos. Aunque perpetuamente al borde de la bancarrota, la Casa ha rechazado estas propuestas, logrando, con el apoyo de una extensa red de voluntarios y las donaciones de particulares, mantener su independencia financiera.

Que la Casa haya sobrevivido en una sociedad tan dramáticamente polarizada como la Dominicana puede deberse al hombre dinámico y notable que la fundó y que tuvo la insana intuición original de que tal plan era factible. Freddy Ginebra ha mantenido la Casa a flote entregándole todo su tiempo libre, además de todos sus ahorros. Pero ni siquiera un hombre tan testarudo como Freddy podría haber llegado a hacer tanto en base a su pura voluntad. Su visión de un puerto seguro donde podían recalar, abastecerse y juntarse el pueblo y los artistas toca una de las necesidades más hondas de la cultura dominicana y, sin ir más lejos, de la cultura de América Latina entera.

«Extraño lo que ocurre con la cultura», Freddy me dijo. «Aun cuando se la está persiguiendo, lo que significa que se reconoce su trascendencia, al mismo tiempo se la considera ornamental y secundaria cuando se trata de buscar fondos. Miles de dólares pueden gastarse para traer en un gran avión a un cantante de *rock* extranjero, pero no se encuentra un centavo para el talento local. Para nosotros en la Casa, la cultura no se puede postergar de esa manera. Si perdemos nuestra cultura, no tenemos dónde ir, perdemos el sentido de la vida.»

Si la Casa nació para otorgarle a la cultura el rol central que debería tener en la historia dominicana, todavía le queda mucho que viajar. «La cultura no se come», un ministro del gobierno le explicó recientemente a un grupo de actores que vinieron a pedirle ayuda. Sus palabras son un eco de las que pronuncian innumerables funcionarios y personas pudientes en toda América Latina. En Chile, los intelectuales y los artistas habíamos escuchado similares manifestaciones tantas veces que cuando decidimos crear una revista cultural durante el período de Allende, la bautizamos *La Quinta Rueda*. La cultura es la rueda de repuesto del carro: nunca sabes si la vas a necesitar hasta que te revientas un neumático.

Pero como ni más ni menos que un ministro se ha permitido utilizar una imagen culinaria para indicar por qué se deja de lado la cultura en la República Dominicana, tal vez se justifica que tomemos prestada una metáfora del mundo de los alimentos para explicar la cultura de esa isla. En varias ocasiones cuando comí platos típicos,

El arroz quemado que se queda pegado en el fondo de la olla.

nos sirvieron arroz y, en un plato aparte, el arroz quemado que se queda pegado en el fondo de la olla, ese que hay que raspar con una cuchara. «Esta es la mejor parte», exclamaban mis amigos con hambre en la voz y los ojos. *El concón*. El concón. ¿Qué imagen mejor que ésta para describir la cultura dominicana? Puros restos quemados, fragmentos a los que nadie presta atención. Pero lo que en otros lugares se bota o se considera una molestia para lavar, es lo que tiene el más maravilloso sabor, aquel ingrediente indispensable para que la comida tenga buen gusto.

Y sin embargo puede algún día llegar el día en que el concón ya no exista más. Si la gente comienza a cocinar con ollas de *teflon* a las que nada se pega, el arroz quemado podría transformarse en un recuerdo del pasado. Esto es exactamente lo que temen muchos artistas dominicanos respecto a su propia cultura: que podría desaparecer y homogenizarse en la medida de que su sociedad se moderniza, volviéndose una mera repetición o imitación de lo que se está expresando (y cocinando) en naciones más *avanzadas*, que tienen muchísimo más poder para diseminar su propia cultura y estilo de vida.

Las presiones que países como la República Dominicana deben enfrentar se han descrito sucintamente en un informe preparado por un comité de representantes de la Fundación Interamericana que se dedicó a explorar las consecuencias de este tipo de cambio social:

El proceso de la industrialización, modernización y urbanización en el hemisferio occidental ha provocado un desplazamiento geográfico masivo de gente y una profunda desorientación en sus formas de pensar y conducir sus vidas. Parte de este proceso es una fuerte tendencia hacia la homogenización cultural, impulsada por políticas de integración nacional y por una mayor comunicación y comercio internacional. Los valores de la sociedad urbana de consumo, promulgados por los medios de comunicación así como también por los contactos personales, irradian de las metrópolis nacionales, que a su vez, están fuertemente influidas por las metrópolis internacionales de los Estados Unidos y Europa. Los gustos y las costumbres de las urbes económicamente afluentes del mundo occidental y sus preferencias de bienes de consumo marcan la pauta . . . (Si alguien desea lograr una movilidad social política o económica, se sentirá presionado) . . . a adaptarse o asimilarse a los patrones culturales predominantes . . . (lo que quiere decir que) . . . las masas se encuentran en la situación de tener que dejar la cultura que le dio significado a sus vidas mientras entran a *la corriente principal* o bien tienen que alejarse más y más hacia la periferia de la sociedad nacional.*

Pero esta tendencia dominante se ha visto enfrentada por una contratendencia. El pueblo mismo, y muchos artistas, ha tratado de fortalecer sus propias raíces culturales, dando nacimiento a una renovación del folclor tradicional o a la exploración de nuevas formas del arte que pudieran contribuir a la identidad nacional. Casa de Teatro ha podido crecer, a pesar de sus dificultades, porque es parte de un movimiento que busca esta autonomía. Los artistas e intelectuales que usan a la Casa como su cuartel general ven a la República Dominicana en una encrucijada, luchando por sobrevivir como un ente cultural independiente. Con el celo que encontramos a menudo entre misioneros, están tratando de salvar a su nación del peligro de la desintegración cultural.

Esta empresa monumental es ardua. Lo ilustra el trabajo del Teatro Gratey, un grupo de nueve jóvenes actores talentosos e imaginativos que, bajo la dirección de Danilo Ginebra, el hermano de Freddy, han estado explorando los múltiples caminos que el teatro debe tomar para fortalecer y desarrollar la imagen que los dominicanos se hacen de sí mismos. Están ofreciendo, tal como mencioné an-

*Patricia Haggerty, Robert Mashek, Marion Ritchey y Steve Vetter, *Expresión Cultural y Cambio Social, Boletín de la Fundación Interamericana*, Tercer Trimestre. 1979, p. 2.

tes, entrenamiento y asistencia técnica a un número de grupos semi-profesionales y aficionados a lo largo de todo el país. En su mayoría, estos grupos enfocan algún problema serio que aflige a sus comunidades: el alcoholismo y el machismo en un barrio, fraudes con las tierras en el campo, jefes sindicales corruptos en los ingenios. Ellos esperan que, al levantar un espejo donde la gente pueda verse, se sentirá impulsada a analizar su situación y darse una organización.

Estos grupos ven el teatro como un auxiliar para la lucha de los pobres por sus derechos económicos y políticos. La teoría detrás de esta estrategia es que si se logra delinear el mensaje correcto, el pueblo será educado y verá la luz. Gratey mismo se dedicó a este tipo de teatro, especialmente durante los tensos años de Balaguer, cuando los miembros de la compañía fueron encarcelados o se los molestaba en cada presentación. Cuando se autodenominaron *gratey*, fue una provocación deliberada: *gratey* es una hortiga dominicana. «Queríamos que el público tuviera que rascarse», me dijo Danilo, con una sonrisa. «Pero que tuviera asimismo que pensar. Una de nuestras metas era rescatar los episodios olvidados de nuestra historia. Ahí fue cuando escenificamos *Mi primera huelga*, que muestra el primer paro general de los obreros dominicanos.»

Gratey todavía presenta esta obra de vez en cuando, junto a otras de años anteriores, pero han comenzado a explorar un nuevo terreno. Con Nereyda, han creado una obra llamada *Tambores y Liber-*

atrás al muchacho de extracción rural al que estaba prometida.

Gratey siente, sin embargo, que está cumpliendo varios objetivos importantes con esta obra. Al restaurar una parte perdida de la herencia cultural dominicana, la compañía está enriqueciendo su repertorio con décimas, canciones y bailes del pasado. El drama también tiene tensiones—conflictos generacionales, un autoritarismo patriarcal sofocante, la situación de un campesino que fue abandonado de niño y que se da cuenta de su situación precaria—que todavía prevalecen y pueden ser entendidas bajo una luz contemporánea. Por último, actores de raza negra hacen los roles de la familia rural que ha sido la víctima de la acción del hombre blanco.

En la obra original, por cierto, todo el elenco era blanco. La nueva versión le otorga a una historia de amor un conflicto racial que estaba ausente de la obra cuando se presentó hace un siglo atrás. Pero esta complejidad significa que, después de cada función, es crucial que se lleve a cabo un foro en que el público pueda discutir la obra y sacar conclusiones. Los de Gratey me informaron que ahí es donde ellos descubren si se ha entendido algunos de los mensajes más sutiles de la obra o si se ha visto como una mera entretención. Una mujer campesina, por ejemplo, se paró una noche y declaró con dolor que ella se reconocía en *la madre* a la que maltrataba y silenciaba *el padre*.

Desafortunadamente, la noche en que vi la obra en el barrio de Los Minas en Santo Domingo, se tuvo que cancelar la discusión debido a que un par de borrachos amenazaban con crear un escándalo. Una lástima, porque la reacción durante la función no fue la que yo había esperado. Aunque el público era casi 90 por ciento negro, su mayoría—empujada por el entusiasmo de un ruidoso grupo de muchachas—aplaudió al actor que representaba al joven rico y blanco y chiflaba a su rival negro. Al parecer, aquellas adolescentes no se daban cuenta de que estaban, de hecho, recusando los hombres de piel oscura que algún día serían los padres de sus hijos. Se sentían cómodas con el sueño que los medios masivos y los letrados luminosos les habían inculcado, creyendo—o así me pareció—que era deseable que una pobre Cenicienta negra subiera en el mundo mediante el expediente de cazar a alguien de otra clase y de otra raza. Podría deberse al modo en que se habían repartido los roles, o quizás sólo fuera consecuencia de que el público estaba de parte de los amantes, pero tuve la impresión de que la obra, en vez de someter a los estereotipos raciales a una crítica, terminaba sin querer por reforzarlos.

No es que esta reacción de las muchachas en ese barrio fuera tan inesperada. Había visto yo o vería ilusiones semejantes funcionando a plena máquina en cada lugar que visité en el continente. Sólo tres días antes, había caminado al lado de un adolescente que había sido un niño callejero en Puerto Plata hace unos años y que ahora estaba vestido muy a la moda. Estaba silbando una canción norteamericana. Cuando le pregunté por qué se sentía tan satisfecho de sí mismo, replicó que acababa de pasar un par de noches con una turista de Nueva York y que dentro de poco él la seguiría y entonces le iba a ir muy bien. Y procedió a menearse un poco como si fuera Michael Jackson, aunque quizás hubiera sido más apropiado que cantara el tema de *Perdidos en la Noche (Midnight Cowboy)*, en que a un gigolo tejano que quiere hacer su fortuna en Nueva York basado en su proeza sexual no le va muy bien.

Un mes más tarde le pregunté a otros fanáticos de Michael Jackson—niñas que habían callejeado por Bogotá—qué querían ser cuando grandes. Cuatro hablaron de ser actrices de t.v.; tres aspiraban a cantantes; una dijo que su sueño era terminar de modelo; y seis—sí, seis—querían convertirse en azafatas. Sólo una manifestó su intención de estudiar medicina. Escapar, escapar, escapar. Aquí y en las discotecas de mala muerte de Santa Cruz y en los barrios de Quilmes y entre muchos de los niños indígenas del Ecuador y Bolivia, en todas partes la necesidad sobrecogedora de escapar. En el mismo momento en que Gratey presenta su espectáculo, en que se lee uno de los cuentos en una villa, en que se alfabetiza, en que un joven pregunta acerca de los orígenes de la música de calipso en Talamanca, sale al aire un programa de televisión que alcanza a millones y que vende valores, percepciones y modelos de consumo de un signo contrario, insinuando a la vez que para solucionar el destino de pantano en que esas vidas se encuentran hundidas hay que olvi-

Seis querían convertirse en azafatas Escapar, escapar, escapar.

tad, en la que exponen la tormentosa historia de los negros dominicanos, desde su llegada a la isla como esclavos hasta el presente. La compañía también se interesa en eventos contemporáneos. Su próxima obra se llamará *Regina Express*, el nombre de un barco que viajaba con cargamentos de dominicanos hasta Puerto Rico para desembarcarlos ilegalmente. La trama recuenta el día en que el capitán y la tripulación, para que las autoridades portuarias no descubrieran su contrabando humano, procedieron a inundar las bodegas secretas donde esa gente estaba escondida.

Esta fascinación con la historia ha tomado recientemente una dirección sorprendente. Sintiendo la necesidad de estudiar el teatro dominicano del pasado, los nueve actores investigaron material para un libro y lentamente se dieron cuenta de que muchas obras teatrales se habían perdido u olvidado. «La primera obra importante después de la Independencia», explicó Danilo Ginebra, «se llamaba *Antonio Duverger*, que cuenta la historia de uno de los padres de la patria que fue fusilado porque defendió nuestro derecho a una existencia autónoma. Queremos presentar esa obra el año que viene.» Mientras tanto, este año ya han puesto en tablas *Almas Criollas*, una zarzuela que no se ha visto en cien años y cuyo texto pudieron re-crear a partir de varios manuscritos.

El público, que se había acostumbrado a la temática de crítica social del grupo, se sorprendió de que se eligiera una obra tan aparentemente inocua: un joven rico de la ciudad se enamora de una niña campesina y finalmente la persuade a que se case con él, dejando

Me estaba sugiriendo
que la esperanza
es contagiosa.

dar la cultura propia.

Esta me parece la mayor limitación de todos los esfuerzos que presencié en mi recorrido. Ninguno de ellos enfrentaba el dilema de los medios masivos que, después de todo, son el modo fundamental en que se moldea en nuestra época las emociones y las mentes. Todos estaban conscientes de que hacía falta una industria cultural. «¿Pero cómo nos extendemos más allá del encuentro personal?» preguntaban insistidamente. Por cierto, parecía alejada la posibilidad de acceso inmediato a los medios oficiales y tampoco era fácil la creación de una red alternativa. Los costos excederían en mucho los presupuestos del mejor organizado de estos grupos. En realidad, más que expandir, los proyectos estaban reduciendo sus expectativas. No estaban proyectando cine sino déficit. La generalizada crisis económica, que afecta todos los niveles de la vida en América Latina, compromete especialmente el nivel cultural que, por tradición, ha recibido poco financiamiento. Estos proyectos se mantienen en pie debido al extraordinario espíritu de sacrificio y determinación que han mostrado sus promotores. No se vislumbra un cambio próximo en esta situación.

La pregunta, naturalmente, que cualquiera se hace es ¿cómo puede justificarse la inversión en iniciativas culturales en un continente donde tantos carecen de vivienda, medicina, alimentación? ¿Cómo puede probarse que estos proyectos les ofrecen a los desposeídos alguna mejoría concreta y palpable en su condición?

Disponer de esas pruebas es excepcionalmente difícil. Volvamos a aquella noche en Los Minas. ¿Era típico lo que vimos? Yo había, de hecho, presenciado una reacción muy diferente cuando la compañía montó el primer acto de *Almas Criollas* ante unos tres mil campesinos que se habían pasado varios días discutiendo sus problemas como delegados en su Primer Congreso Nacional. El público—en su mayoría hombres, algunas mujeres y ninguna adolescente—se identificó con los campesinos de la obra y no con el amante blanco. Se sintieron tan involucrados en aquella ficción, que uno de los agricultores, que no había podido recitar sus décimas en honor al Congreso porque se había hecho tarde, fue integrado por Gratey a la obra, dándole la oportunidad de declamar sus poesías como si hubiera sido uno más del elenco.

Mirando esta reacción tan diferente a una misma obra teatral, me sentí perplejo. ¿Cómo podía yo juzgar a Gratey? Había dos obras, una en el barrio, la otra en el Congreso: ¿cuál era la verdadera, cuál la ilusoria? ¿Dónde estaba la plata, dónde los árboles? ¿Quién sabe qué más se me había escapado en este viaje, qué malentendidos y sobreinterpretaciones me habían plagado, cuánto de lo que había visto era el resultado de lo que yo deseaba ver? Pero aun en el caso de que yo pudiera construir un panorama razonablemente exacto de lo que estaba sucediendo, acaso había una respuesta a la pregunta que no había querido hacer cuando comencé el viaje y que tampoco quise preguntarme mientras escribía el artículo y que seguí postergando con el pretexto de que todavía no había presentado todos los proyectos, la pregunta que demandaba: ¿cómo se puede medir el éxito de un proyecto cultural?

Aun si dispusiéramos de buenas estadísticas, no es mucho lo que ayudarían, puesto que se trata de un asunto de calidad y no de cantidad. Por cierto que podemos traer como evidencia los tantos niños que ya no vagabundean por las calles, los reformatorios que se han cerrado, el hecho de que en tal o cual región ha habido un aumento de la producción. ¿Quién puede dudar de que si hay menos analfabetos, habrá más felicidad y abundancia? Y, sin embargo, el verdadero avance consiste en hacer que la gente se sienta más humana. ¿Cómo se mide eso? ¿Cómo se mide el aumento de la dignidad? ¿Cómo se cuantifica la desaparición de la apatía? ¿Con qué máquinas se evalúa la identidad que alguien redescubrió, la claridad con que ahora se propone metas, el poder para rechazar lo que otros le quieren imponer? ¿Cuál es el coeficiente para más memoria, más confianza, más solidaridad de grupo, más conocimiento crítico? ¿Y cuánto tiempo habrá que esperar antes de que se puedan presentar y juzgar las pruebas?

Volví de mi viaje sin haber encontrado una respuesta definitiva a estas preguntas.

Y traje de vuelta una contrapregunta que me hizo una vasta gama de personas que querían saber si era posible desarrollar su país, su región, su vecindario o su propia vida, sin que primero—o en forma simultánea—se desarrollara su capacidad para producir pensamiento, emociones y comunicación. Es decir, se preguntaban si uno puede proponerse elevar el nivel de vida sin respetar la calidad de vida, si vale la pena expandirse económicamente si uno no se expande también ética y estéticamente. Ninguno de los que hacían esta pregunta había pisado la trampa de la nostalgia. En un continente donde el deseo de escapar invade todo y el pasado es una fuente que calma y nutre, temía yo que muchos consideraran que la solución a nuestros problemas sería clausurar el vínculo con el mundo contemporáneo. Pero ni uno de ellos rechazaba la modernización. (Para aquellos que deben raspar el fondo de la olla, tal vez no sea tan maravilloso, después de todo, tener tanto arroz quemado). Tampoco aceptaban la modernización en forma indiscriminada. Me parece que Paul Rodman, en Talamanca, le dio voz a todos cuando dijo, juntando dos dedos: «Tenemos que tener progreso. Pero el progreso tiene que venir sin que perdamos nuestro contacto con el pasado.» Y cuando frotó un dedo contra el otro como si frotara el pasado con el futuro para que juntos formaran un presente robusto, era como si muchos otros dedos y manos estuvieran repitiendo el mismo gesto iluminado, esperando combinar el bienestar material con la autonomía cultural.

¿Puede llevarse a cabo tal síntesis? Nuevamente, sólo tengo respuestas parciales, porque lo que de veras estoy preguntando es si los pobres y los oprimidos pueden darle un rumbo propio al mundo social, político y económico que los rodea. Cada uno de estos proyectos comienza en un lugar remoto, insignificante y perturbado de América Latina, y aun cuando el programa logra darle a la gente que allá vive un modo más satisfactorio de enfrentar la integración a la sociedad de la que han estado excluidos, no hay garantías de que esa sociedad no terminará frustrando y sofocando a los que supuestamente quiere aceptar. Lo que quiero decir es que, en último término, si la sociedad no comparte mayoritariamente la visión y la filosofía con que esos proyectos se proponen el desarrollo, sus efectos serán inevitablemente limitados.

No estoy sugiriendo, naturalmente, que programas como estos deban esperar hasta que hayan sucedido cambios sociales más radicales en la sociedad en general. Por el contrario, tales esfuerzos pueden servir de modelos y ejemplos de lo que se puede llevar a cabo en las peores circunstancias. Esos proyectos han nacido—en forma invariable y quizás inevitable—en los sectores más apartados, con menos influencia. Están, de hecho, tan aislados, que los promotores de un programa suelen no conocer siquiera la existencia de los otros. *Gente y Cuentos*, por ejemplo, sería una manera espléndida de complementar el trabajo que se hace con los gamines de Bogotá, tal como los métodos que se han descubierto en Talamanca serían de indudable valor si se echaran a andar en Bolivia. Esta soledad debería entristecer, pero los participantes rara vez se sienten deprimidos ni dudan de su capacidad para cambiar el universo que se extiende más allá de las fronteras de su pequeño rincón. Están seguros de que la fortaleza y ejemplaridad de lo que están creando irradiará, irá creciendo. En todos ellos descubrí una fe inalterable—que hubiera llamado fanatismo si no fuera tan tierna y paciente esa actitud—en la posibilidad de que los seres humanos comunes y corrientes tomaran el control de sus propias vidas. No parece importarles que las consecuencias positivas de los proyectos en que trabajan podrían tardar años en verse. Como me lo explicó Paula Palmer: «Cuando a alguien se lo toca, como le ha sucedido a estos muchachos, ¿quién puede saber cuál será el resultado final? ¿Quién puede decir cómo ese niño o aquella mujercita ayudarán a cambiar el mundo, luchar contra la injusticia, tomar decisiones, quién puede decir si no se convertirá en un líder?»

Me estaba sugiriendo que la esperanza es contagiosa.

* * * * *

Los primeros objetos que los muchachos que entran al programa de Puerto Plata dibujan son barcos. Barcos de turismo, enormes, de-

formes, apenas bosquejados en sus detalles. A menudo hay un mar azul en torno al barco; en otras ocasiones, un avión en el aire. Pero jamás una figura humana—ni un hombre, ni una mujer, ni un niño.

Examiné los dibujos que esos mismos niños hicieron seis meses más tarde, cuando estaban a punto de dejar el programa. Ni un barco. Retrataban el campo, árboles, flores, animales y—de vez en cuando—figuras humanas, más que nada niños bailando o jugando.

Me emocionó sobre todo un dibujo de un solitario ser humano adentro de una estrella. Lo había hecho el muchacho que quizás había sido el tiguere más rebelde del puerto, el reyezuelo de los niños callejeros, el que más parecía destinado a una vida criminal.

Pero un dibujo me caló aún más. Un niño había pintado el océano. Una expansión de azul con olas y aves y peces. Una pequeña figura en una playa.

Ni un barco.

En vez de que él desapareciera y se dejara devorar por el barco de turismo, el niño había decidido que fuera el barco el que debía desaparecer de sus dibujos. No puedo saber si ha sido capaz de eliminar también aquel barco de sus planes y sus sueños.

Pero no me digan que es demasiado pedir que el resto de América Latina comience a dibujar como lo hace ese niño que hace tan poco vagaba por las calles de Puerto Plata mendigando algunas monedas.



Doris Gulleritz

Entre los quince libros en castellano que ha escrito ARIEL DORFMAN, se destacan Para Leer Al Pato Donald (ensayo) y Viudas (novela), además de cuentos, ensayos y poesía. Sus obras han sido traducidas a una veintena de idiomas. Como periodista, ha escrito para The New York Times y The Village Voice, en EE.UU.; para Le Monde y El País, en Europa, y para una extensa red de periódicos en América Latina.

En las selvas vírgenes de Panamá, los indios kunas se enfrentan actualmente con una grave amenaza a su cultura y a su supervivencia material: el constante avance de la agricultura de corte y quema que practican colonos que se han establecido ilícitamente en la zona, y que en poco tiempo puede convertir la selva en un desierto. Patrick Breslin, novelista, y Mac Chapin, antropólogo, describen en este artículo cómo están reaccionando los kunas ante esta amenaza, convirtiendo su territorio en un parque forestal y en un refugio para la fauna silvestre, que tiene facilidades de investigación para científicos de todo el mundo.

ECOLOGIA AL ESTILO KUNA

PATRICK BRESLIN y MAC CHAPIN

Cuando un indio se despierta, allá en alguna de las pequeñas islas de coral de la costa panameña donde vive la mayor parte de su pueblo, sus ojos vagan desde los bohíos vecinos, techados de paja, hacia los cayucos de los paisanos que navegan rumbo a sus fincas en tierra firme; de allí su vista se desliza más de un kilómetro sobre aguas resplandecientes hasta el espesor verde de la selva que crece, virgen y exuberante, y ancla finalmente en las montañas de la cordillera de San Blas. A sus espaldas el sol ha comenzado a remontarse sobre las aguas tranquilas del Caribe y sus primeros rayos se encaraman sobre penachos de niebla, desflecada como algodón entre las grietas de los cerros. En esta madrugada, serena y eterna, han despertado innumerables generaciones de kunas.

Sin embargo, a 800 metros de altura, en la cima de la cordillera de San Blas, este mismo kuna observaría hacia la ladera opuesta un panorama mucho menos apacible. Grandes áreas de vegetación que ayer fuera tupida han desaparecido, víctimas del fuego y del machete. En la desolación del paisaje las manchas grises y cenicientas de los troncos quemados, como osamentas, son los despojos de una selva que un día fuera imponente.

Como hormigas implacables, desde hace ya varios años los campesinos del interior de Panamá avanzan talando y quemando la vegetación, rumbo a la tierra de los kunas. La industria ganadera los expulsó de sus hogares cuando los ranchos productores de carne

para el mercado internacional se expandieron hacia las tierras que ellos cultivaban. Desde entonces el ganado los sigue asediando. En tres o cuatro años más, cuando la tierra recientemente desforestada y arrasada ya no pueda seguir rindiendo los cultivos de subsistencia—plátano, arroz, maíz y yuca—los campesinos plantarán forraje y tratarán de vender sus propiedades a los ganaderos. En poco tiempo los suelos ecológicamente frágiles estarán tan agotados, que no servirán ni siquiera para criar ganado. Hay huellas de este futuro en las laderas del sur y en las lomas bajas de la cordillera de San Blas, donde ya es visible la erosión que inevitablemente terminará por devorar los terrenos desforestados.

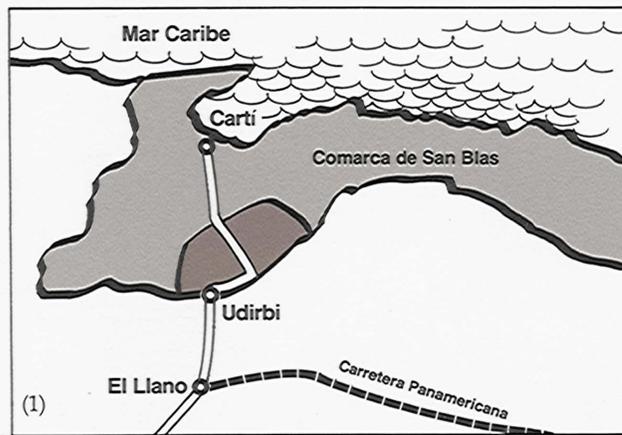
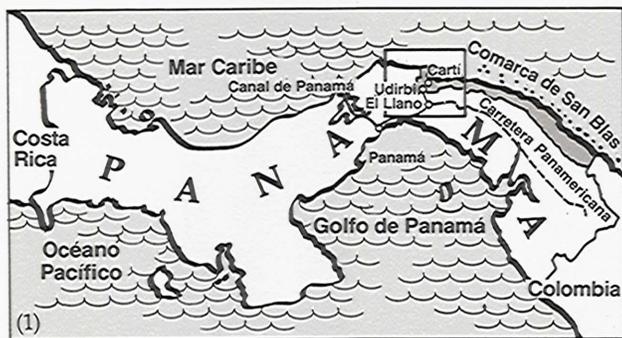
Los campesinos panameños sin tierra son reclutas involuntarios del enorme ejército de desarraigados que recorre los trópicos. De no controlarse, este fenómeno terminará por destruir todos los bosques tropicales del mundo en el curso de la próxima generación, si no en la nuestra. En la actualidad hay cerca de 900 millones de hectáreas de selvas; de ellas, cada año desaparecen 7,3 millones, de acuerdo con un estudio via satélite realizado por las Naciones Unidas. Otras estimaciones más pesimistas calculan las pérdidas anuales en 20 millones de hectáreas.

Si desaparecieran los bosques tropicales se extinguirían numerosas especies animales y vegetales, muchas de ellas sin haber alcanzado a ser estudiadas o siquiera identifica-

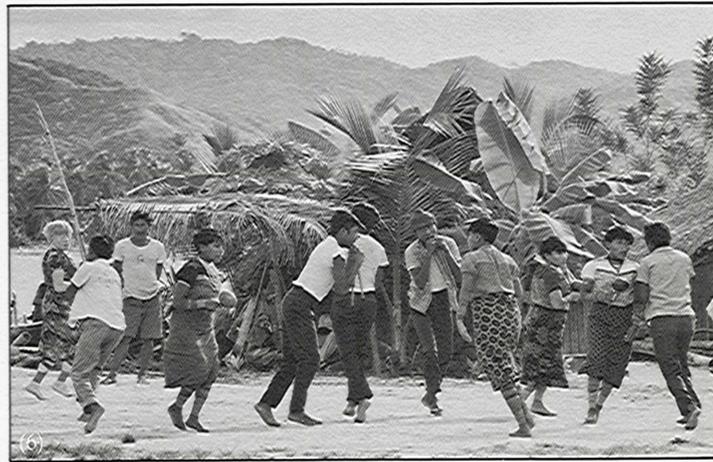
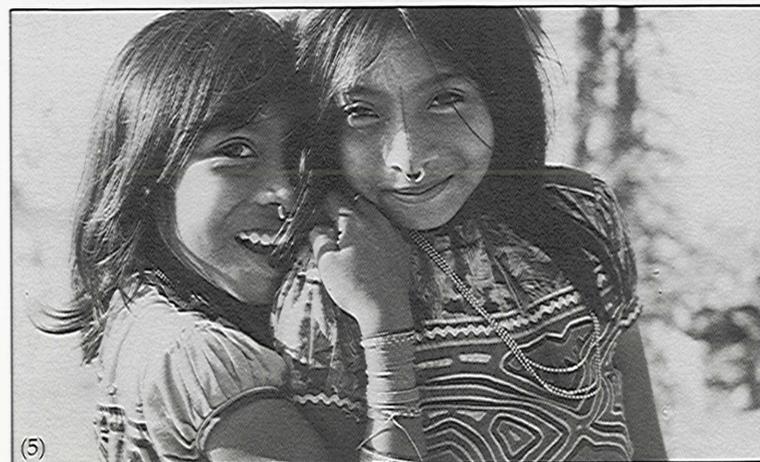
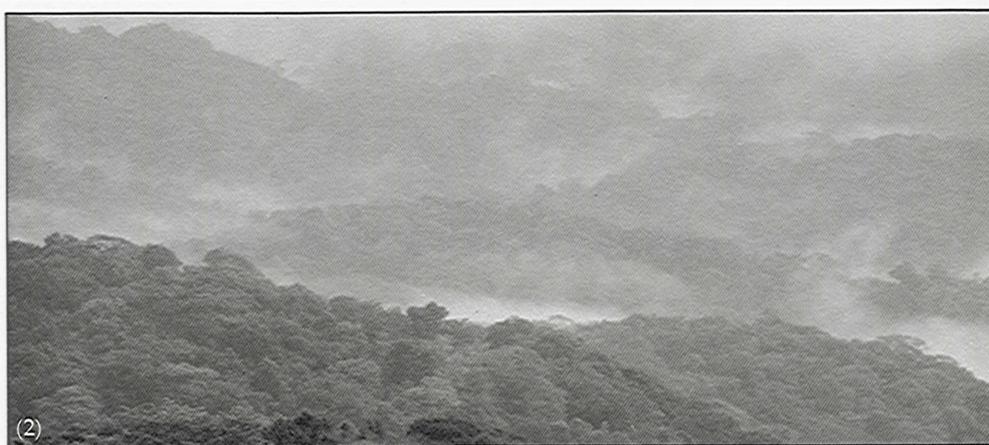
das. Cerca de la mitad de los 5 a 10 millones de especies animales y vegetales del planeta provienen de las selvas del trópico; un reciente informe del gobierno norteamericano, *Global 2000*, advierte que hacia fines de siglo podría haber desaparecido un millón de estas especies.

En muchas regiones tropicales la devastación parece ser incontenible: la expansión demográfica, los programas desarrollistas promovidos por los gobiernos centrales, el despliegue agrícola y ganadero orientado al mercado externo y la consecuente concentración de la tenencia de la tierra que empuja a los campesinos fuera de sus fronteras, todo pone en peligro los bosques. En Panamá, sin embargo, un grupo indígena bien organizado y secundado internacionalmente por la comunidad científica y por un conjunto de instituciones, tiene posibilidades de salvar una de las últimas selvas vírgenes tropicales que quedan en América Central. Los kunas han decidido convertir una parte de su territorio en parque forestal y refugio de especies silvestres, con instalaciones de investigación para científicos de todo el mundo. A fines de 1984, cuando el centro administrativo y habitacional se abra a los científicos, Udirbi será el primer parque forestal del mundo creado y administrado por un grupo indígena.

El kuna es uno de los pocos grupos indígenas del continente americano que ha logrado sobrevivir al impacto del hombre blanco, conservando intactas su cultura y su autonomía



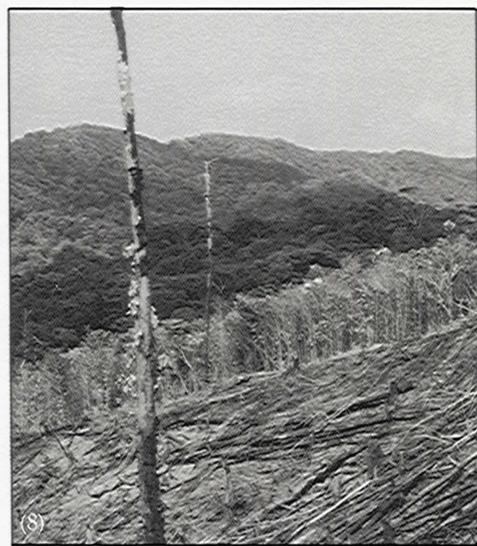
La Comarca de San Blas, territorio tradicional de los kunas, se extiende por más de 200 kilómetros a lo largo de la costa atlántica de Panamá. El recuadro ampliado del primer mapa indica la ubicación del Parque Udirbi (1). El bosque lluvioso del Parque Udirbi, semioculto por la niebla (2). Vista aérea de un poblado isleño de los kunas, con la planicie costera al fondo. La gran mayoría de las actividades agrícolas se lleva a cabo en tierra firme, a pocos kilómetros de la costa (3). En su finca, en medio del bosque, donde ha sembrado gran variedad de cultivos, un agricultor carga yuca recién cosechada; también cultiva café, cacao, plátano, piñas, ají y árboles frutales (4). Dos niñas kunas con sus vestidos de diario: molas, cuentas vistosas en las muñecas y tobillos y faldas estampadas que se envuelven alrededor de la cintura (5). Grupo de kunas baila, acompañándose con flautas y maracas hechas de calabaza (6).





(7)

Mac Chapin



(8)

Mac Chapin



(9)

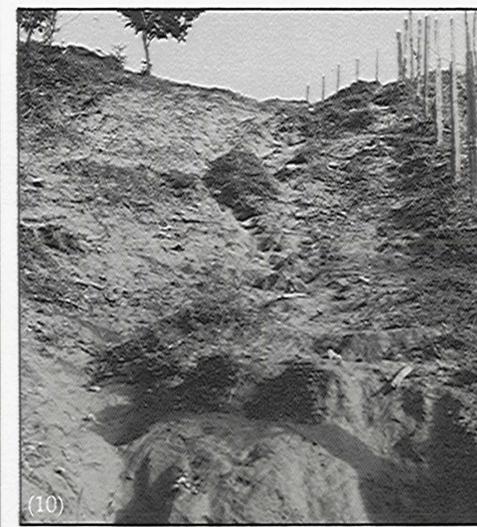
Mac Chapin



(11)

Mac Chapin

Gran parte del territorio en la vertiente sur de la línea divisoria de las aguas ha sido deforestado. El camino El Llano-Cartí, que serpentea entre las colinas hacia el territorio kuna, es un arma de doble filo: aunque permite a los kunas trasladarse más expeditamente al resto del país, también ofrece una vía de acceso al territorio kuna para los colonos que emigran desde las provincias del interior, densamente pobladas. Los bosques de las proximidades del camino han sido devastados (7). Con técnicas de corte y quema del bosque virgen, los colonos instalan granjas de subsistencia (8). Los suelos frágiles de los bosques tropicales se agotan de tal manera, que la actividad agrícola se vuelve improductiva y los colonos tienen que vender sus tierras a los exportadores de carne (9). Después de cortados los árboles para que pague el ganado, las zanjas que se forman durante la temporada de fuertes lluvias van erosionando el terreno. A lo largo del camino El Llano-Cartí, este fenómeno dejará la tierra inservible en poco tiempo (10). Cada año, nuevos bosques vírgenes se convierten en tierras áridas y estériles, debido al constante avance de los ranchos ganaderos hacia las montañas. (11).



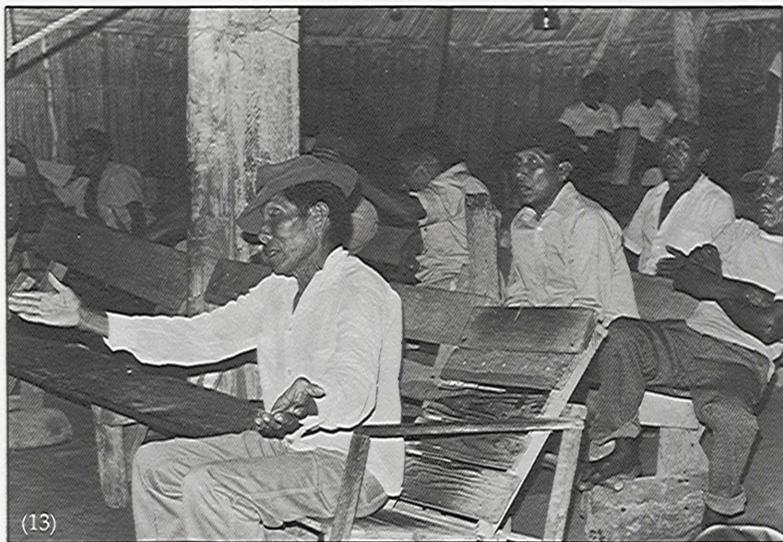
(10)

Patrick Breslin



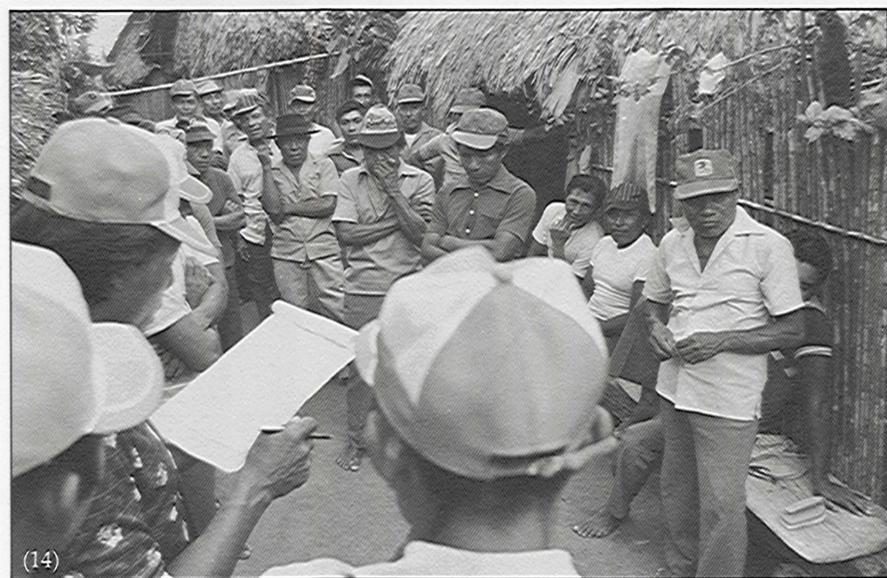
(12)

JAMES HOWE



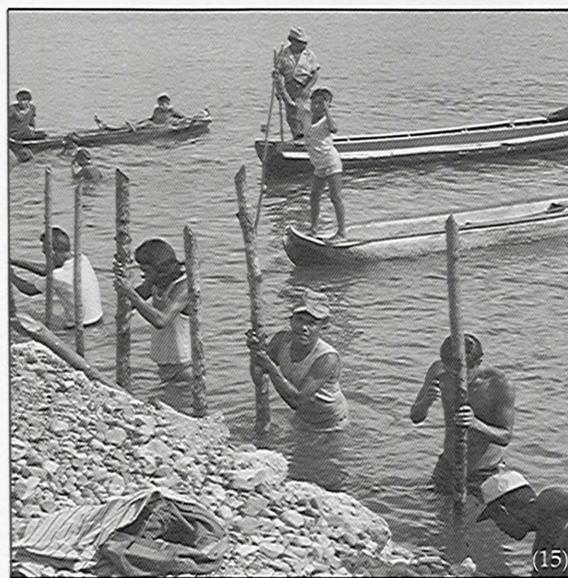
(13)

JAMES HOWE



(14)

JAMES HOWE



(15)

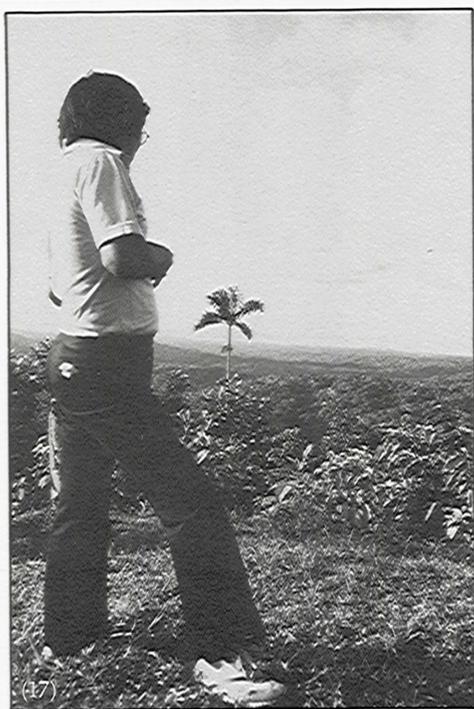
JAMES HOWE

Los kunas han conservado su autonomía étnica y política gracias a su notable capacidad de organización, que se manifiesta en todos los aspectos de la vida comunitaria. En los poblados isleños de los kunas, la cohesión social es tanta como la cercanía física (12). Prácticamente todas las actividades de construcción—de casas, muelles o centros comunitarios—se realizan mediante el esfuerzo colectivo de las cuadrillas de trabajo. Cada noche se celebran reuniones en las asambleas de los pueblos para analizar y solucionar los problemas más importantes que afectan a la comunidad. En esas reuniones es frecuente escuchar cantos que relatan la historia de la tribu (13). Un miembro de la comunidad pasa lista en la calle, mientras un grupo de trabajo discute uno de sus proyectos. Se supone que todos los hombres sanos participen en esta actividad; a los que no lo hacen se les cobra una multa (14). Una cuadrilla coloca postes a orillas de un poblado isleño, para rellenar el terreno en que se construirá una clínica (15). Después de trabajar en una granja comunitaria, estos hombres regresan a sus cayucos (16).



(16)

JAMES HOWE



Patrick Breslin

Guillermo Archibold—director técnico de Udirbi—mira desde una loma, en que se van a construir las instalaciones del parque, hacia la costa de San Blas, a más de 20 kilómetros de distancia (17). Un *nuchu*, espíritu tutelar de los kuna, monta guardia a la entrada del Parque Udirbi. En los hogares kuna se colocan figuras de madera tallada, similares a ésta, para protegerlos de los malos espíritus (18). El frondoso bosque de Udirbi, situado a sólo dos horas de camino en auto de Ciudad de Panamá, da acceso a los científicos y a las personas interesadas en la naturaleza, a una área de características ecológicas únicas, que prácticamente no se ha estudiado todavía (19). Un niño kuna empuja su piragua con una vara, a través de los arrecifes de coral cercanos a la costa; frente a él se vislumbran las colinas cubiertas de árboles y, más lejos aún, las montañas del territorio kuna (20).



Patrick Breslin



James Howe



Patrick Breslin

... los kunas se han relacionado con la cultura occidental más como compradores prudentes en una gran tienda que como primitivos sometidos al temor reverencial.

política. A principio del siglo XVI, cuando los españoles llegaron a la región, el territorio kuna abarcaba grandes áreas de la selva del Darién, extendida sobre el istmo desde la costa atlántica hasta la del Pacífico. En el curso de cinco siglos, los kunas se han ido replegando a la Comarca de San Blas, una angosta faja de selva tendida a lo largo de 200 kilómetros de la costa atlántica, al oeste de la frontera colombiana. Unos 30.000 kunas viven actualmente dispersos en más de 60 poblados, ubicados en pequeñas islas cerca de la costa o en las desembocaduras de los ríos.

Desde esta fortaleza vegetal, que hasta hace poco era accesible sólo mediante lancha o avioneta, los kunas se han ido incorporando al siglo XX de acuerdo con criterios propios. Jamás conquistados ni sojuzgados, los kunas son dueños absolutos de sus dominios. De acuerdo con las leyes panameñas, nadie que no sea kuna puede pretender la propiedad de tierras dentro del territorio kuna. A pesar de los enjambres de turistas que llegan a las islas para fotografiar kunas y comprar *molos**, se trata de un turismo controlado y reglamentado por la comunidad local. El viajero que pernocta en San Blas se aloja en hoteles que son de los kunas y que ellos mismos administran.

Aunque los kunas están aislados en muchos aspectos, no son de ningún modo ajenos al mundo moderno. Desde los años treinta, miles de hombres kunas han trabajado en la otrora *Zona del Canal* y en Ciudad de Panamá. Resulta familiar en las calles bulliciosas de la capital la imagen de mujeres kunas vistiendo las faldas tradicionales amarradas a la cintura, tocadas con pañuelos rojos y amarillos y luciendo exóticas molas. Sin duda, la tribu kuna es la más educada de Panamá y tal vez de toda América Central. Muchos kunas estudian en la Universidad Nacional y en el extranjero y durante la última década se ha observado un aumento constante de profesionales kunas.

Por otra parte, los kunas no se han sentido tan atraídos por las costumbres foráneas

como para perder conciencia de sus raíces. Se gobiernan de acuerdo con la tradición, resolviendo disputas y tomando decisiones en asambleas de poblados, que generalmente se celebran cada noche, así como en congresos generales de representantes locales, convocados dos veces al año. Estas instituciones tradicionales mantienen la unidad de los kunas como nación y rigen toda la vida de San Blas.

Desde un principio los kunas se han relacionado con la cultura occidental más como compradores prudentes en una gran tienda que como primitivos sometidos al temor reverencial. Tienen una habilidad instintiva para observar las ofertas del Occidente, seleccionar de ellas las técnicas e ideas que suponen útiles y adaptarlas luego a sus propias tradiciones. Se enfrentan al mundo con confianza en sí mismos, seguros de su propio valor e incluso de cierta superioridad. Los kunas son tan conscientes y orgullosos de su cultura, es tanta su disposición a demostrarla, que a veces dan la impresión de un congreso de antropólogos. E invariablemente, en todos sus comentarios, los kunas reafirman la identificación de su cultura con una región específica: la Comarca de San Blas.

«Nosotros decimos que esta tierra es nuestra madre», explica Leonidas Valdez, segundo en rango entre los tres caciques o voceros principales del pueblo kuna. «Y la tierra es también la cultura. Aquí nacen los elementos de nuestra cultura: las pencas que utilizamos en las ceremonias rituales de la pubertad, todos los alimentos que comemos en nuestras fiestas comunales, los materiales que usan nuestros artesanos y los que utilizamos para construir nuestras casas. Todo procede del monte. Si perdiéramos estas tierras no habría cultura ni habría alma.»

Los kunas consideran que cualquier amenaza a una parte de la Comarca atenta contra su supervivencia como pueblo. Inspirado en un profundo respeto por la tierra y en la serena determinación de protegerla, el Parque Udirbi es un ejemplo de la forma en que los kunas asimilan ideas y técnicas modernas para ponerlas al servicio de sus valores tradicionales.

En realidad, cada día hay más especialistas en todo el mundo que comienzan a concebir

*Se llama comúnmente *mola* en español al tipo artesanal de bordados y aplicaciones en telas de color propias de Panamá; en kuna, *mola* significa blusa o falda.

los recursos naturales como lo hacen los kunas. Hasta hace poco, los pueblos y gobiernos de muchos países tropicales creían que sus selvas eran un obstáculo a eliminar si sus países querían romper las cadenas de la pobreza y el subdesarrollo. En América Latina de hoy subsiste el ánimo depredador que en el siglo XVI alentó al conquistador español y portugués, ávido de oro. Después de la independencia de muchas de las naciones latinoamericanas, a comienzos del siglo pasado, sus intelectuales urbanos siguieron percibiendo las inmensas soledades de la pampa austral, los yermos del Chaco y las grandes selvas de la cuenca amazónica y centroamericana con una mezcla de temor y fascinación. Esta naturaleza era el reino de lo salvaje, era la cara indómita y primitiva de lo latinoamericano, que los intelectuales contrastaban contra los rasgos civilizados de las ciudades europeizadas. Para la imaginación popular la selva era terreno peligroso, lleno de misterios y enfermedades mortales, de animales feroces e indios hostiles armados con flechas envenenadas. No obstante, allí estaba el futuro de sus países, las riquezas que un día los convertirían en naciones poderosas. América Latina era el continente del futuro y a través de la selva tenían que abrirse necesariamente las vías del desarrollo.

A pesar de que las selvas del trópico fueron exploradas desde la Colonia en busca de oro, caucho, maderas preciosas, cacao y otras riquezas, sólo fue posible organizar una acometida de gran escala a mediados del siglo XX, cuando los progresos de la medicina permitieron neutralizar la mayoría de las enfermedades tropicales. El aumento de la población y sus reivindicaciones de bienestar influyeron también en esta empresa, así como las fuertes presiones contra el sistema de propiedad de la tierra, que concentraba en unas cuantas familias ricas la mayor parte de los terrenos productivos. Cuando las exigencias de reforma agraria se intensificaron, algunos gobiernos optaron por la solución que consideraban de menor costo político: colonizar la selva virgen, evitando así un ataque a las bases económicas y políticas del poder que ejercían. En el curso de las tres últimas décadas muchos países latinoamericanos emprendieron campañas ambiciosas desti-

nadas a conquistar regiones de la selva hasta entonces inaccesibles. Brasil se precipitó a la cuenca del Amazonas, erigiendo una capital en medio de la selva, a más de 600 kilómetros de la costa. Perú concibió una carretera al este de los Andes, para acceder a sus provincias amazónicas.

En Panamá, el fervor por el desarrollo se personificó en la figura del general Omar Torrijos, el hombre fuerte del país entre 1969 y 1981. Cierta día, hace cuatro años, su helicóptero sobrevoló la Comarca de San Blas rumbo a la isla de Narganá, para asistir a una reunión con dirigentes kunas. La inmensa extensión de bosques vírgenes impresionó a Torrijos quien, ya en la reunión, tomó la palabra para hablar al Congreso y regañar a los dirigentes kunas preguntando:

«¿Para qué necesitan tanta tierra los kunas? No hacen nada con ella. No la usan. Pero si alguien corta un sólo árbol ustedes gritan y chillan.»

Un dirigente kuna, Rafael Harris, se levantó para responderle:

«Si yo voy a Ciudad de Panamá y me paro frente a una farmacia y, porque necesito una medicina, agarro una piedra y rompo la vidriera, usted me sacaría de allí y me metería a la cárcel. Para mí, este bosque es mi farmacia. Si tengo heridas en las piernas voy al bosque y saco la medicina que necesito para curármelas. El bosque también es un gran refrigerador, porque conserva la comida fresca que necesito. Si necesito un saíno, voy al bosque y con mi rifle ¡Pum!—consigo comida para mí y mi familia. Por eso es que los kunas necesitamos el bosque y lo usamos y lo aprovechamos mucho. Al contrario de lo que hace su gente, nosotros podemos sacar lo que necesitamos sin destruir todo.»

Aurelio Chari, el administrador del proyecto Udirbi, cuenta esta historia con mucho sabor y agrega que Torrijos quedó sin palabras, que sólo atinó a atravesar a grandes zancadas la sala del Congreso para abrazar emocionado al dirigente kuna.

La historia y las investigaciones científicas respaldan cada día más la concepción de la selva tropical que tienen los kunas: fuente de innumerables productos beneficiosos, es simultáneamente frágil y exige cuidados. Cuando los promotores del desarrollismo, impulsados por visiones de grandes riquezas irrumpieron a través de las selvas tropicales, dejaron en evidencia la verdadera vulnerabilidad ecológica de esas áreas. Para el lego, los bosques tropicales evocan la imagen de una fertilidad inagotable, de crecimiento incontrolable, exuberante: las plantas crecen de un día para otro, alcanzan troncos y tallos de treinta metros por los aires y explotan en hojas gigantes; incontables variedades de insectos y animales zumban, parlotean, ululan, chillan. De hecho, Panamá tiene más especies de pájaros que los Estados Unidos y el Canadá juntos. En un kilómetro cuadrado de selva tropical puede haber tantas variedades de plantas como en las Islas Británicas enteras.

No obstante esta asombrosa variedad, la fecundidad es sólo superficial. La capa de tierra vegetal de la selva no tiene frecuentemente sino unos centímetros de espesor y, debido a la lluvia constante—en la zona de Udirbi caen alrededor de 6.250 mm de agua al año—es rápidamente despojada de la mayoría de sus nutrientes cuando se ha talado la cubierta forestal. Árboles muy altos, gruesas enredaderas y helechos gigantes tienen que nutrirse mediante raíces poco profundas, que reciclan con gran eficiencia todo lo que está a su alcance. En cuestión de horas, una hoja atrapada en la red de raíces se descompone y revierte hasta sus elementos constitutivos.

Cuando se tala un bosque y se deja secar para luego rozarlo, la tierra se enriquece temporalmente con las cenizas cargadas de nutrientes. Sin embargo, de esta forma se sacrifica el ciclo continuo de regeneración en el cual se basa el bosque. Las especies comestibles que siembran los colonos absorben los escasos elementos nutrientes almacenados; las lluvias tropicales deslavan otro tanto y, al cabo de unos tres años, el suelo está agotado y sólo sirve para pastos. Si el terreno es irregular, la erosión se encarga de eliminar muy pronto hasta el pasto.

Con fino sentido
geopolítico
comprendieron que el
punto de mayor peligro
era un lugar llamado
Udirbi.

Hasta hace poco tiempo, las tierras de los kunas parecían a salvo del peligro con que amenaza la implacable y abrupta transición de la selva a la explotación agrícola y de allí al pastizal y luego al desierto. Aunque situada a menos de 200 kilómetros de Ciudad de Panamá, la Comarca está protegida por una cadena de montañas cubiertas por selva impenetrable. Quince años atrás era prácticamente inaccesible por tierra, hasta que se construyó un ramal de la Carretera Panamericana desde El Llano. El camino indujo la llegada gradual de colonos que se instalaron a sus costados. Pero la verdadera amenaza sólo surgió en los años setenta, cuando el gobierno emprendió la *Conquista de la costa atlántica*, una campaña destinada a hacer accesible la costa caribeña del istmo, aún no colonizada, a los pobladores sin tierra del interior. Dentro de esta campaña, el camino de El Llano se prolongaría a través de la sierra y bajaría por las vertientes del norte de San Blas, hasta desembocar en Cartí, en la costa del Caribe.

Desde un comienzo, los kunas enfrentaron el camino El Llano-Cartí con dos actitudes diferentes. Los vuelos desde Ciudad de Panamá resultaban cada día más caros debido a los precios inflacionarios del combustible a mediados de los años setenta, y el viaje en lancha desde el puerto de Colón era largo e incómodo. Los kunas se entusiasmaron con la posibilidad de hacer más expeditos los viajes y el transporte de sus productos entre San Blas y Panamá. Pero, simultáneamente, la tribu se inquietó ante la perspectiva de una invasión de campesinos foráneos, que se iban instalando cada vez más cerca del límite sur de su territorio. Con fino sentido geopolítico comprendieron que el punto de mayor peligro era un lugar llamado Udirbi, por donde el nuevo camino entraría a la Comarca. Allí tendrían que sentar una presencia.

En 1975, Guillermo Archibold, un dirigente joven con experiencia en agronomía, se trasladó a Udirbi con un pequeño grupo de voluntarios para fundar una colonia agrícola. Udirbi, que recibe su nombre de una palmera muy común en la zona, está en la selva premontañosa, cerca de la cima de las montañas de San Blas. Cuando no lo cubren nubes de lluvia, el lugar ofrece una vista espectacular,

que abarca más de 20 kilómetros de selva, hasta el Golfo de San Blas y las populosas islas de Cartí. El terreno, quebrado, está cubierto de colinas empinadas y es muy distinto de la tierra más llana y soleada de la costa, donde se concentra la actividad agrícola de los kunas.

Archibold y los voluntarios comenzaron sembrando plantas alimenticias básicas, como maíz, yuca, plátano y camote. Como los resultados fueran desalentadores, optaron por plantar árboles y arbustos frutales: café, cacao, pixbae, marañón. En su mayoría, estas especies no germinan en un clima húmedo y frío y, las que llegaron a germinar, se pasmaron. Los intentos de criar puercos, aves y ganado también fracasaron. A principios de 1981, ya frustrados, los colonos consultaron a los especialistas forestales del Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), una institución regional para estos fines con sede en Costa Rica. Los especialistas del CATIE no tardaron en confirmar lo que los propios kunas habían descubierto dramáticamente: la tierra de Udirbi no era adecuada para la agricultura y era preferible dejarla en estado virgen.

Fue entonces que surgió la idea de convertir en un parque toda la cima de la cadena montañosa de Udirbi. En el curso de los dos años siguientes, los kunas consultaron con científicos, expertos forestales y técnicos de muy diversas instituciones: CATIE, la oficina panameña del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales; el Centro de Ecología Humana de Austin, Texas; el Centro de Ciencias Tropicales de San José, Costa Rica; la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID) y la Fundación Interamericana. Los extranjeros se entusiasmaron rápidamente con la idea de colaborar con los kunas en el desarrollo de un parque forestal y el proyecto comenzó a cobrar fuerza.

Aun cuando los kunas recurrieron a la asistencia externa, se aseguraron de que el proyecto quedara firmemente bajo su control. La AID proporcionó fondos para que, en la sede de CATIE, se capacitaran Archibold y sus colaboradores en el manejo de parques forestales, mientras el plan tomaba forma. A mediados de 1983 los kunas contaban con los elementos fundamentales: habían designado

Aun cuando los kunas recurrieron a la asistencia externa, se aseguraron de que el proyecto quedara firmemente bajo su control.

un comité de planificación integrado por jóvenes profesionales kunas y habían conseguido apoyo técnico y financiero de instituciones nacionales e internacionales. El proyecto Udirbi comenzó a implementarse en una escala que sobrepasaba las expectativas iniciales. Aquello que una década antes empezara como un esfuerzo espontáneo de los indígenas, pero vagamente definido en torno a proteger su territorio frente a la invasión, se había transformado en una campaña compleja y totalmente desarrollada, apoyada por un prestigioso equipo de aliados internacionales.*

Aunque con cosmovisiones radicalmente distintas e implicados en el proyecto por razones muy diferentes, los científicos y los kunas están comprobando que comparten un objetivo común: la preservación de la selva virgen que se extiende a lo largo de la línea divisoria de las aguas. El Parque Udirbi ofrece a los científicos una enorme área de bosques hasta ahora no estudiados, con una variedad amplia y exclusiva de flora y fauna, que comprende cerca de 80 especies en peligro de extinción.

A los kunas no les resulta extraña la idea de conservar el parque para dedicarlo a la investigación, no obstante que sus razonamientos son muy diferentes a aquellos de los biólogos. Los kunas tienen pequeñas reservas de bosques vírgenes en tierras que generalmente resultan ideales para la agricultura y que están situadas en el continente, cerca de sus comunidades costeñas. Según ellos, estas reservas vírgenes pertenecen a espíritus potencialmente malignos y propensos a la furia y la violencia contra comunidades enteras, si alguien viola sus dominios. La agricultura está prohibida en estas tierras de espíritus y tampoco se pueden cortar ciertos árboles de gran tamaño. Los kunas creen que los espíritus tienden las cuerdas para colgar sus ropas en las ramas de estos árboles y que se enfurecen justificadamente si los tumban. Esos *santuarios de los espíritus* son ade-

*Entre las instituciones que comenzaron el proyecto se cuentan la Fundación Interamericana, el Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza, World Wildlife Fund, el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales y la Agencia para el Desarrollo Internacional.

más verdaderos parques botánicos, porque pueden usarlos los curanderos para recoger hierbas.

La idea de crear un parque en Udirbi no sólo conjugaba con la cultura de los kunas; el pragmatismo kuna advirtió rápidamente que podría servirles para proteger la Comarca tanto mejor que una comunidad agrícola. El área principal del parque cubrirá cerca de 20 kilómetros cuadrados de selva virgen, con límites claramente demarcados y constantemente patrullados por guardabosques kunas. Nueve de ellos están actualmente siendo adiestrados en el parque mismo. Algunos guardabosques serán seleccionados de entre miembros kunas de la Guardia Nacional de Panamá, especialmente asignados a la custodia del parque. A otros se les dará adiestramiento como guías de los científicos que eventualmente visiten el lugar.

La dirección íntegra del parque está en manos kunas, con excepción de la asistencia técnica de CATIE, parcialmente financiada por World Wildlife Fund. Guillermo Archibold, el joven dirigente que participara en el proyecto desde los comienzos, en la comunidad agrícola, es el director del parque.

En el curso de 1984 se han estado remodelando las precarias instalaciones de Udirbi para adaptarlas a los requerimientos científicos. Se espera construir instalaciones más permanentes y cómodas para albergar entre 40 y 50 visitantes y para el personal del parque. Las viviendas se contruirán en lo alto de una loma, en la ubicación original de Udirbi, cuya vista es sobrecogedora. Las únicas violaciones al bosque virgen serán los senderos naturales, los lugares de observación y varias subestaciones para la investigación científica. Los arquitectos están trabajando en estrecha colaboración con el equipo kuna para diseñar los nuevos edificios, que deberán integrarse al medio ambiente y ser un reflejo de la cultura nativa.

Las nuevas instalaciones no albergarán sólo a los científicos que trabajan en proyectos de investigación, sino también a un tipo muy especial de visitantes que los kunas esperan captar: el *turismo científico*, atraído por la originalidad de la región, por la gran belleza y variedad de plantas y animales. Un grupo que recibirá buena acogida es, por

«Por eso es tan hermoso trabajar con los kunas. Si su Congreso acepta una idea de este tipo, la llevan a cabo.»

ejemplo, el de los observadores de pájaros.

Gracias al nuevo camino, el parque podrá ofrecer a científicos y turistas una combinación muy poco común: un bosque virgen intacto, situado a sólo dos horas de una ciudad importante con un aeropuerto internacional sumamente activo. Los científicos dispondrán además de beneficios adicionales, que incluyen laboratorios y servicios de desarrollo fotográfico, así como medios de comunicación, muchos de los cuales existen en Panamá desde hace más de 60 años gracias al Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

«Panamá tiene un gran potencial en el turismo científico, que no ha sido explotado», dice Ira Rubinoff, director del Instituto. «Como se trata de un istmo muy estrecho, hay una gran concentración de distintas especies de pájaros y animales. Las rutas de las aves migratorias convergen en esta zona. En realidad, quedan pocos lugares como éste en el mundo y, por supuesto, lo más atractivo es que hay muchas posibilidades de que se conserve tal como está. Por eso es tan hermoso trabajar con los kunas. Si su Congreso acepta una idea de este tipo, la llevan a cabo. Se puede estar seguro de ello.»

Brian Houseal, un joven especialista en manejo de parques que trabaja como consultor a tiempo completo para el equipo de Udirbi, destaca que el nuevo parque de los kunas no sólo permitirá conservar el bosque virgen y realizar investigaciones básicas; ofrecerá también oportunidades únicas para efectuar estudios aplicados de técnicas agrícolas idóneas para zonas tropicales. «También en este caso tenemos mucho que aprender», nos comentó. «Los modelos de aprovechamiento de la tierra que se aplican actualmente a los trópicos no son realmente convenientes. Se puede explotar la tierra por un tiempo, pero a la postre ocasiona destrucción. Basta con mirar al otro lado de estas montañas para darse cuenta de lo que pasa. Tenemos que estudiar las técnicas que utilizan grupos como los kunas, que han vivido durante siglos en estas regiones sin destruirlas. Ellos han desarrollado tecnologías apropiadas para la agricultura tropical.»

«Tenemos que controlar esta explotación caótica de las tierras tropicales», advierte Ru-

binoff. «La Comarca es buen ejemplo de la explotación de los trópicos en forma planificada. Hay algunas áreas, como el parque, que deben mantenerse como reserva; otras son perfectas para la agricultura. Pero tenemos que aprender a usar esta tierra. Ahora sabemos, por lo menos, que a las tierras tropicales no hay que violarlas sino seducirlas.»

Por supuesto, los kunas siempre han sabido esto. Según sus tradiciones orales, cuando miran desde sus islas las colinas selváticas de la Comarca, contemplan el cuerpo *vestido de verde* de la Gran Madre que es la Tierra. Esas historias cuentan que en un comienzo se apareció desnuda. De su unión con el Gran Padre nació toda la vegetación—que se transformó en sus *vestiduras*—, los animales y, por último, los seres humanos. En cada estación del año, la Tierra vuelve a crear nuevos seres vivos: las plantas crecen, florecen y dan frutos; el cuerpo de la Tierra deposita peces en los ríos cargados de lluvias y en los mares turbulentos, mientras que los animales caen de las nubes que flotan a poca distancia de la selva. La regeneración periódica, así como el alimento y la protección maternal, son expresiones constantes de la cultura kuna. Si el proyecto Udirbi tiene éxito y consigue preservar el bosque virgen de San Blas para estudios científicos y para las futuras generaciones, será, antes que nada, gracias al cuidado con que los kunas conservan sus valores y gracias a la especial relación que tienen con la tierra: reverente, afectuosa y, a la vez, intensamente personal.

PATRICK BRESLIN, autor y conferencista de muchos trabajos sobre América Latina, ha escrito dos novelas: *Interventions* y *The Whalebone Gate* (por publicarse en 1985). Obtuvo un doctorado en ciencias políticas en la Universidad de California, Los Angeles. MAC CHAPIN, representante de la Fundación Interamericana para Panamá, es antropólogo y fue voluntario del Cuerpo de Paz en las islas de San Blas, en las cuales realizó posteriormente investigaciones para su tesis doctoral sobre métodos kunas de curación. Su artículo *Udirbi: An Indigenous Project in Environmental Conservation* será publicado en el próximo número de *Cultural Survival*.



Wilhelm Kenning

Campesinos vendiendo café a la cooperativa Bella Vista.

Judith Tandler realizó un estudio comparativo de cuatro asociaciones de cooperativas campesinas de Bolivia, en colaboración con Kevin Healy y Carol Michaels O'Laughlin. El informe final titulado *What To Think About Cooperatives: A Guide From Bolivia*, pone a prueba las ideas tradicionales acerca de las cooperativas. En este artículo, que es un capítulo del informe, la Dra. Tandler dice que aunque las cooperativas algunas veces parecen comportarse como empresas *capitalistas egoístas*—y tienen un número limitado de socios, participación restringida de los mismos y liderazgo inamovible—las características del medio socioeconómico pueden determinar las actividades que eligen emprender y el grado en que los beneficios se diseminan de manera amplia o restringida.

JUDITH TENDLER

en colaboración con

KEVIN BENITO HEALY y

CAROL MICHAELS O'LAUGHLIN

EL CAPITALISMO MODERADO: APUNTES DE VARIAS COOPERATIVAS BOLIVIANAS

Hay quienes opinan que las cooperativas son instrumentos de desarrollo muy complicados que no funcionan muy bien. Otros añaden que hasta las que tienen éxito, tienden a convertirse en empresas *capitalistas* que sólo buscan el provecho propio, benefician únicamente a una pequeña minoría de socios, e ignoran o explotan a los integrantes más pobres de la comunidad. Las cooperativas que cultivan la tierra suelen citarse como ejemplo de este *egoísmo*: tan pronto estas cooperativas empiezan a andar bien—se dice por allí—cierran filas y transfieren sus obligaciones laborales a trabajadores de afuera mal remunerados, a quienes no se les permite asociarse y menos todavía sindicalizarse. Esta crítica al *capitalismo egoísta* de las cooperativas, viene por lo general de quienes desearían ver más ampliamente distribuidos los beneficios del apoyo de los donantes. Pero también la hacen promotores de cooperativas que se sienten decepcionados con la falta de *espíritu comunitario* de las que ellos mismos han creado, una vez que éstas han tenido éxito.

En el presente artículo examinamos este segundo tipo de crítica. Tenemos una muestra de cuatro organizaciones cooperativas moderadamente exitosas de Bolivia en la que podemos poner a prueba la hipótesis de los críticos de que existe una firme correlación entre éxito y *egoísmo*. Los críticos, al parecer, suelen tener razón cuando dicen que a medida que las cooperativas rinden más como empresas, el número de personas be-

neficiadas se va reduciendo. Pero este fenómeno no es necesariamente inevitable. Más bien, como deseamos señalarlo en este artículo, las características del medio social y económico de una cooperativa pueden moderar la tendencia de los líderes inamovibles de las cooperativas a actuar únicamente en beneficio propio. En realidad, los esfuerzos de producción colectiva más frecuentemente citados por los críticos del egoísmo de las cooperativas parecen estar dotados de una tendencia intrínseca a volverse más exclusivos—mientras algunos otros tipos de cooperativas y de actividades cooperativas exhiben una tendencia natural en el sentido opuesto. A continuación mostraremos cómo el ambiente de las cooperativas puede determinar las actividades que se elige emprender y el grado en que los beneficios se extienden de manera amplia o restringida.

LOS CULTIVOS Y SU CARACTER SOCIAL

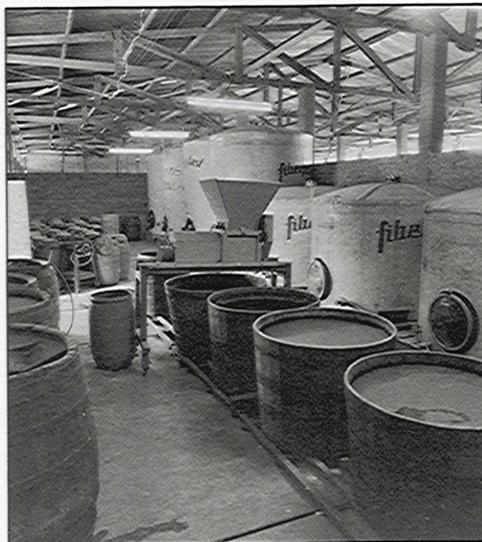
Los integrantes más pobres de una comunidad quedan obviamente excluidos de ciertas actividades llevadas a cabo por las cooperativas e incluso por los grupos visitados en Bolivia: los campesinos sin tierras quedan excluidos de los servicios que benefician a los campesinos (servicios que pueden generar más oportunidades de empleo para los que no tienen tierras); los que no poseen un título seguro de propiedad pueden quedar excluidos del acceso al crédito; los campesinos más

pobres pueden quedar excluidos del crédito para inversiones agrícolas (a menudo para el establecimiento de cultivos perennes) porque sólo los que están en mejor situación económica pueden permitirse esperar varios años hasta que se materialicen los beneficios de dichas inversiones. ¿En qué medida dichas exclusiones tenían lugar a causa del control ejercido por el liderazgo inamovible de los grupos estudiados—y en qué medida intervenían otros factores? En ciertos casos, como lo demuestran los ejemplos siguientes, el control ejercido por los más acomodados junto a diversos factores estructurales provocaron las exclusiones y las intensificaron. En otros casos, los factores estructurales influyeron en sentido contrario. Para empezar, COINCA¹ ofrece un buen ejemplo.

COINCA: *ventajas de la uva con respecto a la papa*. La única operación de comercialización y elaboración de COINCA es la vinería. Los 130 socios que cultivan vides (de 400 socios en total), son los únicos que reciben asistencia técnica regular de COINCA, todos los insumos necesarios y la seguridad de un mercado receptor. Puesto que el establecimiento de viñedos implica gastos considerables, los socios dedicados a esta actividad constituyen

¹COINCA (Cooperativa Integral Campesina) es una asociación de 20 cooperativas con 400 socios situada en el valle de Tarija, en el altiplano. Fue fundada en 1975 por Acción Cultural Loyola (ACLO), entidad jesuita de acción social.

Barriles de vino en la bodega de COINCA.



Wilhelm Keenig

Cargando caña para llevarla al ingenio de CCAM.



Kevin Trechy

una minoría acomodada.² COINCA presta bastante menos atención a los cultivos anuales de los agricultores más pobres de la zona, de los cuales el más importante es la papa. (El abastecimiento de fertilizantes es una notable excepción, ya que en Tarija los abonos se usan sobre todo para la papa.) Al maíz no se le presta ninguna atención, y su cultivo es un signo seguro de pobreza por dedicarse a ello una proporción exageradamente alta de agricultores a cuyas tierras no llega el riego.

El énfasis de COINCA en la uva no es sólo el resultado del interés egoísta de una minoría. Las medidas necesarias para hacer algo por los viticultores eran más fáciles de adoptar y parecían más evidentes que las que debían tomarse para la papa y otros cultivos anuales importantes. La uva presentaba la posibilidad de realizar una actividad factible de elaboración, y ésta a su vez la de realizar un proyecto pequeño capaz de atraer donantes que lo financiaron—con equipo y asistencia

técnica para una vinería. Más aún con la uva para vino se podía aspirar realmente a ejercer un mayor control vertical de la producción, lo que agregaría bastante más valor a la operación—desde el cultivo de las vides hasta la comercialización de un producto final fácilmente almacenable por tiempo indefinido. Para las uvas mismas no se necesitaba, por supuesto, capacidad de almacenaje de COINCA—en contraste con las uvas de mesa—ya que el proceso de elaboración debe iniciarse pocas horas después de cosechada la uva. Finalmente, la fabricación del vino reduce apreciablemente el volumen del producto, y esto, junto con el hecho de que sólo se necesita una sola instalación central para la fabricación, donde el producto final puede, además, almacenarse, señala que los requisitos físicos de almacenamiento no son tan grandes.³ Si la uva no tuviera características

tan deseables, el interés egoísta de los líderes dedicados a la viticultura no hubiera bastado por sí solo para que las actividades de la cooperativa se concentraran en la uva y para tener éxito en la empresa.

A diferencia de las uvas para vino, no se ve que con la papa pueda llevarse a cabo un proyecto claramente definido—a pesar de que podría tratarse de una inversión deseable desde el punto de vista social. La papa no sólo constituye el cultivo de la mayoría de los agricultores campesinos de Tarija, sino que además es uno de los pocos cultivos lucrativos de los campesinos de la región. A diferencia de casi todos los demás productores agrícolas del campesinado boliviano, la papa sólo requiere fertilizantes económicamente factibles, y en parte por esta razón, registró, después del trigo, el mayor aumento de produc-

²En 1978, los costos de inversión por hectárea para establecer un viñedo se elevaban a US\$5.000 (Kraljevic 1978:20). Los 130 viticultores tienen un total de 25 hectáreas de viñedos, en las que están incluidas seis hectáreas de tenencia colectiva. Esto da un promedio aproximado de un cuarto de hectárea por viñedo.

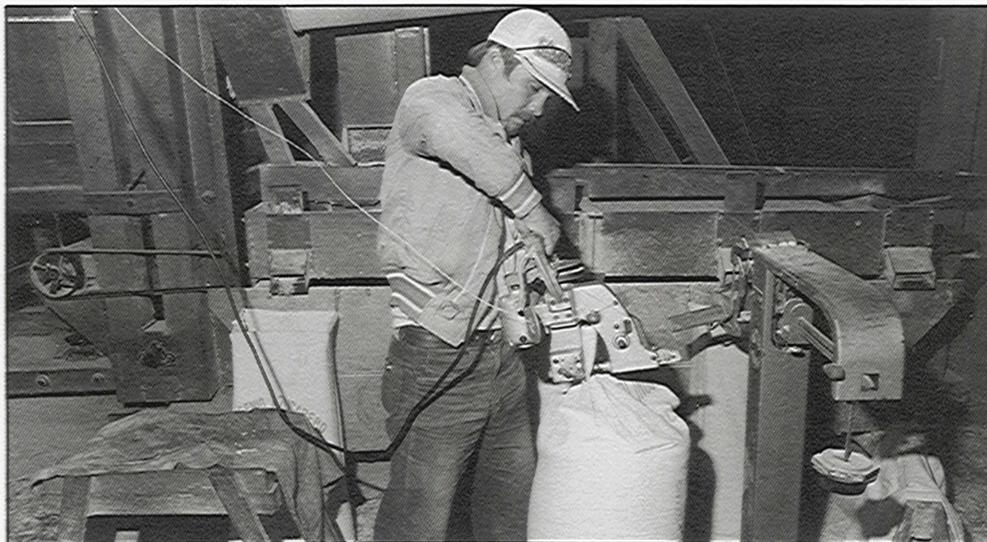
³La venta de uvas de mesa es mucho más difícil que la de uvas para vino, por supuesto, ya que las primeras requieren almacenarse en frío y venderse bastante rápidamente a los clientes finales. Lo interesante es que COINCA está actualmente explorando la posibilidad de acometer esta operación más difícil de comercialización como complemento de las operaciones de fabricación de vino. El proyecto consiste en vender para el consumo di-

recto las uvas no utilizadas en la fabricación del vino, lo que daría libertad para comprar más uvas que las absolutamente necesarias para el vino que es posible producir, extendiéndose así los beneficios de este mercado nuevo y mejor a un número mayor de productores campesinos. La comercialización de la uva de mesa quizá tenga mayores probabilidades de éxito como segunda etapa después de la fabricación del vino como primer paso, separado de las operaciones de fabricación del vino.

Control de la calidad del arroz recién descascarado, CCAM.



Cerrando y pesando sacos de arroz, CCAM.



ción durante el período de 1963-1972.⁴ Si bien el almacenamiento y comercialización de la papa debió haber sido la medida obvia adoptada por COINCA, se trataba de un paso difícil de dar. Los campesinos agricultores del altiplano de Bolivia han conservado siempre las papas en el mismo terreno, haciéndolas pasar a través de un proceso de ablandamiento y congelación que les permite guardarlas por mucho tiempo. Este sistema no funciona en los valles de la meseta de Tarija, más baja y con temperaturas más cálidas que las del altiplano andino. Por este motivo, el almacenamiento y comercialización de las papas en Tarija constituiría un mayor esfuerzo infraestructural y de comercialización—muy complejo desde el punto de vista de la organización debido a la necesidad de contar con numerosas instalaciones descentralizadas de almacenaje y de poseer considerables conocimientos en materia de comercialización para

poder decidir cuándo conviene vender.⁵ Además, el producto almacenado todavía tendría que competir con las papas del altiplano que se venden en Tarija. La futura integración de la producción de papa no era, por ende, tan factible como la de la producción de la uva para vino.

Al tratar de explicar cómo COINCA llegó a prestar más atención a la uva que a la papa (o al maíz), se encuentra que es difícil separar los aspectos estructurales de los dos cultivos del interés egoísta de los dirigentes vinicultores más pudientes. El papel desempeñado por dicho interés egoísta se diluye todavía más ante el hecho de que sólo cinco de las 28 comunidades con grupos asociados a COINCA tenían terrenos de calidad y con desgaje adecuado para el cultivo de vides. Este

hecho debilita aún más la explicación de la minorías privilegiadas como única razón para la atención prestada a la uva.

CCAM: ventajas de la caña con respecto al arroz.⁶ CCAM ofrece otro ejemplo de la interacción del interés egoísta del liderazgo y los factores estructurales en la determinación de cómo funciona una cooperativa. CCAM está dirigida por una minoría de cañeros en buena posición económica (12 por ciento de los asociados), que se distingue de los socios más pobres que cultivan arroz en la meseta. En Santa Cruz, la caña compete con el arroz de la meseta sólo cuando las tierras dedicadas a su cultivo se han limpiado de tocones, donde el arado es mecánico y el acceso al mercado es excelente—sobre todo porque la caña tiene que triturarse antes de que complete una semana de cortada y porque el valor relativamente bajo de la caña por unidad de peso re-

⁴El rendimiento subió de 4.974 kg por hectárea en el período de 1963-65 a 6.767 kg en 1970-1972. El aumento de la producción se debió sobre todo al uso intensivo de fertilizantes, el riego y las semillas mejoradas (Wennergren y Whitaker 1975:119).

⁵En realidad, COINCA hizo un pequeño esfuerzo por vender papas y maíz que se frustró a raíz de la falta de capacidad de almacenaje y porque se confió en que los productores venderían sus propios productos en los puestos del mercado central de la capital, algo que nunca habían hecho. ACLO planea ahora un proyecto de almacenamiento de papas que presentará a la Fundación para su financiamiento y en el que estarían involucradas las oficinas de COINCA en Chuquisaca y Potosí, además de la de Tarija.

⁶CCAM (Central de Cooperativas Agropecuarias Mineros, Ltda.) es una asociación de 12 cooperativas con 309 socios en total. CCAM fue fundada en 1972 por un sacerdote de la orden de Maryknoll. La asociación está situada en la región oriental de las tierras bajas de Santa Cruz, centro caracterizado por el progreso agropecuario registrado en los últimos 20 años.

**Para no perder
parte de sus ganancias
los no asociados
tendrían que ingresar
a la cooperativa.**

quiere que los gastos de transporte sean mínimos.⁷ La caña está, por lo tanto, fuera del alcance de los que trabajan en lugares apartados o de los que tienen poco capital. Como es de esperarse, los cañeros de CCAM se distinguen de los demás socios por 1) el mejor acceso de sus tierras a caminos y plantas de elaboración, 2) capacidad de inversión en el destronque y nivelación del terreno, y 3) capacidad de pago para el alquiler o compra de tractores.

En concordancia con estas características de los cultivos, las cinco cooperativas de CCAM más próximas a la capital cantonal de Minereros reúnen a todos los cañeros de CCAM que ocupan la totalidad de los cargos directivos y tienen la mayor representación en las reuniones de la asociación. Esta situación está en abierto contraste con los siete grupos restantes, situados en lugares apartados y dedicados al cultivo de arroz solamente. (Los cañeros generalmente cultivan también un poco de arroz.) Los arroceros, cuyas tierras se hallan lejos de caminos adecuados y de los ingenios, cultivan arroz en terrenos destroncados con un sistema agrícola de corte y quema. Estos agricultores más pobres se encuentran, en su mayoría, *del otro lado* de un río caudaloso que sólo tiene un puente de pontones imposible de atravesar durante varias semanas de la estación lluviosa. En ninguna de las otras tres cooperativas visitadas en Bolivia se encontró una diferencia tan grande de comercialización entre los agricultores más pobres y los más pudientes—en cuanto a sistemas de cultivo y emplazamiento geográfico.⁸ La influencia de los líderes acomodados de CCAM estaba, por lo tanto, claramente reflejada en las primeras medidas adoptadas por la federación.

En su mayoría, los líderes fundadores de CCAM no cultivaban caña cuando se formaron las cooperativas. Pero como habían acumulado algún capital, se hallaban *a punto* de hacer la transición de la agricultura migratoria a la agricultura *mecanizada* estable. CCAM les otorgó los medios para dar ese paso y seguir adelante mediante 1) la compra de un cupo de caña en un ingenio cercano con fondos recibidos en donación,⁹ 2) la adquisición de camiones, tractores y remolques para transportar la caña de los socios al ingenio, y 3) el establecimiento de un servicio de alquiler de equipo para la limpieza y cultivo de terrenos.

A diferencia de los procedimientos seguidos con las uvas para vino, el molido de la caña no fue la próxima etapa natural de la federación porque la inversión en equipo era elevada y la operación muy compleja. Si CCAM quería iniciar actividades agroindustriales, el molino arrocero era la siguiente etapa factible, aun a pesar de que el arroz no figurara entre los intereses principales de los líderes cañeros. Y el cultivo del arroz estaba en manos de los más pudientes y de los campesinos más pobres por igual—de la misma manera que las papas en Tarija. Así es que aunque el comportamiento egoísta de los fundadores acomodados determinó que las

primeras actividades de CCAM beneficiaran únicamente a los cañeros, la estructura de las diversas posibilidades empresariales—y la estructura social de los cultivos del área—determinó que la próxima actividad *obvia* para devengar ingresos beneficiaría también al común de los socios más pobres.

¿QUE DIRA LA GENTE?

Ciertas restricciones sociales ejercidas en las cooperativas también intervinieron limitando las actividades en favor de los intereses de un pequeño grupo de líderes. Los dirigentes de la cooperativa se preocupaban acerca de las reacciones de la comunidad ante la conducta de la cooperativa, sobre todo con respecto al establecimiento de precios para los insumos, mercadería y servicios. A menudo se sentían obligados a cobrar menos que el precio corriente de un artículo—incluso si eso significaba vender a pérdida—a fin de mantenerse fieles a la imagen establecida de institución al servicio de la comunidad. De manera similar, las cooperativas con camiones se sentían particularmente renuentes a cobrar las tarifas vigentes para los pasajeros (en contraposición con los fletes), a fin de mantener la imagen del camión de la cooperativa que está *del lado del pueblo*.

Existen diversos ejemplos de esta sensibilidad pública. Cuando El Ceibo vio que no podía seguir manteniendo los precios de sus servicios de transporte con camiones, no le fue posible aumentarlos hasta no haber tenido primero una serie de reuniones comunitarias para *educar a la gente* acerca de la necesidad de hacerlo.¹⁰ Bella Vista también declaró haber tenido que explicar el problema de los camiones a la comunidad para hacerle entender la necesidad de elevar las tarifas.¹¹ Y los

⁷En un estudio sobre el emplazamiento de cultivos en Santa Cruz se encontró que la distancia desde el camino constituía un buen pronóstico del tipo de cultivo: la caña era el más cercano, luego los plátanos (que se deterioran menos rápidamente que la caña después de cosechados), y después el arroz, cuyos costos de transporte representan sólo del 6 al 12 por ciento del precio recibido en el molino (Wennergren y Whitaker 1976:91-92).

⁸Esta diferencia se describe con más detalle en los trabajos de Hale (1978:13-16) y Maxwell (1980:164-168).

⁹En 1976, CCAM aprovechó una donación de Bread for the World para comprar un cupo de 12.000 toneladas en un ingenio local por \$100 bolivianos la tonelada. Para los pequeños agricultores era imposible comprar dichas cuotas individualmente aunque hubieran tenido los recursos. Los cupos del ingenio eran el resultado de un programa del gobierno por el cual se adjudican cupos a los diversos ingenios y el productor tiene el derecho de vender al ingenio si compra una acción del capital social. La donación recibida por CCAM para este fin fue lo suficientemente grande como para comprar un cupo que la federación nunca ha llenado.

¹⁰El Ceibo (Central Regional de Cooperativas El Ceibo, Ltda.) es una asociación de 18 cooperativas en el Alto Beni con un total de 350 afiliados. Fue fundada en 1976 por cuatro pequeños grupos del pueblo que se asociaron para vender cacao, el principal cultivo comercial de la región.

¹¹Bella Vista (Cooperativa de Ahorro y Crédito Bella Vista, Ltda.) es una sola cooperativa de 100 socios situada en la zona más alta productora de café adyacente a El Ceibo. Comenzó sus actividades en 1969 como una cooperativa de ahorro y crédito y se ha expandido constantemente, diversificando sus actividades.

La cooperativa El Ceibo se sentía obligada a prestar ocasionalmente el camión en forma gratuita.

dirigentes de la cooperativa se sintieron muy aliviados cuando tuvieron una justificación externa para la decisión adoptada—es decir, si la cooperativa no conseguía incrementar los ingresos provenientes del camión para poder pagar las cuotas adeudadas del préstamo, el camión tendría que ser devuelto. La decisión de El Ceibo de distribuir las ganancias de su planta de elaboración de cacao tanto entre los no socios como entre los socios que le vendieron el cacao se tomó en parte para que los que no eran socios no dijeran que «estamos ganando plata a costa de ellos». El Ceibo cobró tarifas de acarreo más bajas a los agricultores que llevaban su producción al mercado que a aquellos cuyo cacao la cooperativa misma se encargaba de comercializar: esta segunda tarifa podía ser más alta porque estaba *oculta* en el margen entre el precio de compra y el de venta, mientras la tarifa cobrada a los agricultores era explícita y tenía que ser visiblemente baja.

El ejemplo más interesante de preocupación por la imagen presentada ante la comunidad proviene de El Litoral, una cooperativa asociada a El Ceibo. Debido al emplazamiento de El Litoral en la ribera del río Alto Beni—que había que cruzar para llevar a vender el cacao—y puesto que esta cooperativa prestaba servicios de transporte fluvial motorizado a bajo precio, todos los productores de cacao de ese lado del río vendían el cacao a El Litoral, en su calidad de agente de El Ceibo. Preocupada de que la distribución anual de las ganancias provenientes de la compra de cacao entre el pequeño grupo de socios (15 personas) suscitara críticas entre los no asociados, la cooperativa El Litoral preparó el siguiente antídoto: se planeó poner aparte un fondo compuesto por las *ganancias de los no asociados* que se calcularía de la misma manera que las ganancias de los socios, es decir, en forma proporcional a la cantidad de cacao vendida a la cooperativa en comparación con el total comprado por ésta. Llegado el momento de hacer la distribución anual de las ganancias entre los socios, se anunciarían las cuotas correspondientes a los no asociados pero se las dejaría aparte para formar un fondo dedicado a proyectos comunitarios tales como la construcción de una escuela, una iglesia o un campo de fútbol. Para no *perder*

su parte de las ganancias los no asociados tendrían que ingresar a la cooperativa, aportando el mismo capital que los socios. Pero si renunciaran a sus ganancias, la comunidad, naturalmente, se beneficiaría. En uno u otro caso, El Litoral distribuiría su buena fortuna fuera del grupo existente de socios.

La idea de El Litoral fue ingeniosa. Al dedicar una parte de sus ganancias a proyectos que redundarían en beneficio de toda la comunidad, la cooperativa evitó que se la acusara de comportarse como un *capitalista codicioso*. Al mismo tiempo, este ofrecimiento en favor de la comunidad constituyó un incentivo para el ingreso de los no asociados que no deseaban *perder* sus ganancias. Cualquiera fuera la decisión individual de los no asociados, la cooperativa no podía perder: ofrecía ganancias a los no asociados que de no asociarse no podrían haber recibido—y de rechazarse esta proposición, la cooperativa mantenía una conducta irreprochable porque las ganancias no reclamadas se gastarían desinteresadamente en proyectos que beneficiarían a toda la comunidad.¹² El ofrecimiento

¹²Nótese la diferencia entre El Litoral y El Ceibo al expresar su sensibilidad porque temen que la comunidad las considere entidades explotadoras. El Ceibo ofreció distribuir sus ganancias entre los vendedores de cacao no asociados sin pedirles nada en cambio, y con esto se eliminó cualquier incentivo para asociarse. El Ceibo, naturalmente, tenía muchos más motivos para inquietarse además de la imagen ante la comunidad: estaba tratando de conseguir frijoles crudos para su planta de elaboración, de modo que no podía permitirse correr el riesgo de no atraer nuevos afiliados con una propuesta del tipo de la de El Litoral. Además, El Ceibo necesitaba pagar el equivalente de un sobreprecio por la mercadería provista por los no asociados—prima que podría resultar cancelada si se cobraba la cuota de asociado.

Nótese también que el ofrecimiento de El Litoral apela al *individualismo* que muchos partidarios de las cooperativas no toleran—alentando a los no

de El Litoral, finalmente, eliminó uno de los principales riesgos que se corren al afiliarse y hacer contribuciones a la cooperativa—el de no recibir nada en cambio. Le permitió a la persona no asociada permanecer en actitud de espera hasta ver si se concretaba el otorgamiento de beneficios. Si bien no se trata de un método muy bueno para poner en marcha una cooperativa—ya que todos preferirían esperar y ver qué iba a pasar—podría realmente ser bueno para lograr expandir una cooperativa que ya tiene éxito como El Litoral.¹³

Existen otros ejemplos de cooperativas que sucumben a las presiones que se les aplican para que se comporten con espíritu comunitario aun cuando las respuestas a dichas presiones no resulten particularmente convenientes para las cooperativas. La cooperativa Bella Vista poseía un pequeño lote de terreno que proyectaba usar en el futuro para experimentos agrícolas. Un día, en la comunidad buscaban un lote para construir una escuela, tomaron nota del baldío y presionaron a la cooperativa para que lo donara. La cooperativa lo donó de mala gana, pensando que no tenía otro remedio. Algo parecido puede contarse de la cooperativa El Ceibo, que se sentía obligada a prestar ocasionalmente el pequeño camión de su propiedad a la escuela de la comunidad, en forma gratuita. Aunque El Ceibo había aceptado hacer esto mucho

asociados a recoger sus ganancias en lugar de dejarles que las reintegren al proyecto comunitario. («Si se afilia, tendrá su dinero; si no se afilia y la comunidad recibe una escuela, usted pierde.») Es este tipo de individualismo que los promotores de cooperativas como ACLO y otros grupos de acción de afiliación eclesial encuentran desalentador.

¹³Las cooperativas compradoras de petróleo de EE.UU., las cooperativas agrícolas de compras que más éxito tuvieron en ese país, tenían el mismo problema que El Litoral y recurrieron a un mecanismo similar para resolverlo. Como El Litoral, necesitaban que las personas no asociadas patrocinaran sus servicios a fin de lograr economías de escala. Por ese motivo, decidieron otorgar reembolsos a los clientes que no eran socios en forma de crédito para comprar una acción. Cuando las sumas acreditadas llegaban al valor de una acción, la persona no asociada se convertía en accionista con derecho a recibir los reembolsos en efectivo (Fite 1965:14). Esta misma táctica se empleó en el Farmers' Alliance Exchange de Texas (Knapp 1969:64).

**ALCO conocía
muy bien las ventajas
que ofrece la organización
en comunidades
pequeñas.**

tiempo atrás a cambio de la donación de un camión usado de un donante, éste hacía tiempo que había desaparecido de la escena. El Ceibo no tenía por qué continuar cumpliendo con esta obligación, pero creía que no podía negarle a la escuela el uso del camión y continuar siendo considerada una *institución comunitaria responsable*. Finalmente, en El Ceibo se sentían muy orgullosos de que al camión de la cooperativa se le había permitido llevar mercadería al mercado de La Paz cuando los campesinos habían cerrado los caminos a los camioneros en señal de protesta contra los aumentos de los precios del transporte y otras medidas del gobierno. El Ceibo creyó que su comportamiento anterior como institución comunitaria *responsable*—y el hecho de que no había *estafado* a los pasajeros de su camión—explicaba que se la considerara del lado de los campesinos, aunque el camión estuviera cruzando los piquetes de huelguistas.

Así, en algunas situaciones las cooperativas se sentían obligadas a evitar comportarse de manera egoísta o puramente utilitaria en las comunidades donde operaban. En efecto, entre los grupos estudiados, los problemas de la gestión financiera se originaron tanto como resultado de la preocupación excesiva acerca de la desaprobación de los socios y de la comunidad como de la búsqueda exagerada del provecho propio. Esto podía verse en la renuencia de los líderes de la cooperativa a ser estrictos en la cobranza del crédito; en la dificultad que experimentaban las tiendas de consumo en no vender a crédito, aun cuando era sabido que esto llevaba a la ruina; y en el temor de aumentar los precios de los servicios y mercadería de la cooperativa a niveles aproximados a los corrientes, a pesar de que de lo contrario se experimentarían pérdidas y que los compradores ya recibían considerables beneficios aparte de los precios.

CONTROL DE LIDERAZGO

¿Cómo explicarnos la deferencia demostrada por las cooperativas hacia la opinión de la comunidad si la dirección estaba a cargo de líderes inamovibles y pudientes? Una vez más, parte de la respuesta está en la naturaleza de las actividades. Muchos de los ejem-

plos de la sensibilidad demostrada hacia la percepción de la comunidad corresponden sobre todo a circunstancias en que la cooperativa se dedicaba a actividades que permitían *diseminar* los beneficios—transporte en camiones, comercialización, insumos y mercadería de consumo, ventas y elaboración de productos agrícolas. En dichas actividades, la cooperativa depende de los no asociados para gran parte de sus operaciones de compra o de venta, y tanto la operación como los precios son visibles a todos. Estas actividades *diseminan* beneficios entre los no asociados, y por su misma índole, obligan a la cooperativa a actuar con espíritu comunitario. Esta situación contrasta con las actividades que involucran tan sólo a los socios, como las operaciones de crédito o los proyectos de producción colectiva. La retórica *anticapitalista* de las cooperativas y de sus promotores contribuye por sí misma a un comportamiento con espíritu comunitario. Aunque la retórica puede no ser siempre fiel a la realidad, y aunque a veces lleve a tomar decisiones erróneas en la cooperativa, le proporciona a la comunidad una descripción concreta de cómo se comporta una *empresa mala*. La retórica, por lo tanto, le da a la comunidad una guía específica de cómo juzgar la acción futura de la cooperativa como empresa.

La preocupación de la cooperativa acerca de cómo se ve en los ojos de la comunidad también está relacionada con las normas sociales relativas a las responsabilidades de un líder y con la medida en que se debe compartir la riqueza individual. Orlove (1982) y otros colaboradores han comentado acerca del sentido extraordinario de comunidad y del grado de trabajo compartido en las comunidades de la meseta de Bolivia. Aunque ninguno de los grupos estudiados estaba situado en el altiplano, tres de ellos (Bella

Vista, El Ceibo, y en parte CCAM) estaban compuestos por migrantes de dichas zonas, quienes a menudo habían reasentado sus comunidades y habían continuado manteniendo sus tradiciones en la nueva tierra de adopción. Las cooperativas con líderes inamovibles y grupos pequeños de asociados en estos tipos de comunidades pueden haber estado menos inclinadas a comportarse de manera egoísta y explotadora que en ambientes sociales menos homogéneos y unidos.

El emplazamiento de las cooperativas asociadas en el más bajo nivel político-administrativo—la comunidad—también contribuyó a que las normas de la comunidad afectaran el comportamiento de la cooperativa. La concentración del esfuerzo de organizar cooperativas en pequeñas comunidades en lugar de pueblos podría considerarse que lleva a una excesiva descentralización, puesto que se requiere una inversión considerable para formar y mantener cada una de las cooperativas que sólo tendrán de 10 a 20 socios. A fin de reducir el alto costo de cada organización formada, parecería más sensato crear menos grupos más grandes a niveles administrativos superiores. Pero estas organizaciones transcomunitarias perderían los beneficios de la estrecha trama social de las pequeñas comunidades, y la influencia que estas normas sociales ejercen en la canalización del comportamiento de las cooperativas en sentidos favorables a la comunidad.

ALCO, la organización facilitadora que fundó COINCA, conocía muy bien las ventajas que ofrece la organización en pequeñas comunidades. Evitó explícitamente establecer las sedes de las cooperativas en pueblos rurales porque la experiencia había demostrado que los comerciantes, intermediarios y profesionales que componían la minoría selecta de los pueblos generalmente se apoderaban de los puestos de liderazgo de las cooperativas.¹⁴ El emplazamiento en un pueblo

¹⁴Healy (1982:16-17). Healy cita el caso de otra asociación campesina del sur de Bolivia—Agrocentral, en Chuquisaca—donde las cooperativas asociadas y las tiendas de consumo correspondientes estaban situadas en los pueblos y donde todos podían afiliarse, lo que traía como resultado la *dominación social instantánea* por parte de las minorías poderosas del pueblo (1978:9).

Parecía que ACLO
hubiera querido que
COINCA tuviera éxito
sin tener cualidades
capitalistas—una especie
de inmaculada
concepción capitalista.

establecería el escenario para conflictos de intereses entre las minorías dirigentes y los agricultores campesinos—en el cual los agricultores quieren que la cooperativa contribuya a reducir los precios de la comercialización, el transporte y la mercadería, y los comerciantes y negociantes lo opuesto. ACLO creía que en las pequeñas comunidades alejadas de los pueblos, las minorías no dedicadas a la agricultura no estarían presentes para asumir la autoridad; la pequeñez de la zona por organizarse, con su mayor homogeneidad social y económica, sería más propicia para la amplia asociación y participación de la comunidad.¹⁵

Aunque las cooperativas de los grupos estudiados estaban, en efecto, situadas en comunidades alejadas de las minorías comerciales y profesionales, el liderazgo estaba todavía en manos de los agricultores más pudientes y los socios representaban solamente un 15 ó 20 por ciento de los miembros de la comunidad. ACLO, sin embargo, no estaba del todo equivocado: si bien los más acomodados dominaban tanto allí como hubieran podido hacerlo en los pueblos, los líderes compartían más intereses con el resto de la comunidad pues todos eran agricultores. Además el pequeño tamaño de las comunidades hubiera sido más propicio a la perpetuación de la tradición por la cual los más ricos protegen a los menos pudientes. La ubicación más descentralizada de las cooperativas de base permite, pues, una mayor comunidad de intereses entre los líderes más acomodados y el común de la gente, aunque no necesariamente favorece una afiliación más extensiva y participativa.

La comprensión de las fuerzas sociales a las que están sujetas ciertas cooperativas nos

¹⁵La preocupación y experiencia de ACLO no es particularmente exclusiva del sur de Bolivia. En una zona rural de Saskatchewan, en Canadá, Lipset (1971:246-7) destacó la importancia del hecho de que los puestos en las organizaciones comunitarias estaban en manos de agricultores e inaccesibles a los componentes de la clase media urbana. Lipset comparó esta situación con muchas otras zonas rurales de América del Norte, donde las instituciones comunitarias que prestan servicios a los agricultores están bajo el control de la clase media de los pueblos rurales.

ayuda a describir mejor las federaciones de cooperativas. Dichas federaciones estuvieron dirigidas por diversos líderes arraigados en ambientes comunitarios que ejercían en ellos considerable control social. El control se ejercía a través de las costumbres y no de la participación.¹⁶ Huelga decir que estoy describiendo este sistema en su forma ideal, en la que los líderes de las cooperativas demuestran tener conciencia social, en oposición a un comportamiento egoísta o utilitario. Algunos de los resultados positivos encontrados entre los grupos estudiados dan fe de que el sistema puede a veces funcionar de esta manera—sin mucha participación. La posibilidad de que el ambiente social produzca resultados igualitarios es, en suma, otro criterio—más acertado a veces que la *participación*—por el cual los donantes pueden decidir qué clase de cooperativas y de actividades apoyan.

¹⁶ACLO describiría este comportamiento con conciencia social de diferente manera: dice que la comunidad recientemente esclarecida debe actuar como una unidad y no como una serie de individuos, y que por lo tanto el líder de la cooperativa actúa en pro de la comunidad (en principio) en los consejos de la federación de cooperativas asociadas. Esta descripción parece alejarse todavía más de lo que realmente ocurre que el concepto participativo, ya que el líder de la cooperativa es elegido por un grupo de socios que constituyen un pequeño porcentaje de la comunidad y por ende no representa todos los intereses de ésta en conjunto. Yo, por el contrario, digo que aunque el líder de la cooperativa haya sido elegido por una minoría, que incluso puede haber jugado un papel pasivo y patrocinador en la elección, en ocasiones se ve forzado por las costumbres sociales y la estructura de las actividades emprendidas por la cooperativa a actuar en armonía con los intereses de la comunidad.

LOS CAPITALISTAS Y LOS CRISTIANOS

Hasta ahora, nuestra discusión ha ayudado a explicar las persistentes y confusas diferencias entre la retórica y la realidad de las cooperativas: la retórica de la participación en contraposición con la realidad del liderazgo establecido; la retórica de la cooperativa que trabaja por el bien de toda la comunidad en contraposición con la realidad del 40 por ciento más pobre excluido de los beneficios; la retórica anticapitalista de las cooperativas en contraposición con la realidad del éxito obtenido (de haberse tenido éxito) como empresa capitalista. ¿Cómo pueden haber surgido diferencias tan marcadas entre la retórica y la realidad? Gran parte de las diferencias puede encontrarse en la extraña combinación de dos maneras de pensar acerca de las cooperativas. Una se apoya en la experiencia cooperativista norteamericana del siglo XIX y principios del siglo XX, y la otra se remonta a la visión que los primeros cristianos se habían formado acerca de lo que debía ser una sociedad cooperativa. Esta combinación puede explicarse mejor con un relato acerca de ACLO y COINCA.

La desilusión de ACLO con COINCA. ACLO, el grupo católico de acción social que promovió COINCA en Tarija, se sintió decepcionado por el tipo de cooperativa que finalmente se tuvo como resultado. Según ACLO, una cooperativa debe ser la expresión de la comunidad y no la suma de un número determinado de individuos, cada uno de los cuales se lanza a mejorar su suerte a través de actividades cooperativas. En una federación de este tipo de cooperativas, se supone que el delegado de cada una de ellas representa a la comunidad en conjunto, no al grupo de individuos que componen o a la facción que eligió a este líder en particular. Las actividades de las cooperativas, deben, a su vez, beneficiar a toda la comunidad, no sólo a ciertos individuos. La distribución de las ganancias de una cooperativa entre los socios es indeseable, según esta opinión, porque atrae el *individualismo egoísta* y no el interés en los problemas de la comunidad.

No es de sorprender que ACLO rechazara lo que ella misma había creado cuando más

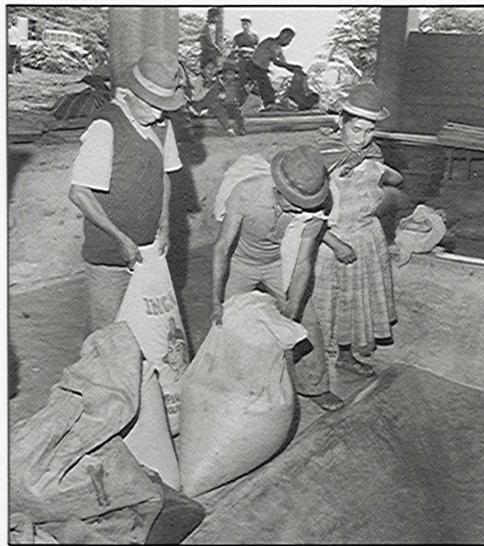
adelante COINCA emprendió actividades típicas de una federación de cooperativas—otorgamiento de crédito a individuos, compra de insumos, una vinería, y proyectos de producción colectiva—esperándose que todos ellos rindieran ganancias para distribuir entre los socios. Aunque ACLO elogió muy tíbiamente lo realizado por COINCA en la tienda y la vinería, también criticó la mentalidad capitalista que había logrado estos buenos resultados. «¡COINCA se preocupa más del precio de la uva que de la comunidad!», observó ACLO. Parecía que ACLO hubiera querido que COINCA tuviera éxito en un negocio que beneficiara a los campesinos sin las cualidades capitalistas que se necesitan para tener este tipo de éxito—una especie de inmaculada concepción capitalista.¹⁷

Para ser justos con ACLO, debe señalarse que esta organización promovió a COINCA como la segunda manera mejor de organizar a los campesinos bajo un régimen militar que no permitía que los campesinos se organizaran políticamente. En tal situación, se consideraba que las cooperativas constituían la única forma de organización campesina posible de ser tolerada, dado su propósito *inocente* de dedicarse a los negocios. Parecería, por lo demás, que la creación de una federación de cooperativas como sustituto de segunda categoría del sindicalismo¹⁸ campesino estaba destinada a frustrar los deseos de ACLO

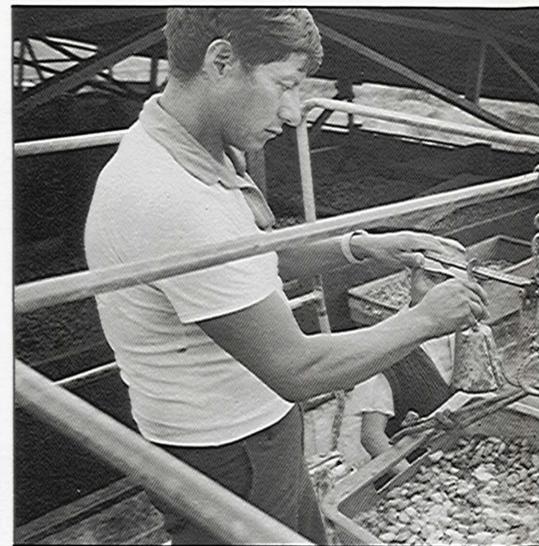
¹⁷La actitud crítica de ACLO acerca de COINCA afectó más poderosamente a los líderes que al personal de la cooperativa. También comenzaron a sentirse tensiones parecidas entre ACLO y las demás federaciones campesinas que esta entidad había creado en el sur de Bolivia. Una causa quizá más importante de dichas tensiones es la brecha que finalmente se crea entre las organizaciones *intermediarias* urbanas como ACLO y los grupos campesinos que éstas establecen después que estos últimos grupos llegan a ser tan fuertes como para manifestar cierta independencia—como lo discuten Orlove (1982) y Scurrah y Podestá (1982). Este último trabajo sobre las organizaciones intermedias evoca de manera notable las relaciones entre COINCA y ACLO.

¹⁸Desde la reforma agraria en 1952, existe el sindicato en casi todas las comunidades rurales bolivianas, como organización colectiva y democrática que agrupa a todos los jefes de familia de la comunidad. Esta clase de sindicato funciona como una agencia local de desarrollo de la comunidad.

Campeños haciendo su entrega de café a la bodega de Bella Vista.



Pesando cacao para venderlo, El Ceibo.



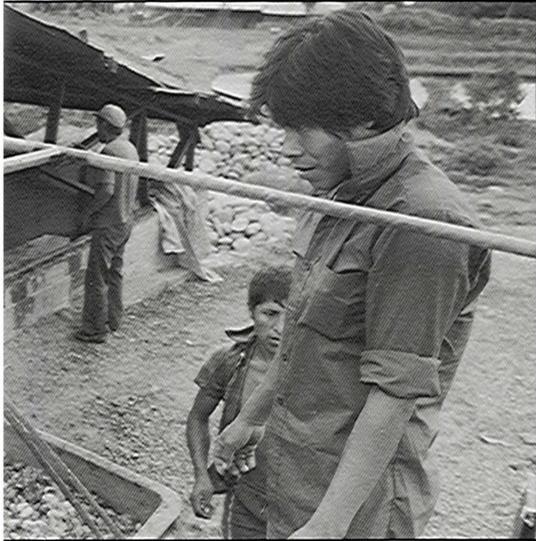
desde el punto de vista político, a pesar del éxito que pudieran tener las actividades de COINCA y de cuánto beneficio pudieran derivar los campesinos de este éxito.

El desencanto de ACLO con COINCA puede comprenderse en este contexto específico, pero por otra parte la posición de ACLO es común en ciertas maneras generales de pensar acerca de las cooperativas en América Latina. En parte debido a la influencia de la iglesia en la organización de cooperativas en esa región, se contempla a las cooperativas como un medio para llevar de vuelta a la comunidad a las condiciones idealizadas de una sociedad precapitalista, donde la gente vivía en armonía y trabajaba en forma colectiva. Los esfuerzos de producción colectiva representan una vuelta al estado natural, que se corrompió con el advenimiento del capitalismo y su glorificación del individualismo.

Aun la expresión más reformista de esta visión cristiana, en la que se admite la lucha entre los campesinos y los demás, generalmente no se preocupa por las diferencias de intereses entre las clases *dentro* de la comunidad donde se organiza la cooperativa—excepto, quizá, cuando se refiere a la identificación de algunos intermediarios *malos* contra los que se va a oponer el resto de la comunidad. Es decir, no hay lugar para que existan diferencias de intereses entre los

campesinos con tierras, los trabajadores sin tierras, los agricultores arrendatarios o las madres solteras. Se supone que una cooperativa encabezada por un propietario campesino, como todas las estudiadas, va a ser capaz de orquestar la armonía de toda la comunidad. El énfasis de ACLO en la educación cooperativa y su desilusión con la aparente falta de interés de COINCA en la materia parecen estar de acuerdo con esta idea de una comunidad armoniosa: era necesario enseñarle a la gente el valor del esfuerzo colectivo y lo pernicioso del individualismo si es que iban a emprender proyectos comunitarios en los cuales todos tendrían que hacer sacrificios y de los cuales se beneficiarían sólo en forma colectiva.

Los antepasados norteamericanos. Con la asistencia al desarrollo que los Estados Unidos comenzó a prestar a América Latina en el decenio de 1950, la visión *cristiana* de las cooperativas se mezcló con la idea basada en la experiencia norteamericana del siglo XIX y principios del siglo XX. La forma de organización, los objetivos concretos y la asistencia técnica provinieron de la experiencia norteamericana, mientras que la visión y la retórica se nutrieron en el ideal cristiano. Allí yace una de las razones de la desilusión con las cooperativas que tienen éxito como em-



Anotando las ventas de arroz y café, Bella Vista.



Silo de arroz de CCAM.



presas. Excepto en algunos casos, el movimiento cooperativo estadounidense celebraba el individualismo y la posibilidad de participar a través de la acción colectiva. El reembolso al cliente es un buen ejemplo: según el modelo de Rochdale, las tiendas cooperativas *supuestamente* debían cobrar los precios del mercado, aun cuando el margen de ganancias de los comerciantes particulares fuera alto, y devolver la diferencia a los socios compradores en forma de reembolsos (Cerny 1963:205, y Knapp 1957:343). De esta manera, se le daría a la gente un fuerte incentivo (individualista) para afiliarse a la cooperativa, en lugar de *perder* los beneficios sociales a través de los precios más bajos al alcance de toda la comunidad, socios y no socios por igual.¹⁹

Las cooperativas rurales norteamericanas no pretendían representar a otros grupos con intereses que no fueran los de los agricultores propietarios. Los agricultores componían una gran proporción de la población rural, como es natural, pero nadie suponía que sus intereses coincidieran con los de los trabajadores agrícolas, los campesinos arrendatarios, los artesanos y demás. El movimiento cooperativo estadounidense no tenía ningún escrúpulo en declarar que el campesino arrendatario—que representaba una gran proporción de agricultores norteamericanos pobres en el siglo XIX y principios del siglo XX—estaba completamente fuera de la empalizada. «Las cooperativas crecen sólo donde viven propietarios», se decía por entonces, porque los campesinos arrendatarios siempre necesitan efectivo inmediato, no tienen bastante para invertir en instalaciones de la cooperativa y siempre están en peligro de tener que dejar sus tierras (Miller y Jansen 1957:463).

Aun entre los campesinos propietarios, los progenitores norteamericanos de las cooperativas latinoamericanas representaban a los agricultores grandes y medianos, mientras que los campesinos pobres no estaban evidentemente representados (Lipset 1971:210-205, 276, y Marshall & Godwin 1971:27). El movimiento cooperativo tan exitoso de las fincas de trigo del oeste de Canadá a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, por ejemplo, no incluían a los agricultores más pobres de la región, que en esa época eran inmigrantes católicos de Europa Oriental, diferentes de los otros desde el punto de vista étnico y religioso (Bennett 1973). Las cooperativas agropecuarias establecidas del sur de los Estados Unidos ofrecieron escasa ayuda a las cooperativas organizadas por las granjas más pobres en el decenio de 1960: les negaron la afiliación a los agricultores negros, no contrataban empleados negros, no efectuaban ventas a las nuevas cooperativas y no les concedían préstamos a través de sus bancos (Marshall y Godwin 1971:38).

¹⁹Otra importante razón para esta doctrina del modelo de Rochdale fue el temor de que la reducción de los precios provocaría las represalias paralizadoras de los comerciantes particulares (Knapp 1969:52 y Cerny 1963:205). Las cooperativas bolivianas aparentemente contemplaron esta posibilidad de manera opuesta: les encantaba la idea de cobrar precios más bajos y de provocar así la ira de los comerciantes.

Una excepción interesante de la regla de Rochdale relativa a los precios altos y los elevados dividendos de los clientes fue la Farmer's Alliance de EE.UU., que creía en la venta de los artículos a precio de costo. La ganancia en la reducción de los pre-

cios, argumentaba esta organización, podía «beneficiar a todas las clases, y no solamente a los que tienen dinero disponible para invertir en capital social, es decir, a los socios de la cooperativa. . . .» (Knapp 1969:65-6). La Farmer's Alliance, en otras palabras, parecía demostrar una mayor conciencia social (pero quizá menos conciencia de la realidad política) y gran interés en diseminar los beneficios.

Las cooperativas norteamericanas organizadas alrededor de la comercialización y venta al consumidor—actividades principales de las cooperativas de Bolivia—eran en muchos casos apolíticas o bien conservadoras. Aunque el movimiento de cooperativas de consumo era *antimonopolista*, por ejemplo,

**De tener éxito, las
cooperativas pueden
convertirse en monstruos
iguales a los que
supuestamente iban a
matar.**

no era anticapitalista; sus sostenedores no estaban interesados en lograr que se modificara la estructura económica y social del país (Fite 1965:15, y Bennett & Krueger 1971:351). Aunque los movimientos de agricultores y cooperativas denunciaban la explotación por organismos de afuera, generalmente de intereses urbanos—bancos, comisionistas de cereales, compañías de ferrocarril—no estaban interesados en los problemas de explotación dentro de sus propias comunidades (Bennett 1973:2.6). En realidad, la importancia de estas instituciones externas en la movilización de las protestas de los agricultores está, según se dice, en que evitaron que se desarrollara la conciencia de clase *dentro* del sector rural norteamericano durante este período (Lipset 1971:48-49). Finalmente, se decía que los agricultores que pertenecían a las cooperativas adoptaban los principios *cooperativos-colectivistas* sólo cuando tenían dificultades, pero que una vez superadas éstas votarían como *individualistas-conservadores* (Bennett 1973:215-6). En suma, el movimiento cooperativo norteamericano *no abogó por cambios fundamentales de la estructura institucional capitalista*, sino que buscó, simplemente, extender los beneficios del capitalismo a un número mayor de personas (Bennett & Krueger 1971:351).

Estas descripciones del cooperativismo norteamericano se ajustan mejor a las cooperativas que visitamos en Bolivia que a la visión cristiana de instituciones comunitarias armoniosas donde hay lugar para todos. Las descripciones coinciden, por ejemplo, con las justificaciones dadas por El Ceibo y COINCA para no participar oficialmente en las huelgas de los campesinos en contra del gobierno y de los camioneros. «Nos dedicamos a los negocios», decían, «no a la política; no queremos que se nos caiga todo en la cabeza.»

Las cooperativas norteamericanas seguramente no hubieran contado con la aprobación de los que tienen la idea de una comunidad armoniosa y generosa con todos—y tampoco con la de los que esperan que las cooperativas puedan ser un instrumento para la concientización de la gente con respecto a las clases sociales. A diferencia de ACLO, los cooperativistas norteamericanos no contemplaban la idea de un grupo *que representara los intereses de las mujeres, de los cam-*

pesinos sin tierras y de los pequeños agricultores (Michaels 1982:1). Más todavía, en contraste con ACLO, los norteamericanos no se hubieran sentido disgustados de haber creado una institución que era *más exclusiva, en la que sólo los socios varones tenían derecho a voz y voto* (Michaels 1982:1). El hecho de que las cooperativas norteamericanas fueran individualistas y estuvieran compuestas por los agricultores más pudientes no significa, naturalmente, que no dispersaran beneficios entre los grupos no asociados. Pero significa por otra parte que el modelo norteamericano sobre el que se basa en parte la cooperativa latinoamericana de ninguna manera pretendía estar imbuido de espíritu comunitario.

La cooperativa norteamericana, pues, resulta una extraña aliada de la visión cristiana de una comunidad precapitalista de orientación colectiva. Es evidente que los dos modelos pueden superponerse hasta el punto de que los agricultores propietarios representen una proporción abrumadoramente alta de la comunidad, o cuando los beneficios dispersados son elevados o cuando los asociados son numerosos. Pero mucha gente no tendrá el tiempo o el capital necesario para participar en esfuerzos de producción colectiva; las personas sin tierra, los arrendatarios y las mujeres se verán excluidos de las cooperativas y a veces explotados; aun entre los agricultores propietarios de sus tierras, las cooperativas que se formen atraerán sobre todo a los más pudientes. Los resultados mencionados están de acuerdo con la historia de las cooperativas norteamericanas, y sin embargo son una fuente de desilusión y sorpresa para los que sostienen la visión cristiana.

LA ESPERANZA ATADA A UNA DURA REALIDAD

¿Por qué tendría que interesarles a los donantes que los grupos de acción social se

sientan desilusionados ante la forma tomada finalmente por las cooperativas? El tema es importante sólo porque los donantes mismos han absorbido la visión cristiana de la cooperativa y al mismo tiempo le han dado la forma concreta del modelo norteamericano. Son los donantes los que se desilusionan cuando las cooperativas que han apoyado se parecen a sus antecesoras norteamericanas; son los donantes los que temen que las cooperativas que han financiado vengán a resultar, si se las mira bien, un baluarte de minorías selectas. Por esta razón, el ajuste entre la visión esperanzada de las cooperativas y la experiencia histórica de la cual se las copió es muy difícil de realizar. Y es importante entender que la oposición del campesino a los grandes intermediarios y empresas de transporte puede resultar una fuerza movilizadora más poderosa en las cooperativas de América Latina—como en el caso de Norteamérica—que la presunta armonía de los intereses comunitarios. En la medida que estas fuerzas externas sean una causa más significativa de pobreza que la explotación interna, la cooperativa puede representar un mecanismo digno de tenerse en cuenta para elevar los ingresos de toda la comunidad.

La unión de las comunidades rurales en cooperativas contra *el de afuera* no debe interpretarse como algo que va a beneficiar a toda la comunidad, o que dentro de la comunidad no existen apreciables diferencias socioeconómicas. De tener éxito, las cooperativas pueden convertirse en monstruos iguales a los que supuestamente iban a matar. Mientras predicán la retórica de la participación y el espíritu comunitario, pueden estar realmente sirviendo a una pequeña porción acomodada de la población que dicen representar. Como ya hemos visto, estas cooperativas todavía se dedican a actividades con gran diseminación de beneficios. Esto dependerá, por lo tanto, de las características de las actividades y del ambiente socioeconómico, y no necesariamente del interés por la repercusión social.

Los donantes pueden influir en la magnitud de los efectos alcanzados por los proyectos que ellos apoyan en las cooperativas decidiendo sostener aquellas actividades que tienden a diseminar más ampliamente los beneficios. No será suficiente determinar cuántos

les son las actividades *buenas* y las cooperativas que las llevan a cabo, como se ve más arriba. Aunque las buenas cualidades parecen ser intrínsecas de cada actividad, generalmente estarán presentes sólo en ciertos estudios de la historia de una cooperativa y sólo en ciertos medios sociales y económicos. Los donantes, por tanto, deberán estar alerta a los cambios ocurridos en la distribución de beneficios de las actividades que financian y tener cuidado en no aceptar sin espíritu crítico el elocuente simbolismo histórico relacionado con el momento de iniciación de dichas actividades. Los donantes también tendrán que estar prontos a alentar el emprender actividades que, aunque buenas pueden no haber sido apropiadas o factibles en las primeras etapas de la historia de la cooperativa.

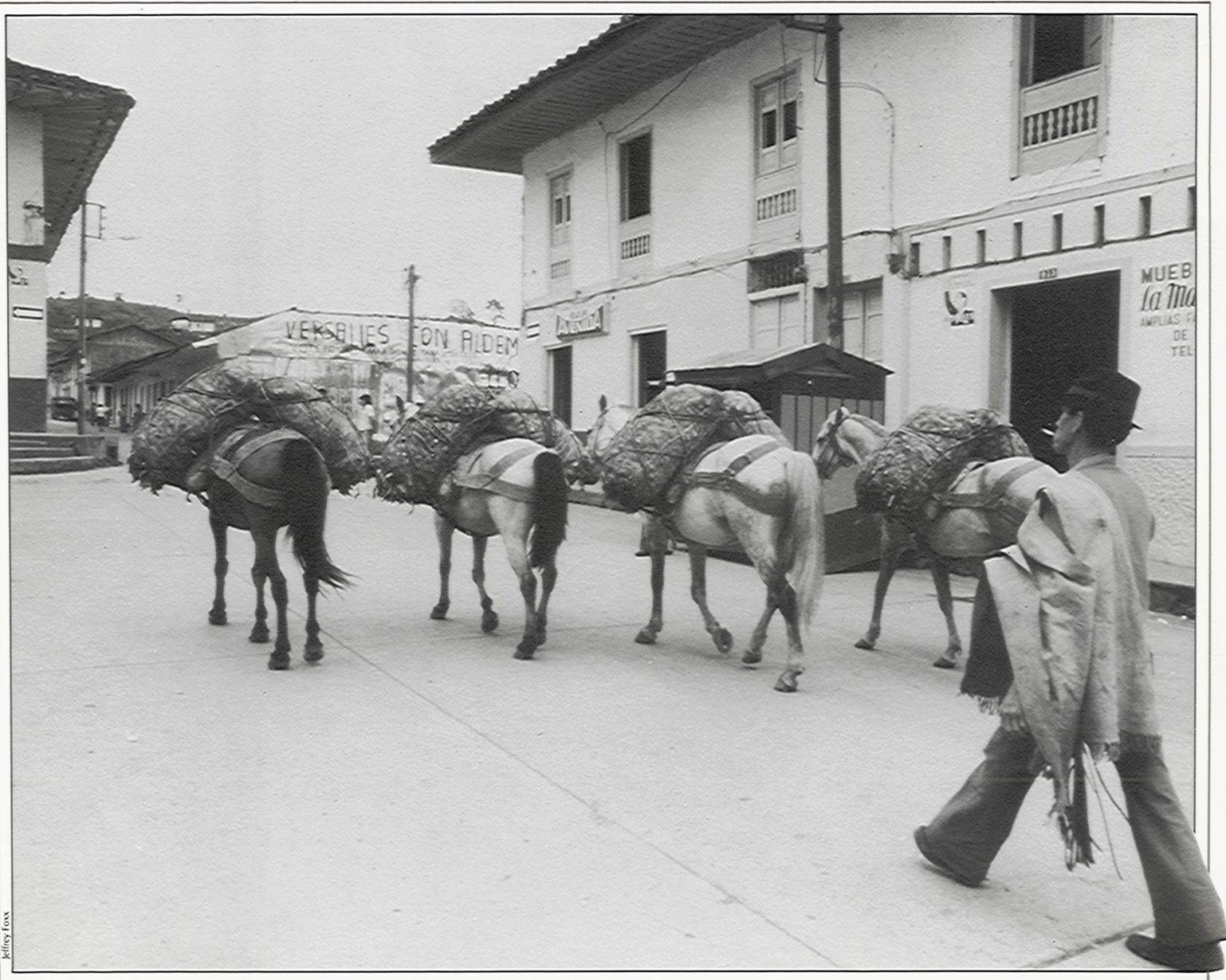
Es fácil dejar de notar la oportunidad de la cooperativa de pasar a desarrollar otras actividades de mayor repercusión social porque los críticos empiezan a lanzar grandes exclamaciones acerca del comportamiento *capitalista* y *elitista*. En medio del alboroto, nadie se da cuenta de que las operaciones *capitalistas* han establecido el escenario para nuevas actividades que redundarán en la diseminación de beneficios. La retórica de las cooperativas contra la explotación tiene a los líderes de las cooperativas tan convencidos que pueden estar bastante interesados en emprender una actividad de beneficio social que les ayude a mejorar la imagen. Es en este momento que los donantes pueden ejercer influencia, expresando sencillamente su preferencia por una actividad en lugar de otra.

JUDITH TENDLER es durante el corriente año profesora visitante en el Departamento de Estudios y Planificación Urbanos del Massachusetts Institute of Technology. Ha sido consultora de la Fundación, el Banco Mundial, la Agencia para el Desarrollo Internacional (EE.UU.) y la Fundación Ford. Es autora, entre otros libros, de *Inside Foreign Aid* y *Electric Power in Brazil: Entrepreneurship in the Public Sector*. KEVIN BENITO HEALY y CAROL MICHAELS O'LAUGHLIN son representantes de la Fundación para Bolivia y Perú, respectivamente. El presente artículo se extrajo de *What to Think About Cooperatives? A Guide from Bolivia*. En *Desarrollo de Base*, 7:2, 1983, se publicó un artículo basado en dicha monografía. Pueden obtenerse copias del artículo escribiendo a la Oficina de Investigaciones y Evaluación de la Fundación Interamericana.

REFERENCIAS

- Bennett, John W. (1973). Microcosm-Macrocosm Relationships in North American Agrarian Society. En *Population, Environment and Social Organization: Current Issues in Human Ecology*, págs. 207-230. Editado por M. Micklin. Illinois: Dryden Press.
- Bennett, John W., y Cynthia Krueger (1971). Agrarian Pragmatism and Radical Politics. En *Agrarian Socialism: The Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchewan*, págs. 347-363. Editado por Seymour Martin Lipset. Berkeley: University of California Press.
- Cerny, George (1963). Cooperation in the Midwest in the Grange Era, 1869-1875. *Agricultural History* 37 (octubre):187-205.
- Fite, Gilbert C. (1965). *Farm to Factory: A History of the Consumers' Cooperative Association*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press.
- Hale, Charles R. (1978). Agricultural Mechanization, The Small Farmer in the Bolivian Oriente, and the Cooperativa Agrícola Integral Mineros. Fundación Interamericana. 1° de octubre.
- Healy, Kevin (1978). Trip Report—Jan. 22 through Feb. 20, 1978. Fundación Interamericana. 21 de marzo.
- _____ (1982). Campesino Cooperative Networking in Bolivia: Initiatives from Below. Trabajo presentado en la reunión de 1982 de LASA (Asociación de Estudios Latinoamericanos), Washington, D.C. 6 de marzo.
- Knapp, Joseph G. (1957). A Critical Appraisal of Purchasing Cooperatives. En *Agricultural Cooperation*, págs. 471-83. Editado por Martin A. Abrahamsen y Claud L. Scroggs. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1969). *The Rise of American Cooperative Enterprise 1620-1920*. Danville, Illinois: Interstate Printers and Publishers, Inc.
- Kraljevic, Ivo (1978). Cooperativa Integral Campesina—COINCA Tarija, Case-study. Fundación Interamericana. 11 de julio al 18 de agosto de 1978.
- Lipset, Seymour Martin (1971). *Agrarian Socialism: The Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchewan*. Berkeley: University of California Press.
- Marshall, Ray y Lamond Godwin (1971). *Cooperatives and Rural Poverty in the South*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Maxwell, Simon (1980). Marginalized Colonists to the North of Santa Cruz: Avenues of Escape from the Barbecho Crisis. En *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, págs. 162-295. Editado por Françoise Barbira-Scazzochio. Cambridge: Center for Latin American Studies, Cambridge University.
- Michaels, Carol (1982). COINCA Experience. Fundación Interamericana.
- Miller, Raymond W. y A. Ladru Jensen (1957). Failures of Farmers' Cooperatives. En *Agricultural Cooperation*, págs. 447-65. Editado por Martin A. Abrahamsen y Claud L. Scroggs. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Orlove, Benjamin S. (1982). Evaluation of Two Development Projects in Bolivia (ARADO: La Paz, Cochabamba; ACLO: Chiquisaca, Potosí). Para la Fundación Interamericana, octubre.
- Scurrah, Martin y Bruno Podestá (1982). *Experiencias autogestionarias en Chile y Perú: problemas y lecciones*. Grupo de Estudios para el Desarrollo, (GREDES). Lima, Perú. 19 de noviembre.
- Wennergren, E. Boyd y Morris D. Whitaker (1975). *The Status of Bolivian Agriculture*. Nueva York: Praeger Publishers.

Acarreo de productos agrícolas al mercado, Versalles.



¿Qué es lo que impulsa a formar una cooperativa? Cuáles son las experiencias personales que llevan a la acción colectiva? En los pasajes siguientes, tres militantes cooperativistas narran cómo de sus vidas y de las vidas de sus amigos surgió una tienda dirigida por la comunidad.

Este es el último artículo de una serie de historias orales de diversas organizaciones presentadas por Robert Wasserstrom. El volumen completo, titulado *Grassroots Development in Latin America and the Caribbean: Oral Histories of Social Change* (Desarrollo de base en América Latina y el Caribe: Historias orales del cambio social) se publicará a principios de 1985 bajo el sello de Praeger Press.

ROBERT WASSERSTROM

LA PUESTA EN MARCHA DE UNA TIENDA DE CONSUMO: HISTORIAS ORALES DE COLOMBIA

Las familias campesinas que viven alrededor del pueblo de Versalles—en las orillas del próspero valle del Cauca, en Colombia—son agricultores. Hasta hace varios años, los pocos comerciantes de la zona vendían los artículos corrientes de consumo a precios elevados y pagaban poco por los productos agrícolas locales.

Entonces, los 15 socios del Grupo Precooperativo de Servicios Múltiples de Versalles reunieron sus ahorros y decidieron abrir una tienda de consumo. A fin de aumentar su capital, solicitaron ayuda a la Fundación, que en junio de 1977 aprobó una donación de US\$47.500. El grupo invirtió su dinero en un camión y comenzó a comprar artículos al por mayor en ciudades como Bogotá, Cali y Pereira. Muy pronto las existencias originales aumentaron y se diversificaron y la tienda pudo ofrecer un surtido completo de comestibles, verduras, carne, fruta y materiales de construcción.

Al mismo tiempo, los socios decidieron usar el camión para llevar al mercado productos autóctonos tales como el tomate de árbol y el lulo (una fruta cítrica), que anteriormente se enviaban a Bogotá o Cali. Los gastos de transporte y de carga y descarga de la mercadería se repartieron exacta y equitativamente entre los productores. La tienda misma recibió una ganancia del 10 por ciento, que se destinó a aumentar el capital de trabajo.

Como las entrevistas siguientes revelan, los socios del Grupo comparten una historia común de participación en organizaciones campesinas, asociaciones de pequeños agricultores y proyectos de acción social patrocinados por la iglesia católica. Con pocas excepciones, estas organizaciones se originaron durante los disturbios políticos ocurridos entre 1948 y 1966, período éste conocido como *la violencia*. A diferencia de muchas de las regiones vecinas, Versalles tuvo la buena fortuna de salvarse de los desórdenes po-

res—sobre todo por tratarse de una zona apartada y habitada por pequeños agricultores procedentes de otros lugares. Además, el párroco local organizó grupos de discusión dedicados a temas de reconciliación y justicia social. Los hombres que más adelante fundaron la tienda comunitaria participaron en su mayoría en dicho programa.

Los socios del Grupo Asociativo—quienes a lo largo de los años asistieron a innumerables seminarios, talleres y cursos especiales sobre cooperativismo y desarrollo humano—aprovecharon esta experiencia para trazar su propio sendero. «Por supuesto, estamos dispuestos a trabajar con quienquiera que desee ayudar a la comunidad», dice uno de los fundadores, Delio Cortez. «Pero si nos quieren imponer condiciones políticas, entonces nos separamos». O como dijo el amigo de Delio, Luis José Gallego: «Nosotros no le pedimos permiso a nadie para hacer la tienda; decidimos hacerla nosotros mismos.»



Mitchell Denburg

«No sabía nada, sino trabajar»

Delio Cortez, fundador y organizador

Nací en Risaralda, pero quería salir de allá y conocer otra tierra nueva. Así que a los 22 años me casé y me vine a vivir a Versalles. Cuando vine por acá, nos fuimos a vivir en una tierra muy lejos del pueblo: era como a cinco horas de camino.

Como el resto del campesinado tuvimos una familia numerosa. Eramos tan pobres que muchas veces teníamos que comer zapallos, que es una fruta para engordar cerdos. Por eso se me desnutrió toda la familia. Los niños resultaron todos inflados, todas las niñas perdían el cabello. Por aquí cuando se desnutre en el campo, dice la gente que es mal de ojo. Yo creía que era verdad eso. Hasta que alguien me dijo, «Hermanito, ¿sabes lo que ellos tienen? Eso es hambre, eso es la desnutrición. Porque la comida de ustedes es demasiado mala. Los niños tienen que comer otras comidas.» Pero ¿con qué iba a comprar más cosas? Entonces, me dediqué a tumbar una montaña para plantar lulo y tomates de árbol.

No sabía nada, sino trabajar, pero después de un tiempo empecé a jugar al fútbol con algunos vecinos. Me gustó esa vaina de jugar fútbol, recordar lo de niño. Comencé a jugar, pero yo he sido muy tímido—demasiado tímido. Al hablar al sacerdote o con una per-

sona que consideraba de estudio, no hablaba: daba pena. No entraba a misa porque el sacerdote me miraba directamente.

Cuando yo me metí en el equipo de fútbol, pues comencé a ser un poco más social con la gente. Y allí me encontré con don Eduardo Giraldo. Comenzaba a llamarme, a decirme: «Compañero, ¡a ver si camina por una reunión que tengo!» Bueno, a mí me daba pena entrar a la reunión, pero él me insistía. Hasta que me fue llevando, me presentó a sus amigos, y me trajeron aquí, a un curso de promoción humana.

Estuve en un seminario de tres días. Me gustó bastante, aunque chocaba, porque me sacaban, me hacían hablar en público y eso me disgustaba. No participaba mucho porque creía que no sabía mucho de esas cosas, pero sí iba a la reunión. Me vinculé a la cuestión de Acción Comunal y así sucesivamente hasta que en la vereda llegué a ser la persona que organizaba la cuestión. Iba y hablaba con el padre, con el alcalde, con el inspector, con amigos de otras partes.

Fue en ese momento que me sacaron de la finca, cuando estaba por recoger mi primera cosecha. Creo que fue simplemente por robarme el trabajo. Yo no sabía nada de leyes ni nada. Recuerdo que cuando fueron a hacerme un lanzamiento, pues el juez me llamó primero y me dijo: «Vea, ahorita le vamos a preguntar si usted trabaja por cuenta del dueño de este terreno. Yo no le puedo decir qué dice, simplemente le voy a decir si usted dice que no trabaja por cuenta de ese señor,

mire que vinieron policías. Eso quiere decir que usted está invadiendo terreno ajeno. Eso le digo: piense bien, porque yo le quiero ayudar.» Con eso que me dijo yo mismo pensé y entré a la respuesta que tengo que dar, que sí, trabajo por cuenta de él.

«¿Verdad?» me preguntaron, «¿usted trabaja por cuenta del señor Fulano de Tal?»

Entonces yo dije: «Sí, señor, yo trabajo por cuenta de él.»

Y resulta que ese señor era el que estaba haciendo un embargo. Al decir que trabajaba por cuenta de él, me embargaron a mí también mi trabajadero. Y eso era mentira. El tipo me preparó para que dijera esa cuestión y me sacaron.

Cuando me fueron a sacar, mi señora estaba de dieta, estaba en la cama. Yo inmediatamente me rebelé contra la policía y dije: «Si la van a tocar a ella, me tienen que matar a mí. No la voy a sacar así.»

Algunos de ellos se metieron y dijeron: «Hombre, eso es una injusticia. Démosle platico hasta la otra semana que él se vaya.»

«Si me dan plazo, yo me voy», les dije, «pero así no salgo.»

Bueno, me dieron plazo y me vine por acá, a Versalles. Entonces, el curita me dijo que si quería, él me ayudaba para que trabajara como promotor parroquial. Yo no entendía qué cosa era promotor parroquial; pensaba que era tocar las campanas y vestir los santos, eso de sacristán. Así le dije: «No, estoy muy pobre, pero a mí me da pena esa vaina. Yo así trabajar—¡no!»

El hombre entendió y me dijo: «No es que lo voy a poner en eso. Es para que usted me ayude a visitar las veredas y hable con sus compañeros campesinos. Usted entiende el mismo lenguaje de ellos.» Había una cooperativa de luteranos y entré a la pelea en esa cooperativa.

Al final, fracasó, pero quedamos unos nueve compañeros y nos reuníamos siempre cada ocho días. Nos encontrábamos aquí, en el café, y hablábamos de cooperativismo. Habíamos vivido una experiencia y había que utilizarla, había que convertirla en éxito. Comenzamos a pensar: «¿Qué hacer?» Hasta que un día dijimos: «No le podemos pedir plata a nadie para volver a organizar nada. Hagámoslo nosotros. Vamos a reunir 1000 pesos cada uno para trabajar.»

Pero, ¿cómo dar 1000 pesos? Entonces, decidimos recogerlos en un año. Empezamos en enero para diciembre: 30 tenemos que dar cada mes como compromiso de caballeros. Unos comenzaron a ahorrar y otros no. Hubo gente que al final del año decía: «¡Ay, que no me acordaba de esa vaina!» Le tocó a uno vender una marranita que tenía para poder dar los 1000 pesos. Pero los dimos y luego se sumaron otros dos compañeros. Eramos 11 y con eso comenzamos: 11.000 pesos.

Entonces, dijeron: «¿Y qué hacer con esa plata—11.000 pesos para fundar algo?» Lo que sabíamos era la cuestión del consumo. Era lo único, porque para meternos en producción o en mercadeo no había con qué trabajar. Teníamos algunas relaciones con algunas casas comerciales. Me dijeron a mí: «Pues usted que tiene más relaciones con los sacerdotes y con toda esa gente, ¡arranque, a ver!» Efectivamente, fui a una casa comercial en Pereira y nos largaron una camioneta de mercancía. Con eso fundamos una tiendita pequeña. El capital era de 7.000 pesos, porque los otros cuatro mil se nos fueron en estantería.

Después, nos hablaron de una fundación que posiblemente nos podía hacer una donación. Al principio, creo que la mayoría de los compañeros no creíamos eso. Nosotros no creíamos, pero nada se pierde. Pierde más la pava que el que le tira: eso es un dicho de nosotros. Mandamos el proyecto cuando de pronto un día vino y que sí que había sido

aprobado. Nos causó una gran impresión cuando llegó el dinero y estábamos ya asustados por esa cuestión. ¡Pero nosotros sí estábamos pensando en trabajar!

Entonces, nos pusimos a organizar la cuestión de la cooperativa. Primero eso se llamó «grupo precooperativo» porque ya habíamos tenido la otra experiencia y no queríamos ser cooperativa. Es que la Superintendencia Nacional de Cooperativas tiene problemas fregados y los queríamos evitar. Por ejemplo, uno de los problemas es que dentro de la reglamentación de ellos dice que toda cooperativa que tenga un capital superior a 500.000 pesos necesita tener un contador juramentado. Y un contador juramentado gana esa plata en dos o tres meses, de modo que es imposible que una cooperativa pequeña pueda funcionar con esas exigencias. Cosas así. Por eso nos metimos el grupo precooperativo y comenzamos a trabajar.

Cierto que tuvimos problemas, como por ejemplo cuando vino la Superintendencia [de Cooperativas] del Valle. ¿Y qué fue lo que nos dijo? Nosotros los trajimos para crear una procesadora de tomates, con la Secretaría de Agricultura del gobierno. La solución que nos dio ese señor fue que nos teníamos que convertir en cooperativa porque si no, el gobierno no nos podía ayudar. Entonces, le sacamos: «¡Pero es que nos constituimos en cooperativa y usted nos echa para abajo! Por las mismas disposiciones que usted ha hecho, eso no es posible para nosotros.» Le pedimos: «¿Nos pueden colaborar si nos comprometemos a hacer esto y trabajar como cooperativas?»

«No, mientras usted no sea cooperativa, nos queda muy difícil ayudar a una asociación, a un grupo de personas piratas que no son oficializadas.»

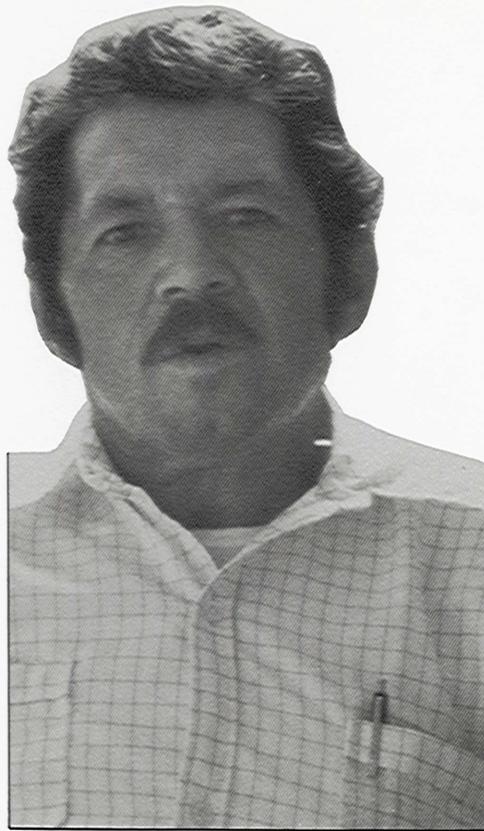
Nos dice que somos piratas, pero yo creo que no: ¡Somos colombianos, somos gente que estamos aportando al estado! Pues no llegamos a nada. Y es una lástima, porque a veces los servicios que dan son magníficos.

Ese no ha sido nuestro único problema. Aquí en Versalles concretamente no ha sido posible salirse totalmente de la cuestión política. El grupo como tal no se ubica dentro de ningún partido político. Pero algunos socios sí tienen que utilizar esos medios: tienen una

situación muy difícil y les toca hacer política para ver si les dan un puestico. No nos agrada: eso ya se definió claramente. Somos un grupo autónomo; no nos afiliamos a ninguna organización. Tampoco estamos contra ninguna de ellas. Cuando hay un programa que estudiamos conjuntamente con ellos y vemos que es importante para la comunidad, compartimos ese trabajo. Pero cuando ya se trata de decir que tiene que afiliarse, nosotros no estamos. Y la relación que mantenemos ahora nos ha dado más buenos resultados que cuando estábamos dentro. Porque cuando estábamos dentro, ¿qué era lo que se hacía? Pelear por los puestos, por la burocracia. Todo el mundo nos peleamos por llegar a ser presidente de tal organización, toda esa vaina. Al que llega lo bajamos y nos montamos y también los otros no colgaban atrás. Entonces, se inició una pelea y se olvidaban los problemas reales.

Donde sí hemos logrado algo es en el mercadeo del tomate. En un comienzo era difícil. De aquí salíamos con un viaje para Bogotá, pero los comerciantes estaban asociados y le decían al comprador: «Si usted le compra a tal grupo, no le volvemos a vender.» Entonces, llegaban y nos decían: «Yo le pongo este precio a usted.» Desde luego, era por debajo de lo que les daba a los otros. También encontré que los que tienen ese negocio establecido prestan plata. Es una cuestión personal: cada uno tiene sus clientes buenos y no le importa que se vayan endeudando porque le hace firmar para su finca. Le va haciendo firmar letras e hipotecas, y así tienen su negocio. Nosotros hicimos eso en un comienzo, pero vimos que no hay capital que resista.

Otro problema muy fregado es que somos muy dados a no pagarle a nuestra organización. Es un defecto que tenemos que curar. Por ejemplo, yo estoy acá como gerente y aquí está mi compañero Pedro. El debe una plata a la cooperativa, y si la cobro a él, no me vuelve a hablar. Se enoja conmigo y si está bravo, adiós relaciones. Pero si el gerente de la Caja Agraria presta un plata y embarga la finca, él lo sigue saludando—¡a ver, si de pronto, hoy o mañana, le presta otra vez! Y a la organización no le perdona que le vayan a cobrar un centavo. Ahí hay una cosa muy grave—en todas las organizaciones, no sólo en ésta. He-



Jeffrey Fox

«Me ha gustado trabajar en la cuestión social»

Luis José Gallego—Don Jota—fundador y socio

Me casé a los 24 años y me dediqué a trabajar en forma de arriera. Seguí trabajando un tiempito, pero me robaron las mulas que tenía. Me tocó ir a Cali a trabajar por jornal. Salí un amigo que tenía con unas mulas y me dijo que si quería arreárselas, trabajarlas. Estuve algunos días con él y ya como que compensábamos. Con ese señor le trabajé las mulas dos años. Luego me dio una finca para que la administrara. Me fui por allá como cinco años y después me volví al pueblo. Hice vida con el patrón y él se manió conmigo. Diez años en total le trabajé la finca.

Después me fui a vivir en la vereda. Cuando llegamos allá, vi que no había escuela y los campesinos no tenían recreación ni nada, sino que salían para las cantinas para beber o a jugar billar. Entonces, hicimos una cancha de deporte. Por ahí fui cogiendo como influencia con la gente por la iniciativa. Principimos a trabajar en esa forma: para hacer una cancha nos reuníamos, y ya la gente no se desplegaba para las cantinas, sino que se quedaban dedicados allá haciendo la cancha. En esa época empezaban a funcionar las juntas veredales. Yo les propuse que porqué no organizamos esa cosa. Y bueno, me dijeron que sí, que había un promotor de la parroquia y lo invitamos allá para ver si nombraba una directiva.

mos encontrado que la única solución para eso es crear en las mismas condiciones una vaina de ahorro y crédito igual.

De la compra de tomate sucede algo parecido. Llegan los campesinos y le piden a uno adelanto por el tomate. Pero aquí del grupo no puede. Entonces me dice: «Allí Fulano, sí me lo adelanta.» Ahora los comerciantes tienen unas cajitas que le muestran al tipo. «Vea la cajita que estoy comprando: es muy pequeña.» Él campesino se va para la finca y manda su tomate por bultos. No se da cuenta que después le sacan una caja grande. Luego va por su dinero y le dicen: «Ve, esos bultos no me dieron para llenar la caja.»

Hacen mucho chancuco que nosotros no podemos hacer: meterle por medio tomate podrido, todas estas cosas. Esto sería ir contra nuestros principios. Porque no solamente tenemos que defender al campesino, sino que no podemos robar al otro compañero consumidor que está allí. No podemos estafarlo a él para ganar. Por esto estamos pensando nosotros no ser intermediarios, sino ser las personas que producimos. Tenemos la producción y la llevamos directamente a vendérsela al consumidor. Organizarnos allá también con el consumidor y entregarlo. En esa forma nos olvidamos de préstamos y cosas que hacen que no podamos competir con los comerciantes. Estamos tratando de hablar en los barrios, organizar un mercadito comunitario — todas esas cosas para que la gente reciba los precios más bajos. Vamos a ver qué resulta.

El promotor nos prometió una visita y nos cumplió, allá se hizo la reunión de la gente y ese día se conformó la directiva. Me cayó a mí la pelota: yo recibí el cargo. En vista de que no tenía escuelas allá, primero fue para hacer eso. Después nos pusimos en la obra de ver cómo echábamos el agua para las demás casas, porque la recogían por ahí en las cañadas. Solicitamos en la Federación de Cafeteros que si nos construían un acueducto. Mandaron un topógrafo y nos prometieron que nos ayudaban. Valió el costo total 80.000 pesos; a nosotros nos tocó aportar 16.000. Y ahí tenemos pues el acueducto propio: el acueducto y la escuela son dos obras que se hicieron en esa época.

No sé, pero de esa época para acá me ha gustado trabajar en la cuestión social. No sólo organizar, sino colaborar con los demás para que se organicen. Cuando ya se constituyeron las juntas de acción comunal, hicimos también un Comité de Desarrollo Campesino, que era una organización de nosotros. Fue a raíz de una reunión que se hizo aquí en el concejo municipal con un promotor departamental de Acción Comunal. En esa época yo vine representado la vereda y nos fuimos todos al salón del concejo municipal a la hora que nos habían dicho, que eran las ocho de la mañana. Pero allá nos dijo que la reunión era hasta la diez. Y a las diez de la mañana fui y me dijeron: «No, la reunión para los presidentes de las juntas del campo es a las dos de la tarde. Ahora están en una reunión con los de aquí del pueblo.» Entonces, yo le decía al personero que si no era una reunión conjunta, que si los presidentes de aquí no trabajaban lo mismo que los de allá. Salió el promotor y dijo: «Yo soy de una asociación también, pero es que primero hay que hacer con la parte urbana y luego con la parte rural.» Dije yo: «¿Pero no es lo mismo?» Había otros compañeros allá y salimos para afuera. Dijimos: «Hombre, ¡Pero cómo son las cosas! Nos invitaron para una asamblea y no podemos estar con los otros. Nosotros deberíamos hacer algo como en protesta o trabajar por cuenta de nosotros.» De ahí fue donde salió la cuestión del Comité de Desarrollo. Nos reunimos con la misma rebeldía: no tuvimos autorización del gobierno—nada—sino que fue cosa de nosotros.

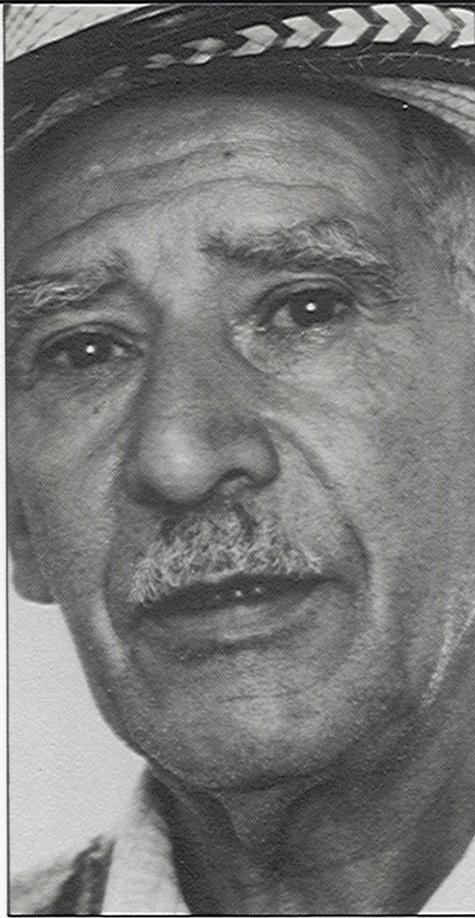
«Yo he sido muy contrario a la dependencia»

Eduardo Giraldo, fundador y socio

Cuando llegamos a Versalles había mucha violencia. Empezó en 1948 como una cuestión entre liberales y conservadores. Fue un desastre tremendo, porque en todas las familias había liberales y había conservadores. Bueno, ya que me vine para la tierra caliente a trabajar, allí había una escuela donde nos comenzamos a hacer reuniones constantemente cada ocho días. Un sacerdote aquí nos ayudó. Y ahí decíamos: «Somos personas humanas. Vamos a hacer un frente fuerte, que sea de nosotros y que sea sin partido. ¡Que sea luchando por la justicia nomás!» Y así fue como seguimos trabajando en eso: cada mes nos uníamos en una vereda para dar la charla de que no teníamos porque matarnos, que todos teníamos que ayudarnos y servirnos. Y así se logró desarmar un poquito esa mentalidad que había, esa persecución tan horrible.

En esos momentos llegaban los Cuerpos de Paz, entre ellos el señor Bruce Corker. Con él iniciamos una cooperativa de luleros. Antes se producía mucho lulo aquí en Versalles y valía poquito. La gente especulaba demasiado con él. Había veces que llegaba con el lulo, y los compradores decían: «Hoy no se compra eso. Está muy barato, no sirve.» Les pagaban a los campesinos como a ellos les daba la gana. Entonces, ese señor Bruce Corker nos inició una cooperativa y me puse a trabajar con él. Me vine de la finca y me nombraron a mí gerente. Pero prácticamente el gerente era él: llevaba todas las cuentas porque yo no sabía mayor cosa de eso. El era quien trabajaba y yo me amañaba mucho con él porque era de muy buen vivir: de muy buena educación, de mucha honestidad, muy honrado en todo sentido. Muy, muy noble era él.

Se fueron los Cuerpos de Paz y seguimos trabajando muy bien. Pero resultó que a la producción de lulo le cayó una peste que no se pudo controlar. Fue así como se fue acabando; se acabó también la cooperativa. O sea que los socios no estaban conscientes de lo que era la organización. Fueron pidiendo todos sus aportes que tenían. En vista de que



Jeffrey Fox

eso debía seguir, pusimos una tienda. Esa tienda la manejamos un poco de tiempo, pero sin saber mayor cosa de esto. Conseguimos un contador, que vino y estableció una nómina de personal que era necesaria. Pero eran más los gastos que las utilidades. Naturalmente, eso tenía que seguir para atrás, y fue así como eso fracasó.

Cuando se terminó la cooperativa de luleros, nosotros quedamos desmoralizados completamente. Nadie quería volver a saber de nada. Entonces, propusimos hacer unas reuniones inmediatamente a la salida de misa mayor: que nos reuniéramos a estudiar un poquito, una horita o media hora. Cada ocho días eso sí, sin faltar. Estudiábamos algunos problemas. Cuando no había problemas que estudiar, hacíamos una charla de cualquier cosa: estudios o promoción social o justicia o política económica—principalmente política económica. Seguíamos, lo continuamos por un año.

También nos metimos con Usuarios Campesinos. Fueron muchos los cursillos que nosotros hicimos con esa gente; aprendimos mucho. Pero esa fue otra organización que al fin se fue inclinando a otras partes donde ya no nos gustó a nosotros.

Teníamos la idea de hacer otra organización por cuenta de nosotros que era sin partidos políticos: cada cual que tuviera su opinión, pero que dentro de la organización no se dijera nada. Habíamos por ahí unos 88 o 90 personas que estábamos trabajando al nivel del norte del Valle. Nos hacíamos reuniones en Cártago y en Buga. Pero se iban retirando

los compañeros, se fueron hasta que quedamos solo nueve personas en eso.

Esas nueve personas nos entendíamos muy bien y seguíamos la lucha—a ver qué se podía hacer para aliviar un poquito la miseria que había. Al año pensamos que no estábamos haciendo nada. «¿Qué vamos a hacer? Salimos derrotados de una cooperativa; ¿por qué no volvemos a hacer otra—a ver si eso sirve? Démosle otro nombre que no sea cooperativa pero que sea una cooperativa.»

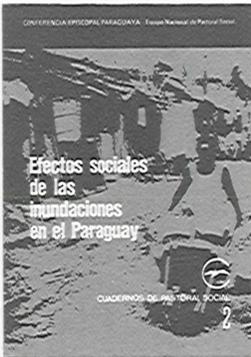
Luego llegó el compañero Gustavo Herrera, que es gerente de la Cooperativa San Felipe—COOPAGRO, me parece que se llama. Nos dio la iniciativa de que la Fundación Interamericana nos podía ayudar, que hiciéramos un proyectico. Le dijimos: «Eso lo tiene que hacer usted, porque nosotros no conocemos ni entendemos nada de esas cosas. Usted sabrá si nos va a ayudar.» Se puso en la obra él y entonces ya vino la compañera Mariana. En el primer momento nosotros teníamos temor de recibir ayuda. Siempre decían por ahí que era una cosa para ponernos muy dependientes, que nos iban a esclavizar. (A mí no me gustan los empleos de ninguna clase; odio tener que obedecer órdenes de otra gente.) Así que cuando fuimos a los bancos con la compañera Mariana, le dijimos si no estaba la ayuda muy condicionada. «No», dijo ella, «la única condición que nosotros les ponemos es la contabilidad.» Es muy aceptable que nos ayuden en esa forma, porque no hay ninguna condición que nos vaya a someter. Prácticamente las ayudas aquí casi siempre han sido domesticarnos.

ROBERT WASSERSTROM es miembro asociado principal del World Resources Institute de Washington, D.C. Las entrevistas que aquí se presentan se extrajeron de la obra Grassroots Development in Latin America and the Caribbean: Oral Histories of Social Change (Desarrollo de Base en América Latina y el Caribe: Historias orales del cambio social), que publicará Praeger Press. El libro reúne narraciones orales de siete organizaciones que han recibido apoyo de la IAF.

© Robert Wasserstrom, 1984

Informes de Investigación

Síntesis de tres proyectos recientemente concluidos



Efectos Sociales de las Inundaciones en el Paraguay. Cuadernos de Pastoral Social (2), Equipo Nacional de Pastoral Social, Conferencia Episcopal Paraguaya, Asunción, Paraguay, 1983. Pueden solicitarse copias a la Sociedad de Análisis, Estudios y Proyectos, Casilla Postal 93, Asunción, Paraguay.

Las inundaciones en Paraguay

—William M. Barbieri

Cuatro veces en este siglo, los ríos Paraná y Paraguay se han desbordado causando inundaciones inmensas en las regiones del centro y sur del Paraguay, que han durado varios años y han dejado a miles de familias destituidas. La inundación más reciente empezó en 1979. Tres años después, cuando las aguas empezaron a decrecer, el número de damnificados de todo el país llegaba a aproximadamente 66.000.

A fin de evaluar los daños ocurridos y desarrollar estrategias adecuadas para auxiliar a los sobrevivientes, el Equipo Nacional de Pastoral Social, Conferencia Episcopal Paraguaya, encargó a la Sociedad de Análisis, Estudios y Proyectos (SAEP)—importante centro nacional de investigación—que realizara un estudio a fondo. El estudio, titulado *Efectos Sociales de las Inundaciones en el Paraguay*, contiene datos cuantitativos sobre el número y localización de las víctimas de las inundaciones, describe las características socioeconómicas de la población afectada y plantea criterios básicos para el diseño de programas de auxilio.

Aunque las inundaciones en Paraguay ocurren con regularidad, este estudio es el primer esfuerzo sistematizado para el examen de las consecuencias sociales y económicas de las mismas. Los autores señalan que al contrario de otros desastres naturales que afectan por igual a todas las clases sociales, estas inundaciones han afectado más a la población pobre.

Existen varias razones interrelacionadas que explican porqué las inundaciones no afectan a personas de todas las clases sociales. La rápida ampliación de las empresas agroindustriales y la compra de grandes extensiones de tierra de parte de los inversionistas nacionales y extranjeros han forzado a muchos de los pequeños agricultores a abandonar las tierras que cultivan a nivel de subsistencia para emigrar a las grandes ciudades. Estas metrópolis están creciendo rápidamente, y el valor de los terrenos urbanos está subiendo en forma exorbitante. Por lo tanto, los migrantes recién llegados vienen a aumentar aún más el gran número de gente pobre que vive en las afueras de las ciudades, donde ocurren las inundaciones. Los servicios públicos en estas colonias marginales son muy escasos o inexistentes; y en contraste con las zonas residenciales, las autoridades públicas no requieren contratos o permisos de construcción. Estas personas son las más afectadas por las inundaciones, y las más vulnerables cuando ocurren crisis económicas.

La mayoría de los residentes carece de empleo fijo y debe ganarse la vida haciendo trabajos ocasionales, que por lo general son de corta duración e inestables. Sin embargo, las

inundaciones no afectan en la misma forma a todos los habitantes de estas zonas. Un estudio detallado de los damnificados revela que el grado de daño físico y económico depende no solamente de la proximidad de las viviendas a la orillas de los ríos, sino también de la clase y lugar de trabajo de los habitantes.

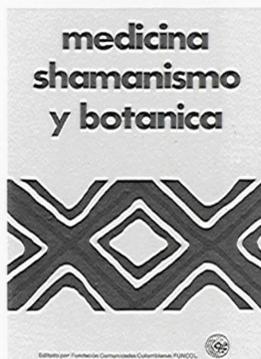
Como parte del estudio de estrategias de ayuda, los investigadores desarrollaron una tipología de los damnificados, dividiéndolos en cuatro categorías diferentes, según la situación geográfica y el grado de daño. Los resultados revelaron que el porcentaje más alto de víctimas vivía en la periferia de las ciudades del este del país, donde las inundaciones no duran tanto tiempo. La mayoría de las personas en este grupo se gana la vida en una variedad de trabajos poco remunerados y en actividades inestables, cerca de las zonas que no son afectadas por las inundaciones. Aunque en su mayor parte estas personas tienen que evacuarse temporariamente hasta cuando el río haya decrecido, siguen teniendo algún ingreso.

Una segunda categoría de damnificados de esta región, mucho menos numerosa que la primera, es afectada solamente por inundaciones que alcanzan gran altura. Sus viviendas están construidas más lejos de las riberas de los ríos, y su situación económica suele ser más estable que la de las personas del primer grupo. Como resultado, el grado de daños físicos y económicos sufridos suele ser menor y la mayoría de los residentes pueden recuperarse más rápido.

Los efectos de las inundaciones son más graves en el noreste y en la periferia de Asunción, donde las víctimas con frecuencia pierden sus viviendas y tienen que evacuarse por varios años, cada vez. No obstante, puesto que trabajan en el sector de servicios o de construcción de las áreas metropolitanas, estas personas también continúan empleadas.

Pero este no es el caso de miles de personas en el occidente y sudeste del país, donde los efectos de las inundaciones ocasionan los mayores daños. La mayoría de la población afectada en estas regiones vive de la agricultura de subsistencia. Estas personas pierden sus viviendas por completo además de su sustento.

Para concluir, los autores hacen hincapié en que las condiciones socioeconómicas de los damnificados acrecientan los problemas causados por las inundaciones. En Paraguay, estas condiciones hacen a la población pobre particularmente vulnerable. Para que los programas de auxilio sean eficaces deben incorporar esta población a la economía nacional, facilitándole así acceso a fuentes de trabajo más estables fuera de las regiones que se inundan.



Medicina tradicional en comunidades indígenas de Colombia

—Josh Reichert

Las técnicas y razonamientos usados por los indígenas para diagnosticar y curar enfermedades han interesado por muchos años a los expertos en desarrollo que trabajan con este tema. Sociológicamente complejos y técnicamente refinados, los sistemas autóctonos de salud no solamente ofrecen posibles explicaciones sobre las causas y tratamientos de las enfermedades, sino que también contribuyen ideas de gran valor sobre la vida social, política y económica de los indígenas.

En Colombia, como en otros países latinoamericanos, los agricultores mestizos están colonizando rápidamente las regiones tropicales donde las tribus tradicionalmente siembran los cultivos, cazan y encuentran su sustento. La desnutrición general ha hecho más difícil para estos indígenas el protegerse contra las nuevas enfermedades traídas por los colonizadores y así poder sobrevivir. El aislamiento de estas regiones y la carencia de puestos de atención de salud agravan aún más el problema. Para contrarrestar el rápido deterioro de la salud de los indígenas, la Fundación de Comunidades Colombianas (FUNCOL)—una institución pública que proporciona servicios de atención de salud y asesoría legal a los indígenas colombianos—lanzó una serie de programas médicos opcionales en 1979 para ayudar a las comunidades de los departamentos de Arauca, Meta y Vichada.

Medicina, Shamanismo y Botánica es una antología de dos talleres organizados por FUNCOL en 1980 y 1981 para evaluar estos programas y revisar su metodología. Los autores—antropólogos, curanderos indígenas y expertos en salud—exploran cómo las técnicas y servicios médicos occidentales pueden combinarse con las prácticas tradicionales para ofrecer mejor atención de salud a las comunidades indígenas.

El libro está dividido en cuatro secciones. La primera reúne estudios de casos que describen el concepto integrado que poseen las poblaciones indígenas acerca de la salud y la enfermedad. Los médicos occidentales con frecuencia diagnostican y tratan las enfermedades estrictamente en términos fisiológicos. En contraste, los autores señalan que muchas de las sociedades indígenas consideran la enfermedad como síntoma de un desequilibrio social: se puede explicar y tratar únicamente dentro de un contexto más amplio que comprende religión, organización familiar, política y forma de trabajo de la comunidad.

En la segunda sección, médicos y homeópatas con mucha experiencia en comunidades in-

dígenas examinan los problemas que se presentan cuando se impone a una minoría programas de salud a gran escala diseñados por y para la sociedad dominante. Estos expertos hacen hincapié en que la medicina occidental (particularmente las prácticas homeopáticas) pueden tratar acertadamente ciertos tipos de enfermedades; pero también insisten en que para que los programas de atención de salud sean verdaderamente eficaces debe considerarse el medio cultural y ecológico de la vida indígena, y que los miembros de la comunidad deben participar en el diseño y ejecución de los mismos.

En la tercera sección se señalan las propiedades medicinales de varias plantas psicotrópicas usadas por los curanderos indígenas. También se explica cómo una comprensión profunda de este conocimiento tradicional puede ampliar la farmacología occidental.

En la serie final de artículos se examinan cuatro programas opcionales de atención de salud que se están llevando a cabo en varias comunidades indígenas de Colombia. Al contrario de los sistemas institucionales de servicio, que fueron con frecuencia diseñados por planificadores centrales con muy poco conocimiento de los beneficiarios y luego puestos en práctica por funcionarios públicos, todos estos programas empezaron con investigaciones minuciosas de las prácticas medicinales locales y de la vida cotidiana de la comunidad. Los miembros de la comunidad ayudaron a diseñar, ejecutar y evaluar cada programa, y algunas actividades fueron adaptadas a las necesidades específicas de salud de cada grupo beneficiario. De igual significación es que los trabajadores de salud de estos programas están esforzándose por usar técnicas y plantas medicinales tradicionales. Los métodos institucionales del occidente son introducidos en la medida y ritmo adecuados a la capacidad de adaptación de la población local. Por último, los autores señalan que aunque todavía no se conocen los resultados finales, la naturaleza participativa de estos programas, combinada con el respeto fundamental por los pacientes y sus sociedades, ofrece un modelo de atención de salud nuevo y prometedor, que también podría aplicarse a otros tipos de programas para el desarrollo de comunidades indígenas.

Medicina, Shamanismo y Botánica, Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, Colombia, 1983. Para más información dirigirse a FUNCOL, Apartado Aéreo 92099, Bogotá, Colombia.



La reconstrucción económica y la democracia en Chile

—Ramón E. Daubón

En 1975, el gobierno de Chile empezó a poner en práctica una nueva serie de medidas para liberalizar la economía del país. El *modelo*, nombre con que se llegó a conocer esta serie de medidas, se basaba en gran parte en la teoría monetaria y en la *economía de oferta*. En la práctica, esto significó un control rígido del crecimiento de la masa monetaria, mayor flexibilidad de las políticas de importación, asignación de los servicios públicos (tales como las prestaciones sociales) al sector privado, disolución del monopolio del poder de los sindicatos, descentralización de la administración pública mediante asignaciones globales a los gobiernos estatales para la prestación de servicios sociales, y el establecimiento de tipos de cambio fijos para el dólar estadounidense.

El flujo de capital extranjero se aceleró de tal manera de 1976 a 1982 que la deuda externa aumentó en forma exorbitante. En su mayor parte, estos créditos se destinaron al sector privado y se debían principalmente a bancos privados extranjeros. A pesar de esta afluencia de capital, las inversiones productivas directas declinaron pronunciadamente durante esos años porque la mayor parte del dinero se destinó a inversiones financieras especulativas, compra de empresas existentes e importación de bienes de consumo duraderos. En 1982, con la recesión económica mundial, la economía nacional entró en una crisis. El desempleo, la quiebra de negocios y el número de préstamos impagos alcanzaron los índices más altos de la historia chilena.

Al mismo tiempo, la crítica informada de la política gubernamental se limitó seriamente y por lo general sólo le fue permitida a los académicos y expertos. En *Reconstrucción económica para la democracia*, algunos economistas destacados del Centro de Investigaciones Sociales para Latinoamérica (CIEPLAN) presentan una serie de artículos en los que recomiendan otras políticas distintas a las seguidas y una nueva dirección para la economía chilena.

La vinculación de la recuperación económica con la reconstrucción de la democracia es el elemento común de los artículos. Foxley menciona los puntos débiles del modelo monetario según se aplicó en Chile y sugiere una serie de medidas económicas necesarias para una transición a la democracia. Cortázar discute los derechos laborales en un régimen democrático y las alternativas existentes para mejorar la estabilidad de empleo y las condiciones de vida de los trabajadores. Meller y Solimano presentan un ensayo complementario que trata de la manera de crear nuevos empleos y proteger los de-

rechos de los trabajadores. Arellano aborda los problemas de la financiación del desarrollo y la reestructuración del sistema bancario, y Ffrench-Davis se concentra en los problemas financieros y económicos del sector externo de Chile. El libro finaliza con la descripción que hace Muñoz de una estrategia propuesta para la reindustrialización.

José Pablo Arellano, René Cortázar, Alejandro Foxley, Ricardo Ffrench Davis, Patricio Meller, Oscar Muñoz y Andrés Solimano. *Reconstrucción Económica para la Democracia*. Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Sociales para Latinoamérica (CIEPLAN), Editorial Aconcagua, 1983. Para más información dirigirse a: CIEPLAN, Casilla 16496, Correo 9, Santiago, Chile.

Fundación Interamericana

Personal Ejecutivo

Deborah Szekely, Presidente
Sally W. Yudelman, Vicepresidente para Programas
Peter Hakim, Vicepresidente para Investigación y Evaluación
Stephen N. Abrams, Asesor Jurídico
Marion Ritchey Vance, Directora para los países andinos
Anne B. Ternes, Directora para el Cono Sur
David Valenzuela, Director para Centroamérica, Panamá y el Caribe
Robert W. Mashek, Director para Administración y Finanzas y Brasil

Consejo Directivo

Víctor Blanco, Presidente; Presidente y Director Ejecutivo, Multiple Medical Management
Harold K. Phillips, Vicepresidente; Presidente, Hal Phillips Pontiac Buick GMC
Doris B. Holleb, Directora, Metropolitan Institute, University of Chicago
M. Peter McPherson, Administrador, Agencia para el Desarrollo Internacional (AID)
J. William Middendorf II, Representante Permanente de los EE.UU. ante la OEA, Departamento de Estado
Langhorne A. Motley, Secretario Adjunto para Asuntos Interamericanos, Departamento de Estado
Luis G. Nogales, Vicepresidente Ejecutivo, United Press International

Comité Asesor

Augustin S. Hart, Jr., Presidente; ex Vicepresidente, Quaker Oats Company
Manuel R. Caldera, Presidente, AMEX Systems, Inc.
William C. Doherty, Jr., Director Ejecutivo, Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre
John C. Duncan, ex Presidente y Director Ejecutivo, St. Joe Minerals Corporation
John M. Hennessy, Director Ejecutivo, Credit Suisse First Boston
Peter T. Jones, Primer Vicepresidente, Levi Strauss & Co.
William H. Jordan, Jr., Antiguo miembro del personal profesional, Comité de Asignaciones del Senado
Charles A. Meyer, ex Vicepresidente, Sears, Roebuck and Company
R. Richard Rubottom, Profesor Emérito, Southern Methodist University
Viron P. Vaky, Profesor de Estudios Diplomáticos, Escuela de Servicio Diplomático y Consular, Georgetown University

La Fundación Interamericana, organismo público creado por el Congreso de los Estados Unidos en 1969, proporciona ayuda financiera directa para los esfuerzos de autoayuda de la población de bajos ingresos de América Latina y el Caribe. La Fundación trabaja con grupos del sector privado tales como cooperativas agrícolas, pequeñas empresas, asociaciones comunitarias y organizaciones de asistencia técnica. La Fundación Interamericana otorga un promedio de 200 donaciones al año para proyectos en más de 25 países de América Latina y el Caribe. Los fondos de la Fundación provienen de las asignaciones del Congreso y del Fondo Fiduciario de Progreso Social del Banco Interamericana de Desarrollo. Su presupuesto para 1984 es de US\$25 millones.

Contenido

Arroz quemado y pan:
cultura y supervivencia económica en América Latina

Ecología estilo kuna

El capitalismo moderado:
apuntes de varias cooperativas bolivianas

La puesta en marcha de una tienda de consumo:
historias orales de Colombia

Informes de investigaciones

Ariel Dorfman

Patrick Breslin y Mac Chapin

Judith Tandler,
con la colaboración de
Kevin Benito Healy y
Carol Michaels O'Laughlin

Robert Wasserstrom