

víspera

10

**petróleo para el perú:
¿ acto aislado o política de conjunto ?**

**dom holder:
una voz que otros no pueden hacer oír**

paulo freire: acción cultural liberadora

modernización / humanización

víspera

Un servicio para América Latina del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos.
Publicación bimestral / año 3. Número 10, Mayo de 1969.

Redacción y Administración: Canelones 1486, Montevideo / Teléfono: 4 79 02.

Dirección cablegráfica: Paxromana / Montevideo.

Editor: Héctor Borrat.

Secretario de Redacción: Luis A. Carriquiry.

Redactores: César Aguiar (Montevideo), Rolando Ames Cobán (Lima), Carlos Baraibar (Santiago de Chile), Ernesto Cardenal (Solentiname, Nicaragua), Guzmán Carriquiry (Montevideo), José Croatto (Buenos Aires), Luciano Dourado Mattos (Santiago de Chile), Enrique Dussel (Mendoza), José Gaido (Córdoba), Bayardo José García Núñez (Managua), Lucio Gera (Buenos Aires), Gilberto Giménez (Asunción), Gustavo Gutiérrez Merino (Lima), Alberto Methol Ferré (Montevideo), José Afonso de Moura Nunes (Belho Horizonte), Bryan Palmer (Montevideo), Antonio Pérez García (Montevideo), Romeo Pérez (Montevideo), Guillermo Rodríguez Melgarejo (Buenos Aires), Darío Ubilla (Montevideo), Luiz Eduardo Wanderley (Río de Janeiro).

Carátula: Pierre-François Mathy.

Distribuidores:		Precio de venta U\$S	Suscripción anual U\$S
ARGENTINA	Buenos Aires: Antonia Camizo de Natiello, Solís 881 Córdoba: Héctor Bruno, 9 de Julio 508 Mendoza: Pbro. Carlos Pujol, Espejo 567 Santa Fe: Alberto Estrubia, Mitre 5099	0,80	4,00
BRASIL	Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira SA, Rua 7 de Setembro 97 São Paulo: Livraria Duas Cidades, Rua Bentos Freitas 158	0,70	3,50
BOLIVIA	La Paz: P. Carlos Dahm, casilla 1966 Cochabamba: Mario Suárez, casilla 1239	0,70	3,50
COLOMBIA	Bogotá: Pablo Enrique Cabal, Apartado aéreo 21056 Luis Bernal, Librería Nueva, Carrera 69, N° 12-85 Medellín: Librería Aguirre, calle 53, N° 49-123 Cali: Julián Arboleda, calle 59 A sur N° 22-103	0,70	3,50
CHILE	Santiago: Carlos Baráibar, Huérfanos 714, apto. 406	0,70	3,50
COSTA RICA	San José: Elieth Matamoros, Apartado 2715	0,80	3,50
ECUADOR	Quito: Petronilo Espinoza R., Av. 10 de Agosto 427 Guayaquil: Jorge Bohórquez, Apartado 5230	0,70	3,50
EL SALVADOR	San Salvador: P. Esteban Alliet, Apartado 11112	0,80	4,00
MEXICO	México: "Libros de Hoy", Serapio Rendón 43 Mexicali: R. Tiznado, Madero 1399 "F" Morelia: P. Francisco Villaseñor, Emiliano Zapata 40 Cuernavaca: P. Segundo Galilea, Madero 711	0,80	4,00
NICARAGUA	Managua: Bayardo García, 59 Calle S. O. 1007	0,80	4,00
PARAGUAY	Asunción: Carlos Albornoz, Oliva 476	0,80	4,00
PANAMA	Panamá: Gabriela Candalero, Apartado 1510	0,70	3,50
PERU	Lima: Margarita Giesecke, Antonio Roca 150	0,80	4,00
PUERTO RICO	San Juan: P. José Fontanez, Francisco Sein 398, Hato Rey	1,00	5,00
REP. DOMINICANA	Santo Domingo: JEC, José Reyes 15, 2º altos	0,70	3,50
VENEZUELA	Caracas: Librería Nuevo Orden, Mijares a Jesuitas	0,80	4,00
U. S. A.	Washington: Michael Lenaghan, Latin American Bureau, Tower Building, 1401 "K" Street, N.W. D.C. 20005	1,50	6,50
CANADA	Montreal: Pierre Beemans, 5145 Côte Saint-Luc	1,50	6,50
EUROPA	Bruxelles: Gerardo Bolaños, Av. Legrand 45	1,50	6,50
URUGUAY	Montevideo: Librería América Latina, 18 de Julio 2043 G	\$ 140	\$ 750

Los precios señalados para suscripciones corresponden a envíos por vía terrestre desde el distribuidor más próximo o desde Montevideo por la misma vía.

Por suscripciones aéreas certificadas, consultar a la administración.

víspera

**un servicio para América Latina
del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos**

publicación bimestral / año 3, número 10, mayo 1969

redacción y administración: Canelones 1486, Montevideo
dirección cablegráfica: paxromana / teléfono 4 79 02

SECRETARIO

DOS LIBROS IMPORTANTES

LA PASTORAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

por el P. Gustavo Gutiérrez

(Conferencias del P. Gutiérrez en la I Sesión de Estudios del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos, Toledo, Uruguay, enero de 1967) U\$S 1.—

IGLESIA UNIVERSIDAD: elementos para un compromiso universitario

(G. Giménez; C. Aguiar; G. Carriquiry. Ponencias y documentos base del Seminario Latinoamericano de Pastoral Universitaria, organizado por los Secretariados Latinoamericanos del MIEC y JECI, en México, julio de 1967) U\$S 1.—

- * ediciones del centro de documentación MIEC - JECI
- * pedidos e informes: Centro de Documentación MIEC - JECI
Canelones 1486
Montevideo - Uruguay

APARECE

prólogo 2

LA REVISTA LITERARIA DIFERENTE

notas exclusivas de

EDUARDO H. GALEANO

ALBERTO PAGANINI

K. S. KAROL

NESTOR GARCIA CANCLINI

MARIO JACOB

JUAN CARLOS SOMMA

GELEY EYHERABIDE

poemas y relatos de

NANCY BACELO

ENRIQUE FIERRO

IVAN KMAID

NELSON MARRA

GONZALO ROJAS

HIBER CONTERIS

JORGE MUSTO

ALBERTO PAGANINI

dibujos de DOMINGO FERREIRA (Mingo), abundante material bibliográfico, y la versión grabada de la mesa redonda sobre DIEZ AÑOS DE TEATRO NACIONAL.

es importante que
"CASA DE LAS AMÉRICAS"
haya aplaudido la aparición de
"PRÓLOGO"

LEA

Sexualidad autoridad papal conciencia

por B. Delfgaauw

EL CONTROL de la natalidad puede ser problema demográfico, pero siempre es problema de la conciencia personal que elige su libertad.

Fenomenología del derecho natural

por W. Luyken

ESTE LIBRO, de uno de los pensadores modernos más originales y sólidos, establece los fundamentos sobre los que se debe edificar hoy una ética.

Sociología de la moda

por René König

UN ESTUDIO fascinante y claro tanto de las raíces de la moda en el pasado como también de los diversos aspectos del fenómeno en el mundo contemporáneo.

Psicología de la vida social

por A. Oldendorff

UNA VISIÓN directa de este vasto y múltiple campo, centrada en una perspectiva humanista.

La historia como progreso

por B. Delfgaauw

UNA OBRA de gran actualidad donde el autor desarrolla y formula científicamente el pensamiento de Teilhard de Chardin. Delfgaauw empieza donde Teilhard termina.

Tomo I: La aparición del hombre.
Tomo II: La historia del hombre.
Tomo III: La eternidad del hombre.

De Marx a Cristo

por I. Lepp

LA AUTOBIOGRAFÍA de Ignace Lepp, publicada por primera vez en castellano en su versión íntegra sin censura.

Gracia, realidad y vida

por Piet Fransen s. j.

UN LIBRO ESCRITO por el sucesor de Karl Rahner en la cátedra de Innsbruck para laicos que hacen preguntas.

Fenomenología existencial

por W. Luyken

SOBRE EL SUPUESTO de que no se puede formular una filosofía exclusivamente a partir de una problemática vieja como la escolástica, Luyken propone una introducción sistemática a la filosofía actual, clara y didáctica.

El hombre en el antiguo testamento

por G. Pidoux

INDISPENSABLE para comprender el lenguaje y las expresiones bíblicas y el mensaje de la Revelación.

Esa comunidad llamada Iglesia

por J. L. Segundo y otros

PRIMERO DE LA OBRA en cinco tomos independientes *Teología abierta para el laico adulto*. Los autores plantean el por qué de la Iglesia hoy e inquiénen sobre las características que ha de tener para ser fiel a su escencia y al mundo contemporáneo.

En Chile: D.I.L.A.P.S.A., Moneda 1958; Santiago de Chile. En Perú: Librería Studium S.A. Camaná 939, Lima. En México: Ediciones CARLOS LOHLÉ, Berlín 17, México 6 D.F. y en todas las buenas librerías de América latina y España, y en:

EDICIONES
CARLOS LOHLÉ
Viamonte 795 . . T. E. 392 - 6239
BUENOS AIRES



"CRISTIANISMO Y SOCIEDAD"

(Aparece trimestralmente)

necesita obtener el decidido apoyo de los cristianos latinoamericanos que se interesen por el tema de la responsabilidad social cristiana. A tal efecto invitamos a usted a suscribirse enviando el siguiente formulario a:

ISAL
Secretaría Administrativa
Casilla de Correo 179, Montevideo, Uruguay.

Señor Administrador de "Cristianismo y Sociedad".

Sírvase anotarme como suscriptor de la revista, enviándola según los siguientes datos:

NOMBRE

DIRECCION

Ciudad **Estado** **País**

Período de suscripción: **1 año** **2 años** **3 años**

Adjunto cheque por:

..... **FIRMA**

(Cada suscripción anual comprende una entrega de 4 números)

URUGUAY y
ARGENTINA U\$S 2.00
AMERICA y EUROPA . " 2.50
Número suelto " 0.75
Número atrasado " 1.00

DESCUENTOS ESPECIALES

Suscripción por 2 años .. 10 %
Suscripción por 3 años .. 20 %

"CRISTIANISMO Y SOCIEDAD"

PUBLICA EN SU N° 18:

EN LA SECCION DOCUMENTOS:

Pierre Furter — La educación permanente.
Marcos Kaplan — Estado, dependencia externa y desarrollo en América Latina.
Julio Barreiro — Informe sobre una experiencia de educación popular aplicando el método de **Paulo Freire**.

Petróleo para el Perú: ¿acto aislado o parte de una política de conjunto?

carta del editor

Unos veinte católicos de América Latina, convocados por esta revista, nos reunimos en Montevideo del 15 al 19 de Febrero para el PRIMER ENCUENTRO VISPERA.

El tema era amplísimo: "la crisis de la conciencia eclesial en América Latina", que es como decir nuestra propia crisis, puesto que cada uno de nosotros, de un modo u otro, hace y refleja esa conciencia. Alberto Methol Ferré abrió a una aproximación filosófica, Luis Alberto Gómez de Souza a la política, el Pbro. Gustavo Gutiérrez Merino a la teológica. No arribamos a conclusiones, no redactamos declaración o programa alguno. No era ése el propósito que nos movía. Procurábamos, en cambio, tentar una primera reunión que preparara ulteriores trabajos mediante la constitución de un equipo interdisciplinario llamado a avanzar en la búsqueda de cohexiones, interpretaciones, posibles líneas de acción.

Como era previsible, las inspiraciones políticas de una Iglesia cada día más consciente de su tiempo marcaron el punto de intersección de teología, ideología y análisis socio-económico, de historia y proyecto, de reunión y dispersión. El acontecimiento Medellín iluminó varias áreas; la variedad de especializaciones tanto como de circunstancias locales alentó la confrontación franca, rompió varios lugares comunes, abrió más de una dimensión nueva.

Las semanas siguientes, desencadenando un nuevo alud de problemas, llevarían esta crisis de la conciencia eclesial al primer plano de la atención pública internacional. Alguien tan severo en la administración de sus propios términos como el propio Pablo VI no vaciló en advertir, el Jueves Santo, acerca de la existencia de "un fermento prácticamente cismático que divide y subdivide la Iglesia"; el día anterior se había referido con particular severidad a "ciertos eclesiásticos y religiosos que crucifican la Iglesia". Si la crisis sacude a todo el ámbito de la catolicidad, ¿cómo no reconocer que, en más de un sentido, América Latina aparece como una de sus áreas más afectadas?

Pero esta crisis profunda —si la vivimos en la Iglesia— no ha de ser sólo ocasión para dilucidar errores y claudicaciones; también es un poderoso llamado a la continuación renovación de una comunidad que se sabe llamada por Cristo a "una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad" (Decreto sobre el Ecumenismo, 6). Es así que, en medio del gravísimo

riesgo de cisma que él mismo señala, Pablo VI, este empecinado en los gestos significativos, volverá a dar señales de su preocupación por el Tercer Mundo, por los trabajadores y por la unidad de las iglesias viajando a Kampala, Uganda, y visitando en Ginebra la Organización Internacional del Trabajo y el Consejo Mundial de Iglesias. Y que en nuestras propias tierras, mientras tantos siguen desertando de la Iglesia, va incrementándose la acción de aquellos que, fieles a ella, a título individual o desde grupos diversos, oponiéndose a viejos autoritarismos o expresándose desde la propia jerarquía, con eco mayor o menor, concretan cada vez más las rutas que Medellín señaló para todo el continente.

Medellín cargó el énfasis en "el proceso de liberación y **humanización**". A la indagación del sentido de este último término y de sus relaciones con la "modernización" está dedicado el informe de nuestra décima VISPERA. El trabajo de Luis Alberto Gómez de Souza y el mío propio fueron presentados originariamente en el Inter-American Forum celebrado en Enero último en la Columbia University; agradecemos a la institución organizadora que nos haya autorizado su publicación. Los "encuentros" con Dom Helder y Paulo Freire tuvieron lugar en el marco de la Conferencia Anual de CICOP, celebrada también en Enero, también en Nueva York. La "perspectiva" sobre "Protesta en la Zona del Canal" se conecta a su vez con una demostración efectuada por el Grupo Cuáquero de Acción, con sede en 20 South 12th Street, Philadelphia, Pa., U.S.A. 19107. Este grupo envió a trece norteamericanos a Fort Gulick (Zona del Canal), para realizar una demostración de dos días, mientras otra, de apoyo, tenía lugar simultáneamente frente al Fort McNair en Washington, DC. Con un doble propósito: "**protestar el uso que hace el militar norteamericano de la Zona del Canal de Panamá para extender la hegemonía de nuestra nación sobre América Latina y apoyar a los latinoamericanos que están trabajando por cambios sociales básicos, en particular aquellos que están explorando las posibilidades de la acción no-violenta**".

Con la "perspectiva" sobre Perú, que abre este número, nos es grato presentar a un nuevo miembro del equipo de redacción, el peruano Roldano Ames Cobián, que enseña en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Junto a él también se incorporan al equipo, enriqueciendo sensiblemente las posibilidades de VISPERA, su compatriota el Presbítero Gustavo Gutiérrez, teólogo y como él, profesor de la Universidad Católica; el paraguayo Pbro. Gilberto Giménez, director del semanario "Comunidad" que se publica en Asunción; el Padre José Alfonso de Moura Nunes, asesor universitario en Belo Horizonte; el teólogo argentino P. Lucio Gera, ex-decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, y Guillermo Rodríguez Melgarejo, seminarista en Villa Devoto; el brasiler Luciano Dourado Mattos, abogado, ex-secretario latinoamericano de JEC, y el uruguayo Carlos Baraibar, que siguen cursos de especialización en el ILADES de Santiago de Chile; y desde Nicaragua, el monje y poeta Ernesto Cardenal y Bayardo García, abogado, ex-miembro del Secretariado Latinoamericano del MIEC.

ROLANDO AMES COBIÁN

En el año 1990 se realizó una encuesta de población y vivienda en todo el país, que permitió obtener datos estadísticos detallados sobre la población de cada uno de los 10 000 municipios y distritos del país. De acuerdo con los datos de esta encuesta, la población de la República Dominicana es de 8 800 000 habitantes.

Petróleo para el Perú: ¿acto aislado o política de conjunto?

PRESENTACION

Hace sólo unos meses, el 3 de Octubre pasado, los cables de Lima se abrían lugar en la noticia internacional: "un golpe militar" habría derrocado al Presidente Belaúnde. Con esa información empezó una serie. Una serie cuyo contenido ha dirigido la atención del Continente sobre el Perú con inusitada frecuencia.

Seis días después tropas peruanas ocupan la refinería de petróleo de Talara, en el Norte, propiedad hasta entonces de una subsidiaria de la Standard Oil de New Jersey.

El Departamento de Estado advierte de inmediato que si el Perú no compensa la expropiación se le impondrían sanciones económicas. El nuevo Gobierno peruano no retrocede y el 6 de Febrero da, al contrario, un paso más hacia la radicalización en su decisión de saldar cuentas a la compañía extranjera: le cobra 690 millones de dólares por el valor de los productos que extrajo durante 44 años del subsuelo peruano sin título legal. El Presidente Nixon debe enviar un representante personal a Lima, con plenos poderes para negociar el arreglo. Estábamos entonces a 13 de Marzo. Veinte días después, sin que el Perú altere sus posiciones, al borde del plazo amenazante que él mismo había utilizado, el Gobierno americano anuncia la postergación, parece ser que por un mínimo de 4 meses en la aplicación de las sanciones.

Este material de hechos justifica la proposición de preguntas de fondo: ¿qué alcance tienen y pueden tener estos cambios en la política económica e internacional de un país latinoamericano?, ¿cuáles las razones y motivos que los han hecho surgir? **¿se trata de un acto aislado o de una política de conjunto?** A través de dos artículos queremos dar a los lectores de VISPERA no sólo nuestras propias respuestas sino elementos que las fundamenten y que puedan ayudarlos a elaborar las suyas. En este número sintetizamos así la historia del conflicto petrolero hasta el momento en que la aplicación de la Enmienda Hickenlooper ha sido postergada. En el próximo describiremos la política del régimen militar peruano en sus demás áreas básicas de acción. Nuestros juicios como observadores y como participantes comprometidos en el proceso se irán planteando en el camino de la información y de sus conclusiones.

PETROLEO: UNA LARGA HISTORIA

En 1958 avisos pagados y comentarios periodísticos informan al público peruano que la producción "nacional" de petróleo se acerca a una crisis grave. Es imprescindible, se dice, aumentar el precio del petróleo y sus derivados. La decisión la toma prácticamente como su primera acción ministerial —en Julio de 1959— Pedro Beltrán, propietario de uno de los dos principales periódicos de Lima, **"La Prensa"**, mentor destacado de los sectores de la agricultura de exportación y de la derecha liberal del país. El clima político del momento y la magnitud y los efectos del alza desatan una ola de descontento popular. En el Parlamento se levanta una denuncia poco esperada: el decreto de alza encierra un elemento aún más grave: la adaptación de la principal explotación de petróleo en el país, la International Petroleum Company, al régimen legal de una ley de promoción, con la que se disminuirá su tributación y sobre todo se regularizará la situación ilegal en la que opera desde su instalación en el Perú en 1924. **"El Comercio"**, el otro diario principal de Lima, da amplia cabida a las denuncias. La coherencia de la línea derechista de Beltrán, facilita su tipificación negativa ante el público. La larga historia del petróleo peruano de Brea y Pariñas se cuenta entonces públicamente y con su relato un nuevo asunto, una nueva línea de división y un nuevo proceso pasan a ocupar determinantemente la vida política nacional de entonces hasta ahora.

El relato histórico tiene los siguientes hitos principales (1):

MATERIALS AND METHODS

—En 1914 el Gobierno descubre que la London Pacific & Petroleum, compañía inglesa, que le está pagando una tributación de 30 libras peruanas por la explotación de yacimientos petrolíferos en La Brea y Pariñas, no tiene en su poder las 30 pertenencias (de 40.000 m.2 cada uno) a las que

correspondería esa cantidad, sino 42.614 por las cuales debería tributar 125.000 libras. La remensura se logra a pesar de la oposición física inicial del Gerente de la Compañía. El Gobierno procede a cobrar por la nueva cantidad.

—La Embajada inglesa protesta airadamente y en su comunicación escribe: "el Gobierno verá la manera de anular el Decreto". La Embajada americana se suma a la protesta y anuncia que la Standard Oil está directamente interesada en el arreglo del diferendo.

—En 1918 una Ley del Estado, da un increíble paso atrás: somete a un Tribunal Arbitral, formado por un delegado de cada gobierno y el Presidente de la Corte Federal de Suiza, la decisión sobre la extensión realmente en posesión de la Empresa y en consecuencia sobre el monto del impuesto que debe abonar.

—El Laudo Arbitral es firmado finalmente en París el 24 de abril de 1922. Basado en un protocolo de arbitraje suscrito poco antes, el Laudo burla la Ley peruana que lo había previsto al incluir directamente un convenio entre el Gobierno del Perú y la London sobre el futuro de la explotación, y redactado por lo demás en los términos más perjudiciales al país. Anula así los decretos de cobranza que el Perú había expedido en 1914 y 1915 condonando de este modo a la Compañía una cuantiosa deuda tributaria (hace esto último a pesar de que reconoce la exactitud de la remensura peruana): No fija la participación del Estado o de nacionales peruanos en el mínimo fijado entonces de 25 %. Permite la continuidad de la posesión sin la correspondiente nueva denuncia ni las limitaciones a la extensión, ni la clara retención por el Estado de su derecho inalienable a la propiedad del subsuelo. Fija un canon de superficie inalterable durante 50 años para la London y sus cesionarios futuros. Exonera a la Empresa de otro impuesto a la producción petrolera que la legislación del país obligaba y le reduce el monto de la tributación a la exportación del petróleo.

El Ministro peruano de RR. EE. acepta estos costos y permite con su firma que se materialicen. El no tenía sin embargo mandato legal para hacerlo; el objeto del convenio excedía las atribuciones que el Perú había reconocido al Tribunal Arbitral. Más aún, las prerrogativas otorgadas a la Empresa implicaban tales y tantas contravenciones, o excepciones legales, que sólo el Parlamento podría haberlas autorizado válidamente. El Laudo empero no le fue nunca sometido para su ratificación. Tales las razones legales que ampararían, muchos años después, la declaración de su nulidad "ipso-jure".

—En 1932 un Congreso Constituyente autoriza por Ley al Ejecutivo a perseguir la revocación y nulidad del Laudo ante el Tribunal Permanente de Justicia Internacional de la Sociedad de Naciones. Poco después acontecimientos imprevistos, una ola interna de violencia —asesinato de un Presidente militar y enfrentamientos Ejército-APRA— y la inminencia de un conflicto internacional con Colombia propician el olvido de la Ley. El Laudo persiste así y la International Petroleum Company, subsidiaria también de la Standard Oil de New Jersey, que se había hecho cargo de la explotación en 1924 se beneficia intocada de todas las ventajas hasta 1951 en que se elevaría relativamente el monto de su tributación.

La segunda parte de la Historia es la que ocurre con la pública difusión y discusión de esos antecedentes. En el Parlamento quienes rompen los fuegos en 1959 son dos figuras de la minoría opositora al régimen conservador y tradicional del Presidente Prado y de Pedro Beltrán, su nuevo primer Ministro. Uno es independiente, Alfonso Benavides Correa; el otro de Acción Popular, el partido de Belaúnde, Alfonso Montesinos.

Ellos encuentran apoyo para una de sus tesis principales en una Resolución Ministerial del propio régimen pradista. En efecto, en 1957 la International Petroleum Company (IPC) había pedido su adaptación a la antes citada Ley promocional de la inversión petrolífera. Dos razones explicaban su actitud: conjurar para siempre el fantasma del Laudo y obtener ventajas tributarias y posibles autorizaciones de elevación de precios. El Gobierno sin llegar tampoco a aludir a la primera razón se niega sin embargo por lo inconveniente de la segunda. El acto de un Ministro pradista anterior pone así en evidencia a Pedro Beltrán.

La mayoría gobernista elegida y mantenida con votos y apoyo aprista controlaba totalmente el Congreso. Una minoría numéricamente pequeña, sin responsabilidades de gobierno, se hacía sin embargo escuchar dentro y fuera del hemírculo. El velo del acontecer inmediato comienza a ser descorrido por ella. Acciopopulistas apoyados en la imagen de tribuno popular de su jefe Belaúnde, democristianos que esgrimen una crítica ética y lógica del régimen político-social, socialprogresistas que presentan la alternativa "humana" del socialismo, señalan, aunque con registros diferentes, la existencia de causas estructurales, permanentes para la miseria y marginación de más de la mitad de los peruanos. Desde Mariátegui y el APRA de 30 años atrás el país casi no escuchaba ese lenguaje. Los sectores más sensibles de la sociedad lo absorben rápidamente.

Sin embargo la minoría parlamentaria no podía obtener otros frutos aparte esta siembra para el futuro de un lado y el dique general de contención al presente de otro, que la hábil flexibilidad del pradismo aceptaba declarativamente de buen grado. La denuncia de "entreguismo" que recae sobre Beltrán, su nuevo aliado, no tenía entonces posibilidad mayor de obtener satisfacciones concretas; más aún cuando Benavides y Montesinos presentaban como alternativa al alza de combustibles, declarar la nulidad del Laudo, expropiar los pozos y la refinería y entregar la explotación a la empresa estatal (Petrolera Fiscal). Si Beltrán contaba para la solución de la crisis cambiaria y fiscal con las tributaciones por adelantado de la IPC y con la significación financiera internacional de su simpatía, no era ciertamente fácil pedirle que atendiera con seriedad un pedido de viraje en 180° que tenía que sonarle demasiado afín al lenguaje de una extrema izquierda débil y aborrecida por él.

Dos actores intervienen entonces decisivamente en el proceso: ya hemos mencionado el primero, el diario "El Comercio"; el otro —que toma posición sólo meses después es sin embargo muy importante: el Ejército. Con él, de un modo u otro, la Fuerza Armada en conjunto entra en escena.

"El Comercio" da a la campaña por la nacionalización del petróleo el apoyo más caluroso e irresistible de que es capaz. Se trata del diario más an-

tiguo del país, prestigiado como serio, propiedad de una familia aristocrática que lo dirige directamente. Su línea política resiste las clasificaciones convencionales. Es nacionalista y autoritario, estatista y anticomunista, anti-aprista militante, lo importante en todo caso es la influencia enorme de su comportamiento concreto en casos como el del petróleo. El poder de la Fuerza Armada no necesita naturalmente explicación.

Ante el surgimiento de tal frente opositor la mayoría gobernista tiene inesperadamente que batirse en retirada. Su primera posición fue neta: el Laudo era un tratado internacional que obligaba al Perú. Despues pasa a llamarlo situación "tristemente consolidada" y finalmente casi con los mismos términos iniciales de Benavides Correa "La Prensa" hablará de "el malhadado Laudo". A mediados de 1960 el Gobierno presenta un proyecto de solución que comprende:

- la revindicación del subsuelo de La Brea y Pariñas,
- el pasaje de una tercera parte del suelo a poder de la Petrolera Fiscal incluidos algunos pozos,
- una nueva concesión con la IPC,
- el cobro de un derecho inicial de explotación y de una "prima única" que significaban 40 millones de dólares, para el Fisco.
- la participación del Estado en las utilidades en el 50%, y
- la obligación para la empresa de re-invertir el 50% de su propio porcentaje de utilidades.

La Empresa protesta públicamente ante el proyecto, pero es evidente que estaba largamente dispuesta a aceptarlo. La exigencia del robustecido frente opositor y la inminencia de nuevas elecciones hacen empero que el Gobierno opte por dejar a su sucesor la solución definitiva del problema.

El comportamiento del Ejército y de las Fuerzas Armadas desafía así ya en 1960 en un problema crítico, aunque aislado, una estrategia política-ecológica coherente de la derecha exportadora. Y, al mismo tiempo, un diario tan fiel a valores tradicionales del "establecimiento" social como "El Comercio" resultaba aliado estrecho de sectores radicalizados opuestos a ese establecimiento. Esta complicación de la escena política peruana podía ser parcialmente el resultado de la aparición de nuevos grupos económicos más innovadores políticamente, los industriales por ejemplo. Sin embargo ella correspondió probablemente también a fenómenos menos ligados inmediatamente a lo económico y a causas de un comportamiento lógico menos coherente.

tres

El 1963, luego del anulado proceso anterior, Fernando Belaúnde llega a la Presidencia y anuncia, en su mensaje inaugural, la revindicación definitiva de los yacimientos de La Brea y Pariñas en un plazo de 90 días. Se abre entonces el tercer capítulo de la historia del petróleo que culminaría sólo con el derrocamiento del propio Presidente, cinco años después.

Con las elecciones no varían los bloques "petro-

leros" que se enfrentan y la evolución real de posiciones es mínima. Cambia sólo el lugar que ocupan en la red institucional y de poder del Estado. La mayoría de los opositores de antes controlan o apoyan ahora al Ejecutivo, el APRA y sus aliados derechistas salvan el dominio sobre el Parlamento. El desenlace esperado no se produce sin embargo.

La IPC es contribuyente importante del Fisco, es proveedora de un servicio público indispensable, es re-inversionista potencial, es sobre todo una empresa extranjera, norteamericana, subsidiaria de un gigantesco consorcio internacional. Es importante por ella misma, por su significación internacional, por el gobierno que la apadrina. Del otro lado de la balanza una tradición de entrega inerte que un Ministro de R.R.E.E. inició hace 40 años, la realidad de un país urgido de mejorar su producción económica, de inversión entonces de capital extranjero, de financiamiento para la acción pública prometida de promoción y de reforma... Fernando Belaúnde viendo así la encrucijada fue perdiendo lentamente la confianza inicial. La oposición en el Parlamento, con la influencia aprista dominante jugaba a futuro y no tenía deseos de ayudar al Presidente triunfante. El tampoco se animó a arriesgar.

El itinerario resultante centrado en los mensajes presidenciales anuales al Congreso fue entonces el siguiente:

—a los "90 días" propuesta del Ejecutivo al Congreso. Alternativa a escoger, aceptada por todos los grupos políticos la nulidad del Laudo: "nuevo régimen de explotación con la IPC, o paso de los yacimientos a la EPF (Empresa Petrolera Fiscal) y cobro de los impuestos devengados?"

—el Parlamento re-erivía el encargo: el 31 de Octubre de 1963 declara solemnemente y por unanimidad la nulidad del Laudo. Las decisiones prácticas que las tome el Presidente.

—1964: Belaúnde se explica y sus palabras son el eco indicador de sus conversaciones con la Empresa. Fija como objetivos compensar con la expropiación de los yacimientos su escasa contribución histórica al Estado e inscribir la propiedad de la superficie.

—1965: reconoce que el problema es definir el contrato de operación. Tácticamente queda claro que quiere definirlo con la propia IPC y que la evasión de la responsabilidad política del APRA y las presiones internacionales lo influencian contradictoriamente.

—1966: la fórmula de operación "posible" con la IPC está casi lista, sólo falta un artículo sobre "participación y remuneraciones".

—1967: otra Ley declarativa: Se inscribe la propiedad de la superficie de los yacimientos en la reserva de bienes nacionales. Se autoriza la posibilidad de expropiar, todo o parte, incluso de la refinería para resolver el contrato de operación. Se mencionan los adeudos. Se da un plazo de 30 días (!).

—1968: Mensaje Presidencial del 28 de Julio: el Estado toma posesión de los yacimientos y los entrega a la EPF para su explotación. La IPC se queda con la refinería de Talara. La EPF venderá crudo que la IPC deberá comprar. Generalizada satisfacción nacional, incluso de "El Comercio" y sectores afines.

—13 de Agosto de 1968 en Brea y Pariñas, Belaúnde recibe los yacimientos de manos del Gerente de la IPC. La entrega evita la expropiación, ella

es incondicional. Todas las cuestiones pendientes que pudieren surgir en relación con la tenencia y explotación anteriores quedan "definitivamente terminadas y solucionadas". Se firma en estos términos el Acta de Talara.

En el contexto de la historia sumariamente recompuesta hasta aquí, las fórmulas del Acta de Talara no resultan ciertamente extraordinarias para el país. La aceptación que produjeron sin embargo en una sociedad política de memoria poco sólida fue bastante como para que el asunto hubiese podido cerrarse al menos unos años más. Un hecho imprevisible vino a hacer saltar el Acta, sus secretos y con ellos el régimen mismo de Belaúnde.

El Presidente de la Empresa Petrolera Fiscal, hombre próximo a "El Comercio" renunció a su puesto y denunció la desaparición de la última hoja del convenio que sobre venta de crudos habían firmado la madrugada del 13 de Agosto, la IPC y la EPF, en Palacio de Gobierno, en presencia de varios Ministros de Estado. Tal hoja contenía, según el denunciante, junto con su firma, una sumilla incluyendo correcciones beneficiosas para su ex-representada y que él había añadido a mano. Al conjuro de este escándalo empiezan a hacerse públicos varios documentos que prueban la realización de acuerdos previos o definitivos entre el Estado y la IPC. Ellos significan en conjunto el logro por la Empresa de condiciones tan beneficiosas para su trabajo en el país, que la entrega de los extenuados pozos de Brea y Pariñas resulta un precio módico si no insignificante. Resulta así que el Consejo Nacional de Petróleo había aprobado ya los siguientes acuerdos:

- Adaptar la Refinería de Talara a la ley promocional del petróleo.
- Autorizar su ampliación de una capacidad de 56 mil a 80 mil barriles.
- Autorizar la utilización en la refinería del procedimiento de crackeo catalítico.
- Otorgarle por 40 años una concesión de refinación.
- Otorgarle por el mismo plazo una concesión de manufactura de aceites y lubricantes.
- Otorgarle una concesión también de 40 años para la comercialización de productos.

En esos términos la IPC quedaba más favorecida que si el proyecto del gobierno pradista de 1960 hubiese sido aprobado. Teniendo en cuenta que la reivindicación de los pozos pudo ser prevista por la Empresa con 9 años al menos de anticipación puede decirse en realidad, que después de 5 años de negociaciones ella lograba del gobierno de Belaúnde prácticamente la aprobación de sus propios objetivos de expansión, planteados cuando pidió en 1957 y le fue negado, ser adaptada al régimen de la ley de promoción a la industria del petróleo.

Que tal cosa ocurriera 11 años después, luego de las jornadas de lucha parlamentaria, periodística y de sensibilización nacional que hemos descrito, luego de las explícitas tomas de posición de las Fuerzas Armadas, luego de los ofrecimientos que libremente hizo al país, el propio Presidente, hubiese sido ciertamente muy difícil una vez que el asunto salió al conocimiento público. El clima de malestar general en el país castigado en un año por una devaluación monetaria del 50%, por la revelación de una ola de contrabando y de immoralidad pública, desorientado políticamente por evoluciones tales como la ruptura del accio-populismo y la paulatina deri-

vación de Belaúnde hacia la estrategia al parecer victoriosa del APRA, todos fueron factores que debilitaron el enrejado de Palacio de Gobierno antes que el primer tanque lo forzara en la madrugada del 3 de Octubre. El Golpe derribó a Belaúnde y al APRA, pero en su camino estaba a continuación el castillo de luces artificiales del Acta de Talara con el triunfo efectivo de la empresa americana. Los tanques, una vez iniciada la marcha tenían que seguir casi necesariamente. Sólo hubo que esperar una semana.

cuatro

Se abre de este modo la etapa actual. La marcha de los tanques ha seguido y ha ido cobrando nuevas víctimas incluso entre miembros del propio régimen militar que creyeron que era prudente detenerse o que simplemente no comprendieron la lógica interna del movimiento de irreversibilidad que ellos mismos habían desencadenado.

El conflicto con la IPC se abrió paulatinamente en 3 frentes. El primero apareció públicamente al saberse, que la empresa americana no había pagado a la EPF el importe de los productos de la refinería, ahora en poder de la empresa estatal, y que ella había recibido entre Octubre y Diciembre para su comercialización. El nuevo Presidente de la Petrolera Fiscal y el Ministro de Fomento han pagado con su renuncia obligada el descuido o la negligencia que se le imputa por no haber reaccionado antes ante esa situación. Ella motivó en Enero el primer embargo de bienes de la empresa después de la ocupación de la refinería.

En segundo lugar se ventila ante los tribunales ordinarios el recurso interpuesto por la IPC apelando del fallo que de acuerdo al peritaje técnico avaló en 71 millones de dólares el valor de la expropiada refinería de Talara. Esta cantidad ha sido ya consignada por el Estado como compensación ante el Banco de la Nación, aunque luego embargada, dado el tercer proceso que sigue en lo administrativo por cobranza de adeudos.

El tercer conflicto es el más grave. El fue planteado directamente por el General Velasco Alvarado, Presidente del denominado Gobierno Revolucionario, el 6 de Febrero pasado cuando extrayendo todas las consecuencias de la tesis de la nulidad del Laudo y de responsabilidad de la IPC por la adquisición en 1924 y posesión desde entonces sin título legítimo de los yacimientos de La Brea y Pariñas, planteó la cobranza por adeudos del valor de todos los productos extraídos en estos 44 años, hasta el 9 de Octubre de 1968 y que alcanza la suma de 690.624.283,00 dólares.

El Gobierno Militar ha hecho así suyas las tesis más radicales planteadas como alternativa frente al problema de la IPC. Las mismas tesis de los primeros denunciantes de Beltrán, en el Parlamento de 1959. Más allá quedan sólo las voces de los grupos subversivos que reclamarían la confiscación pura y simple sin abertura de instancias legales de revisión o defensa. Esta posición —la del gobierno— es en verdad la única plenamente consecuente con la tesis de nulidad ipso-jure del Laudo que lúricamente proclamara el Congreso por unanimidad en 1963. Sobre todo es la única consecuente con el supuesto en que esa tesis reposa, la mala fe que como poseedores tuvieron la London & Pacific Co. primero y su ce-

sionaria posterior, la IPC, ambas ligadas a la Standard Oil de New Jersey como principal. La historia sucintamente referida, las burlas al Estado peruano en que incurrió la primera, los beneficios ilegales que obtuvo y luego legó a la IPC, mediante un Laudo arrancado gracias a la casi desembarazada introducción de los gobiernos británico y americano, son el telón de hechos de fondo frente al cual el valor de los "textos legales" (como el Laudo) tienen que apreciarse. La fuerza de la nulidad viene no sólo de los reales vicios invalidatorios cometidos por el delegado peruano al suscribirlo, sino, con igual importancia, por la amenaza y la coerción prepotente que rodearon sus antecedentes y su redacción.

Tal prepotencia ha estado presente mucho más recientemente además, en los últimos cuatro años por ejemplo cuando sin Enmienda Hickenlooper el Gobierno americano redujo la "ayuda" al Perú, a 11 millones de dólares en 1967, cuando bloqueó o demoró créditos públicos internacionales y propició la reducción de los privados, todo en un esfuerzo, casi victorioso en Agosto pasado de torcer la voluntad de un gobierno a quien pretendidamente se reconoció soberano y amigo.

La respuesta del Gobierno Militar hace justicia en términos reales. Tan reales que su acción socava el piso de otras tantas falsas apariencias de igualdad diplomática en la relación entre Estados Unidos y nuestros países. La pregunta planteada: ¿es este un

acto aislado o una política de conjunto? tiene por ello, tanta agudeza e interés. El Gobierno peruano sostiene que es un acto aislado, que la IPC era una mala compañía extranjera y que no todas son iguales a ella. Sin embargo un problema de fondo en la situación de subdesarrollo y dependencia ha sido tocado y la experiencia puede enseñar que a ese nivel no se trata sólo de comportamientos morales sino de situaciones económicas establecidas. Hacer avanzar los tanques no es ciertamente fácil ahora y no depende tampoco de un solo acto moral de valentía. La posibilidad misma del desarrollo independiente para los países satélites se discute hoy, ante el abismo en disponibilidad de recursos y en calidad de procesos iniciados que parece separarlos del país metrópoli. El análisis de las otras dimensiones de la política del régimen militar y del juego de fuerzas al interior que ensayaremos en el próximo número, podrá darnos nuevos elementos para avizorar hasta dónde pueden llegar los cambios internos, si los hay, así como la política internacional de Perú.

THEORY OF THE STATE

NOTAS. *Ver nota 100 de la pág. 100.*

(1) La mayor parte de datos históricos consignados han sido extraídos del libro "La Historia Secreta del Petróleo" de Augusto Zimmerman Zavala, Lima 1968.

GRUPO CUÁQUERO DE ACCIÓN

Protesta en la Zona del Canal

EL CENTRO NERVIOSO

En el extremo Pacífico de la Zona están empleados los cuarteles del Comando Sur de las Fuerzas Armadas de los EE. UU. que dirige todos los programas norteamericanos en América Latina. Del lado Atlántico está Fort Sherman, sede de la Escuela Americana de Guerra en la Selva. Y en la proximidad, Fort Gullick, hogar de la Escuela de las Américas y el 8.º Grupo de Fuerzas Especiales.

En Fort Sherman, y en unas 55 millas cuadradas de selva tropical cerca de él, la Escuela de Guerra en la Selva ofrece "dos semanas de programas de entrenamiento intensivo en la sobrevivencia y el combate en la selva. Desde el comienzo de la guerra en Vietnam, la Escuela ha ido incrementando sus programas de entrenamiento de modo que hacia 1967 asistían anualmente a los cursos unos 8.000 soldados. El emplazamiento de Fort Sherman resulta especialmente atractivo para los oficiales norteamericanos por su similitud con las selvas tropicales del Sudeste asiático. Según el Coronel Roy M. Jones, comandante de la Escuela, "No hay en todo el mundo ninguna otra área selvática tan próxima a la topografía y vegetación de Vietnam como esta de aquí en Panamá." (1)

El 8.º Grupo de Fuerzas Especiales en Fort Gulick es llamado Fuerza de Acción Especial para América Latina. La unidad comprende unos 800 Boinas Verdes que a su vez constituyen 17 equipos móviles de entrenamiento que viajan a través de América Latina, reforzando la obra de las misiones militares norteamericanas que operan en el lugar al ofrecer instrucciones especiales en materia anti-insurreccional. Desde que esta unidad fue formada, en 1962, tales equipos móviles operaron en cada país latinoamericano excepto México, Haití y Cuba. Una de estas unidades, de 16 Boinas Verdes, fue enviada a Bolivia en Abril 1967 para entrenar al batallón boliviano de Rangers que capturó a Ernesto Che Guevara. En Setiembre 1968, un equipo de 30 consejeros de las Fuerzas Especiales llegó a Buenos Aires para entrenar a soldados argentinos en operaciones antiguerrilla. (2)

La Escuela de las Américas, también en Fort Gulick, entrena a latinoamericanos en "varias medidas requeridas para vencer al insurrecto en el campo de batalla, tanto como las funciones de una acción cívico-militar en un contorno insurreccional" (3). Un artículo en el Army Digest puntualiza que "en-

trenar a latinoamericanos en especializaciones técnicas, técnicas de liderazgo y doctrina también allanando el camino a la cooperación y el respaldo de las misiones, attachés, grupos y comisiones de asistencia militar que están operando en América Latina. . . Hay alumnos que han ascendido a posiciones tan claves como las de Ministro de Defensa y Jefe de Staff en Colombia, Jefe de Staff en Inteligencia en Argentina y Subsecretario de Guerra en Chile." (4)

El entrenamiento de Fort Sherman es puesto en práctica en Vietnam, y las lecciones aprendidas son aprovechadas en el entrenamiento anti-insurreccional en Fort Gulick. En un mensaje a la 8.^a Conferencia de los Ejércitos Americanos, que tuvo lugar en Río de Janeiro en Setiembre 1968, el Gral. William Westmoreland destacó las "lecciones" aprendidas en la guerra de Vietnam que pueden ser aplicadas a "nuestro hemisferio y el Mundo Libre".

Otro elemento clave del programa es el Colegio de Defensa Interamericana en Fort McNair, Washington, D. C. Fue fundado en 1962 como un aspecto de la respuesta norteamericana a la revolución cubana. De acuerdo a un resumen preparado por el Colegio, su "propósito es realizar cursos sobre el sistema interamericano sobre los factores políticos, sociales, económicos y militares que constituyen componentes esenciales de la defensa interamericana con el fin de impulsar la preparación de un selecto personal de las fuerzas armadas y de funcionarios de gobiernos civiles" (5).

El Colegio entrena solamente a militares de alta graduación (de teniente coronel para arriba) o altos funcionarios de los EE. UU. y América Latina. Los latinoamericanos que se gradúan allí comandan y dirigen las tropas y unidades que aplican el entrenamiento realizado en Fort Gulick.

Los cuarteles generales para actividades de largo alcance de los militares norteamericanos en América Central y del Sur es el Comando del Sur, bajo las órdenes del General Robert W. Porter Jr., situado en Balboa, en la Zona del Canal. Allí se dirigen y supervisan los programas de entrenamiento de los militares norteamericanos, los programas de acción cívica, el entrenamiento anti-insurreccional, los programas y las misiones de asistencia militar en 17 países latinoamericanos. También se asume el comando operacional cuando las tropas norteamericanas van a la acción, tal como ocurrió en 1965 cuando intervinieron en la República Dominicana.

En la Zona hay 14.000 tropas listas para el combate.

IMPORTANCIA ESTRATEGICA

Prestando testimonio ante un comité del Congreso, el Gral. Porter dijo: "La importancia estratégica de América Latina abarca consideraciones básicas de tipo geográfico, económico, político y militar. América Latina es nuestro flanco defensivo sur. El área provee muchos materiales estratégicos y contiene las importantes arterias de tránsito del Canal de Panamá y las rutas marinas asociadas con el cono sur de América Latina. América Latina es uno de nuestros más grandes socios en el comercio —7.000 millones de dólares en 1967— y después de Canadá y Europa Occidental el área más grande para las inversiones privadas de los EE. UU., que ahora totalizan casi 13.000 millones de dólares. Durante y desde la Segunda Guerra Mundial, EE. UU. ha podido contar tradicionalmente con el alineamiento latinoamericano con los EE. UU. en cuestiones internacionales. El continuado apoyo de América Latina a los EE. UU. en reuniones mundiales y regionales es de significativa importancia." (6)

El largo record de explotación económica y política de América Latina no necesita ser nuevamente expuesto aquí. La lucha contra esta explotación, y sus formas nuevas y más sofisticadas, se ha vuelto más difícil por el nuevo imperialismo político a través del cual EE. UU. está reforzando su hegemonía en la región.

La finalidad básica de esta política —una nueva Pax Americana— es promover y proteger estructuras políticas, relaciones económicas y pautas de desarrollo en el hemisferio que resulten compatibles con las políticas norteamericanas en su planeamiento global. Los Marines todavía pueden ser enviados a un país en ciertas ocasiones, pero más importante es enredar la política y la infraestructura de esa nación con la política norteamericana y sus amplias prácticas operacionales.

MAS QUE UN ESCUDO

El principal instrumento para que esta política avance es el militar norteamericano. La imagen de un escudo —repeliendo amenazas externas y protegiendo un desarrollo ordenado— es falsa. La presencia militar norteamericana funciona como una fuerza activa, organizativa. Aunque se la presente como una servidora de la política, en realidad tiene de a hacer política —a veces en el crudo sentido de la diplomacia de los Marines, pero más significativamente por el impacto acumulativo de vínculos de trabajo: entre fuerzas norteamericanas, misiones norteamericanas, establecimientos militares latinoamericanos y los regímenes que tienen detrás. Para poner algunos ejemplos:

1. El equipamiento y las prácticas militares están siendo estandarizadas, y uno de los efectos de ello es aumentar la dependencia ante EE. UU. como el arsenal y el mentor del establishment militar latinoamericano.

2. Escuelas de entrenamiento y colegios de guerra convierten a oficiales y personal militar en equipos anti-insurreccionales, aliados con las fuerzas de la CIA que, como explica una vez más el general Porter, "actuando en conjunción con la policía y

otras fuerzas de seguridad han ayudado a controlar desórdenes y revueltas, contuvieron o eliminaron terroristas y guerrillas y desalentaron aquellos elementos que están tentados de recurrir a la violencia para derribar al gobierno". (7)

3. Los programas de Asistencia Militar desarrollan más uniformidad en liderazgo, equipo y doctrina, y tienden a superar las características diversas propias de las fuerzas nacionales.

4. Comandos militares regionales han sido instalados, tales como el Consejo de Defensa Centroamericano (CONDECA), que el Pentágono espera habrán de servir como modelo para otros comandos regionales.

5. Ejercicios militares, tales como la Operación Nicarao, tienen un impacto considerable sobre la teoría y la planificación militar, pero, más que eso, proveen también de formulaciones ideológicas y teoría política para guiar esas operaciones.

6. Los programas de acción cívica, emprendidos por fuerzas militares locales, son usados para elaborar una imagen positiva del militar. A través de proyectos en campos tales como salud pública, agricultura, educación, transporte y obras públicas, estos programas buscan saltar o socavar la actividad política y económica de resistencia al régimen.

7. Conferencias y consultas tienen lugar frecuentemente para promover la "coordinación".

EFFECTO ACUMULATIVO

El impacto y el efecto acumulativo de todas estas actividades sobre sociedades más débiles y diversificadas es enorme y de largo alcance. El general Westmoreland, en su discurso de Río, enfatizó una de las "lecciones" de Vietnam: "Nada es más importante que la coordinación del esfuerzo de todas las agencias nacionales, civiles y militares."

A pesar de las pretensiones norteamericanas de que se enseña control civil sobre los militares, hemos visto una ráfaga de nuevos golpes militares y un ominoso incremento del militarismo en América Latina. Si bien un efecto de la presencia norteamericana es limitar la capacidad de las élites militares para decidir la política a su propia manera, ella ha incrementado la capacidad de modernizar a las élites militares para que ejerzan una influencia sobre sus sociedades.

Ninguno de estos análisis niega o minimiza el poder y el rol flagrantemente explotador de capitales y compañías norteamericanas, respaldadas por gobiernos represivos. Esto contribuye a la miseria y a las espantosas circunstancias bajo las cuales millones de latinoamericanos viven. Esta historia ha sido repetidamente documentada, y la letanía puede ser fácilmente repetida en temas tales como comercio, desarrollo retardado, descuido de servicios esenciales, reducción de salarios y maniobras políticas.

Los estilos norteamericanos de modernización frecuentemente conducen al paternalismo o a la promoción de otra clase de managers y tecnócratas. Reformas en sí válidas y a la larga necesarias para la justicia distributiva, pueden encubrir una relación que es explotadora en un sentido más amplio: la nación no puede elegir su propio estilo o modelo de desarrollo. Ni es libre de elegir sus aliados en ese desarrollo sin arriesgarse a la ira del coloso del Norte.

2. PAZ Y JUSTICIA?

América Latina necesita a la vez paz y justicia. Los cambios radicales deben llegar; su posibilidad está creciendo. ¿Pueden venir sin una nueva ola de esa violencia política que ha sido la maldición de la historia latinoamericana? Muchos, que ahora están convencidos de que la violencia es necesaria han llegado trabajosamente a esa posición. Ellos saben, o sienten, el enorme precio de la guerra y la lucha armada. No desean imponer otra ordalía de lucha fratricida y las catástrofes de la guerra sobre aquéllos que han sufrido por largo tiempo sus durezas e indignidades.

¿Pero cómo, preguntan, podemos resistir el poder combinado de nuestras oligarquías domésticas y los EE.UU.? Especialmente, ¿cómo puede pedir el gobierno norteamericano, mientras hace la guerra en Vietnam y mantiene una vasta maquinaria militar, que nosotros esquivemos a la violencia en nuestra lucha?

Sin embargo, el dilema persiste, no en primer lugar como un debate ideológico, sino como un problema existencial en cuanto a lograr libertad y progreso. Enmascaradas y prolongadas injusticias conspiran contra la paz. Aquellos que defienden el privilegio y reprimen los esfuerzos para lograr la justicia abren el camino a las rebeliones armadas y explosivas. En tales situaciones, aquellos que claman por la paz en nombre del "orden" son o ciegos o hipócritas, ignorando las semillas de desorden y violencia que hay en esa explotación y opresión.

Por otra parte, la obra de desarrollo productivo y de logro social progresivo tiene su propia lógica. Requiere no sólo pasión y lucha, sino también perseverancia, creatividad, experimentación. Estas virtudes no pueden crecer y florecer en un clima de odio, feroz e intriga. Exigen una Comunidad que procure el bienestar de todos, un pueblo que aclame los valores de una mente abierta y un corazón abierto.

Persisten las preguntas: ¿cómo hacer una revolución sin hipotecar su potencial ni desfigurar sus logros? ¿cómo conducir una lucha por caminos que humanicen a los participantes, incluso a los enemigos? ¿cómo romper las viejas cadenas sin forjar otras nuevas?

3. NUESTRA TAREA

Estamos comprometidos con la no-violencia: como una fe básica, un instrumento de análisis y toma de conciencia, una guía en la acción y la lucha, y una disciplina operacional. Deseamos explorar sus posibilidades para liberar a los hombres y transformar las sociedades y para revolucionar el concepto y la práctica de la propia revolución.

En 1966 se constituyó un Grupo de Acción Cuáquero. Auspiciamos los viajes del "Phoenix" a Vietnam del Norte y Vietnam del Sur con medicinas para aliviar el sufrimiento. Nos unimos en una protesta en cuatro capitales del Pacto de Varsovia contra la ocupación soviética de Checoslovaquia. En los EE.UU. trabajamos en la Campaña de las Pobres Gentes y en la huelga y el boycott de los trabajadores de la uva. Nos oponemos a la conscripción como una servidumbre política; nos oponemos a la guerra en Vietnam como una ofensa moral y política contra el sitiado pueblo vietnamita del Norte y del Sur.

Nuestra primera tarea al enfrentar a la crisis latinoamericana es resistir al Leviatán del poder militar norteamericano, que obstaculiza por tantos caminos las aspiraciones legítimas del pueblo latinoamericano y defiende ilegítimos intereses norteamericanos.

Cuando este poder pretende estar defendiendo la paz, nosotros lo negamos y decimos: lo que ustedes llaman paz puede ser descrito mejor como violencia institucionalizada. Para EE.UU. dejar de sojuzgar al pueblo latinoamericano serviría a la vez a la justicia y la paz.

Nadie puede pretender que todo estaría bien por el solo hecho de que el poder norteamericano fuera removido. Hay otros corruptores de la revolución: otros grandes poderes, movimientos oportunistas, líderes aventureros y la persistente capacidad de los seres humanos de herirse y traicionarse unos a otros. Sin embargo, ninguno de ellos es una justificación para que EE.UU. extienda o continúe su dominación.

A través de las acciones que emprendemos en la Zona del Canal en Fort Gulick, y en el Colegio de Defensa Interamericana en Washington, deseamos afirmar nuestro apoyo a aquellos latinoamericanos que están considerando las posibilidades de una acción no-violenta en su lucha. Están descubriendo, cuando re-examinan su historia y cultura, auténticas tradiciones de no-violencia, y numerosos ejemplos de acción no-violenta a gran escala —huelgas, protestas, marchas, demostraciones. Enfrentan los mismos problemas que los revolucionarios violentos: "conscientización", teoría, recursos y organización.

Ven por lo menos cuatro posibles usos de la acción no-violenta ahora o en el futuro próximo:

1. como un programa de acción para ayudar a desarrollar la voluntad de resistir (conscientización)
2. como un instrumento organizativo para juntar elementos dispersos para un efecto combinado
3. como un programa político para superar la penetración política de América Latina por los grandes poderes a través de alianzas militares y seductoras promesas de ayuda militar
4. como un medio posible para la lucha revolucionaria.

Emprendemos estas acciones —siguiendo la práctica cuáquera— en un espíritu de apertura y experimentación y con el deseo de ser útiles. Esperamos hallar nuevos caminos de acción en los EE.UU. y en otras partes, junto a todos aquellos que trabajan por la liberación del pueblo de América Latina.

NOTAS

(1) NACLA Newsletter (North American Committee on Latin America), Octubre 1968. La cita de Jones es de Saga, Enero 1968.

(2) "Latinos Blame the United States for Military Coups", por John M. Coshko, Washington Post, Febrero 5, 1968

(3) "Bridge of the Americas", Army Digest, Septiembre 1968.

(4) Ibid

(5) Resumen publicado por el Colegio, Enero 1969.

(6) Testimonio del Comité de Asuntos Internacionales, Abril 14, 1968.

(7) Ibid

"Macario" de Juan Rulfo

Podría decirse que la obra de este eminente narrador mexicano no pasó por el período de la natural expectativa de madurez, porque su primer título, "El llano en llamas" (1953), constituyó la presencia de uno de los más serios puentes de la actual narrativa hispanoamericana.¹⁰ Su presencia fue extraña; aportó una suntuosidad de elementos expresivos y de asociación; conceptual y mágica y un rigor en el trato de la ficción, que siempre deslumbra por las posibilidades sugeridas al lector.

Esta espléndida irrupción en el arte contemporáneo parecería marcarse más por el extrañísimo cuento que inaugura este libro: "Macario". Aquí se nos ofrece la aparición desolada de un "idiota", víctima de mundos plurales y diabólicos, que nos expone su breve vida interior y exterior, durante el tiempo que dedica a cazar ranas "junto a la alcantarilla" mandado por su madrina. La desolación que produce la "idiocia" del narrador-protagonista, no se deja esperar mucho tiempo; las frases sincopadas, directas, sin subordinaciones o matizes ya nos introducen en el mundo de un casi píbero acuciado por instintos primarios.

No es necesario llegar a su documentación a través de lo que afirma su madrina cuando lo lleva a la iglesia y le ata las manos "con las barbas de su rebozo" para que no haga "locuras"; o cuando expresa con ingenuidad que le gusta "dar de cabezazos contra lo primero que encuentro".

En "Macario" el pensamiento parecería hacerse doloroso y su instrumento "visible" la cabeza, jugaría idéntica función que ese asqueante ejercicio al que se dedica: descabezar ranas, tan pronto como aparecen en la alcantarilla, para que no interrumpan el sueño de su madrina. Pero lo trágico es que "no ha salido ninguna en todo este rato que llevo platicando", como si fuera un símil con la imposibilidad de desprenderse de su propia cabeza, que de tiempo en tiempo le trae la extraña sorpresa de un tambor resonando "cuando viene la chirimía a la función del Señor".

La imbecilidad de Macario es castigada, acrecentada por "miedos"¹¹, que abarcan toda la gama de lo terrestre y lo ultraterrestre: "Miedos" en la calle donde "suceden cosas", por ejemplo, las lluvias de pedradás que le destrozan la ropa, la cara, las rodillas. "Miedos" en su cuarto y en su cama donde aparecen "las chinches y cucarachas y alacranes" (frase ésta que arrastra una serie de pausas ondulantes comunicadas por la sucesión anafórica de copulativas y hace que brillen los sustitutivos asqueantes con un aire siniestro y preciso). Insectos que lo persiguen en su noche perenne y que introducen simbólicamente otros "miedos" mucho más profundos: los del infierno y las ánimas en pena.¹² Estos miedos finales a veces son esgrimidos indirectamente por Felipa¹³ y la madrina co-

mo el único freno a sus "locuras". No estamos frenados a la pura "idiocia" mimética de los tres monstruos de la familia Mazzini-Ferraz, que Horacio Quiroga presenta en "La gallina degollada", sino que en "Macario" el desorden animado se dramatiza con los "miedos" que pueblan esta conciencia primaria¹⁴. El mundo de "Macario" es desolado y puede en cierta manera ser simbólico de la "alienación" humana; produce, además, la sensación de una idiocia castigada o profanada por el mundo que lo rodea, como ya afirmamos anteriormente.

Por un extraño simbolismo, el narrador-protagonista lleva un nombre "significante": Macario. Proviene del griego y quiere decir: "Bienaventurado", como si expresara la oscura bienaventuranza de la imbecilidad y recordara, por una ligera asociación de ideas, la incorrecta interpretación de la primera Bienaventuranza: "Bienaventurados los pobres de espíritu, etc."¹⁵, tomando "pobre" en el sentido de "carente". Macario vive en relación directa con las cosas (aunque trascendidas por fantasmas y "miedos") y es un ser deformado por una socedad retorcida, violenta y agresiva, que no lo deja en la paz de su imbecilidad¹⁶, que no le permite vivir apegado a los instintos primarios. Es también, como ya dijimos, una víctima de mundos plurales, representados simbólicamente por dos mujeres, por Felipa especialmente, que, al mismo tiempo que lo conmueve, le da el bálsamo de un breve cambio en el desarrollo monótono de su hambre insaciable. Pero ella es la encargada de satisfacer otras necesidades, mucho más oscuras y que están originadas a su vez en el mundo personal de Felipa. Ella, en cierta manera, es una víctima como Macario; víctima de sus instintos insatisfechos y de sus "miedos" personales. Si la "madrina" le da de comer o lo deja comer de todo, Felipa satisface otras "hambres" distintas. Felipa inicia a Macario en otra oscuridad mayor que la de su idiocia, y en otra apetencia mayor que la de golpearse la cabeza contra los muros y el suelo: ella le "da a chupar de los búhos esos que ella tiene donde tenemos solamente las costillas". "Felipa antes iba todas las noches al cuarto donde yo duermo, y se arrimaba conmigo, acostándose encima de mí o echándose a un lado... Felipa me hacía cosquillas por todas partes". Y esta hambre nueva se va a transformar en una obsesión y cierra el cuento como un deseo mayor, que arrastra una lejísima intencionalidad: "De lo que más ganas tengo es de volver a probar algunos tragos de la leche de Felipa".

La boca cumple en Macario la función de gran instrumento para apropiarse del mundo. Es la puerta de su hambre devoradora, de la comida que reparte su madrina, de las flores que come, de la comida de los puercos, de la leche de "chiva" y "también de puerca recién parida" o de la leche de Felipa. También la boca fue el instrumento con el que le ofreció la saliva con que untó "toda la

"noche" la nalga de Felipa cuando la picó un alacrán. Es la boca "freudiana", inconsciente de sus significados sexuales, que en el monólogo de Macario se cubre de indirectas picardías o lamentable inocencia.

La boca de Macario es también la puerta de entrada de la gran fuerza que dinamiza su mundo y todo el cuento: el hambre. La acción presente, que justifica la introducción tangencial de lo que se va a contar: "Estoy sentado, etc.", nos entrega al comienzo de la segunda frase: "Anoche, mientras estábamos cenando etc.", dentro de una secuencia temporal que pertenece al pasado inmediato. De ese pasado inmediato deriva la acción presente y la posterior ilación de la fábula. Ese "anoche" precisa un instante, el de la cena, de innegable relación con el "hambre", que representa un importante sublema de otro mayor que es la vulnerabilidad del ente humano acrecentada por la idiotez. En Macario se intensifica su calidad de víctima, porque no posee la suficiente lucidez para enfrentarse al mundo. Distinta hubiera sido su realidad, si se lo hubiera mantenido en los límites de lo que llamamos "normalidad", y menos dolorosa su destrucción por sí mismo, o por los demás.

A menudo, los objetos que son nombrados surgen en una directa relación con la comida (ranas, flores, otros animales, etc.) y otras veces sirven para hacer precisa la memoria y transmitirla con objetividad pictórica: "Las ranas son verdes de todo a todo, menos en la panza. Los zopitos son negros etc.". Y otro ejemplo: "es mi madrina la que nos reparte la comida. Después de comer ella, hace con sus manos dos montoncitos, uno para Felipa y otro para mí".

La madrina produce en Macario una dependencia umbilical; es la que da la comida: "es mi madrina la que saca el dinero de su bolsa para que Felipa compre todo lo de la comedera" y se la respeta en su necesidad de primer apoyo, y se le asigna un carácter de seriedad lejana: "ella nunca anda con mentiras". Pero el amor no la toca, es su primer apoyo; el narrador-protagonista, en su imbecilidad atravesada por "miedos" y magias, presenta una escala de valores emocionales que colocan a Felipa en un grado superior: "Yo quiero más a Felipa que a mi madrina... es muy buena conmigo. Por eso la quiero...". Felipa es la que entenebrece y aclara su mundo, es un ser único y dinámico para su mentalidad: es la que lo irrumpe de "miedos", "pero viene Felipa y me espanta mis miedos".

En Felipa se da una primitividad y aspiración de vida similar a la suya. Pero la conciencia y la animadidad poseen en ella la agresión de lo lúcido. En Felipa el placer no surge, como en Macario, a través de un descubrimiento primitivo, casi como un desarrollo orgánico que espera tan sólo una exigencia exterior para salir a luz. En ella el placer es una búsqueda y un desfallecimiento; no es, como en el idiota, producto de una iniciación, sino que ella es la iniciadora. Lo maneja con supersticiones que en cierta manera la dominan a ella.

Felipa trae al cuento el tema de la sensualidad rudimentaria; podríamos decir que representa el primer estrato borroso y animal de "Le blé en herbe", desarrollado, no en una elegante playa de vacaciones, como en la obra de Colette, sino en un mundo sórdido, lleno de promiscuidad, miseria y superstición.

A Macario los demás lo ven como un leco: "dicen en la calle que yo estoy leco...", y él lo

acepta como una de las tantas realidades que lo impresionan o atraen. Su mente y su cuerpo sufren la agresión de la sensualidad de Felipa, mezclada con un prolífico repertorio de terrores de ultratumba. Como personaje narrativo, Macario es descendiente, en este aspecto, de los esquemas "simbolistas" y "modernistas"; porque en la feroz pareja que forma con Felipa se nota una unión idéntica a la que encontramos en las escuelas apuntadas, entre la sensualidad y los terrores del más allá, con ese infierno a momentos temido y a momentos olvidado.

El infierno, el más allá y las tinieblas, ejercen una misteriosa atracción sobre Macario. Las tinieblas, especialmente, integran en lo exterior lo que proyecta su reducido y oscuro mundo de adentro. Las tinieblas lo llevan a recordar una frase "del Señor Cura": "El camino de las cosas buenas está lleno de luz. El camino de las cosas malas es oscuro"; pero él invierte su sentido, como si se sintiera atraído por la oscuridad, como si viera en ella un sentido más personal o propio. Por eso, cuando sale a barrer la calle lo hace de noche, "y me meto otra vez en mi cuarto antes que me agarre la luz del día". La justificación que da es que en la calle "suceden cosas". Las piedras que le arrojan, pero que dejan en el lector un cierto aire de misterio: llueven "por todas partes".

También se encierra en la oscuridad para que los pecados no den con él, ni enciende la luz del ocote. Pero los pecados vienen como en un mundo kafkiano bajo la figura de cucarachas y alacranes, a acrecentar su terror por el infierno, al que ve como destino seguro cuando se muera. Se siente como un "condenado" y sus noches son un sobresalto entre las "hambres" y los "miedos", con la vista final puesta en ese infierno (lejos de sus padres que están en el purgatorio) y del que no lo sacará nada ni nadie, ni Felipa, ni el "escapulario que me regaló mi madrina".

NOTAS

- (1) Ya en 1954, Emmanuel Carballo destaca su "voz propia". Cfr. Universidad de México vol. VIII N.º 7, marzo 1954, p. 28s. También afirma lo mismo Hugo Rodríguez Alcalá: *El arte de Juan Rulfo*, Eds. de Bellas Artes. México, 1965, p. 208.
- (2) Los "miedos" de "Macario", que fluctúan entre su naturaleza súquica y su naturaleza corporal, podrían verse como un lejano precedente de los "murmurillos" que en la noche vienen al encuentro de Juan Preciado, en Pedro Páramo, cuando entra en Comala.
- (3) Joseph Sommers recuerda la función de las "ánimas en pena" como "verdadera sustancia" de Pedro Páramo. Cfr. *After the Storm. (Landmarks of the Modern Mexican Novel)* University of New Mexico Press, 1968, p. 88.
- (4) "Felipa" participa de algunos caracteres de las mujeres que aparecerán en Pedro Páramo. Cfr. José de la Colina: "Susana San Juan" (*El mito femenino en Pedro Páramo*), Universidad de México, abril, 1966, p. 19s.
- (5) Otro elemento diferenciador que no podemos olvidar es la diversa técnica narrativa. Mientras que en H. Quiroga hay un narrador-personaje, que es idiota, como el Beny de *El sonido y la furia*, de W. Faulkner, a quien recuerda, Rulfo, como es natural, debió darle a su personaje un mínimo grado de conciencia, que ni remotamente aparece en el cuento de H. Quiroga.
Cfr. S. Mat. 5-3.
- (6) Para James East Irby, este cuento sería el desarrollo de una conocida frase de Macbeth: "La vida es un cuento narrado por un idiota, etc." Cfr. "La influencia de W. Faulkner en cuatro narradores hispanoamericanos", México, Universidad Nacional Autónoma, 1956, p. 137.

Interpretación motivacional del catolicismo popular

I. INTRODUCCION

La elaboración que presentamos sintetiza globalmente la segunda parte del *Cuaderno Sociológico*, que integra una investigación interdisciplinaria sobre el "Catolicismo Popular en la Argentina". (1)

Nos proponemos desarrollar aquí los diversos elementos de un marco teórico de referencia, funcional en orden a detectar lo rescatable y lo perimible en los gestos "modelados" del catolicismo popular. (2)

La elaboración se encuadra en un marco sicosociológico y se proyecta a una serie de datos empíricos, descubiertos por el autor y otros investigadores. La preocupación fundamental es totalmente pastoral.

En todo este análisis interpretativo subyace una hipótesis de trabajo, que para nosotros se va haciendo cada vez más evidente, a saber: muchos gestos "modelados" considerados tradicionalmente como católicos, no requieren valores y motivaciones evangélicos para ser expresados. La explicación sociológica de este vaciamiento de contenido nos parece obvia. Se trata de una consecuencia normal del proceso de "popularización" de una religión universal.

En efecto, cuando una religión universal —en este caso el catolicismo— se hace parte connatural de una sociedad determinada, sus gestos tienden a perder su originalidad esencial y a convertirse paulatinamente en canales espontáneos de los sentimientos religiosos del pueblo. En otras palabras: la población expresa espontáneamente su vivencia religiosa —o mágica— a través de los gestos institucionalizados de dicha religión.

Así, por razones histórico-culturales bien conocidas, esa vivencia religiosa se expresa espontáneamente en América Latina a través del catolicismo. En los países árabes, en cambio, se manifiesta en formas islámicas, como en formas hindúes lo es en la India, etc.

Cuando el proceso de popularización ha llegado a un grado de maduración determinada, los gestos (ri-

tos, prácticas, devociones...) de la religión en cuestión se incorporan estrechamente al mundo sociocultural. Entonces resultará difícil, en algunos casos, discernir las motivaciones reales que las sustentan. Y la tarea imprescindible de rescatar lo rescatable como de eliminar las escorias que se van depositando insensiblemente exigirá no poca lucidez y energía.

En algunos momentos, nuestro análisis dará la impresión de estar matizado con ribetes excesivamente pesimistas. Quisiéramos evitar esa impresión porque, vital e intelectualmente, no adherimos a ninguna forma de pesimismo. Sin embargo, nos preocupa por sobre todas las cosas el ser fieles a lo realidad. Realidad que se nos presenta, frecuentemente, con abundantes rasgos negativos.

El espíritu conciliar nos exige, además, una fidelidad más allá de todo conformismo. Fidelidad que es urgida, aún, por una sociedad que, al secularizarse progresivamente, nos apremia a "desmagificar" el mundo.

"Desmagificar" no significa eliminar al verdadero Dios y a los gestos auténticamente religiosos. Significa llevar hasta las últimas consecuencias el impacto de la fe bíblica sobre la historia y el mundo.

Tampoco queremos asumir el rol de jueces imparciales. Todos hemos sido, de alguna manera, cómplices de las deformaciones que criticamos. Como miembros que somos de un universo sociocultural que nos hace "a su imagen y semejanza", nos resultará siempre difícil liberarnos de sus imperativos esporáneos y de evaluarlo con objetividad crítica.

Conscientes de esa limitación, nos interesa proporcionar elementos de juicio que ayuden "a ver más claro para actuar más eficazmente". Tal era la fórmula empleada ya por Pío XII para destacar la importancia de este tipo de análisis empírico en orden a un ajuste pastoral.

Una última aclaración quisiéramos adelantar a los lectores. Nos ha preocupado siempre evitar dos actitudes simétricamente opuestas: ni "angelistas", ni "iconoclastas". Tanto unos como otros, al querer justificar ingenuamente todo o al pretender eliminar drásticamente todo, parecen ignorar —por igual— ciertos mecanismos de la sociología profunda, de la

sociología de grupos y de la antropología cultural. Ni unos ni otros parecen hacer justicia a la complejidad de un fenómeno, al que es preciso acceder desde ópticas diversas para lograr una evaluación más moderada. Esta convicción es la que nos ha llevado a iniciar una investigación interdisciplinar, a la que nos referimos en la nota 1.

Esta preocupación aflorará también en este análisis, no obstante lo limitado de su óptica. En cada caso, a pesar de la dureza de algunas afirmaciones, trataremos de encontrar los valores rescatables que permitirán llegar a lo ideal, pero partiendo de lo real.

II. ELEMENTOS DEL MARCO TEÓRICO

Es evidente que cada individuo sustenta su actuar en un mundo de **motivaciones**, conscientes unas, conscientizables las más. Ahora bien, estas motivaciones suponen y exigen **valores** (verdades, ideas, principios... pero cargados de dinamismo). Valores que aceptamos, y a los que adherimos más o menos consciente y plenamente. Sin embargo, cualquiera sea la conciencia que tengamos de esos valores, ellos actúan como los últimos motores de esos mecanismos que ponen en marcha nuestro obrar. Ellos constituyen, en última instancia, las razones de nuestra existencia. "Para vivir es preciso tener razones de vivir", dice el conocido adagio francés.

Dé esa manera, el análisis motivacional tiene una riqueza especial para nosotros, especialmente en el campo del catolicismo popular. No sólo nos permite identificar los mecanismos actuales de nuestro obrar; consciente, además, objetivar los valores que actúan en lo profundo de nuestra personalidad.

Tipología Motivacional

A los efectos de nuestro análisis trabajaremos con tres categorías de motivaciones. Las hemos tipificado en A) **primarias**; B) **secundarias**; C) **de transformación espiritual**. (3)

Con el nombre de **Primarias** designamos aquellas que se sustentan en valores propios del individuo. Según sea este tipo de valores subyacentes, las distinguiremos en: a) **cosmológicas**; b) **sicológicas**; c) **escatológicas**.

Las **Secundarias**, en cambio, parten de un valor clave: el sentido de fidelidad al grupo. Esto es, la persona creyente, por fidelidad al grupo de pertenencia, adopta determinadas formas de comportamiento religioso. Como los grupos de pertenencia que suscitan esta fidelidad pueden ser diversos, podemos subclásificarlas en:

1. **Socio culturales**: si el tal grupo es de tipo natural (el pueblo, el vecindario, la Patria...). Las distinguiremos a su vez, en **espontáneas** y **racionalizadas**.

2. **Sociorreligiosas**: si el valor que decide las formas de comportamientos es la fidelidad a la Iglesia, como **grupo original** de pertenencia.

Finalmente, la motivación de transformación es-

piritual merece un tratamiento especial, no sólo porque responde a las exigencias de los valores cristianos más auténticos y originales; además, desde el punto de vista fenomenológico participan en ella elementos de las motivaciones primarias y secundarias.

Tal es el esqueleto del esquema, al que iremos dando cuerpo de inmediato.

III. CONTENIDO DEL MARCO TEÓRICO

A) MOTIVACIONES PRIMARIAS

a) Motivaciones Cosmológicas

1. **Significado**. Se encuentran frecuentemente en el mundo religioso primitivo. Expresan la sensación profunda de limitación y dependencia que el hombre —ignorante e impotente— siente ante las fuerzas misteriosas del Cosmos, concebido como una realidad poblada de fuerzas, energía y poder. Fuerzas misteriosas que se presentan como algo hierofánico o kratofánico, esto es, manifestaciones de un poder o fuerzas sagradas.

Lo que caracteriza a esta motivación es la **ocupación de "servirse"** de esa Fuerza o poder sagrado, para solucionar los problemas que diariamente plantea el Cosmos y la vida natural (torrentes, lluvias, plagas, inundaciones, fecundidad, pan, trabajo...).

Su contenido específico pertenece al ámbito de los valores característicos de las religiones llamadas "cosmológicas" en diversas ciencias de la religión. (4) Por lo mismo debieran ser ajenas totalmente al catolicismo. Sin duda, lo son en el plano doctrinal.

Sin embargo, ¿qué decir del catolicismo popular, no suficientemente evangelizado? Interiorizado, por tanto, al nivel de las simples aspiraciones naturales.

En este caso, tales mecanismos pueden subsistir bajo formas "católicas". Encontramos, así, valores de este universo religioso reformulados en términos cristianos.

De esa manera, ¿podrá decirse que exageramos si decimos que algunos cristianos, especialmente en zonas rurales alejadas de centros urbanos, imaginan a Dios como una "Fuerza Poderosa"? Fuerza a la cual se acude, fundamentalmente, para satisfacer necesidades bióticas o para superar limitaciones que surgen de la vida natural. ¿Habrá que extrañarse, por lo mismo, si tales creyentes ubican junto a esta fuerza poderosa a otras "fuerzas", menores quizás, pero mucho más "especializadas" y próximas? Nos referimos a la utilización que suele hacerse de ciertas devociones marianas y el recurso casi mágico a santos de "causas desesperadas".

Si hiciéramos un sondeo entre las masas rurales (y aún entre las urbanas de escasa formación religiosa) nos sorprendería encontrar una especie de reedición del panteón pagano en fórmulas cristianas o católicas.

No sería raro encontrar un tipo de jerarquización ontológica, en el plano de lo vivencial, como la siguiente: en la cúspide, un **Dios Supremo**, Fuerza Poderosa pero lejana, de escasa significación para la vida cotidiana (a no ser a través de interacciones espontáneas) con sentido cultural más que religioso. Luego vendría Jesús, preferentemente el **Sagrado Corazón de Jesús** en muchas zonas del país. Muy cerca de Jesús, a veces más arriba, encontrariamos a la **Santísima Virgen**, probablemente en alguna de las advocaciones localizadas (Itati, del Valle, Guadalupe, Luján...). Finalmente, un poco más abajo deambula un abanico de santos populares, menos potentes —quizás— pero más humanos y más especializados: S. Cayetano, S. Antonio, S. Roque, Sta. Rita, Ceferino, Santos a quienes se percibe, no tanto como modelos para imitar, sino como fuerzas para manipular.

No estamos lejos del mundo mágico.

La situación se agrava desde el punto de vista teológico cuando la "mediación especializada" es ejercida por figuras dotadas de presuntos poderes extraordinarios, pero cuyo culto tiene todas las características de una superstición primitiva. Se cuentan muchos de estos casos especialmente en las zonas del NE., NO. y Cuyo. El más importante de todos, por la efervescencia e irradiación mágico-religiosa que provoca, es el de la **Difunta Correa**. Casi todos estos casos se sitúan en zonas rurales. Pero hay también difuntos ilustres que actúan de mediadores en las ciudades. Es bien conocido el caso de la **Madre María y de Pancho Sierra**, en la Capital Federal y su zona de influencia.

Esta afirmación sobre la probable jerarquización religioso-popular podrá parecer exagerada, y hasta irrespetuosa. Se insinúa ya, sin embargo, en la Primera Encuesta Nacional realizada al nivel de informantes-clave, y se objetiva con bastante claridad en cuatro encuestas exploratorias, realizadas en lugares "famosos" de culto de diversas zonas del país. Nos referimos a los sondeos efectuados en **Itati** (Ctes.), **Guadalupe** (Sta. Fe), **San Cayetano** (Capital) y **Luján** (Bs. As.).

Las respuestas hablan por sí solas. En efecto, a la pregunta: "¿ quién acude más frecuentemente?", respondieron:

En **Itati**: a la Virgen de Itati: 57%; al Señor Crucificado: 16%.

En **Guadalupe**: a la Virgen de Guadalupe: 42%; a Jesús: 25,7%.

En **San Cayetano**: a S. Cayetano: 34%; a Jesús: 28,9%.

En **Luján**: a la V. de Luján: 32%; a Jesús: 34%. Consiguientemente, si se excluye Luján —donde las opciones prácticamente se igualan— en los demás casos la preferencia devocional es altamente significativa.

Ahora bien, ¿se repite la misma preferencia en la jerarquización ontológica que el fiel realiza con los objetos de su culto? Al respecto, preguntábamos: "¿Para un cristiano, quién es más importante?" Se ofrecían alternativas bien conocidas. Las frecuencias de las respectivas respuestas se distribuyeron del siguiente modo:

En **Itati**: la V. de Itati: 40,6%; El Señor Crucificado 31,7%.

En **Guadalupe**: la V. de Guadalupe: 28%; Jesús: 29%.

Como se ve, la ausencia de una interiorización valoral adecuada es evidente.

En San Cayetano y Luján, en cambio, los datos son más positivos. La importancia ontológica del Señor se destaca claramente. Ello indica —o parece indicar— que la cultura urbana posibilita una percepción intelectual más precisa del contenido valorativo, aunque culturalmente los valores se inviertan.

2.2. **Consecuencias**: Señalaremos aquellas que nos parecen más dignas de atención en una perspectiva pastoral, por una parte y que pueden servir, por otra, de indicadores objetivos para detectar la presencia de esta motivación.

a) **Neutralidad moral de la religión que sustentan**. Los gestos religiosos (plegarias, ritos, devociones...) "sirven" para obtener los resultados que más urge al protagonista en cada momento. No están destinados a transformar la vida. Con ello el mismo sentido de "religión" se desnaturaliza. Lejos de ser una actitud profunda de servicio a Dios y a los hermanos, se convierte en una especie de "magia" que pretende someter a Dios. Dios —el Absolutamente Otro— queda reducido a una "manufactura" que debe adaptarse a las limitaciones eventuales del hombre.

En tal contexto, no son raros los casos de plegarias destinadas a obtener éxitos en empresas comerciales, sentimentales... turbias o inmorales. Las prostitutas de Buenos Aires acuden a San Judas Tadeo, como las de París que lo hacen en la Magdalena; ciertos grupos de ladrones que tienen como "patrón" a la Virgen de Monserrat... Sin necesidad de llegar a tales extremos, lo importante es destacar el sentido marcadamente **utilitaria** de la plegaria. Así en Itati y Guadalupe constatamos que el tipo de gracia que se pide o agradece está vinculado a la salud, la prosperidad material, éxito en los exámenes, trabajo, amor, en un 85,3% y en un 91,5%, respectivamente. Las mismas frecuencias se repiten prácticamente en San Cayetano y Luján.

Naturalmente, al criticar la prevalencia de este tipo de peticiones no dejamos de valorar la importancia de la plegaria humilde y confiada, que expone a Dios las necesidades sin pretender someter su voluntad. "Hágase tu voluntad..."

Es preciso reconocer, además, que muchos creyentes que así obran no tienen **conciencia de obrar mal**; las Fuerzas Superiores están para servir al hombre, no para transformar la vida. Como se ve, lejos de ser un consuelo, esta "in-conciencia" constituye un serio desafío a nuestra acción catequética y pastoral.

b) **Carácter ritualista e individualista de las prácticas**. Los ritos no tienen, en general, un significado que los trascienda. Hay que realizarlos, pero su acción es "misteriosa". Preocupa por tanto muy poco la comprensión de los gestos y ritos litúrgicos. Al revés, cuando más incomprensibles —"misteriosos"— parecieran ser más eficaces. Al respecto, recuerdo siempre un relato de un sacerdote de la periferia de Buenos Aires. Los feligreses bolivianos no aceptaban los responsos si eran en castellano. Desprovistos de esa carga mágica de ese latín incomprendible "no era lo mismo".

Lo que interesa principalmente no es participar del significado de los ritos; lo importante es servirse de su mediación interpretada como cuasi-mágica para fines que tienen muy poco que ver con el significado profundo del mismo.

Así la Santa Misa "se oye" para conseguir una gracia. Los sacramentos "se reciben" para poder obtener determinados favores o liberarse de ciertos males materiales. Una catequista de Formosa nos dice, refiriéndose a lo que suele acontecer en su Diócesis: "Al Bautismo le dan un carácter mágico.

para que aleje a los diablos... o para evitar enfermedades infantiles: sarampión, mal de ojos... es decir, actúan como una vacuna". Bien sabemos que el uso del Bautismo para que no se enferme, o se sane, es bastante común en todo el país, especialmente en las zonas rurales.

El poder casi automático de los ritos y de los sacramentos se transfiere a los sacramentales y objetos sagrados. Es preciso llevar medallas, cruces, encender velas, usar agua bendita (agua de San Ignacio)... porque todo tiene un poder especial que asegura la protección de las Fuerzas Superiores funcionalizadas al servicio del hombre.

En un tal contexto, es fácil comprender el carácter individualista del culto. Lo que interesa es conseguir lo que se busca, y cada cual busca lo que necesita en cada momento. Se supone que los demás, espontáneamente, hacen lo mismo, instruyendo los ritos para su necesidad. Esta mentalidad se reafirma cuando se da una relación contractual individualista entre sacerdote y fiel: el que "paga" su Misa, o el Sacramento que recibe, ni dudará siquiera que se trata de algo para su exclusivo provecho individual. De esa manera el sistema trasnochado de aranceles se injerta preferentemente en este contexto.

c) **Ausencia del sentido de pertenencia a la Iglesia.** La Iglesia no es concebida como el Pueblo de Dios, del que se es miembro por una inserción vital. Se trata, más bien, de una organización del culto que permite al individuo obtener aquellas cosas de Dios que necesita. Pero una organización que le es totalmente ajena. Por lo mismo, el sacerdote podrá ser reverenciado como un "agente del poder sagrado", cuyo influjo se requiere, pero raramente será querido como "jefe y guía" de un grupo al cual pertenece.

Esta ausencia del sentido de Iglesia nos da una pista también para entender esta falta de solidaridad que se constata, algunas veces, entre clero y fieles. Sociológicamente hablando no forman un grupo con valores y fines idénticos. La Iglesia y los curas son cosas ajenas. Por eso, no resulta nada contradictorio si encontramos a gente que "no quiere saber nada con los curas", pero acude de vez en cuando a los lugares "famosos" de culto y recurre al sacerdote para que bendiga sus "santitos".

d) **Sentido trágico de la Muerte y preponderante culto de los Difuntos.** Esta motivación, finalmente, no tanto por sí misma cuanto por el complejo de valores religiosos primitivos que la sustenta, va acompañada casi siempre de un frondoso culto a los difuntos y de un sentido trágico de la muerte. Sentido que pertenece al sustrato de valores humanos no suficientemente evangelizados por el mensaje de la resurrección.

Conclusiones. Los rasgos intencionalmente oscuros de esta descripción no implican un juicio de valor sobre las actitudes de sus protagonistas. Las deformaciones objetivas suelen ir mezcladas con una serie de elementos positivos. Sobre ellos tendrá que insistir la actividad pastoral, para avanzar hacia lo ideal partiendo de lo real.

Mencionamos algunos valores rescatables como para sugerir los caminos de una búsqueda más profunda:

- Una piedad sincera y una gran confianza en la Santísima Virgen y en ciertos Santos. Piedad y confianza capaces de grandes sacrificios, al menos en aquellos gestos particularmente expresivos para el ethos ambiental (peregrinaciones, ofrendas...).

- Firmeza y constancia (a veces irracional) en cumplir con las promesas realizadas.

- Importancia otorgada al culto de los difuntos; ello permite un contacto evangelizador privilegiado para hacer ver a la luz de la Pascua del Señor el sentido de la vida y de la muerte.

- La misma preocupación "ritualista" y la importancia hierofánica dada al sacerdote pueden ser orientadas "llenando los gestos de palabra".

- El mismo sentido de dependencia de las Fuerzas Superiores, aunque redunde a veces en un fatalismo alienante, puede ocultar un verdadero sentido religioso.

b) **Motivaciones Sicológicas.**

Están muy próximas en su sentido y consecuencias a las anteriores. Tienen, sin embargo, elementos típicos que es necesario retener. Porque incluimos bajo esta denominación aquellos móviles estrictamente sicológicos que sustentan las prácticas de quienes buscan en la religión: paz, tranquilidad, sosiego, seguridad, alivio en las frustraciones...

Nadie duda que la religión es capaz de producir tales efectos. Todos hemos sentido alguna vez la importancia de esta función "latente o manifiesta" de la religión. Sin embargo, una cosa es que la religión es capaz de producir tales efectos y otra, muy diversa, es reducirla a una especie de analgésico para equilibrar tensiones o solucionar frustraciones. Esta última alternativa es la que aquí enfocamos.

Además de esta característica que la identifica con respecto a las cosmológicas, es necesario destacar también su ambiente sociológico de inserción. En efecto, sabemos que la búsqueda de seguridad y suerte, de paz y sosiego es una de las más transitadas nuestro mundo urbano; teatro de tantas tensiones, crisis nerviosas y frustraciones. Por eso, mientras las motivaciones cosmológicas encuentran su ambiente entre las masas rurales, es entre las masas urbanas, propensas a frustraciones de todo tipo, donde radican los móviles sicológicos.

Naturalmente, donde el catolicismo se ha institucionalizado, los ritos católicos ofrecen múltiples canales espontáneos de esa búsqueda. Sin embargo, van surgiendo otras formas competitivas y aparentemente más funcionales para las masas: el horóscopo, el espiritismo, recursos parasicológicos...

Por tanto, el riesgo de sucumbir ante otras formas competitivas más funcionales es evidente en este tipo de reducción "sicológista". Hay algo más, empero: este tipo de motivación puede tener efectos alienantes. No constituye un elemento dinámico para el cambio y la renovación, tanto religiosa como social.

Algunas compulsas empíricas nos indican que se encuentran preferentemente en el sexo femenino, más predisposto a resentir el impacto de las frustraciones y crisis sentimentales y sicológicas, en general. Ciertas devociones de abundante clientela femenina parecieran confirmarlo. Nos referimos a Santa Rita, San Antonio, el Sagrado Corazón y últimamente el polivalente Ceferino.

Consecuencias. No obstante tratarse de móviles absolutamente diversos, hay un parentesco esencial con las cosmológicas. Fundamentalmente radica en el sentido último que se otorga a la religión: está para servir al hombre. Consiguientemente; fácilmente coexiste con una neutralidad moral, con un sentido individualista y ritualista del culto, con la ausencia en un sentido de Iglesia, etc.

Como en el caso de las cosmológicas, para motorizar estos mecanismos no son necesarios valores cristianos. Responden a aspiraciones naturales que el hombre, en su impotencia, trata de canalizar mediante el recurso a Fuerzas Superiores. Si el catoli-

cismo las ofrece —o parece ofrecerlas— serán sus santos o "fuerzas" las metas de la búsqueda. De lo contrario, serán otros valores —espiritismo, supersticiones...— los que brindarán los soportes para este tipo de recurso funcional.

Así y todo, esta búsqueda puede ser un punto de referencia sumamente útil —generalmente fácil— para iniciar un proceso de evangelización.

Algunos valores rescatables coinciden con los ya señalados: **piedad sincera, confianza profunda, sentido de dependencia...**

c) Motivaciones Escatológicas

Nadie se sorprenderá si afirmamos que el comportamiento religioso puede ser motivado también por la preocupación angustiosa de la salvación eterna. Pero una salvación "descarnada", con caracteres netamente individualistas y ritualistas. No interesa casi en absoluto un encuentro con el Señor a través del compromiso con el hombre. Lo importante es asegurar la propia salvación mediante ritos que se presumen automáticamente salvadores.

Campo propio para generar una religión de evasión seudespiritualista que, con razón, pudo ser calificada como "ópio del pueblo".

No negamos que el cristianismo sea una religión de salvación. Lo es, pero en sentido mucho más pleno y comprometido que el que aquí estamos conceptualizando. Es evidente que el mensaje evangélico no viene a anular esta aspiración; la inserta, sin embargo, en un contexto de encarnación y compromiso. Cristo no vino a salvar almas sino hombres.

Algunas consecuencias. En nuestro mundo católico, los elementos religiosos que suelen acompañar a este tipo de motivación no suficientemente evangelizada, son los siguientes:

a) lo que interesa, fundamentalmente, es "salvar el alma". Consiguientemente, la decisión de someterse a las normas morales está condicionada a esta meta. Por tanto los dos valores teológicos que actúan como principales motores son el **pecado mortal** y el **inferno**. Los gestos preferidos son aquellos que confieren, presumiblemente, cierta seguridad escatológica (Primer Viernes, Primer Sábado, escapularios...)

b) Existe una concepción personal de Dios, pero frecuentemente alejada y punitiva. La figura del Juez, "que premia y castiga", priva sobre la imagen evangélica del Padre.

c) Se percibe un dualismo quasi-mániqueo subyacente: las cosas profanas y religiosas no sólo son distintas sino separadas. La consecuencia de esta visión dicotómica es su incapacidad radical para interpretar y asumir los valores temporales. Incapaz de hacer penetrar toda la vida por la caridad. Nada extraño entonces, si esta motivación coexiste con el liberalismo económico, con las injusticias sociales, con la defensa cerrada de un "orden económico-social", privilegio para pocos y desorden para la mayoría.

d) Otro elemento típico es el carácter preferentemente **moralizante** que se imprime a la vida cristiana. Parecería que el Evangelio no exigiera una penetración progresiva del amor en la vida. Se lo reduce a un código de prohibiciones, como si se tratara de una serie de semáforos, cuyas luces rojas es preciso evitar para salvarse.

e) Podríamos agregar también el "ritualismo"; esto es, la importancia concedida a los ritos al margen de la vida. La práctica sacramental suele ser asidua, la "asistencia" a la Misa dominical perfec-

ta... todo ello para asegurar la salvación más que para transformar la vida.

Este ritualismo exacerbado explica cómo para algunos cristianos tiene más importancia la fidelidad a ciertos gestos rituales que el ejercicio de la justicia y el amor. La parábola del Buen Samaritano se repite.

f) Finalmente, es preciso subrayar el carácter **individualista** concomitante a esta motivación. La pertenencia a la Iglesia no interesa mayormente, la Iglesia pareciera reducirse a una Compañía de Seguros en la que, mediante ciertos trámites prolíferamente establecidos, cada cual consigue su "póliza" de manos de agentes sacramentalmente investidos.

Naturalmente, esta concepción individualista actúa como freno en todo este proceso de renovación litúrgica con un contenido comunitario.

Valores rescatables. Sería incompleta una visión que no destaca los elementos positivos que supone esta motivación. Indicamos algunos que pueden ser realmente útiles en una reflexión pastoral:

- Un sentido escatológico agudo y una preocupación seria por las implicancias de la inmortalidad.
- Una gran sensibilidad para percibir todo aquello que puede desagradar a Dios.
- Una fidelidad remarcable a ciertos gestos rituales, dotados de una presunta virtud escatológica de tipo automático.
- Un sentido marcado de la eficacia sacramental...
- La posibilidad de contactos frecuentes con la Palabra de Dios, en la medida en que a los gestos rituales se los llene de Palabra.

B) MOTIVACIONES SECUNDARIAS

Parten de un valor-clave: la **fidelidad al grupo de pertenencia**. Se dan cuando la persona del creyente, especialmente por fidelidad al grupo de pertenencia, adopta determinadas formas de comportamiento socioreligioso.

Si el grupo es **natural** (el pueblo, el vecindario, la Patria...), entonces llamaremos **socioculturales** a las motivaciones correspondientes. Las subclasicaciones, a su vez, en **espontáneas** y **racionalizadas**.

En cambio, si el valor que decide, en última instancia, las formas de comportamiento socioreligioso es el **sentido de Iglesia**, tendremos las motivaciones que hemos identificado como **socioreligiosas**.

Pasemos a analizar rápidamente el sentido y el alcance de cada una.

a) Motivaciones socioculturales espontáneas.

El condicionante sociológico que permite su presencia está dado por las comunidades relativamente pequeñas, especialmente rurales, culturalmente homogéneas y con un control social rígido. Las normas sociales se imponen espontáneamente, a través de una presión estricta.

En un tal contexto sociocultural, los miembros del grupo encuentran su equilibrio sociológico en la **adopción espontánea** de las costumbres impuestas por el estilo de vida ambiental. Ahora bien, como estos grupos están todavía marcados con fuertes rasgos de **sacralidad**, las prácticas religiosas integran, como elementos de importancia, esas costumbres que se adop-

tari espontáneamente. Puede suceder —incluso— que ciertas prácticas religiosas sean observadas con mayor fidelidad, dada la importancia que el ethos ambiental atribuye a lo sacro.

En esta situación, es fácil imaginar que la originalidad de los valores y motivaciones cristianos puede pasar prácticamente inadvertida.

Conviene tener en cuenta, además, que esta motivación va acompañada frecuentemente de la que hemos llamado "cosmológica", dada la similitud de condicionamientos sociológicos en los que se realizan. Así se comprende que sea a los ritos y devociones cristianas a quienes se acude para solucionar las necesidades más sentidas por el grupo: lluvias, pestes, plagas, enfermedades... De ese modo, resulta totalmente normal que ciertas advocaciones a la Santa Virgen, ciertos santos locales... se conviertan, para muchos, en fuerzas especializadas al servicio de las necesidades del grupo social (la Virgen de Itatí, en Corrientes; la Virgen del Valle, en Catamarca; San Nicolás, en La Rioja; San Roque, en la Zona de Córdoba, etc.). Nada raro si esta mediación localizada es ejercida, en algunos sitios, por creaciones supersticiosas (p. ej. la difunta Correa).

En este cuadro de referencia, las fiestas patronales son las expresiones máximas de la vida social y religiosa de dichas comunidades. Lo más normal resulta encontrar programas de festejos con reclames como éste: "Baile y diviértase con motivo de la Fiesta Patronal". Las Bandas "amenizan" las procesiones que resultan algo así como un desfile cívico-religioso; las comilonas y bailes "prolongan" la alegría ritual de la Fiesta Patronal.

Otras características típicas:

1) Esta motivación suele ir acompañada de una gran **ignorancia doctrinal**. Así se explica cómo los Santos y Advocaciones "populares y localizados" ocupan un lugar más dominante que Dios o N. S. Jesucristo en la interiorización valorativa y en la expresión cultural. Lo observado en Itatí, conforme se indicó más arriba, corrobora nuestra afirmación.

2) Las costumbres y tradiciones religiosas no exigen una **conversión** interior. A lo más se subrayan aquellas normas que coinciden o refuerzan las costumbres locales, pero el amor y el perdón no penetran fácilmente la vida cotidiana. "Pueblo chico, infierno grande", suele decirse con mucho realismo en las zonas del interior.

3) **Ritualismo**: la costumbre ha introducido el uso de ciertos ritos y gestos sacramentales, especialmente en ciertas oportunidades: Fiestas patronales, peregrinaciones... Su contenido y exigencias vitales no parecen ser percibidos claramente. ¿Podemos hablar de hipocresía, falsedad...? Probablemente no; la explicación no radica tanto en la ignorancia. Lo que ocurre es que la costumbre ha introducido como normal este divorcio entre ritual y vida, entre determinadas prácticas y vida cristiana.

4) **Funcionalidad de los líderes religiosos**. En este cuadro de referencia habrá que ubicar también la actividad de los líderes religiosos. Serán "buenos" y aceptados en la medida que sepan acomodarse a las costumbres locales. No se les considerará, por lo general, como transmisores de valores originales, porque no hay más normas y valor que los sancionados por las costumbres locales, incluso en el campo religioso. De allí la dificultad en aceptar ciertas reformas, así vinieran indicadas por el Papa o el Concilio.

Es evidente: en caso de cambios costará mucho a los líderes religiosos vencer la inercia de las costumbres arraigadas.

En estos casos la religión se ha "popularizado" plenamente, pero a costa de su originalidad. El carácter estático y cerrado de nuestras comunidades rurales, alejadas de grandes centros urbanos, colabora en la permanencia de este tipo de motivación. Sin embargo, no será por mucho tiempo, dado el avance de los medios de comunicación social. Este avance, con la invasión de la mentalidad urbana que le es concomitante, obligará a una seria revisión de los modelos de acción pastoral todavía vigentes.

Valores rescatables. Indico algunas pistas solamente:

a) Aprovechar la solidez de las adhesiones y lealtades grupales. Ello podrá dificultar el proceso de cambio, pero asegurará la permanencia de la adhesión.

b) Aprovechar la importancia otorgada a las devociones locales, especialmente si se trata de Basílicas, Santuarios y otras localizaciones populares. Es preciso hacer de estos centros de atracción e irradiación religioso-popular verdaderos centros de evangelización y modelos de renovación litúrgica y pastoral. No será tarea fácil y exigirá para su eficacia una "pastoral de conjunto especializada". Nos parece, sin embargo, de gran importancia exemplarizadora una acción lúcida, orgánica y progresiva en dichos lugares de culto, diseminados estratégicamente por todo el país.

b) Motivaciones, Socioculturales Racionalizadas.

Puede darse el caso que las normas socioreligiosas del grupo no sean aceptadas sólo en forma espontánea; se buscan razones de este proceder. Esta justificación podrá formularse, más o menos, en los términos siguientes: "La Patria tiene necesidad de aquella Religión o Iglesia consustanciada históricamente con los valores de la nacionalidad. Rechazar sus normas y valores significaría negar la misma nacionalidad...". Por lo mismo, no es raro encontrar esta motivación en las clases tradicionales católicas. Es allí donde se encuentran diversas formas de "nacionalismo religioso", al estilo de "Dios, Patria, Hogar". Ultimamente, algunos de estos grupos afines a esta mentalidad, se identifican con el lema de "Tradición, Familia y Propiedad".

Desde el punto de vista intelectual, se constata una definición más precisa de los valores religiosos. Hecho lógico si se piensa que se trata, casi siempre, de personas de los estratos cultivados (educados frecuentemente en nuestros colegios llamados "católicos"). Así y todo, suele predominar una actitud individualista y salvacionista "descarnada".

Algunas consecuencias. En íntima conexión con el contenido señalado arriba, podemos destacar las siguientes:

a) Tampoco se da aquí la preocupación por una transformación realmente evangélica. Aún más, suele acontecer que tales "católicos" tienen una escala de valores que no coincide con la evangélica. Se subrayan y proclaman aquellas normas y valores realmente funcionales para el orden tradicional: respeto a la autoridad, inmutabilidad de la verdad, intransigencia del error, el error no tiene derechos... pero el amor y el respeto a las personas suele brillar por su ausencia.

b) En el ámbito de lo social, esta motivación traduce una mentalidad paternalista e inmovilista.

“Todo está bien... Siempre habrá ricos y pobres” (mientras yo sea rico). Quienes promueven reformas de estructuras son marxistas, “compañeros de ruta, etc.”. En una especie de manía persecutoria la consigna es luchar contra los enemigos —que ahora se habrían infiltrado dentro de la Iglesia— o defenderte de ellos. Es bien conocida la actitud agresiva o defensiva de estos grupos identificados con el catolicismo tradicional.

c) Desde el punto de vista ritual, tal motivación suele atribuir gran importancia a las formas exteriores. Aquellas, particularmente, que mejor parecen sellar y expresar esa unidad sociocultural entre religión y patria: Te Deum, Miñas de Campaña, bendiciones a cargo de las jerarquías religiosas... no importa si tales ceremonias son meramente protocolares o se caiga en un triunfalismo antievangélico.

d) Tampoco existe un sentido de Iglesia, como sociedad original —“Pueblo de Dios”— diversa de la nacional. No existe más que una sociedad, la nacional, dentro de la cual la Iglesia cumple una función inapreciable de sostén sociocultural. De allí que se acuda a la Iglesia y a sus valores cuando ciertos intereses “tradicionales” parecen correr peligro (“tradición, familia, propiedad”). Por consiguiente, una tal motivación se aviene muy mal con los cambios, tanto religiosos como sociales, que las circunstancias históricas y la justicia pueden exigir. No debe sorprendernos la desorientación o la oposición callada de algunos de estos grupos frente a los cambios que exige la renovación conciliar, las encíclicas sociales o los documentos de Medellín.

Valores rescatables. Podríamos mencionar:

- El respeto y valoración de la autoridad, corriendo ciertas deformaciones.
- El grado de información religiosa y cultural; ello facilita los contactos y las posibilidades de transmisión.
- Los frecuentes contactos institucionales existentes (Colegios, Universidades, Instituciones...) que consienten una transmisión sistemática de nuevos valores.
- La preocupación por la ortodoxia y cierto sentido de fidelidad a la Iglesia.

C) MOTIVACION SOCIORRELIGIOSA Y DE TRANSFORMACION ESPIRITUAL

Hasta aquí hemos ido describiendo una serie de motivaciones, capaces de sustentar gestos “católicos”, sin que sea necesario recurrir a valores evangélicos. Al contrario, responden a aspiraciones naturales del individuo (primarias) o del grupo (secundarias). En otras palabras, para justificar numerosas gestos del catolicismo popular no es necesario recurrir a valores y motivaciones evangélicos.

Por lo mismo, es importante destacar cómo dichos gestos pueden motivarse también en razones realmente eclesiales y evangélicas. Es así que introdujimos las categorías de motivaciones que hemos identificado como sociorreligiosas y de transformación espiritual, separadas en el análisis pero unidas en la realidad.

En el primer caso, es el sentido de pertenencia a la Iglesia, como grupo original, el que decide el comportamiento religioso. No es la fidelidad a un grupo natural lo que está en juego, sino la fidelidad a la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

Para crear este sentido de Iglesia es fundamental una Teología adecuada. Sobre esto todo el mundo

está de acuerdo. Sin embargo, eso sólo no basta: es preciso crear **microestructuras de pertenencia**, pequeñas comunidades eclesiales de base. Nadie es miembro de una masa; nos sentimos miembros solamente de aquellos grupos, de dimensión humana, en los cuales podemos participar activamente.

De allí la necesidad que tiene la Iglesia —especialmente en nuestra época— de multiplicar dentro de su **macroestructura** (organización a nivel mundial, nacional, diocesano) una red orgánica de **microestructuras**, propias y originales.

Podríamos definir a estas **microestructuras** (o comunidades eclesiales de base) como “aquellos grupos intraeclesiales, de dimensiones tales que la persona puede sentirse parte de los mismos, y, a su vez, pueda sentirse miembro de una sociedad diversa de las naturales”.

Estos grupos podrán ser **territoriales o funcionales** (especializados), según las circunstancias. En cualquier caso, son cada vez más necesarios si no queremos caer en una especie de cartesianismo pastoral infecundo.

Ahora bien, esta motivación que surge de un sentido de pertenencia a la Iglesia no puede darse sin la motivación de **transformación espiritual**. Porque el sentido de pertenencia a la Iglesia no puede separarse de un amor transformante. Amor que se nutre de la fe y lleva a realizar no sólo la transformación personal; tiende a constituir un **grupo original** entre todos aquellos que han decidido incorporarse a Cristo, transformando sus vidas. De ahí que esta motivación alimenta a la sociorreligiosa; pero exige ordinariamente, como condicionamiento, la presencia de **microestructuras eclesiales**.

Esto nos sugiere, una vez más, la enorme importancia de las comunidades eclesiales de base en toda acción pastoral destinada, sea a asegurar la interiorización de valores auténticos, sea a crear un real sentido de pertenencia a la Iglesia.

Las conclusiones de Medellín son definitorias también en este campo. Ellas significan, a nuestro entender, la superación definitiva de cierto intelectualismo pastoral que parece ignorar —de hecho— la importancia de los condicionamientos estructurales. Así en las “recomendaciones pastorales” del documento sobre **Pastoral Popular** leemos: “Procurar la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las Parroquias, especialmente rurales, o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística, siempre en comunión y bajo dependencia del Obispo” (Past. Pop. 3.4.).

De esta manera, nuestro análisis motivacional nos ha ido proporcionando elementos para descubrir los móviles que están sustentando muchos “católicos”. Frente a ello la opción es clara: es preciso purificar las motivaciones, anunciando valores que sean capaces de promover una auténtica adhesión. Hemos repetido insistenteamente que es fundamental llenar los gestos de palabra.

Sin embargo, hemos llegado también a una conclusión, incuestionable para nosotros como sociólogos: es fundamental **crear y promover pequeñas estructuras de pertenencia, comunidades eclesiales de base**. Lo interesante es que no se trata de ninguna novedad.

En efecto, al actuar así no hacemos más que encontrarnos con la metodología del Señor que perdió a las multitudes, pero formó un “pequeño grupo” a quien entregó más directamente la responsa-

bilidad del Reino. Tal fue, también, la metodología de la Iglesia primitiva y a ello nos invitan insistentemente las conclusiones de Medellín.

que la sociología y la sociología contemporáneas nos enseñan, pero que ya el sentido común nos los sugiere: **siempre habrá "élites" que asumirán con más perfección y profundidad el mensaje evangélico: y siempre habrá "multitudes" cultas o incultas, que accederán a él imperfectamente.**

Es el precio de toda Iglesia que, por ser tal, está llamada a la universalidad, con la consiguiente "institucionalización" en la sociedad global y la "inculturación" correspondiente. De esa manera, toda Iglesia encontraremos a nivel de grandes grupos una disminución de la tensión doctrinal —valorativa y motivacional—. Ello, empero, no implica necesariamente una adulteración de los valores que transmite.

Consiguientemente, el catolicismo popular constituye un desafío permanente a nuestra lucidez teológico-sociológica y un estímulo apremiante a nuestra acción pastoral. Nada más coherente con el espíritu de autocrítica y revisión que respira providencialmente la Iglesia. Además, los gestos del catolicismo popular constituyen un desafío a nuestra capacidad de adelantarnos al futuro: muchos de ellos no resistirán por más tiempo al avance galopante de la secularización que vive la civilización urbana.

El desafío está lanzado. Ojalá sepamos asumirlo con lucidez y valentía.

REFLEXIONES FINALES

En este último párrafo quisieramos anudar, de alguna manera, las ideas dominantes de nuestro estudio, alentando siempre una preocupación pastoral.

1) La vivisección minuciosa sobre los móviles que pueden sustentar diversas formas del catolicismo popular debe ser dimensionada en su justo valor. En efecto, se trata de un "marco teórico" que brinda elementos útiles para detectar lo rescatable o no en dichas formas y gestos. Funcional, por tanto, como instrumento de análisis e interpretación en orden a una pastoral más ajustada.

2) Las motivaciones no existen al estado "químicamente puro". Se encuentran mezcladas entre sí, particularmente aquellas que tienen una simpatía connatural. Y, aún en aquellos que desean actuar por un sincero deseo de transformación en Cristo, pueden influir ocasionalmente otras motivaciones.

3) En todo este esfuerzo de purificación de las motivaciones es preciso partir de lo real para llegar a lo ideal. Esto no significa, por supuesto, tratar y admitir las deformaciones que se dan. Sería inmoral mantener al pueblo a ese nivel o fomentar esas deformaciones, so pretexto de que la gente es ignorante y que, de lo contrario, "va a perder la poca fe que tiene". Partir de lo real significa aprovechar los valores rescatables que existen —si existen— para provocar desde allí una maduración y crecimiento en la fe.

4) De ahí la necesidad permanente de a) evangelizar las motivaciones, llenando los gestos de palabra; b) crear microestructuras eclesiales, con la finalidad que arriba le asignáramos.

5) Existe un criterio importante para discernir la capacidad de transformación de las motivaciones religiosas: cuando los gestos modelados están acompañados de un verdadero deseo de conversión moral y conducen a un compromiso leal con el prójimo.

6) Finalmente, habrá que tener en cuenta algo

NOTAS

(1) La Editorial Bonum (Maipú 859 - Bs. As.) irá publicando una colección de CUADERNOS sobre este tema. Se trata de un primer esfuerzo interdisciplinario sobre el particular, bajo la dirección del Pbro. Lic. Aldo J. Buntig, que tiene también a su cargo el Cuaderno Sociológico. Colaboran destacados especialistas en Antropología Cultural y Filosófica, Sociología, Historia de la Iglesia, Biblia, Teología y Pastoral.

(2) Advertimos a los lectores que nuestra insistencia sobre "catolicismo popular" es decididamente intencional. Desechamos, en efecto, el término de "religiosidad popular" por la ambigüedad que le es inherente. Optamos por la expresión antedicha en la que incluimos: "Todos y solos aquellos gestos "modelados"—frecuentemente repetidos en un determinado ambiente sociocultural—que han sido asumidos por el pueblo católico, como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa".

(3) En esta clasificación tratamos de reelaborar un esquema del R.P. Emile Pin, que fuera nuestro Profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma).

(4) Para un estudio más profundo de las mismas véase: M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, París, 1959; G. Van der Leeuw, *La Religión Dado son Esencia et sea Manifestations*, Payot, París, 1955 (Hay versiones castellanas de ambas obras).

DOM HELDER

una voz que otros no pueden hacer oír

“Si no usara sotana sería un obispo invisible”, me había dicho un antiguo miembro de su diócesis aludiendo a la delgadez y la breve estatura de Don Hélder Cámara. Ahora que lo veo, enfrentando a una jauría de representantes de la gran prensa norteamericana con una euforia que parecería estrenar respuestas a interrogantes que ha debido escuchar mil veces, me doy cuenta que, aún invisible, uno reconocería al gran nordestino por puro acto de presencia. La cabeza es redonda y pequeña, la boca le sonríe, las manos le sonríen, los ojos le sonríen, la cascada de ojeras que bajan desde ellos también sonríen.

Dos curas norteamericanos que, detenidos, hubieron de abandonar Recife, se encuentran allí mismo, en la pequeña pieza del New Yorker Hotel atestada de periodistas. Primera pregunta inevitable:

—Dom Hélder, ¿qué piensa usted de los curas norteamericanos que trabajan en el Brasil?

—En mi diócesis tenemos ocho parroquias con sacerdotes y hermanas norteamericanas: están trabajando muy bien. Como brasileros, como si fueran verdaderos brasileros. En estos momentos dos de nuestros sacerdotes tienen complicaciones con el gobierno, porque publicaron dos artículos que no le gustaron al gobierno. El primero para condenar la guerra moderna como inmoral. El segundo, acerca de nuestro Día de la Independencia, diciendo que es demasiado pronto para celebrarlo. Yo estoy muy contento con la obra de ellos.

Habla un inglés precario, abierto, con frases breves sobreabundantes de raíces latinas, inventando a veces palabras por transposición del francés, pero todo el mundo lo entiende y acepta sin esfuerzos esta insuficiencia que él transmuta en un juego, como una forma más de su jocunda cordialidad.

—¿Qué le parece el liderazgo que a veces detentan en América Latina los curas europeos y norteamericanos?

—¿Qué le parece el liderazgo que a veces detentan en América Latina los curas europeos y norteamericanos?

—Cuando un cura norteamericano llega al Brasil, se encuentra con una situación especial en tanto que el pueblo brasileros mira a los EE.UU. También él aparece como un símbolo del imperialismo americano. Por eso, para corregir esta falsa imagen, él piensa, normalmente, que tiene que ser el primero en decir la verdad. Para probar que él se encuentra en la línea de los primeros, de los primerísimos días del país de ustedes como nación independiente. Y también porque recibe un terrible impacto con la realidad nuestra. Si el cura viene de otros países, por ejemplo de Francia, está también el problema de proceder de una cultura más desarrollada. Muchos sacerdotes franceses están trabajando con los trabajadores: la Juventud Obrera Católica, ustedes saben, como la JOC francesa... Repito que estoy muy contento con todos estos sacerdotes. El gran ejemplo lo da, siempre, el Hijo de Dios, cuando se encarna. Dios se encarna para entender a los hombres. El cura que viene a nosotros también tiene que llegar con la preocupación por encarnarse. Tienen que gustarle el fútbol y nuestro carnaval; tienen que entender la macumba...

—¿Cómo va su movimiento por la no-violencia? Se pone de pie, para hacerse un poco más visible; una cruz de palo bambolea, colgada de un collar metálico, sobre la sotana negra; el cuello blanco apenas deja asomar sus bordes sobre la sotana; bromea:

—Soy tan pequeño... Bueno, en mi país existe la violencia del sistema. La violencia de la gente poderosa. Yo respeto a aquellos latinoamericanos que, luchando contra ella, están por la violencia revolucionaria. Pero no crea que ella sea posible en los próximos diez o quince años. Por

dos razones. Primera: si hubiera ahora un movimiento de liberación, EE.UU. no lo aceptaría, no admitiría la presencia de una segunda Cuba. **Segunda:** el subdesarrollo también es consecuencia de un cierto subdesarrollo moral, de una ausencia de coraje. Dos tercios de la población latinoamericana está viviendo en condiciones subhumanas.

Gira hacia la pared, hace imaginar en ella, con un par de manos mágicas, que ahora dibujan como antes hablaban, un tercio arriba y dos tercios abajo, para visualizar el drama.

—Más cerca de los vegetales que de los hombres, ellos no son capaces de conjugar el verbo "querer". Y bien: si las masas están viviendo en tal situación, si no tienen una razón para vivir, tampoco tienen una razón para luchar. Pero ante este hecho, nosotros no tenemos que cruzarnos de brazos. Necesitamos una presión moral liberadora, y ahí está, para eso, lo que hemos llamado "Acción, Justicia y Paz". Es ante todo un problema de justicia, porque sin Justicia no hay paz. De Justicia dentro del país y a la vez en las relaciones entre el mundo subdesarrollado por una parte y el desarrollo por la otra. Nosotros buscamos por ahí obtener un cambio de las estructuras socio-políticas. La Jerarquía latinoamericana ha proclamado en Medellín que las estructuras actuales son inaceptables. Pero el problema que se nos plantea es el de los métodos para cambiarlas y en esto hay que ser realistas: ahora, un movimiento violento es imposible —repito— en América Latina. Pero tenemos que hacer algo y para eso está la presión liberadora, que ahora hemos llamado Acción, Justicia y Paz. El movimiento ya se extiende por unas cuarenta y dos ciudades; pronto vamos a reexaminar nuestra posición. Lo importante es que los norteamericanos, se den cuenta de qué sin un cambio de las estructuras de ustedes tampoco se han de cambiar las nuestras. Ese es el gran servicio que ustedes podrían prestarnos.

—Qué nos dice del Obispo de Diamantina? (alusión a su adversario públicamente más notorio, Dom Sigaud, que le siguió los pasos hasta Medellín y a cada rato se despacha una conferencia o un artículo en contra suyo).

—Tengo la impresión (echa la cabeza hacia atrás, las manos empiezan a organizar una catástrofe, la voz se impone en cómicas entonaciones)

ciones de fingida solemnidad) de que todos nosotros experimentamos la tentación de pensar que aquellos que no están en nuestra línea... (la catástrofe explota, la risa de los periodistas también). Es muy importante encontrar obstáculos, porque así uno va más lejos de lo que quiere, como decía Juan XXIII cuando le llevaban la contra por su iniciativa de llamar a Concilio. "Permanezcan en el amor para permanecer en Dios", decía él también... Oigo su voz... (las manos quedan en suspenso, la mirada da cabida a un momento de nostalgia).

—¿Cómo enfoca usted, Dom Hélder, el problema de control de natalidad?

—El problema existe, pero lo más importante no es la demografía sino la justicia en el comercio internacional. Tenemos que empezar a focalizarlo allí. En el nordeste brasileño, sin duda, también existe el problema de la paternidad responsable. Creo que la *Humanae Vitae* coincide con mis convicciones, desde el punto de vista sociológico. En los EE.UU., ustedes saben, una persona muy importante llegó a decir que más vale invertir cinco dólares por cabeza en control de natalidad que cien después en ayuda al desarrollo... Y bien, para nosotros esa fue una posición muy chocante.

—¿Y qué evaluación hace de la conferencia del CELAM en Medellín?

—Muy importante. Antes de Medellín, cuando en América Latina algún obispo se ponía a hablar de cambios de estructura, decían que era un comunista. Ahora ya no se trata sólo de individuos, sino que es la jerarquía la que dice eso, y ya es imposible qué a uno lo censuren como antes. Mucho me alegró ayer saber que el presidente de la Conferencia de Obispos Norteamericanos otorgó un fuerte apoyo a Medellín. Ahora nos corresponde a todos un gran trabajo en muchos frentes. El local, el regional, el nacional, el continental, el tercer mundo, los países desarrollados. A veces parece que pensáramos que la Iglesia es sinónimo de obispos pero no, es todo el pueblo de Dios el que tiene que ponerse a la obra. Pero hay ocasiones en que los laicos no lo hacen así y entonces los obispos tienen que tomar la posta, aún cuando uno tenga la impresión de que están rebasando sus funciones. Pero a veces pienso, también, que los obispos tenemos, en América Latina, una voz que otros no pueden hacer oír...

PAULO FREIRE

—Fui un niño de la clase media que sufrió el impacto de la crisis del 29 y que tuvo hambre —recuerda Paulo Freire casi con alegría, como si esa circunstancia le hubiera cargado de potencias aún mayores para comunicarse con el pueblo, conocerlo y conocerse mejor, actuar juntos... —Yo sé lo que es no comer, no sólo cualitativamente sino cuantitativamente. Pesqué en ríos, robé frutas en frutales ajenos. Fui una especie de niño colectivo, mediador entre los niños de mi clase y los de los obreros. Recibí el testimonio cristiano de mis padres, me empapé de vida y de existencia, entendí a los hombres desde los niños.

Su grupo de trabajo en el CIOOP recluta más gente que ningún otro; apenas se le ve aparecer en el lobby del New Yorker Hotel, sede de la conferencia, o a la salida de las asambleas, una avalancha de interlocutores se precipita sobre él, para repetir casi siempre las preguntas de siempre. Con algo mucho más fresco y fuerte que una paciencia infinita, Paulo los oye, les abre caminos, encuentra en el giro y el gesto para que, en cada caso, su lección entre en la situación del otro y el otro, de algún modo, la enriquezca en el diálogo, le diga algo propio. Experto en alumbamientos, parecería gozar de cada encuentro sabiendo que el otro —sea de donde sea— siempre tiene algo qué aportar a un proceso de liberación en el que todos nos estamos liberando.

—¿Cuál es el tema de tu nuevo libro?

—Se llama "Pedagogía del Oprimido", y ya en el primer capítulo discuto un tema que me parece fundamental: la constitución histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la conciencia dominadora en la estructura de dominación. Pero cuando hablo de conciencia, para que quede claro que no tengo una posición idealista, estoy refiriéndome al hombre como un cuerpo consciente. El núcleo central de este capítulo intenta comprender el fenómeno de la introyección de la conciencia dominadora por la

acción cultural liberadora

—¿En una suerte de síntesis dialéctica?

—La mía es una perspectiva dialéctica y fenomenológica. Creo que a partir de ahí hay que buscar la superación de esta relación antagónica, que no debe darse al nivel idealista. Basta diagnosticar científicamente este fenómeno para que quede planteada la exigencia de la educación como acción cultural de carácter liberador a través de la cual se puede proporcionar la extroyección de la conciencia dominadora que se halla "habitando" la conciencia oprimida. Educación como acción cultural liberadora que sea capaz de permitir que la conciencia oprimida extroyecte la conciencia opresora que en ella habita.

—Una liberación que comprende a la vez a cada uno, la lucha de clases, el enfrentamiento entre países subdesarrollados y potencias subdesarrolladas, entre nuestras posibilidades latinoamericanas y los poderes del norte...

—Sería interesante, en tal sentido, llamar la atención sobre "Los condenados de la tierra", de Frantz Fanon. Cuando miramos a las clases campesinas, toda la experiencia histórica en que se constituye esta conciencia es indiscutiblemente de dominio. Lo que pasa es que ellos introducen el dominador en ellos. Por eso, quieren la reforma agraria para ser patrones y tener inquilinos bajo sus dominios. Hay, por eso, que desarrollar un tipo de relación problematizadora de las relaciones hombre-mundo.

—En el campo nacional, pero también en el internacional, ¿eh?

—Evidentemente, América Latina es sociedad objeto, ser-para-otro. De ahí proviene su alienación cultural. Ella no se ve con su óptica, aunque esté interesada en descubrirse a sí misma.

EL PODER Y SUS MITOS

Alguien llama: ni siquiera en su pieza del New Yorker lo dejan solo. Es un viejo amigo el que entra a saludarlo y Paulo le muestra fotos de su familia. Su señora, nordestina como él, y como él sonriente. Sus hijos, con una vitalidad a flor de piel: Lut, el menor, 10 años; Joaquim, 12; Fátima, 19; Cristina, 20; Magdalena, 22. "Magdalena se ha casado con un sociólogo muy bueno, Francisco Weffort, y ahora me los voy a visitar a Essex, donde Francisco enseña por unos meses".

El amigo se va, pero ahora es el teléfono el que una y otra vez interrumpe el encuentro. Fugamos hacia un café próximo: ya es noche, hay un frío seco, estimulante. Paulo me invita con un jugo de naranjas y ese té de café que se gasta los norteamericanos, tan lejos del impacto de nuestro expreso... y del nordestino.

— Qué te parece si volvemos a tu concepción de la educación como acción cultural liberadora? Buena falta nos hace...

—Bueno, la hemos tratado de aplicar en Chile, a propósito de la reforma agraria entendida como un proceso global de transformación de la estructura latifundista hacia la transitoria, la del "asentamiento". Estábamos convencidos —y hoy más que nunca— de que lo que llamamos "cultura del silencio", introyectada como "inconsciente colectivo" por los campesinos, no sería mecanicista y automáticamente transformada con el cambio infraestructural, realizado por el proceso de la reforma agraria. Porque en esta "cultura del silencio", tan característica de nuestro pasado colonial, se ha constituido la conciencia campesina como "conciencia servil", para decirlo con las palabras de Hegel. Generada en las condiciones objetivas de una realidad dominadora e introyectada con sus mitos, esta "cultura del silencio" no solamente condiciona la forma de estar siendo los hombres mientras se halla vigente la Infraestructura que la crea, sino que se mantiene condicionándolos por largo tiempo, aun cuando su Infraestructura haya sido transformada.

—¿Incluso con una reforma agraria en marcha?

—Si la adecuación que antes existía entre la estructura dominadora, la "cultura del silencio" como supraestructura y las formas de percibir la realidad y de actuar sobre ella, por parte de los campesinos, ya no existe hoy. Esto no significa, quería subrayarlo aquí, que la "cultura del silencio" haya agotado ya su fuerza condicionante con el cambio infraestructural. Los mitos y el poder inhibidor de la "cultura del silencio" permanecen. No exactamente como meras reminiscencias inconsecuentes, sino como realidades, interfiriendo en el quehacer nuevo que la nueva estructura exige de los hombres.

—¿Cómo superar entonces esa interferencia, para que la reforma opere como un efectivo cambio liberador?

—A decir verdad, la "cultura del silencio" solamente puede seguir condicionando a los hombres en la medida en que, permaneciendo, sigue tan real como antes, y para que deje de serlo, es necesario que las nuevas relaciones hombres-hombres y hombres-mundo, características de la estructura recién instaurada, sean capaces de crear un estilo de vida radicalmente diferente del anterior. Y aún así, la "cultura del silencio" puede, de vez en cuando, en función de condiciones favo-

rables, "reactivarse", reapareciendo en sus manifestaciones típicas. Creo que, como destaca Althusser, solamente a través de una "dialéctica de la sobredeterminación" es posible comprender esta permanencia que en verdad crea tantos problemas y dificultades a los procesos de transformación con los cuales se espera un hombre nuevo. Sólo armados de este instrumento metodológico de análisis podremos comprender y explicar las reacciones de los campesinos, de carácter eminentemente fatalista, frente a los desafíos que la nueva realidad les hace. Como también comprender y explicar que ellos tengan, no raras veces, en el modelo dominador del patrón, su testimonio de humanidad, un ejemplo que deben seguir. E igualmente que ya como "asentados" les parece normal, refiriéndose al patrón, decir que "el verdadero patrón vive más allá", no perciriendo que, al considerar al antiguo patrón como verdadero, ponen en tela de juicio la validez misma de su status de "asentados", en cuya estructura de transición deben empezar a renacer, a superar la posición anterior de objetos o "seres para otro" y existenciar la de sujetos o seres para si. Claro que estas reacciones no pueden ser entendidas por los mecanicistas quienes, ingenuamente convencidos de la transformación automática de la supraestructura con el cambio de la Infraestructura, tienden a explicarlas anticientíficamente, considerando a los campesinos "flojos" e "incapaces". De ahí que ellos se inclinen a formas de acción cultural de naturaleza vertical, paternalista, sustitutiva de las decisiones de los campesinos, "reactivando", de esta manera, la "cultura del silencio" y aplastando a los campesinos, manteniéndolos en el estado de dependencia. Con esta forma de proceder en nada ayudan a que la Infraestructura se transforme, en el sentido de que nuevas relaciones entre los hombres y su realidad se desenvuelvan en ella, capaces de ir posibilitándoles a que reemplacen su percepción fatalista frente a las "situaciones límite" por otra con la cual pudieran divisar, más allá de estas situaciones, lo que llamamos "inédito viable", que es la futuridad que debe ser construida por los hombres.

—"Inédito viable"? Hermosa expresión como todas las que anuncian estrenos...

—En este sentido, me interesaría recalcar que la conciencia que se encuentra a un nivel de "inmersión" preponderante en la realidad, como conciencia dual, "hospedera" de los mitos de la "cultura del silencio", es incapaz de dividir el "inédito viable" más allá de las "situaciones límites". Estas se le presentan como intransferibles, no como desafíos, y por eso, frente a ellas, fatalistamente, esta modalidad de conciencia busca sus razones fuera de las situaciones mismas. Faltándole una percepción estructural de la realidad, apela entonces a las explicaciones mágicas, encontrando en el destino o en Dios —en una visión indiscutiblemente distorsionada de él— las causas explicativas para la irreversibilidad de tales situaciones. A este nivel, la conciencia demasiado "acerca" a la realidad dominadora no puede tener una percepción estructural de los problemas, de la que resultaría su "inscripción crítica" en el proceso de transformación. Esto sólo es posible cuando, superando el grado que Lucien Goldmann llama de "conciencia real", alcanza su opuesto, que es la "conciencia máxima posible".

—Lo "viable", lo "posible": un estreno próximo, al alcance de nuestras manos.

—Es obvio que este paso no se da fuera de la praxis. Sin embargo, debería ser obvio también que solamente una praxis liberadora puede proporcionarlo. La praxis paternalista, autoritaria, en la cual algunos, como actores, prescriben sus opciones a los demás, no viabiliza la afirmación de éstos como seres de la decisión, y por eso no les permite incorporarse, también como actores, al proceso de cambio. En lugar de incorporarse, son incorporados. Son llevados. Y aunque puedan comer más —algo fundamental, pero no exclusivo—, les falta la libertad de crear y de arriesgarse en la aventura histórica. Esta modalidad de acción que, objetivamente, es siempre manipuladora y que, sin embargo, no toda vez resulta de una decisión consciente de sus actores, implica, por un lado, como ya vimos, la "reactivación" de la alienante "cultura del silencio", y por otro una nueva alienación contenida en la invasión cultural de quienes la realizan. Así, la conciencia campesina, "inmersa", dual, ambigua, recibe un impacto alienante cuando aún no se había liberado de los marcos originalmente alienados de su cultura.

—¿Qué hacer, entonces, para superar esta nueva caída?

—Bueno: en todas las dimensiones de nuestro plan de actividades en Chile, está siempre presente la educación, a nivel de la alfabetización funcional o no, como un quehacer dialógico y problematizador.

—¡Una educación problematizadora! La inversa, precisamente, de una educación alienante, que distrae, que simplifica, que anestesia, que lo hace a uno ajeno ante sí mismo y ante su propia circunstancia.

—Sí, una educación como acción cultural de carácter liberador, a través de la cual, culturalmente, se enfrenta la "cultura del silencio" y se opera la extroyección de sus mitos. Con esta modalidad de acción, la realidad que mediatisa sus sujetos, educador-educando por un lado, educando-educador por el otro, se da a su "admiración", constituyéndose así como objeto cognoscible de ambos. En la medida en que inciden su reflexión crítica sobre la realidad representada en "codificaciones" existenciales, se van adentrando en ella, en su "ontos", y se tornan capaces de percibir como antes la percibían, cuando actuaban. De esta forma, ejercen una reflexión crítica sobre su acción y descubren las razones de por qué actuaban de esta o de aquella manera. Esto es, van develando la "cultura del silencio" y su poder inhibidor y alienante, al mismo tiempo que reconocen su inadecuación, su contradicción, frente a la nueva estructura abriendose, la del "asentimiento", que remplazó la anterior, la del latifundio. Y éste es un esfuerzo realmente indispensable cuando se tiene una opción científico-humanista, según la cual los hombres son vistos como seres históricos y concretos y no como abstracción ideal. Si así son los hombres, toda acción que insista en dicotomizarlos del mundo que transforman con su praxis, a través de las relaciones dialécticas que con él establecen, implicará su alienación. Ahí está el error o el equívoco de quienes, intentando el indispensable aumento de la producción, desconocen u olvidan que ésta no se da fuera de estas relaciones. Relaciones de las cuales como ya vimos, resultan productos culturales que, volviéndose sobre sus propios creadores, los condicionan.

TENER MAS, SER MAS

—Se trata pues, a la vez, de producir más y de problematizar más, para, en la propia problematización, andar las rutas de la liberación.

—El punto de partida de todo quehacer tiene que estar en la dialectización hombres-mundo, que debe ser problematizada, no importa cuál sea el campo especializado de quienes actúan en un proceso de reforma agraria: agrónomos, veterinarios, cooperativistas, técnicos ganaderos, investigadores de la "temática significativa", alfabetizadores, etc. Uno de los marcos fundamentales de distinción entre los animales y los hombres está en que solamente estos últimos son capaces de ejercer una reflexión crítica sobre su actividad, sobre los productos de ésta y sobre sí mismos. Así, son capaces de separarse de la una y de los otros. Los animales, por el contrario, tienen en su actividad una prolongación de ellos sobre la cual no son capaces de reflexionar, como sobre los productos de ésta y sobre sí mismos. Por esta razón, los animales, rigurosamente, no trabajan. Su "producción" es producción para nosotros, los hombres, no para ellos. De ahí que el aumento de su producción sea inducido, no pueden ser sus sujetos. Les falta, a ellos sí, conciencia de sí y conciencia del mundo. Lo que en el fondo es una misma cosa. Por ello no es posible problematizarlos frente a su mundo desde que este mundo suyo, no siendo histórico, es mero soporte. Los animales no se educan; se adiestran. Los hombres, en cambio, se educan, no se adiestran. El aumento de su producción implica una acción cultural a través de la cual se reconocen sus sujetos, percibiendo los elementos inhibidores de su acción introyectados de la "cultura del silencio".

—Liberar, problematizar...

—Hay, sin embargo, otras razones que justifican una acción cultural liberadora, problematizadora, dialógica, que debe ser intensamente desarrollada en los procesos de reforma agraria, si nuestra opción es humanista. Una de ellas se aplica frente a la consecuencia inevitable de la transformación de la estructura rígida del latifundio, que provoca la emergencia de la clase campesina. Estos momentos de emergencia popular, que se dan en sociedades, culturas o sub-culturas de naturaleza "cerrada", que aun apenas sufriendo, por ésta o aquella razón, "trizaduras", entran en "transición", condicionan un nuevo estilo de acción política.

—¿Cuál?

—El populismo. El se caracteriza, entre otras connotaciones, por la manipulación que ejercen los líderes populistas sobre las clases populares emergentes. En la medida, sin embargo, en que sus reivindicaciones van siendo, aunque en parte, atendidas a través de la mediatisación manipuladora del liderazgo populista, el proceso de emergencia se intensifica y enfatiza hasta que llega un momento en que se da una nueva transición. El estilo populista cede, entonces, su lugar a modelos rígidos de estado con los que se busca frenar la emergencia popular. Esta segunda transición, sorprendiendo a las clases populares emergentes, pero manipuladas, implica, por lo menos por algún tiempo, la "reactivación" de la "cultura del silencio" que devuelve a aquellas clases a posturas espectadoras. Esta parece que viene siendo la característica principal de las sociedades latino-

americanas en cuanto sociedades "seres-para-otro", en su historia política más reciente. Ahora bien, la acción cultural tal como la planteamos y la defendemos de carácter dialógico, liberador, evita la manipulación populista en la medida en que, concientizando, inserta en el proceso histórico, como sujeto, a la clase campesina emergente. Los campesinos criticizados no pueden ser manipulados. La concientización y la manipulación son inconciliables. La primera, proporcionando una praxis auténtica, compromete a los hombres con la humanización, que es su vocación histórica; la segunda, "domesticándolos", los cosifica y así, los torna menos. En una visión humanista, la reforma agraria se hace para que los hombres, teniendo más, puedan ser más. Tener más y ser más. Lo primero, implicando la productividad. Lo segundo, que no se da sin lo primero, tiene en él su "razón eficiente" pero no "suficiente". Ambos plantean la misma exigencia de una acción cultural concientizadora.

LA TEMATICA SIGNIFICATIVA

—El proceso chileno de reforma agraria, ¿tiene en cuenta esta acción cultural concientizadora?

—Hay una preocupación seria del Gobierno de Chile por la cuestión de la educación popular, sin lugar a dudas. Frente a lo ya realizado no puedo silenciar una sana alegría: la de ver que fructifican los esfuerzos en que, desde hace cuatro años, nos encontramos empeñados, humilde pero decididamente, en Chile y por Chile. En la medida en que los educadores chilenos hagan y rehagan su experiencia, es legítimo esperar la multiplicación de los éxitos hasta ahora obtenidos. En este sentido, yo quería reiterar aquí mi afirmación de siempre: la educación, como acción cultural, si tiene carácter humanista, es eminentemente dialógica. En ella, a diferencia de la acción cultural de índole "domesticadora", no hay sujetos que incidan su acción sobre otros hombres que son los objetos. La investigación temática es una exigencia de su dialégitad radical: es a partir de ella, cuya metodología es igualmente dialógica y concientizadora, que quienes toman la iniciativa de la acción cultural humanista pueden organizar el programa para la acción.

—¿Cómo describirías, para quienes todavía no la conocen, tu famosa "investigación temática"?

—Y bien: creo que en el fondo investigar la temática significativa es investigar el pensamiento-lenguaje de los hombres, referido dialécticamente a su realidad. Por ello mismo, ésta no es solamente lo empírico, lo concreto, sino ellos más la percepción que de ellos están teniendo los hombres. De ahí que esta investigación busque alcanzar los temas generadores a través del conocimiento crítico de cómo se están dando las relaciones hombres-mundo. Estos temas, conocidos en su interacción, constituyen el universo temático que se definió como las orientaciones valorativas de los hombres, en que se implica su percepción del mundo y que condiciona sus formas de comportamiento. De esta manera, el movimiento dialéctico que anima la acción cultural, de naturaleza humanista, tiene, en la investigación temática, uno de sus momentos. En la medida, sin embargo, en que ésta es una forma inacabada, la propia comunidad continúa investigándose y así llega a transformarse a través de

la creación de nuevos valores culturales propios, cuya síntesis se lleva a cabo por medio de su acción misma. En este sentido, investigación temática y educación, como acción cultural liberadora, son dimensiones de un solo proceso. Cuanto más investigamos el pensamiento-lenguaje-acción de los campesinos, tanto más educamos y nos educamos. Cuanto más les devolvemos su temática significativa, en forma organizada y a través de la problematización, tanto más seguimos educando, educándonos e investigando.

USTEDES Y NOSOTROS

—Educando y educándonos: esa doble dimensión me parece absolutamente fundamental para que la acción nuestra sea efectivamente liberadora. Liberando a otros nos vamos liberando a nosotros mismos: humanizando, nos humanizamos... ¿Podrías acercarnos ahora algún ejemplo concreto de esta acción educadora, tal como la vienen realizando en Chile?

—¡Cómo no! En febrero del año pasado, después de haber redactado la primera versión sobre la Investigación de los temas generadores, fue creado, oficialmente, el equipo interdisciplinario que habría de analizarlo para, en seguida, realizar la primera investigación: mi compatriota José Luis Fiori, la socióloga María Edy Ferrera, el pedagogo Sergio Villegas, el experto de la FAO Odilio Friedrich, la psicóloga Margarita Depetris, una especialista en Teoría de Conjuntos, María Elena de Jordán, la lingüista francesa Martine Hugues y Marcela Gajardo, una joven chilena especializada en fundamentos sociológicos de la educación.

—Todo un equipo interdisciplinario, a decir verdad... Felicitaciones por haber logrado integrarlo, en esta América nuestra donde, si cualquier trabajo en equipo es de por sí difícil, tanto más dificultades hay cuando se trata de reunir a gente dedicada a disciplinas tan diversas... Un voto de confianza a tu método, sin lugar a dudas...

—En Julio, después de que el equipo había estudiado suficientemente el texto provisorio en el cual presentábamos la fundamentación y la metodología de la investigación temática, consideramos oportuno realizar la primera investigación. Le pareció al equipo que el área elegida debería quedar cercana a Santiago para que el trabajo pudiera realizarse con mayor facilidad. Así, después de contactos oficiales con la Corporación de la Reforma Agraria, que recibió muy bien el proyecto de investigación propuesto, el equipo dio los primeros pasos para su concretización. Cupó a la Corporación de la Reforma Agraria indicar el "asentamiento" que atendiera a la condición prevista por el equipo. Inicialmente, el equipo centró su atención en conseguir fuentes secundarias a través de las cuales fuera posible tener una idea acertada del área, de su geografía, de su población, de sus recursos, etc. Para ello estudió el informe de una investigación realizada por asistentes sociales manteniendo, con sus autores, una conversación aclaradora. Además fueron leídas casi todas las actas de las reuniones de "asentados", desde la instalación del "asentamiento", un año antes. Al mismo tiempo, el equipo establecía relaciones con la Dirección Zonal de CORA, en cuya jurisdicción se encuentra el asentamiento "El Recurso".

—Con lo cual la fase preparatoria ya parecía culminar, ¿no?

—Así es. Fue entonces que el equipo realizó su primera visita al área. Aprovechando la reunión de asamblea de los asentados, Sergio Villegas, a quien correspondería luego la coordinación de los "círculos de investigación", les expuso clara y sencillamente la fundamentación y los objetivos de la investigación temática. "Esta no es una investigación nuestra sobre ustedes —advirtió hacia el final— sino una investigación en que ustedes y nosotros, en diálogo, nos conoceremos mejor y a la realidad en que estamos, para transformarla mejor".

—Educando y educándonos, liberando y liberándonos...

—Aceptada por todos la investigación y la etapa que le sigue, el equipo, dividido en grupos de dos y en días diferentes, inició sus visitas de observación. Nuestra preocupación central, además de una aproximación "simpática" a los campesinos, era la de tomar realmente el asentamiento como una totalidad cultural que, no coincidiendo con sus fronteras geográficas, abarcaba también los restantes áreas del fundo del cual se había desmembrado y cuya expropiación total se esperaba. Desde luego, como totalidad cultural, el asentamiento es parcialidad de una totalidad mayor que, a su vez, es parcialidad de otra y así sucesivamente. De esta manera, el asentamiento, en cuanto totalidad cultural, se nos daba como una "codificación" lo que, en verdad, es la cultura.

AD-MIRAR, RE-AD-MIRAR

—¿Cómo observarla entonces?

—En las visitas de observación, teníamos que intentar y realizar la "descodificación" de esta totalidad cultural. A partir de la "admiración" de la realidad cultural teníamos pues que operar en escisión, buscando cada vez más adentrarnos en su comprensión. En la medida en que, uno a uno, los investigadores iban escindiendo la totalidad que objetivaban, hacían los registros de sus hallazgos sin que hicieran, con todo, comentarios, los unos con los otros. Después de algunas visitas, el equipo se reunía para un esfuerzo de re-totalización de la cultura escindida en la descodificación. Lo que importaba era que la cultura en análisis empezara, en cierto modo, a develarse al equipo en sus varias dimensiones. Todo retorno al área, después del análisis crítico y retotalizador de la cultura descodificándose, significaba admirarla mejor y mejor comprenderla. El equipo se esforzó entonces por agrupar las contradicciones fundamentales que fueron aprehendidas durante la escisión de la realidad cultural.

—¿Cuáles eran?

—Aquí van: patrón-inquilino; acción técnica-acción mágica; padres-hijos; inquilino-asentado; hombre-mujer; mayordomo (representante del patrón)-inquilino; liderazgo-liderados. Me limito a enumerar aquí algunas de ellas.

—Y después? ¿Qué hacer con estas contradicciones fundamentales?

—Bueno: si en la etapa anterior el equipo, descodificando la totalidad cultural, alcanzaba sus contradicciones, ahora, codificando su descodificación, representa aspectos parciales de la totalidad descodificada que, a su vez, al ser, como "totalidades", descodificados por los campesinos en los círculos de investigación, posibilita a los

campesinos a re-verse a través de la situación codificada. Yo querría aclarar, a esta altura, que los "círculos de investigación", en el fondo, en una "metodología como la que propongo, funcionan como un contexto teórico al cual, por abstracción, se traen los hechos concretos como se dan en la realidad objetiva. Pero como no hay realidad que no sea lo concreto en dialéctización con la percepción que de él tengan o estén teniendo los hombres, al "ad-mirar" la codificación de una situación objetiva, de la que toman parte, re-ad-miran su ad-miración anterior. Y de esta forma, ellos tienen la percepción de la percepción anterior.

—Algo así como una toma de distancia crítica. Problematizante.

—A través de tal operación, expresando su manera de relacionarse con el mundo y con los otros, explicitan su pensar referido a la realidad. Y, en la expresión de sus relaciones con los otros, mediatisados por el mundo y con el mundo mismo, exteriorizan sus "temas generadores". Todo este trabajo de descodificación fue grabado en cintas magnéticas. Mientras el coordinador problematiza al grupo de participantes del círculo de investigación, quienes lo acompañan registran las reacciones del grupo. Estos registros son discutidos por el equipo y, naturalmente, tienen importancia fundamental para la investigación.

—Y después qué?

—Todo el contenido grabado, qué constituye el "discurso" de los participantes del círculo de investigación con el cual expresaron su percepción del mundo y, en ésta, su temática generadora, es pasado al papel, "dándose" al equipo como una codificación. Entramos así en la etapa decisiva de la investigación, aunque no podría existir, claro, sin las demás. Es que, frente a este "discurso" tomado como una codificación, cabe al equipo descodificarlo, escindirlo, para encontrar por esta vía los "temas generadores". Esta escisión, para la comprensión del contexto lingüístico, empañado de la experiencia existencial de los campesinos, es el momento en que los investigadores buscan "romper" los hechos, para desvelarlos. En la medida en que se va realizando esta descodificación o esta escisión, poco a poco, el equipo va retotalizando la totalidad cultural que había escindido en la primera etapa de la investigación. En cada vuelta a esta escisión, tal cual pasó en la primera etapa, se ve más claro el objeto de su análisis que es, ahora, el "discurso" en el que están envueltos los temas generadores. En el momento en que capte esta temática en su totalidad, el equipo estará apto para elaborar el contenido programático de la acción cultural que ya había empezado en la investigación. Y este contenido programático es devuelto a los campesinos codificado para someterse a una nueva descodificación, en las etapas que se siguen de la acción cultural.

PATRON, DIOS, MAYORDOMO, CURA, INQUILINO, TRABAJO, ROBO

—Codificación - descodificación - codificación - descodificación... Suena muy dialéctico...

—Claro! De esta manera, el movimiento dialéctico de la investigación temática comienza con la descodificación que el equipo hace de la cultura como totalidad. A partir de esta primera descodificación, el equipo crea las codificaciones para

los círculos de investigación. La grabación de las descodificaciones de estas codificaciones, hechas por los campesinos, pasan a constituir, para el equipo, nuevas codificaciones. Descodificadas éstas por el equipo, se encuentran los temas generadores que, codificados, son propuestos, como programa de la acción cultural, a los campesinos, que los descodifican.

—¿Podrías concretarlo con algún ejemplo?

—Bueno, todavía nos encontramos en la fase final del análisis, de la que surgirán los "temas generadores", por lo cual todavía no estamos en condiciones de hablar de un universo temático. Podemos hablar eso sí de algunos temas que se vienen conformando ya en el desarrollo de nuestros análisis. Son temas que van emergiendo a en la medida en que nos adentramos en la comprensión del pensamiento-lenguaje de los campesinos del "asentamiento" "El Recurso". Se encuentran, no sólo dialécticamente relacionados entre sí, sino también envueltos por algo que es como si fuera una especie de capa protectora. Como un trasfondo connotador de los temas y de las tareas. Como la concepción general del mundo que poseen los campesinos. Lo más profundo, en verdad, de la introyección de la "cultura del silencio".

—¿Y cuál es esa visión del mundo?

—Como visión general del mundo, este trasfondo implica una visión del hombre, una antropología filosófica espontánea, cuyo núcleo fundamental es el fatalismo, que se prolonga en pesimismo. Ella pasa a condicionar las orientaciones valorativas de los hombres y, necesariamente, su acción. De un modo general, frente a una "situación límite", estos hombres, en la medida en que no pueden tener una percepción estructural de ellas, pero, como hombres que son, necesitan explicarlas, o se "vuelven" sobre sí para encontrar estas explicaciones en una especie de ontología fatalista, o las buscan fuera de sí pero también fuera de la realidad en la que ellas se dan. Así es como, discutiendo una situación codificada, que representa la vigilancia ejercida por el mayordomo sobre un grupo de campesinos, durante la investigación, con el mismo argumento de carácter fatalista, con el cual justifican al mayordomo, lo niegan.

—¿De qué manera?

—"El mayordomo —dicen— es necesario porque hay hombres que nacen para el trabajo y hay hombres que no sirven para el trabajo". Continuando el análisis, en la descodificación afirman: "los primeros trabajan con o sin mayordomo; los segundos no". En el estudio de este contexto lingüístico realizado por la señora Martínez desde el punto de vista de su especialidad, se observa que, para estos hombres, el trabajo no les significa la praxis transformadora de los hombres con que operan en el mundo sino una entidad mística, más allá de los hombres. Tal vez sea esta percepción del trabajo la que explique, dentro de esta visión general del mundo y del hombre, que muchos, entre los campesinos, no encuentren diferencias fundamentales entre los hombres y los

animales, no pudiendo comprender que estos últimos no trabajen.

—El trabajo, de todos modos, parece ser un tema de preocupación especial para ellos...

—Sí, aparece como una preocupación constante en las descodificaciones. Como un "tema generador", realmente básico. En este proceso de acción cultural, la tarea nuestra no sería propiamente hablarles del trabajo en términos académicos falsos, sino plantearlo en situaciones concretas como un problema que los desafía, como un objeto cognoscible que deben conocer. Esto, sin embargo, implicaría una discusión anterior, implícita igualmente en las descodificaciones que hicieron y que se centraría en las relaciones hombre-mundo con que aquéllos transforman a éste. Y esta transformación se da a través del trabajo humano, que es praxis. Por eso, en la alfabetización funcional, que no puede realizarse disociando el aprendizaje de la lectura y de la escritura del trabajo, se torna indispensable develar la significación verdadera de la praxis humana. Es la ausencia de una comprensión crítica del trabajo la que lleva, a educadores incluso, a hablar y peor aún a ejecutar cursos que llaman de "adiestramiento del personal".

—¿Alguna otra palabra clave?

—El robo. He ahí otro aspecto que se encuentra referido permanentemente en el "discurso" de los campesinos de El Recurso. Tampoco lo perciben estructuralmente. Hay una asociación indiscutible entre Patrón, Dios, Mayordomo, Cura, Inquilino, Trabajo y Robo. En el enfoque sociológico de uno de los contextos lingüísticos estudiados, la socióloga María Edy sorprende, coincidentemente con el análisis conjuntural matemático hecho por la profesora María Elena y el lingüístico hecho por la lingüista, en que, en la estructura del fundo, el mayordomo y el cura aparecen a los campesinos como "auxiliares del poder del patrón sobre los inquilinos". Mientras el mayordomo mediatisa las relaciones patrón-inquilino, el cura mediatisa las relaciones Dios-hombres. El primero encauza la represión que amenaza la sobrevivencia; el segundo frena con sanciones ético-religiosas que amenazan la salvación eterna. El robo queda en las dos mediatisaciones. Por un lado, provoca la sanción legal; por el otro, la sanción ético-religiosa. Robar no significa solamente perder el empleo, sino también la salvación eterna. De esta forma, la estructura "cerrada", al crear las condiciones objetivas para el robo, crea, simultáneamente, los medios de represión, tanto más eficientes cuanto introyectados por aquellos que se halla inmersos en esta estructura. De este modo, la existencia en estructuras cerradas, que es simplemente la subsistencia, y abriéndose, que implica ser, constituye un tema generador también, a través de cuyo análisis los campesinos percibirán, lícitamente, la significación humanizante de la reforma agraria en que el gobierno de su país está empeñado. Me parece que sin este trabajo previo, que en su sentido más profundo es una especie de psicoanálisis colectivo, el aumento de la producción —como ya he observado— puede no alcanzar la dimensión humanista que debe tener.

situaciones

iglesia

confrontaciones y perspectivas

"VISPERA" está cerrando su edición cuando escribimos esta nota: viernes 18 de abril. Lamentablemente, la inexistencia de una estructura de información y comunicación entre los grupos cristianos de América Latina, no nos permite tener, aún, una información cabal de lo ocurrido. Sabemos, sí, que en Quito, grupos de sacerdotes y el Arzobispo, Mons. Muñoz Vega, mantuvieron un rico "diálogo epistolar" a propósito, entre otras cosas, del mecanismo de decisión sobre el nombramiento de Obispos; sabemos también que, mientras 20 sacerdotes, encabezados por el Arzobispo de Cali, Alberto Uribe Urdaneta, dirigían una carta del Presidente colombiano, en términos básicamente elogiosos, varios grupos de sacerdotes colombianos iniciaban diversos tipos de movilizaciones —misas, cartas, declaraciones— y estas movilizaciones desembocaban en conflictos, ya con la jerarquía (caso del conflicto entre los padres Vicente Mejía y Gabriel Díaz y el Arzobispo de Medellín, Túlio Botero Salazar, causado por problemas estrechamente relacionados con la inserción de la Iglesia de la lucha social). También sabemos que en Trujillo, Perú, sacerdotes y seminaristas se rebelaron contra el Arzobispo, Carlos María Jürgens, al pretender éste ordenar la expulsión de tres sacerdotes españoles. Se sabe, además, que la Conferencia Episcopal Argentina, que se reúne a partir del próximo lunes, 21 de abril, deberá decidir gravísimos problemas, que volvieron al tapete público luego de un grave conflicto que obró como catalizador: la renuncia de sacerdotes en Rosario. También nos enteramos de que en Uruguay dos sacerdotes resolvieron casarse (por cierto que no son los primeros aunque la prensa atendió a este tema, escandalosamente, primera vez), que el Episcopado brasileño estaría estudiando la posibilidad de plantear a Roma transformaciones en la legislación sobre el celibato, que Mario Cornejo Radavero, ex-Obispo Auxiliar de Lima contrajo matrimonio en Argentina, luego de abandonar su fe católica, y que Gabriel Larraín, ex-Obispo Auxiliar de Santiago, se encuentra en Francia, trabajando, licenciado de sus tareas jerárquicas y en situación todavía indefinida, y que en Botucatu, Brasil, varios sacerdotes renunciarían en sus tareas ante la confirmación, por el Vaticano, de un Obispo conservador.

A título de inventario, baste por ahora. Lo lamentable es que de todo esto nos hemos enterado por la gran prensa, a nivel nacional e internacional: la misma prensa que ignoró prácticamente Medellín, que tergiversó o explotó interesadamente las declaraciones del Papa en Bogotá, que deforma normalmente las alocuciones de Pablo VI, que olvida y silencia los diversos conflictos entre la Iglesia y los poderes constituidos.

A esta altura de los hechos algunos de los conflictos en cuestión han sido, aparentemente, aclarados. Por lo pronto, en Trujillo, Perú, Mons. Jürgens habría mantenido en sus cargos a los tres sacerdotes que intentó expulsar. De algún modo la solución podía preverse. Cuando, luego de organizar una manifestación contra una lujosa fiesta aristocrática de la ciudad y de respaldar una huelga de un grupo de trabajadores, los tres sacerdotes fueron intimados a abandonar sus tareas, la crisis podía preverse. 20 sacerdotes trujillanos anunciaron su disposición a renunciar si la orden no se revocabía; los seminaristas ocuparon el edificio del Seminario y tomaron de rehén a uno de los sacerdotes cuestionados. Pero junto con la crisis, advinieron las solidaridades desde diversas regiones del Perú. En Lima, por lo pronto, un grupo sumamente influyente de padres hicieron conocer una declaración de apoyo: "...manifestamos nuestra total solidaridad y pleno apoyo a la actitud valiente y cristiana que un grupo del clero trujillano ha asumido en defensa de la justicia y de la liberación del pueblo. Gestos semejantes, frente a otros de menor significación pero que nos han entristecido y han acaparado la atención pública en estos últimos días, muestran un Evangelio vivo y renovador, único capaz de responder a las exigencias actuales de la presencia de la Iglesia en el país". En Arequipa, por su parte, 21 sacerdotes anunciaban, también su solidaridad: "Lo ocurrido configura una crisis

en la Iglesia. Para nosotros, en todo caso, es una crisis saludable (...) En la base de este trance hay una angustia de autenticidad y de sinceridad consigo mismo, con Dios y con el pueblo al cual nos hemos comprometido a servir".

La repercusión latinoamericana de la crisis de Trujillo, sin embargo, fue rápidamente superada (¿ocultada?) por la publicidad sensacionalista tejida en torno al caso del ex-Obispo Auxiliar de Lima. "Páginas sensacionalistas e incalificables de la prensa", decían, a propósito del mismo caso, los sacerdotes arequipeños en su declaración, sensacionalismo incalificable que alcanzó, sin duda, su grado más álgido, en la Argentina, donde los diarios "La Razón" y "Crónica" desarrollaron una furibunda batalla periodística en torno al caso Cornejo, quien fue objeto de los más diversos comentarios. Un largo artículo de United Press Internacional sobre la situación de la Iglesia ("El Mercurio", de Santiago, 8 de abril) hacia objeto al ex-Obispo de la aseveración de Pablo VI en la Semana Santa, sobre "algunos miembros de la Iglesia, seglares y religiosos, que están hoy crucificando a la Iglesia". Menos severo fue, sin duda, el nuevo Obispo Auxiliar de Santiago, Ismael Errázuriz: "Episodios como el de Lima asumen un carácter enteramente personal, merecedor del respeto que siempre se debe al santuario de la conciencia"; o el sacerdote jesuita Manuel Ossa, Vice-director de la influyente "Mensaje", que en reportaje a "El Siglo", señaló: "El hecho de que un Obispo haya contraído matrimonio es señal del problema personal y privado de un hombre, más bien que un problema de Iglesia. En cuanto a que es problema personal no puedo juzgar si el hecho de casarse es para él la mejor solución. Lo lamento, porque para la Iglesia con la que él estaba comprometido, mejor hubiera sido que solucionara su problema antes de su ordenación episcopal. En este momento, en efecto, su decisión es dañina para la Iglesia, porque abandona una tarea que se le había confiado y con la que estaba comprometido".

La derivación lateral e inesperada de la divulgación del "caso Cornejo" se produjo en Chile. El 27 de marzo, en su columna en "El Siglo", el periodista comunista Eduardo Labarca da a conocer la renuncia similar del ex-Obispo Auxiliar de Santiago, Gabriel Larraín. Al día siguiente, a los efectos de aclarar la situación, el Departamento de Opinión Pública del Arzobispado de Santiago hacía público un comunicado, señalando: "Don Gabriel Larraín Valdivieso se encuentra actualmente en París, con las debidas licencias, trabajando en un Instituto de Desarrollo Internacional. No ejerce, como es obvio, su cargo de obispo auxiliar de Santiago, pero no ha renunciado a su condición de sacerdote (...) Su situación actual es de una honrada búsqueda de la fe y de definición de su camino, ajeno a cualquier espectacularismo morboso, y merecedora, por tanto del respeto que siempre se debe al santuario de la propia conciencia". La situación de Larraín, notoriamente diferente en algunos aspectos sustanciales a la de Cornejo, quedaba, de este modo, aclarada.

"No podía seguir siendo jefe de una Iglesia a la que no comprendía", señalaba Cornejo a "La Razón". En cambio, la causa de la renuncia de más de treinta sacerdotes rosarios, desencadenante de la grave crisis actual en la Iglesia argentina, es, sin duda, manera diversa y aún opuesta de comprender la tarea de la Iglesia. Lo cierto es que, si los conflictos de Trujillo, Cali, etc., adquirieron de la Iglesia argentina. El Episcopado, fundamentalmente conservador, de un alto promedio de edad, relativamente aislacionista en relación a las perspectivas de trabajo a nivel de toda América Latina, se encuentra, hoy por hoy, enfrentado a las consecuencias de sus limitaciones en las formas de encarar su tarea. Salvo excepciones importantes —como Mons. Pironio, Mons. Quarracino, Mons. Zaspe, Mons. Devoto, Mons. Ferro—, lo previsible es que por mucho tiempo domine en el Episcopado la tendencia más tradicional. Ante esto la próxima Conferencia Episcopal se encuentra, sin duda, ante un gravísimo desafío. Si sabrá o no, enfrentarlo, lo sabremos en los próximos días. Lo cierto —y lo importante— es que algunos núcleos más dinámicos de la Iglesia no esperan a que se decidan los Obispos para empezar a actuar. A nivel nacional, los que se han llamado "sacerdotes del Tercer Mundo" sirven de canal de comunicación y de centro de coordinación de una estrategia de transformación de la Iglesia. Por su parte, los laicos se coordinan en diversas estructuras, a nivel de base, regional o nacional, que son útiles para vincular a todos aquellos grupos que buscan transformar la Iglesia. "No bastan declaraciones", señalan las fuerzas renovadoras: "Queremos hechos significativos".

Hechos significativos: de esto, en definitiva, se trata. En Ecuador, Colombia, Perú, Chile, Argentina, se trata de crear, de hacer, de comunicar "hechos significativos". La tarea es, sin duda, ardua, porque ¿cuáles son los hechos significativos que importan para el hombre latinoamericano? y ¿cómo comunicar, en el amplio seno de la Iglesia latinoamericana y, más específicamente, de aquellos sectores de la Iglesia que quieren ser fieles a la tarea delimitada por Medellín, los "hechos significativos" en cuestión? Para United Press Internacional, "La Razón", "Crónica", etc., la interpretación escandalosa de la renuncia de Mario Cornejo es un hecho más significativo que la protesta de los sacerdotes en Trujillo, el matrimonio de dos sacerdotes uruguayos es más significativo que la presentación de las conclusiones del trabajo de pastoral de conjunto de la arqui-

diócesis de Montevideo en 1968, conclusiones que enjuician duramente la situación nacional y la política gubernamental. ¿Cómo lograr que las fuerzas de avanzada de la Iglesia latinoamericana puedan intercambiar, confrontar, discutir, sus experiencias en la tarea de creación de "hechos significativos"? La pregunta queda, por hoy, sin respuesta. La respuesta sería, probablemente, uno de los elementos positivos a sacar de toda esta ebullición.

Pero no sería el único. Como se comprende, la situación de la Iglesia es difícil. Si por un lado, la necesidad de presentar un rostro más o menos armónico de la Iglesia es una exigencia de la eficacia de su tarea, no es menos cierto que el conflicto y la contradicción son elementos inherentes a su vida misma a lo largo de la historia, y, con mucha mayor razón, en estos duros y ricos tiempos de la Iglesia latinoamericana en trance de purificación. Aunque no sea, por cierto, el problema más grave, la necesidad, a veces, de revisar las estructuras de la Iglesia, otras veces, de ponerlas realmente en funcionamiento de acuerdo al espíritu de Medellín y el Concilio, es, por cierto, un problema cuya resolución parece urgente. Si algo tienen en común la crisis de Trujillo, la de la Iglesia Argentina, la de Colombia, la ocupación de la Catedral de Santiago, la protesta ante la Catedral de Barquisimeto es, sin lugar a dudas, que cuestionan los modos tradicionales de participación en la vida y en las decisiones que atañen a la tarea de la Iglesia. A nivel nacional, latinoamericano y aún mundial —véase el Sínodo—, este problema debe afrontarse con seriedad y urgencia.

CA

paraguay

la iglesia, los presos políticos y stroessner

En ejecución de lo decidido en la Asamblea Episcopal Paraguaya el 27 de Enero, Mons. Mena Porta, en su calidad de Presidente de la CEP, envía una nota al Presidente Stroessner. "En ocasión de la última asamblea de la Conferencia Episcopal —comienza— han llegado hasta Nosotros numerosas y angustiadas voces, procedentes de todos los sectores del pueblo cristiano, reclamando nuestra mediación y nuestra intervención moral a propósito de la situación de los presos políticos, en nombre de la defensa de los derechos humanos. Nuestra misión de caridad, como Pastores del Pueblo de Dios, nos impide desoir dichos reclamos, y es así como nos llegamos a Vuestra Excelencia solicitando se sirva revisar, a la luz de las exigencias cristianas de justicia y de respeto a la persona humana, la situación de los que, por orden de Su Excelencia y bajo la invocación de la Ley de estado de sitio, se hallan recluidos sin proceso alguno en diversos locales policiales, por razones ideológicas o por presuntos delitos de subversión antide-mocrática". En el plano de exigencias concretas, la misma nota indicaba: "No escapa a nuestro conocimiento, Señor Presidente, que muchos de ellos están cumpliendo una condena desmesuradamente larga; otros se hallan en delicado estado de salud, por haber intentado formas desesperadas de resistencia pasiva en defensa de su libertad; otros, en fin, guardan reclusión en condiciones francamente inhumanas. Nos preocupa, de modo singular, la suerte de cierto número de mujeres que, bajo acusaciones similares, se hallan detenidas en locales policiales no habilitados para el efecto. Los Obispos de Paraguay no prejuzgamos la culpabilidad o inocencia de los detenidos en cuestión, entre otras razones porque carecemos de toda jurisdicción para el efecto. Sólo reclamamos, en nombre de los imperativos de la civilización cristiana, que se les de oportunidad de defenderse ante los tribunales de la República o, en su defecto, abandonar voluntariamente el país".

La nota iba a culminar en una entrevista. Reunida la CEP entre el 5 y el 10 de Febrero para tratar fundamentalmente los problemas de la Universidad Católica, Nuestra Señora de la Asunción, el 10 los Obispos se hacen presentes en el Palacio de Gobierno para ser recibidos en audiencia por el Jefe de Estado. Según un comunicado de la propia CEP, "La audiencia fue solicitada para volver a afirmarse en los términos de la nota presentada por el Señor Arzobispo de Asunción, Presidente de la CEP, en fecha 27 de Enero de 1969 (...). Igualmente expusieron al Jefe de Estado la necesidad de encontrar un medio de comunicación de alto nivel que asegure un diálogo responsable entre los dignatarios de la Iglesia y del Estado". La reunión duró una hora. A su finalización, la Sub-Secretaría de Prensa de la Presidencia dio a conocer un comunicado que no tiene desperdicio: "La entrevista tenía por objeto intercambiar ideas sobre la situación de los presos políticos y ofrecer la colaboración de la Conferencia Episcopal al Gobierno de la Nación. Expuesto el primero de los puntos por los recibidos en audiencia, el señor Presidente de la República subrayó que aquella situación de

preocupaba constantemente desde que, siendo los reclusos militantes y peligrosos comunistas activos, ponerlos en libertad equivaldría a facilitarles nuevamente la comisión de crímenes, desafueros, atropellos sangrientos, por los que fueran detenidos. Si alguien cuya palabra fuera suficiente caución, si alguien cuyo aval constituyese por sí solo una indudable garantía de que tales malvados sujetos no incurrirán otra vez en actos delictivos, ponerlos en libertad cabría dentro de lo admisible. Agregó el Primer Magistrado que el electorado, al confiarle, una y otra vez, el mandato de regir los destinos del país, le confería simultáneamente la misión de salvaguardar el orden y la paz internos y, lo que es más, la integridad física y aún moral de la ciudadanía; que él, consciente de sus deberes de gobernante, no declinaría en el cumplimiento de tal misión; que los reclusos, cuya liberación se peticionaba, son, los más, criminales natos. A este respecto el Primer Mandatario pormenorizó los horrorosos crímenes de que fueron autores algunos de los privados de libertad. Dijo, además, que su Gobierno no priva a nadie de la existencia y que él, personalmente, por imperativos de conciencia y formación moral, repudia crímenes de la naturaleza aludida. Lanzar estos individuos al seno de la sociedad equivaldría a lanzar verdaderas fieras, y no resultaría agradable, para contrarrestar la punible acción de los mismos, enfrentarlos con otras fieras, exprofesamente escogidas por los correspondientes organismos del Estado. En sustancia y en resumen —hizo hincapié el Jefe de Estado— se impone permanentemente preservar al Pueblo, de cuya autoridad emana nuestra autoridad, preservarlo, en lo posible, de todo mal. Mismo el Estado de Sitio es preventivo, no represivo, y es obligación de Gobierno Nacional prever en cuanto sea posible. Los señores Obispos escucharon atentamente la extensa exposición del Primer Magistrado interponiendo sugerencias en ciertos pasajes para, finalmente, reducir la petición original a una variante de la misma: la de que sean mejor tratados".

Ante tal comunicado, la reacción oficial y oficiosa de la Iglesia no se hizo esperar. Firmado por Mons. Ramón Bogarín Argaña, vicepresidente en ejercicio de la CEP, hizo pública una declaración diciendo: "Con relación al Comunicado de Prensa aparecido en fecha de hoy, bajo la responsabilidad de la Sub-Secretaría de Prensa de la Presidencia de la República (...) cumple en informar a la opinión pública que, en dicha oportunidad, oída la extensa exposición del Primer Mandatario de la República, los Obispos hemos ratificado íntegramente el contenido de nuestra nota sobre los presos políticos". A su vez, "Comunidad" indicaba en su editorial: "...porque el Comunicado se empeña en presentar al propio Presidente de la República como un Magistrado carente del más elemental sentido jurídico. En efecto, según el texto oficial el Presidente Stroessner se ha arrojado abiertamente atribuciones judiciales, pues no otra cosa significa calificar como "criminales natos" y condenar a pena de prisión indefinida a ciudadanos que legalmente sólo pueden ser calificados de ese modo y condenados por los Jueces y Tribunales de la Nación. (...) El malhadado comunicado de la Sub-Secretaría coloca al país, sociológicamente hablando, en un estado prejurídico. Y revela, con nitidez fotográfica, una alarmante mentalidad totalitaria en las más altas esferas del gobierno nacional. "El Estado soy yo" es la divisa que flota sobre sus expresiones. Un sistema en que la voluntad, el capricho y hasta la ocurrencia del Príncipe están por encima de la Constitución y de la ley".

Respecto a cuántos y quiénes son los presos políticos, nada más ilustrativo que el "Anexo" que presentaron en una nota dirigida a la CEP, la JOC, la JOOF, la JAC, la JEC Secundaria y Universitaria, el MIIC, el MFC, el MIEC, la Junta Nacional de Acción Católica, y un conjunto de organizaciones y particulares más. Allí puede leerse:

"Existen más de cien presos políticos que se encuentran distribuidos en diversas Comisarías de la Capital y en el Batallón de Seguridad. Los mismos se hallan encerrados en inmundos calabozos, donde deben hacer hasta sus necesidades más elementales, guardados, como en el caso de la Comisaría Tercera, tras doble reja. La inmensa mayoría de ellos no han sido sometidos a proceso alguno. Unos pocos, que fueron sentenciados por la justicia ordinaria a determinadas penas hace años, han cumplido sus condenas con exceso.

El trato que se les da varía según las circunstancias. En la Comisaría 8.^a ha llegado a límites inconcebibles, tales como el haber permanecido durante un año y medio sujetos a pesados grillos y a una barra de hierro. En la Comisaría Tercera, los vejámenes han llegado al extremo de que el agua para beber les fuera introducida en los mismos recipientes que habían usado para sus necesidades. Pasan meses y meses sin que se les permita salir al sol. En calabozos de dimensiones pequeñas y carentes de ventilación yacen amontonados grupos de diez, doce, quince reclusos. No se les permite leer, y sólo pueden ver a sus familiares durante dos minutos, los domingos, a través de las rejas y bajo rigurosas custodias. Los familiares, llevando comida, deben hacer largas esperas cada domingo, a veces tres o cuatro horas. Por cualquier motivo la visita les es suprimida.

Como si fueran muertos sepultados en vida, sin atención médica alguna, muchos de ellos están idiotizados, moral y físicamente destrozados. Varios de ellos han hecho o están haciendo huelga de hambre, como una protesta desesperada para atraer la atención. Para muchos es mejor la muerte antes que volver a estos

calabozos. Cuando están en estado de casi inanición, son trasladados al Policlínico Policial, donde les someten a un tratamiento a base de sueros vitaminizados que los repone.

La inmensa mayoría de estos presos son personas sin ninguna significación política. Salvo cuatro o cinco, el resto ha sido detenido por supuestas vinculaciones con antiguas guerrillas o conexiones con movimientos subversivos de dudosa existencia. El Presidente ha dicho, como argumento último, que no se trata de presos políticos, sino de vulgares bandidos que han venido a incendiar y a matar. Si así fuere, razón de más para someterlos a la Justicia (...) La sensación que se tiene es que estos presos están sometidos a tales tratos más que por ellos mismos, como escarmiento para otros que desde dentro o fuera del país planeen alguna subversión.

"La última esperanza de estos prisioneros y de sus familiares radica hoy en la Iglesia. Ellos creen —y con razón— que es la única fuerza moral y social capaz de conseguir si no la libertad de los detenidos por lo menos un trato humano y proceso legal."

CA

ee. uu.

las amenazas internas

Junto con otros compañeros de la CLASC estuve varios días en los EE.UU. invitado por un movimiento pacifista que integran el Pastor Glenn Smiley (colaborador de Martin Luther King) y diversas personalidades de distintas extracciones. Tuvimos oportunidad, en varios estados, de diálogos y encuentro con las más diversas organizaciones y militantes, desde los curas expulsados de Guatemala por su vinculación con la guerrilla, pasando por universitarios, negros, trabajadores latinos, hasta los movimientos de mexicanos que luchan por lograr su propia identidad contra la prepotencia de una sociedad discriminatoria que quiere integrarlos a la periferia.

Pudimos conocer así una serie de movimientos de los cuales en América Latina tenemos pocas y malas noticias. Discutimos con los compañeros de esos movimientos sobre nuestra situación política, la identidad de intereses existente entre las oligarquías nacionales y los monopolios norteamericanos, el papel que entre nosotros desempeña el sindicalismo norteamericano (AFL-CIO) como instrumento del Departamento de Estado y de la CIA para dividir y controlar el movimiento sindical, y otras formas de acción del imperialismo. Estos apuntes intentan reflejar algunas de las impresiones recogidas durante el viaje.

Uno de los temas que más interés despertó fue el de si la revolución en América Latina podía pasar por un camino que no exigiera la violencia. Sustuvimos nosotros que la violencia es el pan de cada día, que la violencia del sistema junto con la miseria son los personajes relevantes de nuestro continente y que nuestros pueblos tienen el derecho y el deber de encontrar su camino aun si para ello, obligados por el régimen, tienen que enfrentar a esa violencia con la violencia popular. Pero la mejor respuesta fue la que dio, una noche, en un diálogo informal con varios militantes que habían visitado América Latina, Tom Melville, uno de los curas expulsados de Guatemala bajo acusación de trabajar en el movimiento insurreccional. Apasionado por nuestro continente, y especialmente por los campesinos y por los indígenas, entre quienes trabajó, dio un ejemplo del estado de disposición del hombre latinoamericano recordando una conversación que había sostenido con un campesino que vino a verle después de un sermón suyo sobre el samaritano.

—Padre, ¿qué hubiera hecho el samaritano si el burro hubiera sido más rápido?
—¿Cómo?

—Sí, si el burro hubiera sido más rápido y el samaritano hubiera llegado antes, cuando todavía los bandidos no habían derribado a su prójimo, cuando todavía lo estaban golpeando brutalmente. Dígame Padre, ¿Qué hubiera hecho? ¿Se habría quedado con las manos cruzadas mientras golpeaban a su hermano? ¿O lo habría defendido? y en caso de defenderlo, ¿se habría dejado matar o pelearía? Deslumbrado con aquel razonamiento, de un indígena analfabeto, Tom no pudo menos que contestar:

—Sí, creo que pelearía. Por lo menos yo habría peleado.

—Eso es lo que hay que hacer aquí, Padre, porque nos están matando a nuestros hermanos, en vez de enterrarlos debemos defenderlos y para defenderlos tenemos que pelear...

Si pudiera llegar a concretarse la anunciada alianza de la juventud norteamericana con el Tercer Mundo en la lucha anti-imperialista, sería un tremendo caballo de Troya en pleno imperio, ya que el 50% de la población de EE.UU. es menor de 26 años y de ella, 8 millones están en las universidades y 24 millones en las escuelas secundarias. Según varios observadores políticos, la dinámica mayor de la juventud estudiantil radica en buscar una alternativa de izquierda, aunque en algunos casos resulte equivoco el término y poco claro el accionar. Lo importante es que la línea de respuesta empieza a tomar ese camino, como lo prueban los estudiantes negros, los mexico-americanos, y hechos políticos de gravitación nacional como, por ejemplo, los disturbios estudiantiles en California, sobre todo en la universidad estatal de San Francisco (rodeada por la policía periódicamente) que intentó clausurarse varias veces en los últimos tiempos, y el continuo foco de acción en la ciudad universitaria de California (Berkeley). Tales hechos obligaron a Nixon, a fines de Marzo, a pedir a los Decanos que "expulsen a los estudiantes que promuevan desórdenes" y atacar a los que luchan por dar un nuevo contenido a la universidad: "no sería exagerado declarar que este es el camino por el cual la civilización comienza a morir".

El 10 % de la población está dedicada a la producción de guerra; si ella cesara, la desocupación alcanzaría al 25 %.

Entre 1945 y 1968 EE.UU. gastó alrededor de 1 billón de dólares (1.000.000.000.000) en armamentos. Y anualmente está gastando 80.000 millones de dólares, lo que equivale al producto bruto de toda América Latina. Sólo en Viet-Nam, en una guerra imperialista que ya han perdido, gastan 32.000 millones de dólares anuales. En una sociedad de este tipo, donde una carta parte de la población laboral vive para asegurar el poder militar, los sindicatos son pieza clave del sistema. Por obra y gracia de una bien montada dictadura sindical, el jefe del sindicato (boxer) nombra a todos los delegados regionales, seccionales y aún en cada empresa, lo que hace que éstos dependan de aquél. El sindicalismo norteamericano resulta así una empresa tan "libre" como cualquier monopolio.

Por lo mismo, el sindicalismo norteamericano funciona como uno de los mejores instrumentos del imperialismo para tratar de corromper y controlar los movimientos populares en el resto del mundo, a través de ese aparato monstruoso que se llama Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL), cuyas sucursales en América Latina son ya de triste notoriedad. El IADSL financió con 700.000 dólares una huelga de 11 semanas en una tentativa de derrocar al gobierno de Jagan en Guayana, apoyó la invasión a Cuba y la intervención a la Rep. Dominicana, apoya la guerra de Vietnam...

Los hippies, esos protagonistas de una respuesta difícil de comprender con nuestra mentalidad de lucha acuciada por el drama del Tercer Mundo, crearon en EE.UU. un tipo de protesta que ha ganado mucho terreno basada en el amor, el pacifismo y el rechazo de la sociedad de consumo, con la creación de símbolos que son utilizados hasta por gente que no pertenece a esos grupos. En su búsqueda de nuevas comunidades humanas que realmente tengan "calor humano", como oposición a una sociedad donde todo se mide por la rentabilidad, han caído en las drogas y otras formas de escapismo como consecuencia de que su respuesta a una sociedad que rechazan es retirarse.

Contra este "retirarse" de la sociedad, han aparecido nuevos grupos de hippies más militantes (pacifistas también), que utilizando los mismos símbolos y partiendo del mismo rechazo a la sociedad, plantean la necesidad de encontrar una alternativa de lucha para cambiar la sociedad y no aceptan el retiro como culminación de su protesta.

Y ha aparecido asimismo un tercer grupo denominado los yippies, de una militancia más radicalizada, que usando, como los anteriores, los mismos símbolos, y coincidiendo con los últimos en la necesidad de actuar para cambiar la sociedad, hablan de cambios a realizar aún si para ello deben recurrir a la violencia y buscan integrarse a las comunidades pobres para ayudar a organizarlas y compartir su lucha.

Seis millones de norteamericanos por nacimiento y mexicanos por cultura, ni gringos ni totalmente mexicanos, con sus propias costumbres, descienden de los pobladores que habitaban la parte que los anglosajones le quitaron a México (California, Texas, New Mexico, etc.).

Discriminados por el color bronceado de su piel, comienzan hoy a buscar su propia identidad mediante una gran proliferación de movimientos: sindicato de trabajadores rurales de California (llevan más de 3 años de huelga y boycott contra los productores de uva que quieren desconocer su derecho a organizarse), centros estudiantiles de mexico-americanos, la Alianza de los Pueblos, los boinas de bronce, etc. Se integran en un gran movimiento denominado "La Raza" que tiene sus propios símbolos, que se expresa oficialmente en español y que, según sus líderes más notorios, trata de crear una identidad para luego cuestionar el sistema.

El sindicato que mantiene el boycott contra los productores californianos de uva ha desarrollado grupos de apoyo en todo el país que, entre otras cosas, piquetean ante los supermercados de frutas denunciando la explotación a que son sometidos los trabajadores mexico-americanos, y también filipinos, que trabajan como asalariados rurales; su líder es Chavez, un mexico-americano actualmente enfermo como resultado de una huelga de hambre hecha para "dramatizar" la lucha de sus compañeros. En un contacto que realizamos con militantes de este movimiento comprobamos su espíritu de lucha (a pesar de sus vinculaciones institucionales con la AFL-CIO). Su periódico "El Maestro", en español, es otro instrumento de concientización, y para ayudar a la huelga venden botones y murales donde aparece Zapata, con sus "mostachos" y un fusil, rodeado de slogans (Viva la huelga, Boycott a las uvas, Viva la Causa).

El movimiento "La Alianza" dirigido por Tijerina, reclama la tierra robada a México para los mexico-americanos (chicanos, como gustan llamarse a sí mismos), tierra que EE.UU. se había comprometido a devolver a los mexicanos que habitaban estos estados, en el protocolo de fin de la guerra con México.

Dentro de esta diversidad de movimientos, hay uno que llama la atención porque empieza a plantear los mismos esquemas que los "panteras negras". Lo forman los grupos de militantes denominados "Boinas de Bronce", nombre que se debe, según me lo explicó uno de sus miembros, a que "aquí todo está bajo disciplina militar; para golpear a esta mentalidad militar usamos el nombre inglés de "boinas" por su similitud con boinas verdes y el de "bronze" por el color de nuestra piel; las dos palabras unidas causan miedo aquí". Estos grupos que pasan a la acción violenta, tratando de cuidar y defender a los mexico-americanos en los barrios contra los desmanes de la policía. Sus líderes son veteranos de la guerra de Vietnam; su héroe, el Che Guevara. Darán mucho que hablar dentro de poco.

Se calcula en alrededor de 30 millones las personas consideradas "pobres"; la mayoría absoluta de ellos son negros, mexico-americanos y puertorriqueños. Los ghettos en que muchos pobres viven son realmente horrores en una sociedad con el desarrollo económico de los EE.UU. Por ejemplo, en Chicago, tuve la oportunidad de visitar los ghettos negros, cerca del centro de la ciudad y en el que a principios de siglo fuera uno de los barrios más elegantes. Allí se amontonan en cada casa varias familias, ocupando cada una de ellas una pieza. Pude observar también una reconstrucción municipal en marcha cuyo objetivo es la discriminación puesto que traslada el ghetto a otros lugares más apartados de la ciudad. Para ello han puesto en funcionamiento un plan que reconstruye las casas habitadas colectivas de tal manera que el precio que resulta luego de la reconstrucción resulta prohibitivo para las familias que hasta entonces las habitan, forzándolas a emigrar a otro ghetto.

El programa de Johnson es millonario y tiene por objeto incorporar a los más desposeídos a un nivel mayor de ingreso, financiando actividades de centros de todo tipo dedicados a ayudar a estos sectores. Pero el pueblo se burla de él: "la guerra de Johnson contra la pobreza consiste en tirarle granadas a los pobres".

"La revolución negra es el único camino que nos queda para salir de la alternativa fascista", oí decir a muchos blancos militantes que creen que la estrategia del "poder negro" es correcta, porque, como lo señalan los "panteras", el poder negro crea identidad "y después como negros organizados, sabiendo donde vamos, podemos establecer la coordinación con otros movimientos que, aunque integrados por blancos, también trabajan por cambiar la sociedad".

Esta búsqueda de identidad de los negros está presente en su empecinada afirmación de la cultura africana ("nuestra cultura es afronorteamericana"). Exigen, en universidades y escuelas, que les enseñen la cultura africana y se desarrollen los centros culturales africanos; hasta en la manera de vestirse aparece Africa, y el pelo, que antes era "planchado", hoy se deja largo y con sus motas para afirmar (como dicen sus carteles): "Dígallo fuerte, soy negro y estoy orgulloso".

Tres preguntas, para terminar estos apuntes de viaje:

1 — si la lucha exige, aquí en América Latina, desterrar al imperio fuera de nuestras patrias, ello no lo destruye, y también se necesita, por eso, revolución dentro de la propia cabeza del monstruo. Ante esta convergencia de efectivos, ¿seguiremos permitiendo que nos mantengamos aislados de los grupos que luchan dentro de Estados Unidos?

2 — ¿EE.UU. se salvará de una salida fascista a la Wallace, que, con su planteo del orden y tranquilidad ha comenzado a dar respuesta a la búsqueda de un régimen interno de mayor dureza y control?

3 — ¿hasta dónde todo este esfuerzo de respuesta al complejo económico-militar que dirige EE.UU. logrará, en un plazo más o menos breve, pesar en la política de este país?

MIGUEL CARDOZO

Claude Julien

L'EMPIRE AMERICAN

Ed. Bernard Grasset
París / 1968

Una manera sutil de hacer apología es presentarla bajo la faz de una crítica y mejor aún, de un desafío. Jean Jacques Servan-Schreiber consigue describir el Imperio Americano a través de sus aspectos más visiblemente poderosos y, más que cuestionar al Imperio en nombre del mundo, agranda y magnifica la fuerza del sistema capitalista hasta una dimensión monopolística. No sin razón, su libro "El desafío americano" obtuvo un enorme suceso y sus traducciones a varias lenguas aparecieron precedidas de enorme publicidad.

A los libros favorables se los ve llenos de "insights". A los otros, como obras de ensayismo o periodismo. La falta de rigor es, en uno, imaginación; en otros, carencia de espíritu científico.

Decimos esto porque es fácil imaginar el tipo de crítica que se va a hacer sobre este otro libro, de este otro periodista francés, sobre los Estados Unidos. Por el momento, la táctica ha sido el silencio.

Claude Julien fue un viejo militante de la JEC (Juventud Estudiantil Católica) francesa de hace más de veinte años. Correspondiente de "Le Monde" en EE. UU., dirige la sección internacional del mismo periódico. Entre sus obras anteriores, hay que destacar "Le nouveau nouveau monde" (2 vol., 1960, Juilliard), extenso análisis de los EE. UU. y "La révolution cubaine" (1 vol., 1961, Juilliard). Desde el interior del país primero, y desde su más próximo desafiante luego, llega ahora a la gran dimensión del Imperio.

El punto de partida de Claude Julien es la constatación de la originalidad del nuevo Imperio. Hasta él, los Imperios tenían límites políticos. EE. UU. será el "Imperio sin fronteras". Las justificaciones son muchas. John Adams escribía en 1765: "Considero siempre con más fuerza que la creación de América es un designio de la Providencia, concebido para iluminar y liberar a la porción de la humanidad que se encuentra aún en estado de esclavitud".

Pero ese Imperio "altruista" tiene necesidades menos gratuitas. Para el autor, básicamente, necesidad de materias primas. Para mantener su producción industrial, los EE. UU. consumen el 33 % de la bauxita mundial, el 40 % del níquel, el 13 % del manganeso, el 36 % del cromo, el 25 % del tungsteno, del amianto y del cobre, el 41 % del estaño, el 23 % del zinc, etc. Y esos productos se encuentran en buena parte en Guyana, Jamaica, Brasil, Guinea, Ghana, Indonesia, Yugoslavia, Grecia, Chile, etc.

En una primera parte, el autor hace la historia del Imperio: la primera fase de la expansión, la po-

lítica del "big stick", la "diplomacia del dólar", la "máscara idealista" wilsoniana, etc.

Pero el mayor interés del libro está en su segunda parte, donde trata los aspectos económicos, militares, culturales, el papel de la CIA y el gobierno del Imperio.

Los temas económicos están tratados con mayor extensión en otros libros y sólo valen en este caso por la presentación aislada de algunas estadísticas, pues no llega el autor a dar una explicación coherente de los problemas de la expansión monopolista.

Los datos militares están bien seleccionados dentro de un material denso y rico, especialmente obtenido de las Actas de las Sesiones de la Comisión de Relaciones Exteriores del Senado. Entre 1940 y 1968, el presupuesto militar pasa del 1.5 % al 8.1 % del Producto Nacional Bruto. Por diversos tratados, los EE. UU. están unidos a 44 países, y han asumido así, de acuerdo a expresión del senador Eugene McCarthy "el rol que entre las dos guerras cumplían los «mercaderes de cañones»".

Más caminos y sugerencias abre el capítulo dedicado al imperio cultural, donde se destacan las páginas dedicadas al papel de la USIS (United States Information Service) y a la importación de "cerrebro".

La historia de la CIA pasa a través de tres episodios muy bien presentados: Irán, Guatemala y Guyana.

Y termina finalmente con el problema del gobierno. Poco a poco el Imperio sin fronteras necesita preparar y enviar sus procónsules. ¿Cómo evitar su administración? ¿Y cómo mantenerla sin entrar en flagrante contradicción con las intenciones explícitamente liberales?

Termina el autor: "Su «destino manifiesto» y su «misión providencial» los han llevado a una situación que niega el «sueño americano», lo destruye desde el interior y lo vacía de su sustancia. Su idealismo se agota delante de las contradicciones que no habían previsto. Saben que su Imperio, quizás, aún no llegó a su apogeo, pero, que, por haber pervertido el ideal americano, ya avanza hacia su fin".

Se podría haber esperado más del estudio del sistema capitalista, en sus mecanismos internos y externos de dominación. También se podría haber deseado una exploración más a fondo de las contradicciones internas y sus consecuencias a nivel internacional. Pero el mérito del libro no se encuentra mermado por esos déficit, pues consiste fundamentalmente en decir, lisa y llanamente, que de imperialismo se trata.

La década del 50 fue la década del desarrollo. Vivimos hoy los tiempos de la frustración del ideal desarrollista y descubrimos más y más las dimensiones complejas de la dependencia. En América Latina se vienen haciendo varios estudios seriamente orientados sobre ese tema (Fernando H. Cardozo, Enzo Falleto, Aníbal Quijano, Pedro Paz, etc.). Hay incluso más rigor en esos trabajos. Pero faltaba un libro panorámico que apuntara tendencias históricas y viera a la dependencia no desde nuestras situaciones de países proletarios, sino brotando desde dentro mismo del "destino manifiesto" del Imperio.

LAS

Néstor García Canclini

CORTAZAR: UNA ANTROPOLOGIA POETICA

Ed. Novoa
Buenos Aires / 1968

Desde hace mucho tiempo antes de que llegara a ser famoso en el Río de la Plata, Julio Cortázar era tenido en cuenta por los observadores más avisados de la literatura latinoamericana. Sus ensayos, sus primeros volúmenes de narrativa, el carácter insólito de sus títulos y el contenido de sus novelas llamaron la atención en forma creciente. Fue así como hacia fines de la década del 50 ganó la opinión pública y comparte, con Vargas Llosa, Carpentier, Onetti, Carlos Fuentes y García Márquez, la vanguardia de los narradores latinoamericanos. Sin embargo, como bien lo señala el autor de este excelente estudio sobre su obra, ésta no es de fácil acceso.

En primer término, porque requiere un nuevo tipo de lector (p. 85) quien debe ejercer continuamente el armado de rompecabezas que le presenta el autor en sus trabajos, a través de una tarea que se asemeja mucho a los que Levi Strauss llama el "bricolage" intelectual, esto es "la elaboración con materiales heteróclitos y residuos de acontecimientos, sin un plan único y estricto", sólo como "el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores" (p. 86).

Lo que importa subrayar es que García Canclini pone de relieve el hilo conductor de este trabajo de armado del puzzle que expone Cortázar en su obra; en efecto, indica que a través de ella todo se orienta en la búsqueda de lo humano: "Su obra convoca al hombre a apoderarse plenamente de sí, asumir sólo su libertad y darle un sentido" (p. 101). Es decir, que la orientación de la labor literaria de Cortázar está dada por la búsqueda metafísica y por la preocupación ética, situaciones que definen al ser humano: "Descubrimos su búsqueda metafísica cuando los monstruos de los primeros trabajos obligaban a los personajes y a los lectores a apasionarse en su relación con lo desconocido, cuando un músico perseguidor se desgarraba por atrapar lo absoluto, cuando Medrano afirmó que la conquista de la popa (en "Los Premios") era un símbolo de algo más que la conquista de la popa, la conquista de un centro desde el cual cada elemento discordante podía ser visto como un rayo de la rueda. Reveló también su preocupación ética la denuncia de la inauténticidad que recorre la obra entera, la ansiedad por inventar una conducta que sea el camino a lo absoluto" (pág. 18).

Analicemos, siguiendo los planteos de García Canclini, los elementos que componen esta búsqueda metafísica. Primordialmente ella aparece como la búsqueda de lo absoluto (p. 44, 45), superando a tal efecto todo tipo de seguridad, toda categoría tran-

quilizadora. En ese sentido, Cortázar aparece como un ser inquieto, preguntón, curioso, que solamente encuentra saciada su ansiedad en el encuentro con ese otro ser que está más allá de todas las categorías (y por lo tanto, indefinible): "Quien ha alcanzado una experiencia suprema no puede seguir viviendo como cualquier otro, se trastorna y establece una relación nueva con las cosas" (p. 50) (Cf. también p. 107/108): "Y el propio Cortázar lleva el asunto a sus consecuencias finales cuando se niega a estar solo en la creación literaria. Un autor que busca a los lectores como "camaradas de camino" renuncia a todo paternalismo y entrega las piezas sueltas para compartir con los otros la persecución y el descubrimiento, está diciendo mejor que sus personajes que la existencia humana debe hacerse fraternalmente. En esta coherencia magnífica de todos los elementos formales con el propósito central de la obra reside la clave de su impacto. Si no podemos desoir el llamado a la autenticidad es porque está pronunciado auténticamente, porque el modo de decirlo participa de la revolución que proclama". Ahora bien, dado que el absoluto está más allá de toda categorización, no puede ser entendido como Dios. Por otra parte se puede vivir sin este Dios (p. 103). El absoluto que procura Cortázar, ese que lo lleva a una existencia fraternal con los demás, no es otro sino el hombre mismo. Un ser que está en proceso, pero que tiende a concretarse gradualmente, a veces busca y repentinamente, gracias al esfuerzo solidario de todos: "Pero si lo humano no es algo hecho, si está realizándose, es lógico que el encuentro entre los hombres —requisito indispensable para una humanidad plena— sea también una labor inacabada e imperfecta." (p. 107).

Resulta evidente, pues, como esta búsqueda metafísica conduce a la preocupación ética. Así como Cortázar tuvo en el inicio de su obra un interés principalmente estético, lo cierto es que la evolución de la misma marca de manera nítida esa apertura hacia el próximo, esa senda que permite vislumbrar —a medida que nos adentramos en ella— una humanidad solidaria (p. 74/78). Ahora bien, algo que subraya una y otra vez García Canclini al respecto es que tal actitud requiere fundamentalmente una definición por la autenticidad de quien intente recorrer esos caminos. Esta autenticidad es la que muestran los personajes claves de Cortázar cuando se rebelan contra lo que la mayoría, adocenadamente, acepta (p. 101/102). Una autenticidad que, rechazando lo que es normal para los muchos que se conforman con algo menos que el ser del hombre, se lanza a la búsqueda de lo absoluto. Autenticidad que por otra parte, está ejemplificada en la obra misma de Cortázar, tan singular, tan humana.

De ahí el poder de la misma: el inconformismo que la caracteriza, la crítica al mundo "normal" que la salpica, la rebeldía que ejerce, necesariamente tienen que atraer a quienes de un modo u otro experimentan la vivencia de lo que se ha llamado "la nostalgia del ser". Si de alguna manera, en este mundo de estructuras deshumanizantes, tiene que caracterizarse esta ética, García Canclini con gran acierto la llama "ética de la transgresión creadora": "Es preciso, ante todo, desplegar una curiosidad constante por lo desconocido, especialmente por lo que puede develar las claves de la existencia. Luego, encarar la vida como una creación, sin consentir a lo que en nosotros y en la sociedad favorece al conformismo. Y como todos pretenden que la normalidad es repetir ordenadamente lo que siempre se ha hecho, ser auténtico equivale a vivir en

transgresión. Lo cual no implica andar a contramano por el gusto de ser rebelde (...). La mera insurrección es solitaria y puede ser una excusa del aislamiento, así como la amistad sirve a veces para evadirse de uno mismo. La rebeldía, consecuencia de la búsqueda, desemboca en la solidaridad con los demás. Por eso las relaciones honestas y profundas con los otros son el tercer rasgo, la culminación de una existencia auténtica. Podríamos llamar a la ética de la autenticidad, la ética de la transgresión creadora" (p. 100).

El deslumbrante estudio de Cortázar que contiene este libro resulta de la aplicación de un método que García Canclini ha llamado "antropología poética", permitiéndole poner de relieve que en el escritor argentino, "más allá de caducas distinciones entre contenido y forma, su obra se erige como una experiencia poética de lo humano" (p. 95), siendo tal irrupción la de un mensaje, con sus palabras proféticas, sus premoniciones, sus símbolos, sus llamados a la rebeldía contra el conformismo. El autor de este volumen estudia estos elementos a través de un estudio interdisciplinario, con empeño total de su persona y enorme efecto. Todo ello le ha permitido concretar el mejor trabajo que ha sido escrito hasta el momento sobre la obra de Cortázar.

JULIO DE SANTA ANA

Henri Fesquet

UNE ÉGLISE EN ÉTAT
DE PÉCHÉ MORTEL

Ed. Bernard Grasset
París / 1968

"Estaba adormecido y no lo sabía", escribe Henri Fesquet en un tono confesional insólito en él. "Cinco semanas en América Latina, país católico por excelencia (oh, ironía de las palabras!), contribuyeron a abrirnos los ojos. Las declaraciones de Pablo VI en Bogotá, la Conferencia Episcopal de Medellín y más aún el increíble estado medieval de una Iglesia en plena descomposición obligan a cierto pesimismo, por lo menos en lo inmediato. La Iglesia institucional está a punto de morir en América Latina y sus sepultureros alardean de un optimismo desconcertante. ¿Acaso no es necesario ser un inconsciente para afirmar que la Conferencia de Medellín es "un nuevo Pentecostés"? ¿No es indecente hacer alarde del buen trabajo que pudo hacerse allí cuando se conocen los obstáculos inferiores que no se podrán superar?". El famoso especialista en informaciones religiosas no vacila en sentenciar: "Evidentemente, la Iglesia de América Latina puso al Evangelio bajo el celemín. Objetivamente ella está en estado de pecado mortal. Pecado de omisión la mayoría de las veces, pero pecado positivo también. La Iglesia de América Latina es, sociológicamente hablando, sorda y ciega delante de la inmensa piedad de los cuerpos y de las almas y resulta cómplice del cinismo de los poderes establecidos".

Hace un tiempo (VÍSPERA 4, Enero 1968), a propósito de la edición en castellano de "Se ha convertido Roma?", tuve ocasión de destacar en estas mismas páginas la firme atención que, como buen miembro del equipo de "Le Monde", prestaba Fesquet a las cosas nuestras. Ahora que acaba de cruzar hasta aquí veo hasta dónde esa atención llega: para juzgar desde lo alto que "la situación global" de América Latina es "ay! homogénea" y dictar una irrevocable sentencia de condena, bastaron a Fesquet "cinco semanas en América Latina" o, para decirlo con la nómada de ciudades citadas, cinco semanas en Bogotá, Medellín, Cuernavaca, San Cristóbal de Las Casas. Juicio sumísimo y probanzas infimas no obstan a la inapelable severidad del fallo. Amparado en su prestigio internacional tanto como en las disponibilidades de un centro editorial como el francés, capaz de dar forma de libro a una mera recopilación de breves crónicas escritas día a día sobre los hechos mismos, este juez único y supremo no ensaya siquiera una relectura del expediente para ajustar resultados y afinar considerandos. Transcribiéndose a sí mismo, no poda reiteraciones ni nos ahorra previsiones que ex post facto ya suenan a superflua.

Testigos, testimonios, textos, quedan distorsionados por omisiones claves (por ejemplo, la de Pastoral de Elites y su crítica a los desarrollistas, o la de "El complejo de Layo", el libro que el Dr. Hernán Vergara Delgado editara en la propia Bogotá y que tanto podría haberle abierto los ojos sobre la cuestión demográfica), por elogios infundados (al Documento Básico Preliminar —"tan equilibrado"—, sin advertir siquiera que fue ampliamente superado por las conclusiones de la Segunda Conferencia General del CELAM), por contradicciones (así, por ejemplo, luego de destacar como lo esencial en las palabras de Pablo VI su énfasis en "el derecho de los pobres a la justicia social", pasa a objetarle "su excesiva confianza en la capacidad de conversión de los hombres" al "hacer un llamado a la mera buena voluntad para cambiar las estructuras", esto es, un paternalismo en pugna con aquella reivindicación). Bien marcada está, eso sí, la contraposición entre la negativa a la violencia que Pablo VI afirmara en Bogotá con la famosa excepción que él mismo admitiera en Populorum Progressio, así como las diferencias que respecto de aquella negativa manifestaría días después la conferencia de Medellín. En cambio, no hay índice alguno que indique la novedad Medellín dentro de la propia trayectoria del CELAM, ni las resonancias políticas de su exigencia de "liberación".

A no extrañarnos: Fesquet sustrae al catolicismo de su circunstancia secular, ignora olímpicamente las crecientes tensiones entre poder civil y jerarquía eclesiástica (sólo México y Cuba son, según él, excepciones al hecho de que "la Iglesia en América Latina está demasiado ligada a los poderes públicos"), sobreestima la responsabilidad de la Iglesia en la omisión de los grandes cambios sociales a partir, curiosamente, de visibles vestigios de una añeja concepción de "continente católico", que distorsionan toda su perspectiva: "América Latina, país católico por excelencia (oh! ironía de las palabras)", América Latina, "sociedad de bautizados". Desde que estas cinco semanas muestran a un Fesquet tan ajeno a nuestras peculiaridades, tan marginado de cualquier intento de análisis político sin el cual Medellín no puede ser evaluado, es de desear que para la próxima reunión del CELAM, "Le Monde" prefiera enviarnos a un Julien o un Niedergang antes que a este lúcido de sacristía.

HECTOR BORRAT

•ficiencia de sus costos operativos que tienen el que
•sucede en su Y, y que las filiales cumplen
•el trabajo que han de hacer, una actividad extrema-
•lidad que no es la suya, es la que las empresas
•que tienen que ser más eficientes que las demás
•y que tienen que ser más eficientes que las demás

УТОЛХИНДОМ А.Г. "Алтас"

an sub-*Obelia* "foliaceum", which is a
shape of coningion not in any other case
in section. It is difficult to dis-
tinguish a number of species in this group
by any characters of the coningion, and
this would often be committed, or at least
part, to some of the others mentioned. The
only difference, which is of some value, is
that in *Obelia* "foliaceum" the coningion
is not so long, and the lobes are not so
acute, and the lobes are not so deeply
divided.

modernización

1980-81

Toda la enciñada
deconstrucción y de la
alta tecnología se
periodos, y los movimientos que a veces representan
llegar que se iniciaron con el crecimiento de algunos
conflictos que con frecuencia conducen a la
dominación de los socios más ricos entre los socios
entre los más ricos: el cambio para de con-
tinuidad autopropulsión. La postura de la
economía, se muestra en régimen de natura-
lidad: la mortalidad elevada compone lo que son
muy elevada calidad, configurando una estab-
ilidad que se transforma en explosión dema-
sificación tan pronto se interrumpe. De modo
de acuerdo con el desarrollo de la
corriente social es cumplidamente incierto
y transitorio. Pueden ser grandes
partidos multirregionales, y entre ellos tiene
importancia fundamental el sistema parental, el
aparato político puesto dentro de la otra
vezada complejidad —en los grandes imperios
por ejemplo— un perjuicio de la perturbación
moral que impone administración de los asuntos (el in-
sidero continúa siendo que es el instan-
to "negado" el que nos lleva habilitar al nov-
ero olo o solo a, en o en la medida impulso

de la teoría a la ideología

antonio pérez garcía

El tema de la modernización ocupa un lugar central en las preocupaciones de quienes observan la realidad social, sea que lo hagan con enfoque científico o no. En efecto, no sólo ofrece materia para la elaboración de teorías de nivel científico o filosófico, sino que se ofrece bajo forma ideológica como remedio para los males de una parte de las sociedades humanas (las llamadas subdesarrolladas) o como meta siempre abierta para la evolución de las que se consideran a sí mismas cabeza del progreso humano (las simétricamente denominadas desarrolladas). Basta lo dicho para barruntar *in limine* que el tema ofrece un interés estrictamente político, no solamente especulativo, sino eminentemente práctico. Y que su relación con el de la humanización, abordado en el Inter-American Forum celebrado en enero de este año en la Universidad de Columbia y en el presente Informe de VfSPERA dista de ser una majadería intelectual. Es más: este abordaje del tema nos instala en el corazón de uno de los problemas más acuciantes que plantea al hombre la sociedad en que vive: el de la relación entre ideología y teoría, entre construcción interesada y reproducción conceptual objetiva de la realidad social y, a nivel psicológico, entre racionalización y racionalidad.

Las consideraciones precedentes justifican el tratamiento del tema que intentaremos a lo largo del artículo. Luego de la presentación de una teoría de la modernización se acometerá el problema de sus usos ideológicos y, por debajo de ellos, de los motivos para semejante utilización, para concluir con la consideración de la modernización como tarea, especialmente en lo que respecta a nuestra Patria Grande en ciernes, región subdesarrollada a justo título.

Si bien transitaremos preferentemente por el terreno de las ciencias sociales (hasta por deformación profesional), no está de más advertir al lector que el estilo periodístico nos impone prescindir de desarrollos excesivamente técnicos tanto como del aparato crítico que en ámbito académico serían exigibles. Y que nuestro compromiso político con el tema no será eludido, como tal vez se exigiría de ese extraño espécimen que se quiere sea el científico.

TEORIA DE LA MODERNIZACION

El término "modernización" refiere a dos procesos reales que no por recíprocamente implicados dejan de ser distinguibles. El primero de esos procesos es el que conduce a una sociedad de una estructura de tipo tradicional a una de tipo moderno (extremos que serán luego definidos). El segundo se da en el seno de una sociedad ya de tipo moderno, consiste en lo que ha sido dado en llamar "institucionalización del cambio" y constituye precisamente un rasgo definitorio del tipo en cuestión. Veremos que caben todavía distinciones ulteriores, pero para llegar a fundarlas será necesario examinar primero cada uno de los procesos enunciados.

La transición originaria

El estudio de la modernización como transición originaria reposa sobre la construcción de una tipología dicotómica de sociedades totales. Semejantes dicotomías tienen larga vida en las ciencias sociales: así, la clásica distinción de los etnólogos (Lévy-Bruhl, Frazer) entre pueblos primitivos (de mentalidad "prelógica") y civi-

lizados; la de Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad); la de Durkheim entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica; la de Cooley entre relaciones primarias y secundarias; la de Weber entre sistemas de relaciones comunales y asociativas, etc.

Cada una de estas tipologías, y otras todavía, ha contribuido a la que nos interesa, en grado que sería prolífico examinar aquí. En todos los casos se plantea la duda acerca de si se trata de categorías exhaustivas y excluyentes o de los extremos polares de un continuo sobre el cual pueden situarse toda clase de situaciones intermedias. La duda es mayor para el caso de la dicotomía entre sociedades tradicionales y sociedades modernas, desde que refiere a un número relativamente alto de dimensiones del sistema social. Veremos después que esta duda no obedece a un exceso de escrupuloso metodológico, ni mucho menos.

1. El carácter dominante de una sociedad tradicional es su tendencia estructural a la estabilidad. Particularmente, los mecanismos de transmisión y mantenimiento de la cultura están orientados a la permanencia estable de un modelo societario arquetípico. Esto no significa, sin embargo, la exclusión absoluta del cambio social, ni siquiera del cambio estructural. De hecho las sociedades tradicionales se encuentran sometidas a cambios de toda escala, a nivel de cada uno de los subsistemas sociales. Pero la organización social misma no está configurada para el cambio: éste sobreviene sin llegar a constituir un proceso acumulativo en período largo, como se advertirá en cambio en las sociedades modernas.

Las raíces de este tipo de sociedades pueden ser rastreadas a nivel de su economía. La relación del hombre y la naturaleza no sobrepasa el umbral de la mera subsistencia; en todo caso, cuando el modo de producción lo permite, el excedente producido no se reinvierte para permitir una expansión del mecanismo productivo, de tal manera que la economía en su conjunto no resulta orientada al desarrollo. Sin perjuicio de enriquecimientos parciales, el conjunto de la sociedad no se despega de una relación "natural" con el mundo material. Cuando se establece un modo de producción que, al abrigo de circunstancias favorables, es capaz de capitalizar el excedente, se dan las condiciones para el salto de la sociedad tradicional más allá de sus propios límites, y para el comienzo del proceso de desarrollo, la faz económica y el motor de la modernización. Tales condiciones se dan precisamente en la sociedad feudal europea, trampolín para la modernización;

Toda la sociedad se construye alrededor de la economía y de su carácter relativamente estático. La tecnología se mantiene estable por largos períodos, y las modificaciones a veces espectaculares que se introducen son ocasión de extensos conflictos que con frecuencia conducen a la dominación de las sociedades más avanzadas sobre las más arcaicas: el cambio carece de continuidad autopropulsada. La población como la economía, se mantiene en régimen de naturaleza: la mortalidad elevada compensa la no menor elevada natalidad, configurando una estabilidad que se transformará en explosión demográfica tan pronto se introduzcan técnicas higiénicas que disminuyan la mortalidad. La diferenciación social es comparativamente incipiente y francamente estática. Predominan los grupos primarios multifuncionales, y entre ellos tiene importancia fundamental el sistema parental. El aparato político puede llegar a poseer una tremenda complejidad —en los grandes imperios, por ejemplo— sin perjuicio de la particularidad persistente de las relaciones, aun en esta esfera, que llega a la privacidad jurídica en el caso límite del sistema feudal.

La visión del mundo traduce a su nivel el carácter natural de la sociedad toda. El mundo aparece en cada momento como terminado y estático, y los mismos cambios se legitiman frecuentemente como retornos a un estado prístino de naturaleza, accidentalmente perdido. Aun cuando la sociedad se proyecta hacia un *telos* futuro es al precio de religarlo con un *arjé* que se rehará en el porvenir. Un clima religioso natural invade todas las esferas de la vida social: lo sagrado empapa de numinosidad la entera extensión de lo profano y el *mysterium tremens* acecha la cotidianidad del hombre común a cada paso. Los sistemas legitimadores recurren continuamente a esta visión religiosa de la vida entera.

Predomina el tipo prescriptivo de acción social, recurriendo a la doble vertiente (fines no empíricos, comportamientos ritualizados) de la acción no racional. La ambigüedad moral queda limitada: la transgresión de la norma se observa nítidamente en la materialidad del comportamiento manifiesto. El tipo de personalidad moral es el que Riesman ha llamado "tradicionalmente dirigido": construido sobre normas tempranamente internalizadas y sostenido en todos los momentos de la vida por un entorno socio-cultural cercano e inequívoco. La personalidad desviante puede ser sometida a castigo, aislamiento, eliminación; existen sin embargo roles en los cuales tiene un lugar aceptado: el hechicero, el eremita, el monje, han sido citados como ejemplos de este mecanismo de control, que desvía una posible fuente de conflicto y la pone al servicio del sistema establecido.

El conocimiento socialmente organizado reposa sobre la autoridad de los antiguos, a quienes se recurre como verificadores últimos; esto no excluye, por cierto, una gran sutileza en la elaboración del pensamiento teórico. Las aplicaciones del conocimiento están restringidas por las características previamente anotadas; en todo caso, junto al saber teórico crece un cuerpo de saber experiencial que dará materia para la ciencia que nacerá en el futuro, cuando el régimen mítico-mágico sea sustituido por un sistema autocorrectivo apoyado sobre verificadores empíricos.

2. La transición originaria —modernización en la primera acepción que hemos distinguido— se originó en una sociedad tradicional ya de suyo transicional: la Europa occidental del medioevo. La costumbre de considerar "Edad Oscura" a todo lo que va desde las invasiones bárbaras hasta los albores del Renacimiento nos ha hecho con frecuencia meter en un solo y confuso canasto todo lo que hay de diverso, de complejo y, sobre todo, de fermental a lo largo de un buen milenio. Si por un lado es legítimo considerar el régimen feudal como última etapa de la descomposición del Imperio Romano, es difícil no ver cómo desde esa misma tierra brota la sociedad moderna, cuyos legitimadores han parecido crecer nacida del vacío o de un salto a través del tiempo hasta un tiempo clásico idealizado por la distancia.

Es cierto, sin duda, que el comercio mediterráneo sufrió un apagamiento progresivo; que la moneda se envileció a lo largo de los abultados tiempos merovingios y no pudo ser restaurada sólidamente ni siquiera por los más activos carolingios; que la ciudad se despolitizó en la medida misma en que las relaciones de poder se privatizaban en el homenaje feudal, formalmente contractual, y que los mercados urbanos se diluyeron, contribuyendo con su caída al cerramiento de una economía predominantemente agraria sobre sí misma. El hundimiento del Imperio es un hecho incontestable, pero su resultado no es simplemente un abismo en cuya otra orilla renacerá la historia. Al contrario, se han creado condiciones cuyo despliegue llevará, a través de una continuidad en cuyo seno es ingenuo establecer los cortes de eras a que nos acostumbra la historia escolar.

Una doble expansión de pueblos ajenos al contexto de la Cristiandad corta en dos el territorio del Imperio y, al mismo tiempo, incorpora a la escena las brumosas tierras de allende el Rin: mientras el avance mahometano rompe la unidad mediterránea, el descenso de los aventureros vikingos construye las rutas bá-

sicas del nuevo comercio, echa las bases de la Europa occidental todavía sobreviviente y hasta funda las rutas marítimas y el arte náutica que tanta importancia adquirirán en el futuro. En Italia y en el Mar del Norte se establecen los emporios comerciales donde nacen el capitalismo mercantil y, tras sus exigencias, el financiero; la vida urbana se reconstruye sobre nuevas bases, que implican la liquidación de la esclavitud y de su forma atenuada, la servidumbre feudal, para dar paso a los "hombres libres" que serán más adelante burgueses y proletarios, los polos del sistema clasista moderno. La orientación fundamental de la actividad económica cambia radicalmente: de la tendencia al ahorro del excedente se pasa, en el seno de los nuevos circuitos comerciales, a su conversión en capital, motor de un desarrollo continuo. La propia expansión mercantil exige desarrollos del sistema productivo que serán facilitados por la concomitante transformación de la tecnología, apoyada cada vez más por la vigorosa ciencia moderna. Las nuevas relaciones de producción, realizadas en planitud en la producción industrial capitalista, implican la separación plena entre los medios de producción y los productores efectivos enajenados asimismo del producto. Se consolidan, opuestos y necesarios la una para el otro, burguesía y proletariado: los propietarios de los medios de producción y racionalizadores del proceso al servicio de su meta de lucro y los hombres jurídicamente libres y enajenados de todo bien que no sea su fuerza de trabajo, vuelta mercancía en el mercado. Los saltos hacia adelante de la producción dejan de responder a necesidades naturales, y más bien empujan constantemente la aparición de necesidades artificiales sobre las que se apoya la expansión continua del sistema. El medio natural es revestido por una red continuamente densificada de productos culturales: el medio se humaniza, sin que la palabra lleve carga alguna de valor sino la mera constatación de la artificialización del entorno por el hombre (fuente, sin duda, de nuevas y más sutiles formas de servidumbre: pero esto es harina de otro costal). La crisis deja de ser producida por circunstancias naturales desfavorables, y se liga a la superproducción posible en un sistema competitivo de mercado abierto. El hambre no depende ya de la naturaleza, sino de la organización social. El estrecho lazo entre hombre y naturaleza que se mantenía en todos los modos de producción tradicionales se rarifica a través de mediaciones que escapan a la comprensión del hombre común atrapado por ellas; y todo el proceso se recubre de un velo fetichista. La sagrada de la naturaleza se desplaza, con frecuencia bajo pretexto de naturalidad del sistema económico que el hombre ha creado, hacia el

dinero, símbolo universal de valor confundido con el valor mismo. La dinamicidad de la economía se expresa en la configuración de todo el sistema social: éste institucionaliza el cambio y los sistemas legitimadores se apoyan en la realización siempre inacabada de un porvenir abierto. El cambio es acumulativo y autocorrectivo, como el propio sistema científico nuevo.

La población ingresa a la etapa cultural, primero con la restricción de la mortalidad que implica una explosión demográfica proveedora del ejército industrial de reserva que teorizaron los cartistas ingleses antes que Marx. Luego se restringirá también la natalidad, comenzando por los países más desarrollados, como resultado de una transformación radical del sistema de valores, configurando la llamada revolución demográfica occidental con su secuela de envejecimiento de la pirámide poblacional. Adquieren importancia suma los grupos secundarios y las organizaciones de vasta escala; la diferenciación social crece sin cesar, y las relaciones se hacen cada vez más universalistas. La esfera de relaciones públicas se establece como fundamental y crea la ruptura denunciada por Marx entre las dimensiones públicas y privadas de la sociedad y de cada hombre.

La visión del mundo se transforma en consecuencia. El mundo es ahora una tarea abierta para el hombre, donde los marcos de convivencia se rehacen continuamente. La propia naturaleza —cósmica y humana— es concebida dinámicamente, como un término futuro más que como un dato adquirido ya. El propio término final del proceso queda indefinido en la imagen de un progreso sin límites. Lo sagrado pierde su carácter de separado y hasta cierto punto se seculariza: no desaparece el sentimiento religioso, pero entra en crisis la religiosidad natural clásica. En su lugar nace una difusa religiosidad antropocéntrica, tan alienadora —potencialmente al menos— como la tradicional.

Predomina el tipo electivo de acción social, con una tendencia a la racionalidad que supone definición de fines empíricos y apertura a alternativas cada vez más abiertas de conducta. La creatividad es estimulada, pero el premio o el castigo se libran al éxito incierto de las conductas más que a la conformidad con normas pre establecidas.

La personalidad modal corresponde al tipo "internamente dirigido" de Riesman: temprana internalización de valores y orientaciones muy generales y firmes, acompañada de libertad de decisión respecto a las conductas concretas. La orientación hacia el éxito —de suyo no empírica— deja todos los caminos abiertos para la elección de metas cercanas; el éxito o fracaso

objetivos decidirán sobre la utilidad de la conducta elegida respecto al fin último, y servirán incluso para diferenciar a un *self made man* de un hombre de negocios deshonesto. Los controles e indicadores de orientación comunitarios desaparecen: los desviantes pueden ser hombres de éxito mañana, y la competencia dirá si realmente valen, al tiempo que castigará a los ineptos. Esto es posible en la medida en que los valores finales sean realmente compartidos, y la burguesía construye desde el poder legitimaciones ideológicas que procura imponer a toda la sociedad. Pero en la misma medida en que se le opone objetivamente la condición proletaria, de la toma de conciencia de esa condición, va naciendo una visión del mundo, un sistema de valores, contradictores de los burgueses: la lucha de clases, primero económica, se politiza y se desarrolla en una lucha de ideologías. A todo nivel la nueva sociedad es radicalmente conflictiva.

3.1. El término del proceso está dado, para los países que se colocan a la cabeza del desarrollo, con el nacimiento del capitalismo industrial que desde Inglaterra irradia al resto de Europa en el siglo XIX. Pero en rigor no puede hablarse de un término, salvo que se le entienda como inicial. En efecto, la característica central de la sociedad moderna es la institucionalización para el cambio (Germani), reflejada tanto en la llamada movilización social (constante ruptura de marcos de referencia sociales que pone a los individuos en disponibilidad para ser resocializados en nuevas direcciones, según Karl Deutsch) como en la diferenciación creciente sin cesar de todas las estructuras sociales. La sociedad moderna, una vez en marcha, es definible por su dinamicidad: aquí aparece el segundo sentido del término modernización, a cuyo análisis nos dedicaremos inmediatamente.

La modernización continua y su contradicción

El hecho de que la transición se haya dado en un lugar determinado del mundo y la manera como ocurrió tienen una importancia fundamental. Por un lado, el haber partido antes significó para Europa occidental una ventaja, que sería heredada por los Estados Unidos cuando las guerras desplazaran el centro del sistema económico anglonorteamericano hacia el Oeste a través del Atlántico. Por otro, esa ventaja no fue simplemente la que se puede obtener en una carrera, sino más bien la que se da en una competencia de lucha o boxeo: ir adelante equivale a establecer dominio sobre el rival, impidiéndole hacer su propio juego. La geometría de la modernización no parece un haz

de paralelas de distinta longitud, sino un círculo con un centro dominante y una periferia dominada.

La economía moderna tiende, efectivamente, a una expansión sin límites. La conquista de fronteras es una de las formas de esa expansión: fronteras científicas, tecnológicas, organizativas, sí, pero también fronteras económicas y políticas. La máquina de producir de una economía en desarrollo tiene hambre inagotable de materias primas y expela sin cesar productos acabados. La división del trabajo a escala internacional se impone entonces: habrá países de avanzada industrialización en interdependencia con los productores de materias primas y con los mercados que expandan los límites adquisitivos de los propios. El término interdependencia requiere matización: es evidente que los países industrializados dependen de los productores de materia prima, pero es una dependencia muy pintoresca: dominadores de los mercados y de los transportes, los centros productores imponen precios al comprar y retoman parte de lo pagado, por los servicios de flete prestados; al retorno, el producto terminado lleva valor agregado por trabajo y costos tecnológicos, e incluso por los fletes que dan algo más de beneficio a los centros. Los términos de la interdependencia son persistentemente desfavorables a la periferia, en los hechos dependientes de los centros. No es éste el único mecanismo de dominación: ya analizaremos, poco más adelante, algunos otros. Lo que nos interesa mostrar aquí es que las condiciones de posibilidad del desarrollo económico de los países altamente desarrollados están dadas por la existencia de una periferia subdesarrollada. En la medida en que la modernización continuada es el resultado de ese desarrollo, está sostenida por la imposibilidad, para los buenos dos tercios de la humanidad, de resolver no ya sus problemas modernos, sino los más antiguos, los más "tradicionales": los que hacen a la mera supervivencia. Aquí se va haciendo necesaria una nueva distinción, que habíamos previsto casi el comienzo del artículo.

Hay por un lado un proceso continuo de modernización, en los países altamente industrializados, que arranca de la modernización transicional europea. La expansión del sistema recién nacido bajo el liderato de Inglaterra favorecerá a largo plazo a los Estados Unidos, que comenzarán por ser una extensión territorialmente transplantada del mismo sistema inglés.

En cambio, sujetará a las condiciones de un sistema colonial o semicolonial a buena parte del resto del mundo. La revolución soviética del 17 y la más reciente revolución china crearán lagunas en el sistema de dominación a escala mundial, pero ninguno de los nuevos centros

quedará al margen del proceso iniciado: la industrialización y sus secuelas aparece como un camino inevitable para todos.

En el interior del sistema imperial cuyo centro está en Inglaterra primero y luego en los Estados Unidos se observa una doble dualidad estructural. Por un lado, a nivel planetario, las relaciones de poder se polarizan entre los centros y la periferia. Tras la sujeción económica llegan las presiones políticas, con frecuencia mediadas por grupos de poder autóctonos allí donde las formalidades de una independencia a medias son mantenidas. Con todo, las camarillas cipayas no bastan algunas veces y son necesarios los desembarcos, las misiones de ayuda militar, las CIA, los boinas verdes, los Vietnames. El problema no es solamente económico o político, sin embargo: los países centro no sólo producen exquisitos objetos materiales, sino crean ciencia, tecnología, cultura de masas, y los esparcen a los cuatro vientos a través de eficaces medios de comunicación. De este modo se produce un impacto de la modernización central sobre las muy diversas estructuras tradicionales de la periferia. Las sociedades tradicionales, en sentido pleno, se extinguen frente al impacto: nacen cada día nuevas expectativas que presionan en la dirección del cambio permanente y permanentemente acelerado. Pero las condiciones para una real modernización autopropulsada están impedidas por el sistema económico y político imperial: la dualidad internacional encuentra entonces su réplica en el interior de cada una de las sociedades nacionales subdesarrolladas, con modalidades diversas que reflejan las diferencias preexistentes entre ellas.

El problema que enfrenta el imperio es peligroso. Por un lado, su propia expansión, especialmente en la dimensión cultural, crea "expectativas crecientes" que buscan satisfacción por cualquier medio. Por otro, su satisfacción no puede ser hecha en el marco del sistema imperial. La cuestión es como lograr una modernización secundaria y subordinada de las áreas periféricas sin comprometer la modernización primaria y autopropulsada y el status de poder del centro. En la medida en que la conducta de individuos y sociedades se rige no tanto por el mundo real cuanto por el mundo percibido, el problema tiene una dimensión ideológica. A su servicio, la teoría de la modernización se convierte en ideología, cuyos términos hemos de examinar a continuación.

IDEOLOGIA DE LA MODERNIZACION

No es de extrañar que la tarea que emprendemos suscite reacciones indignadas de algunos

puristas de las ciencias sociales, que pretenden con Nathan Glazer que *"Ideología es, incuestionablemente uno de esos términos que, de igual manera que alienación, deberían ser abandonados en discusiones serias"*. Ya hace tiempo que Daniel Bell y sus émulos ideologizan a propósito de una pretendida muerte de la ideología. Sin embargo, pocas veces como hoy la palabra ha estado en el tapete de las discusiones más serias, como lo ponen de manifiesto, entre otros, los trabajos del marxismo estructuralista francés. Una somera presentación del término parece necesaria, en la medida en que su uso es hoy por hoy confuso.

Si bien es cierto que la palabra ideología puede ser leída en diversos sentidos a lo largo y a lo ancho de la obra de los fundadores Marx y Engels, no es menos cierto que puede encontrarse un sentido central que, con sabor peyorativo, llama ideología a una forma de pensamiento alienado. Podemos reproducir rápidamente las líneas fundamentales de este modo de usar la palabra.

Entre individuo y sociedad se da una ineludible relación dialéctica. La sociedad no es otra cosa que la trama de las conductas concretas de hombres de carne y hueso, en tanto que esas conductas tienen en cuenta la presencia de otros y suscitan, a su vez, respuestas que las tienen en cuenta. Esa trama real se modela primordialmente sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza, mediadas por el trabajo, y adquiere consistencia objetiva para el individuo en la medida en que éste es socializado (por utilizar un tecnologismo reciente proveniente de tiendas no marxistas) dentro de un sistema que le preexiste. Esa objetividad de la social se da sin perjuicio del hecho radical de que lo social es construido continuamente por la conducta concreta del hombre individual real: la oposición entre individuo y sociedad no es exclusiva sino dialéctica. Sin embargo, la aprehensión de lo social se da por la mediación de un sistema simbólico, la cultura en su sentido propio. Y el simbolo, que abre el camino de la toma de conciencia y por ahí de la humanización creciente del hombre, trae consigo un riesgo: el de que la mediación se oscurezca y el sentido se agote en el objeto significante sin llegar al objeto significado. Puede así el hombre vivir en un mundo fantasmal, mediador del mundo real que se ha vuelto opaco y no cumple ya su función, sino que actúa en realidad como velo. He aquí la fuente primera de alienación: Lo social abstracto y objetivo, mediador de lo social concreto, humano, intersubjetivo, se reifica, se vuelve cosa para la conciencia del hombre. Esta interposición del simbolo entre el sujeto y el significado se da de manera privilegiada, en la sociedad capitalista,

en el dinero, simbolo universal de valor que, como anotamos ya, se vuelve —aparentemente— valor en sí mismo independientemente de su referido real. Esto es, precisamente, lo que Marx ha llamado el *fetichismo* del dinero.

Ahora bien: la sociedad capitalista es una sociedad radicalmente conflictiva, desde que crea incesantemente clases sociales que se oponen inevitablemente en el proceso de producción. Sobre esta base real se construyen los sistemas justificadores. La imagen de la sociedad ideal (para el burgués) que trae consigo la burguesía ascendente no se compadece con la realidad conflictiva y no-humana que la misma burguesía construye. Toda la visión del mundo burgués, simbolo de una sociedad que realmente no existe, es tomada por mundo real, lo sustituye, y aliena al hombre reificando su visión de las relaciones sociales. Lo que obedece a razones históricas concretas pasa a ser justificado como dependiente de la naturaleza; lo contingente se vuelve necesario.

Frente al hecho de la ideología se abre una tarea liberadora de doble vertiente: por un lado es necesario denunciar la ilusión y desentrañar sus raíces; por otra, es necesario construir una teoría que reemplace los marcos de referencia alienantes por un encuentro objetivo y práctico con el mundo real. A proponer perspectivas en esta línea, a propósito de la ideología de la modernización, se dedica el resto del presente artículo.

Primera época: la ideología del progreso

La independencia latinoamericana lograda en el siglo XIX no fue solamente una gesta heroica parcialmente frustrada: fue también un momento crucial en la guerra ideológica envuelta en la expansión del imperio a la sazón liderado por Inglaterra. Es bien conocido el papel fundamental que jugó la diplomacia británica en la independencia y en la posterior organización social de las nuevas naciones. Nos interesa destacar aquí, en sus rasgos esenciales, la ideología que la subtiende.

La dicotomía preferida se construye entre civilización (modelos: Inglaterra, los pujantes Estados Unidos) y barbarie (nosotros, por supuesto). La modernización será el sésamo abierto de un progreso indefinido, en cuyo curso las inmensas riquezas potenciales de América Latina le permitirán alguna vez ponerse a la cabeza. En efecto, el modelo se sostiene sobre la idea de un paralelismo de desarrollos independientes, tanto como sobre una idea infinitamente optimista de una historia sin dramas, siempre abierta hacia el porvenir ilimitado.

La modernización se articula sobre algunos

ejes interrelacionados: centralización y organización política; apertura de puertas para la tierra, mediante comunicaciones modernas que vuelquen en los puertos de exportación la ingente producción agraria; tecnificación de la producción de bienes primarios; instrucción pública en orden a traer de golpe a la actualidad a las poblaciones retrasadas; sustitución demográfica allí donde la ineptitud secular de los nativos parezca invencible; urbanización; estímulo al nacimiento de las clases medias.

El proyecto imperial recluta cipayos entre lo más selecto de la intelectualidad, fascinada por el encanto de las comarcas más civilizadas del orbe y disconforme con la medianía sin remedio de la propia tierra. Se apoya, más hondamente, en los intereses de clase de quienes pueden llegar a intelectuales. La colusión de intereses entre el imperio industrializador de materias primas y sus productores periféricos hace posible la alianza a cuyo través la ideología arraiga.

Los resultados de esta primera modernización no son fácilmente contabilizables. Si por un lado se cumplieron en parte sus objetivos externos (sólo en parte) en la misma medida se perfeccionaron los instrumentos de dominación y se introdujo, libertad de empresa mediante, el poder inmediato de grandes corporaciones metropolitanas, particularmente en servicios públicos fundamentales cuyo costo de instalación y cuyas técnicas de explotación resultaban inalcanzables para la capacidad económica y administrativa local.

La gran falla del modelo radica en las condiciones de partida supuestas para el desarrollo. Fundamentalmente, ya no existen unidades económicas independientes que puedan iniciar su camino por esfuerzo propio. Al contrario, los recién llegados se integran en un sistema internacional unificado por estructuras decisorias cuyo control es ajeno e inaccesible. Es necesario no olvidar que no se trata de un simple error teórico: debajo de la visión deformada de la realidad se esconde el interés de quien la formula. No solamente le permite hacerse una buena conciencia sino que, haciendo a los sometidos partícipes de su visión los convierte de enemigos potenciales en servidores dispuestos. Las reales modificaciones que introduce en la periferia mejoran la capacidad de servicio de ésta, pero no la hacen más dueña de su propio destino.

La modernización desarrollista

Hacia fines de la Segunda Guerra Mundial se completó el desplazamiento de la capacidad decisoria en el sistema económico angloamericano, que residirá en el futuro aguende el Atlántico.

Entretanto la tecnología ha dado saltos gigantescos que frisan ya en la edad cibernetica. Los sucesivos avances de la modernización metropolitana requieren inversiones —financieras y humanas— cada día más inimaginables. La sociedad opulenta corre tras metas de consumo renovadas sin cesar. Entretanto, los suburbios del sistema imperial se commueven: participan de las aspiraciones que elabora el centro, pero siguen enfrentadas a los problemas más anti-cuados que darse pueda: comer, vivir, por lo menos no morir. Nuevas visiones del mundo vienen en su auxilio para ofrecerle un marco de referencia contradictorio con el imperial: la revolución o las revoluciones del Tercer Mundo echan a andar. A los países más avanzados se les impone el problema como propio, desde que su propio futuro está ligado al mantenimiento de ese sistema que se resquebraja. El problema es como realizar cambios que satisfagan o adormezcan las necesidades que presionan, obteniendo de paso mayores beneficios para la propia economía e impidiendo el trastorno sin salida de las relaciones de poder establecidas. Como respuesta surge una nueva ideología modernizadora: el desarrollismo.

La variable estratégica para el despegue del desarrollo latinoamericano se detecta en la financiación de semejante esfuerzo. La debilidad de la inversión interna, limitada en principio por la exigüedad del producto bruto y, secundariamente, por la tendencia al gasto suntuario o a la colocación fuera del área de parte de los pocos capaces de invertir. En auxilio de esa debilidad se concibe un sistema de ayuda internacional al desarrollo: los canales oficiales (de gobierno a gobierno, o por medio de organismos internacionales que cubren desde programas de desarrollo comunal o vivienda hasta el auxilio en divisas y políticas económicas prefabricadas para el sostenimiento de monedas tambaleantes) son meras acequias laterales en comparación con las ingentes inversiones que, congruas contraprestaciones mediante, está dispuesto a hacer el capital privado.

Tanta generosidad supone un esfuerzo proporcionado de modernización de parte de los beneficiarios. Se supone un primer paso indispensable a nivel político: los regímenes deben asumir la necesidad de ser eficaces y estables, aun cuando se pierdan ciertas formalidades democráticas que al fin y al cabo pocas veces han pasado del papel constitucional a la vida cívica. Un recambio de élites se hace también imprescindible: al dejar paso a la gran empresa internacional, el viejo negociante periférico puede y debe convertirse en ejecutivo: un mandatario local al servicio de lejanos y anónimos decisores, que cobra su fidelidad en dólares, status y otras cuentas de colores semejantes.

Las tensiones internas serán controladas gracias a la ayuda militar que desvía a los ejércitos de la protección de fronteras físicas a la de fronteras ideológicas. Los efectos demográficos de la primera modernización —explosión poblacional por contención de la mortalidad— deben ser controlados por la adopción de una conducta demográfica racional, más conocida por el nombre de control de natalidad bajo formas que van desde la célebre píldora hasta la esterilización lisa y llana. Los medios de comunicación masiva desencadenan un proceso de reemplazo cultural que echa las bases de la futura sociedad de consumo contribuyendo a construir una nueva personalidad modal: el hombre "dirigido por otros", dotado de un sensible radar que le permite reorientarse continuamente hacia nuevos objetivos de consumo. La ciencia, empresa internacional, recluta cerebros en las áreas subdesarrolladas para trabajar en empresas cuyo costo está al alcance únicamente de los más ricos. Para otros, menos dotados, queda el trabajar en la periferia dentro de marcos teóricos, con objetivos y con metodologías elaborados en los centros. Se supone que las ciencias sociales aceptarán su lugar en el vasto programa, interesándose especialmente en los complejos problemas de control del cambio o, como dice graciosamente Eisenstadt, en la tarea de establecer "un marco institucional como para conjurar aquellas condiciones donde pueden surgir casos de «derrumbe» o «regresión» de la modernización".

La gran ilusión que subtiende el modelo es la de que será posible producir un cambio que liquide las situaciones más agudas de infra-consumo y haga más eficientes las estructuras subdesarrolladas para cumplir la misión que el sistema les depara, sin que se resquebrajen al mismo tiempo las formas de dominación establecidas. A las religiones se reserva un gran papel como alentadoras de un desarrollo que esquive la violencia revolucionaria; y no son pocas ni poco importantes las voces jerárquicas que se alistan en semejante reclutamiento.

Sin embargo, el propio sistema genera contradicciones capaces por lo menos de ponerlo en jaque. La ayuda externa, primordialmente, restituye a los dadores su donación cuantiosamente incrementada por servicios de deuda, beneficios, *royalties*, etc. Esto significa la frustración del célebre despegue, ya que la capitalización propia sigue siendo insuficiente y la plusvalía del trabajo latinoamericano se evade para engrasar las arcas de los ya poderosos. La distancia se ahonda, la sujeción se perfeciona. La ocurrencia de algún *boom* económico —parcial y desequilibrado, por lo demás— crea efímeras esperanzas; que un poco de tiempo se encarga de desvanecer. La industrialización lá-

tinoamericana no puede ser construida con colocaciones de capital ajeno y con las sobras de una tecnología cuyos donantes saben obsoleta para sí mismos. Esta clase de desarrollo no apunta a la liberación, sino, en el mejor de los casos, a hacer más confortable la prisión.

Las modernizaciones instrumentales que deberían complementar el efecto de la inversión externa marchan también, con un andar que revela bien pronto los intereses a que sirve la ideología. Los gobiernos, militares o civiles, muestran su eficacia en la entrega de las llaves del poder económico a la *free-enterprise* extranjera, mientras reprimen todo movimiento que ponga en riesgo el *status quo*. Aun las revoluciones en libertad olvidan hacia dónde debe apuntar el fusil y todas sus víctimas son de abajo, de quienes se ven forzados a la revolución para abrirse paso hacia la libertad. Las nuevas élites no sólo sirven al extranjero, sino que se extranjerizan sin remedio: su modelo puede ser el tecnócrata uruguayo que, acusado de pro-yanqui, lo negó: no es pro, sino yanqui, así nomás. Los ejércitos, cansados de servir a una casta política llena de recovecos, asumen más de una vez las riendas del poder y comienzan a saber de sus tentaciones, de su potencia de desgaste. Las conductas demográficas tradicionales, arraigadas en estratos culturales muy hondos y en último término útiles para un continente tan despoblado como pobre, se revelan difíciles de modificar, poniendo al borde de la histeria a los planificadores familiares. El nuevo hombre dirigido por los otros de las ingentes urbes resulta ser receptivo no sólo a los modelos de consumo (que igual no puede realizar), sino también a las corrientes de rebeldía, útiles o no, que convuelven el mundo entero. La ciencia se vende al mejor postor o se pauperiza a niveles que la hacen inútil, pero lentamente nace una conciencia nueva que no comparte las aspiraciones "universales" de la humanización al modo desarrollado y, comprometiéndose hondamente con el destino latinoamericano, se pone al servicio de una revolución orientada a destruir los equilibrios importados.

La ideología revela así su condición de tal. No sólo es conciencia errónea: es también conciencia interesada, mala conciencia. En el revés de la máscara queda la huella del rostro real. Y a la modernización de hechuras ajenas sucede el deseo de una modernización liberadora, tarea revolucionaria.

LA MODERNIZACION COMO TAREA REVOLUCIONARIA

La utilización ideológica de la teoría de la

modernización ha conseguido, entre otros resultados, el de desacreditar la idea misma de modernización. Este resultado es ciertamente lamentable. El hecho de que los problemas que debe resolver América Latina a corto plazo sean muy antiguos, tanto tal vez como la existencia de sociedades humanas, no quita valor a otro hecho que corremos el riesgo de olvidar: el de que las soluciones finales de esa problemática implican la puesta en marcha de una sociedad dinámica, abierta, responsable de su destino, moderna, en fin, en el noble sentido todavía rescatable de la palabra. La modernización se revela en esta perspectiva como una tarea que deben asumir los pueblos subdesarrollados, y como la condición instrumental para la humanización de estas sociedades confinadas hoy a una condición marginal en la humanidad.

Pero esta tarea quedará frustrada mientras nuestra América pobre siga dependiendo de los proyectos modernizadores ajenos, que no hacen sino apretar un poco más su dogal. Más radicalmente, no habrá modernización humanizante para América Latina mientras ésta no rompa las estructuras de dominación internacional que la aprisionan. La tarea se revela, bajo esta luz, como una empresa revolucionaria.

Es indudable que la primera conquista a lograr es la del poder perdido en las mallas de los imperios que nos han dominado secularmente. Perderse ahora en discusiones de café acerca del perfil estricto que deberá adoptar la sociedad futura, puede ser la más sutil de las tareas contrarrevolucionarias. Por saberlo tenemos a posponer indefinidamente la reflexión sobre nuestra realidad total, urgidos como estamos por una lucha implacable. Pero nada obsta para que, sin pérdida de militancia concreta, construyamos las bases de un futuro hacia el cual se proyecta la etapa inmediata de la revolución. Sobre todo, debemos aprender a usar las armas que capturemos al enemigo, como la experiencia guerrillera nos lo ha enseñado. Estas armas no son únicamente metralletas: la ciencia, la tecnología, lo son a justo título, y las ideologías que se nos han administrado bien nos lo enseñan. Es revolucionario avanzar por el camino de una ciencia y de una tecnología puestas al servicio de la liberación.

Permitámonos avanzar un paso por este camino, señalando una perspectiva para las ciencias sociales, que cierta tilinguería de izquierda (en el sentido peyorativo de Lenin) ha puesto en entredicho.

Buena parte de nuestras dificultades para hacer fecundas las ciencias sociales, radica en

nuestra dependencia (cuando no) de teorías elaboradas en contexto capitalista y puestas a su servicio, con mala intención o sin ella. Particularmente nos ha influido, para mal, el estructural-funcionalismo de hechura yanqui, con su modelo idílico de una sociedad acabada y en equilibrio consensual. Tal teoría tiene una capacidad legitimadora del sistema capitalista que la lleva a bordear peligrosamente los límites de la ideología. En ella se inspiran los proyectos desarrollistas para América Latina. Dado que el equilibrio de la sociedad se hace depender del mantenimiento del consenso, la multiplicación de las discrepancias se confunde sin dificultad con una tendencia a la anomia, a la disgregación social. Se acepta la funcionalidad del conflicto sólo en la medida en que no afecte lo vertebral del sistema (sus frecuentemente soslayadas estructuras decisorias). De ahí que la introducción del cambio modernizador debe estar sujeta a controles que eviten lo que se confunde con el comienzo del caos.

Una sociología del conflicto se vuelve necesaria para comprender desde el punto de vista científico la tarea de liberación que espera a América Latina. El marxismo proporciona elementos básicos para una teoría semejante, pero por desgracia el estrecho dogmatismo de la ortodoxia comunista ha echado por la borda sus mejores posibilidades. Dejando de lado el método, se ha tendido a convertir en doctrina infalible la lectura de los textos clásicos hecha (y mal hecha) por los dueños soviéticos de la verdad. Las heterodoxias recientes reavivan la esperanza, pero no han conseguido todavía liberarse de las dificultades de un pensamiento largamente osificado. La ignorancia de la historia real es tal vez el mayor de los pecados de los marxismos estériles. Curiosamente han recaído en lo peor de la mitología liberal: la creencia en una historia única, conducida inequivocadamente por una nación mesiánica.

Con base marxista o sin ella, importa hoy reevaluar las formas de conflicto social que no conducen ni a la mejor integración del orden establecido ni a la disolución anómica, sino a la ruptura de un orden hecho en favor de una clase o de una nación para la construcción de un orden nuevo y —si así lo queremos y sabemos hacerlo— más humano.

De un modelo semejante, constantemente puesto a prueba por confrontación con los hechos, podremos extraer cursos de acción más eficaces. La teoría servirá a la praxis, y será continuamente reevaluada por la praxis misma. Tarea abierta, tarea que ya comienza, pero una, nada más, entre las muchas que nos reserva la gran tarea de ayudar a nacer a nuestra Patria Grande.

un problema político

luis alberto gómez de souza

Empezaremos este trabajo buscando lo que se esconde por detrás de los conceptos de modernización y humanización, y qué oposiciones —si las hay— se pueden detectar entre ellos. Despues intentaremos ir más allá de las posibles tensiones y descubrir lo que los conceptos no dejan ver bien. En el estado actual de las ciencias sociales, muchas veces lo más decisivo no es aclarar conceptos sino destruirlos o dejarlos a un lado. No olvidemos que el abordaje de ciertos temas puede ser una forma sutil de hacer que la atención del analista se distancie de puntos de mayor interés. La más importante tarea es la de salir de seudoproblemas hacia problemas reales. Algo semejante ocurre con respecto a las tensiones: muchas veces no se trata tanto de superarlas como de negarlas. Por eso empezaremos preguntándonos: ¿Qué está por detrás de estos conceptos? ¿Hasta qué punto aceptarlos como parámetros del análisis no es ya autolimitarnos en los resultados? ¿Hay realmente tensiones entre modernización y humanización? ¿No estarán estas preguntas escondiendo otras? ¿Cuáles?

Historiadores y científicos sociales, queriendo poner fecha a ambos temas, los ubican más o menos en el mismo tiempo: surgen del siglo XV al XVI. Por supuesto, si por moderno entendemos todo lo que es reciente, siempre hubo algo moderno en relación a algo viejo y sistemáticamente lo moderno fue siendo desplazado. También la preocupación por el hombre es permanente. Hace mucho tiempo ya que se lo consideró "medidas de todas las cosas". Podemos trazar, en el mundo griego, el pasaje de lo cosmológico a lo antropológico. Lo mismo en la tradición judeo-cristiana. Pero los términos tienen un sentido más limitado. No se trata de

cualquier "modernidad", ni del proceso de humanización en general. Evocan un horizonte histórico preciso, que va de los tiempos del mercantilismo, del Renacimiento y de las grandes invenciones... hasta nuestros días. Por esa razón, creen algunos que ya es una problemática superada, limitada por el marco histórico del liberalismo y del capitalismo, y que estamos en las orillas de una nueva era post-humanista y post-moderna. De serlo así, sería al nivel de los nuevos problemas que tendríamos que buscar las tensiones cargadas de futuro y no quedarnos con las "tensiones-supervivencia". A ello volveremos más adelante.

¿QUIEN ES MODERNO Y POR QUÉ?

¿Qué se entiende por modernización? Hay latente una comparación, en el tiempo, entre ayer y hoy; en el espacio, aquí y allá. El siglo XVI, con sus nuevas herramientas científicas y técnicas, mirará al pasado con superioridad. Y el occidente europeo llegaba, entre sorprendido y horrorizado, al mundo extraño de Catay, Cipango y las dos Indias. Vasco da Gama descubría a "nuevos bárbaros". Lo que no sabía era que los requintados monarcas orientales también tomaban al malvestido almirante por un bárbaro. ¿Quién era moderno y por qué? Ese tipo de pregunta, corriente al fin del siglo XIX en China, llega a nuestros días. Lo más fácil es comparar a los otros con un modelo: nosotros mismos. Bastante se ha criticado la tendencia de tomar modernización como sinónimo de occidentalización. Algunos estudios consisten en la comparación entre Occidente y países "exóticos" o el esfuerzo de trazar para

naciones "jóvenes" (¡India, Turquía!) una ruta semejante a la de Europa. Vemos al "parochialism" del otro, no al que llevamos adentro. Almond y Coleman, en su análisis político, para no hacer comparaciones a partir de modelos institucionales de Occidente, buscan plantearlas al nivel de "funciones universales".⁽¹⁾ Pero, ¿de dónde sacan esas funciones, sino a partir de su traducción en instituciones occidentales? ¿Serán verdaderamente universales? ¿Y las únicas?

C. E. Black busca una definición amplia de modernización: "el proceso por el cual instituciones nacidas históricamente son adaptadas a las funciones rápidamente cambiantes que reflejan el crecimiento sin precedentes del conocimiento humano capaz de permitir el control sobre el ambiente, que acompañó a la revolución científica. Este proceso de adaptación tuvo su origen e influencia inicial en las sociedades de Europa Occidental, pero en los siglos XIX-XX estos cambios se han extendido a todas las demás sociedades y han dado nacimiento a una transformación de alcance mundial que afecta a todas las relaciones humanas".⁽²⁾

David Apter describe dos enfoques posibles de modernización. Por uno, "la modernidad comenzó cuando los hombres penetraron reflexivamente en sus economías". Sin embargo dice el autor: "En mi opinión, la modernización como un proceso no-económico nace cuando una cultura hace suya una actitud de búsqueda y cuestionamiento acerca de cómo realizan los hombres sus opciones, morales (o normativas), sociales (o estructurales) y personales (o referentes al comportamiento)".⁽³⁾

Pero, ¿son separables las dos dimensiones? La nueva capacidad de escoger, ¿no está indisolublemente unida a una nueva capacidad de producir? ¿Y vice-versa? Black, para superar a la tentación de ver a los aspectos económicos "a expensas de rasgos más profundos de modernización", crea una tipología por la cual los aspectos políticos (consolidación de un liderazgo moderno) preceden a las transformaciones sociales y económicas y éstas a las psicológicas (integración nacional). La falacia de esta sucesión queda clara con un solo ejemplo. Para el autor, Inglaterra, el primer país moderno, habría consolidado su liderazgo moderno del 1649 al 1832, se habría transformado social y económicamente del 1832 al 1945 y llegaba a la integración social en el 1945. ¿Cómo olvidar que el proceso fue posible gracias a una revolución industrial que empezó antes del 1832, ya en el siglo XVIII? ¿Y cómo ignorar el papel del mercantilismo? ¿Hacer la historia de la modernización no es recordar el proceso mismo del capitalismo? El autor que citamos cree que "parece mejor no referirse al capitalismo y al socialismo" y que

"el mejor proceder parece ser el descarte de la vieja terminología y el uso de los conceptos más refinados de categorías ocupacionales, estratos sociales y grupos de intereses, que han sido desarrollados en los últimos años, por los científicos de la conducta".⁽⁴⁾ Eso nos lleva a preguntarnos si las ciencias sociales contemporáneas, tales como se desarrollan en Estados Unidos, no nos están armando una trampa. ¿Estamos pasando a "conceptos más refinados" o bajando de un intento explicativo a una simple descripción de la realidad? ¿O, lo que es peor, a una descripción que tiende a legitimar la situación vigente? ¿Rompemos viejos esquemas o nos encerramos dentro de la lógica interna del sistema capitalista, reforzándolo con nuestros estudios y sin poder trascenderlo ni analíticamente ni estratégicamente? No interesa tanto investigar aspectos parciales del proceso de modernización sino entenderlo en su significación histórica, sus orígenes, desarrollo y posible ocaso. Deberíamos poder preguntarnos: ¿Qué vendrá después? Y, si es posible, ir más lejos: ¿Qué hay que hacer para que el proceso cambie? O para que se mantenga, según el interés de otros. El análisis no solamente busca predicciones, sino también estrategias.

Todo esto supone que se haga un juicio sobre el proceso de modernización, como existió hasta ahora. ¿Está cumpliendo, por lo menos en los países desarrollados, una función de progreso y liberación del hombre? ¿El sistema socio-económico que lo condiciona es satisfactorio? Y más que un juicio normativo, una predicción histórica: ¿El proceso seguirá indefinidamente, con las mismas características? Estas preguntas se hacen más comprensibles si, por un momento, nos desplazamos hacia la dimensión de humanización.

¿EL FIN DEL HUMANISMO?

Empecemos por la problemática cultural, para ver después lo que ella está buscando expresar de la realidad misma. El "mundo moderno" fue aquél que vio al estudio de la naturaleza siendo sustituido por el estudio del hombre. A éste se lo pasó a considerar sujeto de su historia. Por eso dice Georgyi Lukacs que pasamos del tiempo de la epopeya al del romance. "El héroe de la epopeya, rigurosamente hablando, nunca fue un individuo". El personaje-transición sería Quijote, el último caballero andante y el primer hombre moderno: "el primer gran romance de la literatura universal aparece en el umbral del período en que el Dios cristiano, empieza a abandonar el mundo, cuando el hombre queda solo...".⁽⁵⁾ ¿Muerte de Dios y nacimiento del hombre? Estaríamos en el umbral

de un tiempo de libertad? Lo extraño es que al optimismo renacentista vemos sucederse hoy una rueva crisis. La sustitución de Dios por el hombre ¿no fue un simple reemplazo de mitos? ¿No habría hoy, con Michel Foucault, que anunciar también la muerte del hombre, concepto vacío sin contenido real? ⁽⁶⁾ En los últimos años se viene discutiendo sobre el fin del humanismo. Louis Althusser, reconociendo que el humanismo es "necesario bajo condiciones" al nivel de la ideología lo niega como teoría y busca el rigor del análisis en lo que sería el "anti-humanismo teórico de Marx". Para él, tendríamos que desplazarnos de una idea (humanismo) a una realidad (sociedad). ⁽⁷⁾ La finalidad última de las ciencias humanas, para Levi-Strauss es la disolución del hombre (*dis-soudre l'homme*). ⁽⁸⁾

Esa reacción tiene sus ventajas. Ciertos conceptos —hombre, libertad, democracia— vacíos de significación histórica concreta se transforman en la negación misma de lo que pretenden expresar. La defensa del hombre pasa a ser la manera de defender un cierto estilo aristocrático desarrollado por una "power elite"; la libertad, la realización personal de una minoría democrática, los instrumentos jurídicos con que la burguesía mantiene su poder. El hombre abstracto es el modelo diseñado por los que detentan el control de la sociedad: su "way of life", la imagen de lo que quieren ser, a costas de otros. No por casualidad, las teorías "modernas" de democracia están estrechamente vinculadas a Hobbes y Locke. El hombre que en ellas se expresa busca poder y dominio sobre otros hombres. De la lucha "democrática" salen dos grandes grupos: dirigentes y dirigidos. ⁽⁹⁾ Las sociedades democráticas contemporáneas son sociedades divididas en clases. Esto está lógicamente inscrito en el mismo sistema.

Descubrimos entonces el porqué de la crisis del hombre y del humanismo. Los tiempos modernos hablan de un hombre abstracto sujeto de la historia. Pero en el momento en que eso se puede concretar, sólo algunos acceden a esa posición: algunos dentro de una nación y algunas naciones dentro del mundo. Cómo eso está indisolublemente unido al proceso de modernización, veremos más adelante. Por el momento, sigamos con la crisis del humanismo.

Aunque el antihumanismo tenga un importante papel de denuncia, ¿podremos sin embargo abandonar al hombre, como centro del análisis y de la historia? ¿Esta última, sin él, seguirá teniendo significación? ¿Lo que es reacción contra el concepto liberal y vacío de hombre, no puede engendrar un sistema también sin contenido? ¿Delante de cierta humanización que niega libertad a tantos hombres habrá que

abandonar a la dimensión antropológica, o redescubrirla en nuevo sistema social?

Lo que puede haber ocurrido, y con eso unimos modernización y humanización, es que el mundo moderno, en algunos aspectos, ya mató al hombre, y la reflexión, con retraso, constata esa muerte en la realidad. Así lo sugiere Mikel Dufrenne, en reciente estudio dedicado al antihumanismo contemporáneo: "esta filosofía... caería en una ilusión al querer anunciar la muerte del hombre, cuando en realidad lo que hace es expresarla... antes de reflexionar sobre la muerte del hombre, nuestra época la vive. Es fácil demostrarlo, tomando las palabras en su sentido más literal: el genocidio se desarrolla hoy en Vietnam como un hecho corriente y con la buena conciencia de una nación cuyo poder es simplemente avasallador. Pero el hombre encuentra o inventa hoy otra muerte: allí donde la muerte no se realiza, al parecer se observa un suicidio, o, por lo menos, una abdicación: el hombre renuncia a ser hombre". Sin embargo, "hay sitios en la tierra en que el hombre quiere y puede aún afirmarse como tal; en Vietnam como en América del Sur hay hombres que aceptan morir para que el hombre viva. Porque ellos seguramente luchan por el futuro del hombre, exigiendo, frente a un nuevo imperialismo romano de expresiones cambiantes (*multiples visages*), la independencia y la dignidad... Más ampliamente, son los países subdesarrollados los que toman entre sus manos al querer humano". Es por eso que cierto positivismo estructuralista, en contradicción con sus deseos —y con algunas de sus opciones al nivel de estrategia revolucionaria—, puede extrañamente encontrarse con el otro positivismo tecnócrata que defiende el "desorden establecido". Por esa razón, según Dufrenne, el problema hay que enfrentarlo al nivel político. ⁽¹⁰⁾

MAS ALLA DE LA MODERNIZACION Y DE LA HUMANIZACION

Las reflexiones vistas hasta ahora nos ofrecen la pista para resolver el problema de las tensiones entre modernización y humanización.

En primer lugar, no se puede estudiar abstractamente a los dos procesos, sino en su significación histórica precisa. Si modernización se inscribe dentro del marco del desarrollo científico-tecnológico de los últimos siglos, no veo cómo analizarla fuera del cuadro de las fuerzas de producción. Si humanización describe la interacción de los hombres mediatisados por la naturaleza, no se la puede separar —lo que no quiere de ningún modo decir que a eso se reduzca— de las relaciones de producción. Lo

que significa que, para entender a ambos, hay que verlos dentro del sistema socio-económico que los condiciona: en la historia del capitalismo. Por supuesto, se niega una causalidad que viera como variable independiente a los modos de producción capitalista y como variable dependiente a los problemas socio-culturales. Pero no buscar su unión dialéctica es desconocer una modernización y una humanización específicas.

Otra simplificación sería ver al proceso de modernización como el desarrollo de la técnica y al otro como el desarrollo del hombre, como si fueran dos historias paralelas, la del hombre y la de la máquina, con algunas contradicciones al nivel de los dos. Se hacen algunas preguntas en esa dirección: ¿Corremos el riesgo de ver el hombre siendo sustituido por la computadora? Y otros, confundiendo "análisis moderno" con "science-fiction", se preguntan si no se tendrá que extender los derechos humanos a las máquinas, en un tiempo en que buena parte de la humanidad aún no es sujeto de esos derechos.⁽¹¹⁾ Estamos aquí delante de falsos dilemas que hay que negar para llegar a los verdaderos problemas del mundo y del hombre de hoy. Algo semejante ocurre en el estudio de las relaciones internacionales, cuando cierta manera de describir la "brecha tecnológica" es la mejor forma de legitimarlo, ocultando el hecho central de la dominación que lo hace posible y no dejando con qué se analicen estrategias eficaces para que desapareca.⁽¹²⁾ No hay un proceso científico y otro humano. Hay un único proceso histórico, en el cual el mismo desarrollo humano es negado, no por una técnica abstracta, sino por muy concretos mecanismos económicos y políticos. No hay que salvar al hombre de la máquina. Hay que salvar al hombre, y a las potencialidades que ofrece la máquina, del sistema. Eso solamente será posible ni miramos más allá de lo que hasta ahora han sido modernización y humanización. Si hay tensiones básicas, es delante de otro proyecto histórico nuevo. La deshumanización es componente *normal* de la modernización, tal como se ha manifestado históricamente. La oposición está entre "humanismo moderno" y los rumbos de una sociedad futura que hay que hacer posible. Por eso dijimos antes que el problema es *político* y que no se trata solamente de preguntar lo que vendrá, sino lo que hay que hacer para que venga; además de análisis político, invención de estrategias.

A LA BUSQUEDA DE UNA ESTRATEGIA REVOLUCIONARIA

El callejón sin salida de la modernización y de la humanización actuales se hace bien visible

cuando miramos el abismo que va entre las expectativas que abren a todos los hombres (confort, dignidad humana, etc.) y las posibilidades que ofrecen a pocos. La respuesta a esta objeción parecería fácil. Se dice que los países desarrollados ya resolvieron este problema y que sólo se trataría de extender la experiencia a los otros pueblos. Yo preguntaría si una sociedad de masas, en que el consumo artificial de bienes es dirigido por la publicidad de los grandes consorcios, realmente crea hombres libres. Pero mismo sin entrar en la discusión de este punto, ya el análisis al nivel del mundo subdesarrollado presenta bastantes *dificultades*. ¿Será posible que repita el camino que siguió la "affluent society"? ¿Son esos procesos independientes, o unos se hacen en perjuicio de otros? Se pretende probar que el desarrollo de los Estados Unidos se hizo básicamente con recursos internos y se lo quiere presentar como un gran país semiautárquico, independiente, en que las exportaciones sólo representan el 5 % del PNB. Los datos globales engañan. Si vemos por rubros, descubrimos que para que el proceso de industrialización se mantenga, Estados Unidos necesita del mundo, especialmente en lo que se refiere a materias primas. Con el 6 % de la población mundial, consume el 33 % de la bauxita del mundo (del cual importa el 88 %), 40 % del níquel (importa 92 %), 13 % del manganeso (importa 99 %), 36 % del cromo (importa el 100 %), 25 % del tungsteno (importa 25 %), etc.⁽¹³⁾

La modernización de unos no podrá trasladarse a otros. Quien ofrece otros datos es el presidente L. B. Johnson. Si todos los habitantes de la tierra llegasen a un nivel de vida tan alto como el de Estados Unidos, tendrían que producir 20 mil millones de toneladas de hierro, 300 millones de toneladas de plomo y 200 millones de toneladas de zinc, eso es, más de cien veces lo que se produce hoy. Y, decía el presidente, "las reservas no son inagotables".⁽¹⁴⁾ La historia de la modernización es, no solamente la historia de la estratificación al nivel de los países, sino también, y siempre más, al nivel del mundo. Por eso, muchos autores hablan, con mayor frecuencia, de interdependencia e integración.⁽¹⁵⁾ Pero eso puede ocultar el hecho de que no hay el relacionamiento entre iguales, sino una radical asimetría entre naciones y un proceso de dominación.⁽¹⁶⁾ Los peores imperios son los que no se quieren reconocer como tales. Sus científicos sociales hablan de interdependencia, para no estudiar la dependencia. De hecho, ha sido en América Latina donde el estudio de la dependencia se ha desarrollado mejor, sustituyendo, a fines de los años 60, los estudios sobre desarrollo de los años 50. Hoy se quiere descubrir por qué el desarrollo no fue posible, y qué mecanismos im-

piden que las ventajas del progreso moderno lleguen a todos.⁽¹⁷⁾ Pero sería un error creer que con eso se busca un “culpable” a quien cargar la responsabilidad del fracaso del desarrollo. El estudio de la dependencia no es el esfuerzo de encontrar la única causa del estancamiento en un factor externo (imperialismo), sino en la inseparabilidad de factores externos e internos a los países, dentro de la lógica misma del sistema capitalista a nivel nacional y mundial.⁽¹⁸⁾ El subdesarrollo deja de ser una fase anterior al desarrollo para ser el término de una relación dentro del proceso capitalista internacional. Con lo que, una vez más, vemos que lo que hay que superar no son tensiones entre modernización e humanización sino a las mismas modernización y humanización tal como se dan dentro del sistema.

¿Cómo hacerlo? Eso exigiría todo un estudio al nivel de la acción política que rebasa los límites de este trabajo. El esfuerzo común, que puede unir a los hombres del mundo desarrollado y del subdesarrollado, no será una ingenua búsqueda de “desarrollos autosostenidos”, sino la tarea de romper las estructuras de dominación. Eso exige lucidez, coraje e imaginación. Hay también que hacer una previsión anticipada, por lo menos general de los costos que eso implica. Solamente haremos referencia a un problema para demostrar cómo la objetividad se hace difícil en ese campo. Tomemos el caso de la violencia. Hay que negarla como problema abstracto y verla al nivel de los medios específicos. Para unos, es una estrategia mágica que todo lo resuelve, otros la condenan desde un moralismo antihistórico. Veamos como la analiza C. E. Black, autor que hemos comentado y sobre el cual no recaen sospechas de ciertos “biases”: “Entre los siglos XVII y XIX, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, Alemania e Italia se vieron todas ellas conmovidas por grandes revoluciones y guerras civiles y no existen mayores razones para creer que los estados en proceso de modernización más tardío puedan ser capaces de evitar la violencia... La violencia que acompaña la modernización política toma variadas formas, pero la más común de éstas es la revolución”.⁽¹⁹⁾ Es curioso ver cómo un país que vivió una de las más sangrientas guerras civiles de los tiempos modernos en su proceso de desarrollo tiene cierta dificultad de entender lo que es claro para tantos científicos sociales. ¿O será que la sustitución del análisis objetivo por vagas intenciones filantrópicas esconde el miedo de que el cuestionamiento vaya a la raíz misma de los problemas y que el sistema mismo sea puesto en duda?

Quizás los países subdesarrollados, por haber cargado durante siglos con los costos de la “modernización”, puedan más rápidamente lle-

gar a la crítica del “humanismo liberal”. Pero eso no quita la responsabilidad de la toma de conciencia en el mundo desarrollado. Probablemente haya que dar razón a Marcuse cuando dice que el pensamiento revolucionario tiene su mayor debilidad en “su incapacidad para demostrar las tendencias liberadoras dentro de la sociedad establecida”.⁽²⁰⁾ Sucesos recientes en Estados Unidos y en Europa y el enorme potencial de la juventud y su protesta, pueden ser señales de que algo está empezando a cambiar, aunque lentamente. Es posible que las nuevas generaciones estén más libres de prejuicios para buscar nuevas formas de modernidad y los caminos de un nuevo humanismo.

EL CRISTIANO EN LA SUPERACION DEL MUNDO MODERNO

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX en la Iglesia Católica, y especialmente en Europa, hubo la gran división entre modernos y antimodernos, como siglos antes el humanismo de Erasmo chocó con el conservadorismo de muchos de sus contemporáneos. ¿Quién no recuerda las polémicas que van de la condenación de L’Avenir, pasan por la condenación de Le Siillon y su contrapunto en la condenación de la Action Française, para llegar al Concilio Vaticano II? Fue un debate con por lo menos un siglo de retraso, oponiendo a pre-modernos y los que hacían un esfuerzo por entender las “rerum novarum”. Pero lo trágico de las polémicas trasnochadas es que giran alrededor de problemas que la historia de los hombres superó. Se aceptó a la democracia y a la república cuando ya se buscaban otros sistemas. Se aceptó a lo “moderno” cuando ya iba dejando de serlo. El desfasaje entre “vanguardias teológicas” del mundo desarrollado y las “vanguardias políticas” del mundo subdesarrollado —como se ha denunciado en América Latina por ocasión del extraño debate que suscitó “Humanae Vitae”⁽²¹⁾— proviene en parte de que la teología trabaja con datos de la sociedad de ayer, o con los elementos de la sociedad de hoy que son las más poderosas bases de su mantenimiento. Así, la problemática autoridad-responsabilidad en las relaciones dentro de la comunidad cristiana, reposa en estructuras mentales anteriores al debate sobre los derechos del hombre. La problemática de justicia social y de paz está en función de los problemas del mundo capitalista occidental y, por no trascenderlo, opera en su defensa. Los textos sobre control de natalidad de cierta “vanguardia” y sobre violencia de una teología pacifista (mejor sería llamarla ideología), son ejemplos elocuentes.

Con eso se llega a la situación absurda de

discutir los peligros de una "vanguardia modernista", cuando el modernismo tiene que ser superado... por caduco. Así, tantos liberales sufren acusaciones de avanzados, cuando su posición es, políticamente, la de conservadores. Jacques Maritain, a quien, por supuesto, todos debemos mucho, abandonando su obra de juventud tradicionalista (*Antimoderne*), llega al elogio de la sociedad liberal ("Reflexion on America"). Sin embargo, los puntos de contacto entre los dos polos quedan visibles en su última obra ("Le paysan de Garonne"), donde manifiesta su incomprendión de los tiempos que nacen. En América Latina los avanzados de los años 40 configuran el neo-conservadorismo contemporáneo. Como una admirable excepción tenemos la figura de Alceu de Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), cuya sensibilidad e intuición lo mantienen abierto a lo contemporáneo. ¿Cuándo nos daremos cuenta que al creernos "aggionarti" por aceptar la "libertad religiosa" no empezamos aún a luchar por la liberación de los hombres?

¿Cómo ir más allá de lo moderno, cuando parte de la comunidad cristiana aún no llegó a él? Quizás haya un camino. El habitante del mundo subdesarrollado puede saltarse ciertas fases del proceso de modernización capitalista yendo directamente a su superación y por eso podrá experimentar con más libertad que su hermano de la "affluent society". De la misma manera, ¿no podrá el cristiano saltarse cierto momento liberal, tomando directamente opciones radicales?

Algunos textos del episcopado latinoamericano, en su "concilio regional" en Medellín, en Agosto del 68, son bastante alentadores y hacen disminuir el pesimismo de los párrafos anteriores. Veamos una parte de un documento sobre movimientos de laicos: "el momento actual de nuestros pueblos se caracteriza en el orden social y desde el punto de vista objetivo por una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza y condicionada, en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo, cf. *Populorum Progressio* 3). Y desde el punto de vista subjetivo, por la temor de conciencia de esa misma situación que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social. Esta compleja realidad sitúa históricamente a los laicos latinoamericanos ante el desafío de un compromiso liberador y humanizador". Según el texto, el laico debe ser "un signo de liberación, de humanización y de desarrollo". (22)

Si el cristiano cree que la historia tiene un sentido, tendrá que ser el hombre que siempre la niega en nombre de algo que está más adelante. Ese "más allá" tiene plena significación después del tiempo (dimensión escatológica), pero se va realizando parcialmente en el tiempo (construcción del mundo). Hay un horizonte utópico que perseguimos constantemente. Sin embargo, no olvidemos que ese proceso está tejido en contradicciones. Se creó una moda "teihardiana", que simplifica al autor en donde se origina, y que lleva a un optimismo ingenuo que no ofrece explicaciones satisfactorias para Dachau, Hiroshima, el napalm y el imperialismo. Si la aceptáramos, tendríamos delante de nosotros una modernización indefinida y una humanización creciente. No olvidemos que una liberación real exige negaciones, rupturas, costos y riesgos.

Nada es más perecedero que lo moderno. Mañana es pasado y de cierta manera ya lo va siendo. Nada más inacabado que el proceso de humanización, tantas veces destruido en nombre de seudohumanismos. Ya se dijo que el hombre siempre supera infinitamente al hombre. Y en el futuro, los nuevos sistemas, de otros "tiempos modernos" y otros "humanismos", también desaparecerán bajo sus contradicciones. Hoy se lucha para que vengan. Mañana para que pasen. Solamente así camina la historia. Pero esa dimensión hacia adelante no nos puede llevar a olvidar las *urgencias* de hoy y en qué consiste *ahora* el proceso de liberación. Por eso, tenemos que enfocar *temas relevantes* y superar a dilemas secundarios. Modernización y humanización solamente adquieren sentido en el momento en que las ubicamos en niveles donde sus conflictos internos tengan solución. Encerradas dentro de los muros del sistema capitalista, nos presentan un círculo vicioso: la técnica moderna deshumaniza y la deshumanización lleva a que se emplee la técnica contra el hombre. No aceptemos la tautología. Rompámosla a través de un compromiso en la acción, que rechace al sistema. Y que empiece el proceso de liberación al nivel de todo el mundo y todos los hombres.

Todo esto solamente se puede afirmar si basado, implícita o explícitamente, en la Esperanza. Con el poeta brasileño Murilo Mendes podemos decir:

"O homem é um ser futuro.
Um dia seremos visíveis".

NOTAS

(1) Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1960, pp. 9-11.

(2) C. E. Black, *The Dynamics of Modernization*, Harper Torchbooks, N.Y., 1967, p. 7.

(3) David E. Apter, *The Politics of Modernization*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 9-10.

(4) Black, op. cit. pp. 19, 78, 90, 51, 52-53.

(5) Georgyi Lukacs, *La Théorie du Roman*, Ed. Gonthier, Ginebra, 1963, pp. 69, 99.

(6) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, París, 1966, pp. 351-359.

(7) Louis Althusser, *La Revolución teórica de Marx*, trad. esp. de *Pour Marx*, Siglo XXI, México, México, 1967, pp. 191, 202.

(8) Claude Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, París, 1962, p. 338.

(9) Jack Walker, "A critique of the Elitist Theory of Democracy", *The American Political Science Review*, Vol. LX N.º 2, Junio 1966, pp. 285-295.

(10) Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, París, 1968, pp. 229, 239-240.

(11) Harold Lasswell, *World Politics and Personal Insecurity*, Free Press, N.Y. 1965, p. XIII.

(12) Por eso un libro aparentemente de denuncia como *The American Challenge (Le Défi Américain)* de J. J. Servan-Schreiber, se transformó en instrumento de apología del sistema y así se lo difunde por todo el mundo y en todas las lenguas, con enorme publicidad.

(13) Claude Julian, *L'Empire Américain*, Grasset, París, 1968, pp. 222-223. Vale comparar

este libro con el de la cita anterior. Dos periodistas franceses enfrentan problemas semejantes desde distintos niveles de la realidad y con conclusiones bastante distanciadas.

(14) Cit. in Julien, p. 223.

(15) Karl Deutsch, "The price of integration", in Deutsch et al., *The Integration of Political Communities*, Lippincott, Phil., 1964, pp. 143-179. Cf. Black, op. cit. pp. 29, 132, 153.

(16) François Perroux, *L'Economie du XX^eme siècle*, P.U.F., París 1964, Segunda Parte, "Les poles de croissance", pp. 123-276.

(17) Para una buena reseña bibliográfica sobre el tema ver Gonzalo Arroyo s.j. "Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia", en *Mensaje*, Santiago, octubre 1968 N.º 163, pp. 516-520.

(18) Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, "Dependencia y desarrollo en América Latina" in Helio Jaguaribe et al., *La dominación en América Latina*, Francisco Moncloa Ed., Lima 1968, p. 193. Cf. Andrew Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, N.Y., 1967.

(19) Black, op. cit. p. 66 Cf. pp. 150, 151, 166.

(20) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1968, p. 254.

(21) Ver Alberto Methol Ferré, "Pablo VI, o el Honor de Dios", en *Vespera*, Montevideo, octubre 1968, año 2 N.º 7, pp. 75-85.

de la posibilidad al poder

héctor borrat

LA RESPUESTA DEL FARISEO

¿Qué es la humanización?

Quizás la respuesta más rápida y directa vendría del fariseo de Lc 19, 9-14: *"Dios mío, te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres, que son rapaces, adulteros, o como este publicano..."* Te doy gracias porque no soy como los otros, es decir, porque soy como soy: *"Ayuno dos veces por semana, doy el décimo de todos mis ingresos"*. Te doy gracias porque sé lo que debo hacer, y lo hago, para cumplir tu ley. Porque puedo cumplirla. Porque mirándome a mí mismo descubro lo que es la humanización. Porque el publicano y todos los otros, para humanizarse, tendrían que copiar mis técnicas, seguir mis métodos, plasmar mi propio medelio.

Me temo que si intentamos trasponer la parábola a este siglo y este hemisferio, el fariseo bien podría ser un latinoamericano de izquierda. Al fin y al cabo, también el fariseo de veinte siglos atrás, políticamente hablando, luchaba por la liberación de su patria, y eso hacia de él un ardiente anti-imperialista. La inversa del publicano, precisamente, que esquilmaba a sus propios compatriotas para dilatar las arcas del Imperio ganándose por ello su succulenta comisión. El fariseo tenía sobrados motivos para detestar a este rico alienado, a este miembro de las oligarquías entreguistas...

Económicamente, es muy probable que el publicano fuera mucho más rico que él. Pero el fariseo estaba enfermo de la peor riqueza. Se creía rico ante Dios. Pretensión suprema, estupidez máxima: se consideraba a sí mismo rico en "obras", en "méritos", en "espiritu-

lidad", en "compromiso temporal", en "opciones". Rico en una identidad consciente de sí misma que se autoconsidera libre de la rapacidad y la injusticia y el adulterio que cometen los otros y se autosatisface en sus distancias ante el hombre promedial, ese frívolo súbdito de la sociedad de consumo (si mira al Norte), esa resentida víctima del efecto demostración (si mira al Sur), ese despolitizado.

La respuesta del fariseo daría por sobreentendido que, naturalmente, él es un poderoso agente del proceso de humanización —y de ningún modo su destinatario. Más todavía, que él es el agente ideal para conducir el proceso hacia un modelo único. Porque ese modelo no es otro que él mismo.

POSIBILIDAD VS. PODER

Me parece que, para alcanzar una respuesta más ajustada, tendríamos que empezar por reconocer los fortísimos vínculos existentes entre la humanización y las famosas estructuras: el proceso de humanización alcanzaría, en principio, niveles más o menos altos según fuese mayor o menor la justicia expresada por esas estructuras.

De lo cual se deduce, sin mayor esfuerzo, que cuanto más injustas las estructuras, tanto mayor la urgencia de acelerar la humanización... modificándolas profunda y rápidamente.

Ello implica una aventura de liberación por cierto urgentísima. No deja de ser significativo, en tal sentido, que en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Agosto-Setiembre 1968, a la

par que se levanta como palabra clave —y como proclama— la “liberación” de nuestras tierras, más de una vez se la colorea con el término “humanización”. Así, según el CELAM, los laicos latinoamericanos nos encontramos, por la “compleja realidad” de estos países, “ante el desafío de un compromiso liberador y humanizador”. Nuestro compromiso como laicos ha de ser “un signo de liberación, de humanización y de desarrollo”. La Iglesia ha de promover “con especial énfasis y urgencia la creación de equipos apostólicos o de movimientos seglares en los ambientes o estructuras funcionales sobre todo donde se elabora y decide el proceso de liberación y humanización de la sociedad a que pertenece” (“Movimientos de seglares”). Pero habría que destacar también que el mismo término está circulando en América Latina desde años atrás en el ámbito minoritario pero muy significativo de un par de movimientos ecuménicos impulsados por el Consejo Mundial de Iglesias: “Iglesia y Sociedad en América Latina” (ISAL) y “Movimiento Estudiantil Cristiano” (MEC). Se le puede rastrear en sus varios documentos y publicaciones, así como en la lección de un cristiano del Norte de fecunda actuación en América Latina: el Dr. Richard Shaull. Y últimamente es tema de tesis de un cristiano del Sur, el Dr. Rubem Alves, que después de una experiencia académica en Princeton al lado de Shaull, precisamente, ha pasado a desempeñar en ISAL el cargo de secretario de estudios. La búsqueda de la humanización, pues, aparece ya como tema y tarea central para el encuentro ecuménico en estos países.

Para decirlo en términos de Medellín: investigar el sentido y los cauces del “proceso de liberación y humanización” resulta tarea imprescindible, hoy, para enfrentar al “desafío”, jugarse en el “compromiso”, dar forma al “signo”. Puesto que se trata de un proceso en el cual se decide nuestra propia liberación entendida como una lucha en ese doble frente que el CELAM subraya con particular fuerza: las “tensiones entre clases y colonialismo interno” y las “tensiones internacionales y neocolonialismo externo” (“Paz”). Contra las oligarquías criollas y el imperialismo yankee, tendríamos que decir si todavía hace falta ser más explícitos.

EE. UU. y nuestras clases dirigentes —habitualmente tan solidarizadas con los intereses de Washington como antes lo estuvieran con los de Londres y antes aún con los de Madrid y Lisboa— aparecen en este sentido como el ámbito del poder: América Latina, como el de la *posibilidad*. Puesto que aquél poder opone a esta *posibilidad* mediante la doble compulsión de las estructuras imperialistas y oligárquicas, la *posibilidad* latinoamericana, para

realizarse, esto es, para devenir poder, y desde este nuevo poder crear estructuras humanizantes, no puede sino hacer frente a aquel poder. La *posibilidad* latinoamericana no puede desplegarse sino a través de una lucha. Una lucha de liberación.

¿HUMANIZACIÓN VS. MODERNIZACIÓN?

Sin duda, es en la así llamada “modernización” de la sociedad norteamericana donde más directamente se manifiesta el choque entre poder del Norte y *posibilidad* del Sur. También puede darse, es claro, en la modernización de los sectores opulentos de nuestras propias sociedades, que suelen vivir a su imagen y semejanza. Pero este fenómeno es menor y parcial comparado con el primero, de manera que vamos a preferir, de aquí en adelante, polarizar los términos del conflicto entre el poder EE. UU. y la *posibilidad* América Latina. (La misma necesidad de concentrarnos en el problema básico excluye también de este trabajo las referencias a la opulencia del otro lado del Atlántico, que por cierto no deja de tener sus efectos distorsionantes sobre nuestras propias estructuras.)

La modernización de los EE. UU. pesa, pues, como un poder subdesarrollante con relación a la *posibilidad* de América Latina subdesarrollada. No caigamos aquí en el demagógico simplicismo de explicar nuestro subdesarrollo solamente por influencia de este poder ajeno: sería ignorar nuestras propias y no pequeñas carencias como sujetos históricos; autojustificarnos, como el fariseo, con los males que vemos tan sólo en los otros. Pero nadie va a negar el rol decisivamente negativo que EE. UU. ha jugado y sigue jugando. Bastaría con memorizar a California, Texas y New Mexico, o a Puerto Rico, Panamá, Guatemala, Santo Domingo, Cuba. O, si se prefiere, abarcar en una rápida panorámica desde la organización de los mecanismos de ayuda exterior hasta la asimilación de nuestros ejércitos a la condición de meras fuerzas auxiliares de las norteamericanas, pasando por la puesta en escena de tantos golpes de estado y el sostenimiento de tantas dictaduras; el descoyuntamiento de nuestras incipientes industrias o su entera captación por capitales norteamericanos; el bloqueo arancelario y los precios irrisorios que sofocan a nuestras exportaciones, la gendarmería organizada contra todo lo que pretenda poner en jaque el *status quo*, la avasallante propagación de un American way of life que no es ni tiene por qué ser el nuestro. Y habría que desembocar en ese paroxismo subdesarrollante que implica la pretensión de los Johnson y los McNamara

de imponernos, como condición básica para los planes de ayuda, un sistema de control de la natalidad que vendría a extrangular científica y metodicamente nuestra propia posibilidad de vida: esas ideas son el esencia de la modernización.

Quizás el conflicto crucial del neocolonialismo quede expresado a través de la distorsión existente entre estos dos términos: la modernización del Imperio se realiza a expensas de la humanización de las colonias. O mejor: la modernización, expresión de poder en el Norte, se abastece del aniquilamiento de las posibilidades de una mayor humanización a través de la propia modernización en el Sur.

Porque —me parece importante subrayarlo antes— humanización y modernización no funcionan como términos antitéticos. No se trata, de modo alguno, de que nuestros peones de los latifundios o nuestros subalimentados de las favelas y las villas miseria detengan, en su primitivismo, una mayor humanización que los obreros de Detroit o los agricultores del Medio Oeste. Tampoco, de contrastar un “idealismo” latinoamericano con un “pragmatismo” yankee que se estimaría deshumanizado a fuerza de cohetes y computadoras. También nosotros necesitamos nuestras tecnópolis. Nuestra liberación pasa por el camino de nuestra industrialización y de la tecnificación de todos los sectores de nuestra producción. Exige el desarrollo, para que nuestras posibilidades se hagan efectivo poder. Hay que romper, de una vez por todas, con los mitos del retorno al paraíso perdido, de una paz bucólica o artesanal, de pequeñas comunidades ideales al margen de la multitudinaria sociedad, de hombres naturalmente buenos.

La humanización no puede desplegarse de espaldas a este tiempo. No modernizarse es quedarse detrás de él, como un no contemporáneo de los modernos, un fósil o un demorado en un mundo que cada día más aprisa nos hace más vecinos, pero también más desiguales. Es quedar a la intemperie para que la modernización de la metrópoli siga cobrando su abusivo precio en nuestro propio, desvalido anarcismo. O invente para consumo nuestro simulacros de modernización. O nos invite a gozar, en el cine o la televisión, en “Life” o en “Visión”, con morbosidad de voyeurs, los esplendores del Norte. A nosotros latinoamericanos nos urge hacer nuestra propia modernización que, por nuestra, sin perjuicio de utilizar las formidables conquistas técnicas que ya lo gró el Norte, tiene que asumir y acelerar nuestra propia historia, afirmando nuestra individualidad, expresando nuestro estilo de vida.

EL MODELO ROTO

Tarea de liberación, de modernización, de

humanización. Pregunta inevitable: ¿contamos, para llevarla a cabo, con un modelo de hombre que permita orientar el proceso, dándonos las pautas para evaluar los grados mayores o menores de humanización que vamos alcanzando? Gunga Din copiaba al soldado inglés, nuestros oligarcas imitan al gentleman británico o al ejecutivo internacional, nuestros jóvenes suelen modelarse sobre los modelos beat o hippie, o sobre el Che y Camilo. ¿Acaso podremos nosotros sustituir aquella imagen autosatisficha del fariseo por otra tomada, ya no de nosotros mismos, sino de un auténtico hombre modelo?

Si abrimos la Biblia en busca de una respuesta, empezamos por encontrar que el primer modelo posible no es un hombre sino Dios, nada menos: “Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza.»” (Gn 1,26)

Imagen de Dios, el primer hombre, el primer Adán (adán significa precisamente eso: hombre, y presentado como el antepasado común incluye en sí a toda su descendencia), hecho de la tierra para dominar sobre ella, hubo de obedecer, en el ejercicio de este poder, la voluntad de Dios, único poder absoluto y por ello único Señor de todos los posibles: “Tú puedes comer de todos los árboles del jardín. Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, pues el día en que comieras por cierto que morirás”. (Gn. 2,16)

Al rebelarse contra este poder supremo, el primer Adán dilapida sus mejores posibles. Pretendiendo para sí el status de dios o de semi-dios, en lugar del de la humanización plena que le había sido gratuitamente conferida por el único Dios, llama sobre sí el juicio de Dios, que lo castiga con la pérdida de este status de plenitud. Y rota la relación con Dios, quedan rotas las relaciones del hombre consigo mismo y con los otros. Deshumanizándose a sí mismo, se convierte en un agente de deshumanización de los demás.

De esta manera, la historia de las generaciones bíblicas será, como la de Adán, una sucesión de enemistades, rupturas, dispersiones, servidumbres, conflictos deshumanizantes, en tanto los hombres quedan librados a su propia condición, en tanto las renovadoras intervenciones de Dios no los vayan humanizando con la misma creadora gratuitud con que humanizó a Adán.

El primer modelo posible está roto. Más todavía, con él, al pecar Adán, esto es, al deshumanizarse, comenzó para todos los hombres la necesidad de humanización. A partir de allí, la historia de salvación podría leerse, entera, como una liberación en proceso, y por eso como

una humanización que aún no ha alcanzado su estatura plena. Toda ella va volcándose a un futuro cada vez más rico en promesas de justicia y paz. Como preparando el estreno del hombre nuevo, y no meramente renovado, de la tierra nueva, y no del edén recuperado, va abriéndose cada vez más hacia posibles más concretos en la esperanzada certeza de que devendrán poderes.

En la Antigua Alianza, los dos ejes de esos posibles orientan la liberación al precio de su propia entrega: Moisés y el Siervo de Yahvé. Para el patriarca, ser elegido para conducir al Pueblo de Dios en la ruta del éxodo significa la pérdida del status que detentaba en la corte del Faraón. Pero no —como en Adán— por castigo de Dios, sino por propuesta divina que encuentra en él la respuesta adecuada. Como comentará después el autor de la epístola a los Hebreos: *"Por la fe, Moisés, que devino grande, rehusó ser llamado hijo de una hija de un faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios a conocer el gozo efímero del pecado, estimando como una riqueza superior a los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo"* (Hebr 11,24s.). Para el varón de dolores, se trata nada menos que de ser *"traspasado a causa de nuestros pecados, aplastado a causa de nuestros crímenes. El castigo que nos trae la paz está sobre él y es gracias a sus plagas que somos curados"* (Is 53,5). El uno y el otro, pues, se hacen agentes de un proyecto de humanización tan vasto y radical como que es economía de salvación entrando en una paradójica situación de mayores riesgos y conflictos al servicio de los otros. Más que en Moisés, es en el Siervo donde esta situación está llevada hasta extremos de anónadamiento que implican su propia muerte *en lugar de y para los otros*.

Pero ni Moisés ni el Siervo (respecto de quien, incluso, se discute si es un individuo o el Pueblo de Dios o el resto fiel) comparten con los precisos rasgos que reclamamos de un posible hombre modelo. Lo más que se sabe de ellos tiene que ver, no con sus temperamentos o sus características personales, sino con su situación, y la acción que en ella despliegan. Lo arquetípico es su obediencia a Dios enteramente actuada en la situación en que Dios los ha puesto. No sus máscaras de protagonistas.

Moisés muere en ruta, sin llegar a la Tierra Prometida. Otros, en cambio, la alcanzarán. Vivirán en ella. Liberados ya del imperio, buscarán ahora, en la libertad, crear estructuras nuevas para afirmar su identidad nacional. Pero en este propio logro tendrán la experiencia de que tampoco esa es la liberación definitiva, la humanización plena. Una y otra vez, las ge-

neraciones de la Antigua Alianza seguirán lanzándose hacia nuevos posibles que Dios irá delineando en una serie de propuestas que suenan como interacciones. Ello no obstante, cada vez que esos posibles —por gracia de Dios y por obediente y activa respuesta de su Pueblo— devienen poderes, estos poderes, revelando sus límites, su precariedad, convocan a nuevos posibles, despertando así un cúmulo de expectativas nuevas. Todavía no ha llegado la liberación completa. Todavía la humanización está en proceso. Todavía la meta queda lejos.

El movimiento profético va a radicalizar la pluralidad de promesas en una promesa suprema y absolutamente renovadora, ese climax prometido del que quedarán pendientes todas las expectativas de Israel. Más atentos que ninguno en la implacable denuncia de los poderes deshumanizantes y en el gozoso anuncio de posibles humanizadores, el "compromiso social" de los profetas queda inextricablemente ligado a la esperanza puesta en un pleno poder donde todos los posibles justos tendrán su realización con la humanización total. Ese poder ímpar, definitivo, irrumpirá en el Día de Yahvé (Am 5,18; Is 2,12) como cielos nuevos, tierra nueva, Jerusalén alegría (Is 64,17-19) con la entrada en la historia del Mesías davídico (Ez 37,25), del Hijo del hombre (Dn 7,13), del Siervo de Yahvé, precisamente.

HE AQUI AL HOMBRE

Y el Siervo, el Hijo del hombre, el Mesías, ahora sabemos, se llama Jesús de Nazaret.

En él, Dios pronuncia de una vez por todas su Palabra decisiva (Hbr 1,1-3). Pero ello no significa que haya sobrevenido en la historia con la espectacularidad triunfal, ostensible a todos, que esperaba la mayoría de sus compatriotas. Jesús aproxima decisivamente la plena humanización del Reino inaugurando la Nueva Alianza. Pero esta aproximación, a un tiempo, es antípodo y demora del Reino. La escatología no se agota en un instante triunfal; padece la Cruz, deviene historia. La historia, a partir de Cristo, se hace escatología, historia de "los últimos días" (Hbr 1,1s). La parusia vendrá después, imprevisible, "como el relámpago", "como los días de Noé", "a la hora que ustedes no piensen" (Mt 24-25). Y recién con ella, resucitados para la tierra nueva, la humanidad habrá colmado todos sus posibles. Recién entonces el Hombre nuevo tendrá su habitat definitivo: La plena justicia y la paz entera. La tierra nueva.

Si todo esto nos acaece por la acción —la pasión— de un hombre tan singular como que

es nada menos que el Hijo del hombre, ¿no querrá decir acaso que, por fin, encontramos configurado en él al hombre modelo?

Atención, aquí, con una "imitación de Cristo" demasiado fácil y sentimental. Gracias a Dios, no tengo duda alguna sobre la existencia del Jesús histórico, su resurrección, su actual señorío, su futura parusía. No cuestiono ninguno de los artículos de fe de mi Iglesia, que es la de Roma. Tampoco pretendo disolver al Jesús histórico en su mensaje, puesto que este mismo mensaje se apoya, se expresa y se remite a su nacimiento-acción-pasión-resurrección, esto es a su historia. Pero creo que los evangelios no nos permiten diseñar un "hombre modelo" Cristo. El hombre Jesús, en su singularidad psicológica, en su textura humana, en sus rasgos definitorios, escapa a esas diversas aproximaciones que son los cuatro evangelios, así como al intento nuestro de combinar datos y superar esa diversidad. El Hijo del hombre, revelación suprema en medio de la historia, no se revela a sí mismo del todo. El gran interpelante no se agota en su interpelación. Es el Señor, y como tal irrepresentable mientras dure nuestra condición de mortales; El que viene, y como tal, visiblemente ausente de esta tierra. Su imagen se refracta en muchos haces mientras haga falta seguir anunciando la Buena Nueva de un Reino qué todavía no es poder pleno aquí en este tiempo. Nos busca, nos llama, y al mismo tiempo se nos escapa. Pero es la Buena Nueva, y no el retrato, lo que más importa a los evangelistas. Mostrar a Jesús como cumplimiento de esa promesa larga de siglos que es la Antigua Alianza y, a la vez, como novedad absoluta, como propuesta de salvación en busca de la respuesta activa de todos los hombres. Anunciarlo como gracia, a la vez que como radical exigencia.

HACER O NO HACER

Y, sin embargo, "he aquí al hombre", indica Pilatos (Jn 19,5). He aquí el "Hombre Nuevo" dirá Pablo (Ef 2,15). He aquí "el Principio, Primogénito de entre los muertos" (Col 1,18). He aquí el "segundo Adán" (1 Co 15,45): "Y del mismo modo que revestimos la imagen del terrestre, nos es necesario vestir también la imagen del celeste" (1 Co 15,49). Los hijos del "primer Adán", de aquel que rompió su misma fisonomía hecha a imagen y semejanza de Dios, han de humanizarse ahora a imagen de Cristo. Es Cristo quien devuelve, enriqueciéndola, esta posibilidad humanizante. Pero esta imagen no es su retrato.

¿Qué hacer, entonces? La paradoja que ya advertíamos en Moisés y en el Siervo remata

en el mayor escándalo al referirse ahora a Dios hecho hombre, en el anonadamiento para los otros. Pero precisamente por tratarse de un anonadamiento queda al alcance nuestro aceptar la insólita exhortación de Fil 2: "Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que hubo en Cristo Jesús". Porque lo que se nos pide no es imitar la inexplicable "vida sentimental" de Jesús, esa intimidad suya que en el Evangelio apenas asoma en algunos relámpagos que no llegan a luminarla como para ser copiada, sino muy otra cosa: que cada uno vaya vaciándose de uno mismo, esto es, apeándose de su propio status para alcanzar al de los más necesitados y entregar allí la propia vida por ellos. "Se anonadó a sí mismo, tomando condición de esclavo, y deviniendo semejante a los hombres. Habiéndose comportado como un hombre, se humilló más todavía, obediente hasta la muerte, y la muerte en una cruz!" La acción que Jesús emprende se hace pasión, acción padecida. Lo lleva a esa situación de total desamparo que es la de un condenado a muerte. La realiza —la padece— a escala humana. Más todavía: al nivel más bajo, más desguarnecido, al que pueden llegar los hombres. Por eso puede ser también nuestra propia ruta para la humanización.

"El que quiera devenir grande entre ustedes, se hará el servidor de ustedes, y el que quiera ser el primero entre ustedes, se hará el esclavo de ustedes. Es así que el Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por una multitud" (Mt 20,26-28).

Situación y tarea: he ahí lo que importa, si asumimos cristológicamente nuestra búsqueda. Tarea en situación, y no esa farisaica gimnasia espiritual que buscaría nuestra "elevación" hacia el "hombre modelo" Cristo. Tarea que, en el anonadamiento, nos humaniza a nosotros mismos, a la vez que humaniza a otros.

El fariseo quería los primeros bancos; Jesús se a-no-nada hasta la Cruz, muerte infamante. El fariseo se veía como dadivoso agente de un proceso que tendría a otros por destinatarios; los cristianos se saben a un tiempo agentes y destinatarios de este proceso.

Pero podría preguntarse todavía: a falta de Cristo modelo, ¿habrá acaso en el Evangelio algún cristiano modelo que oriente nuestro proceso de humanización?

Me parece que, aquí también, la respuesta va a ser negativa. Fijémonos por ejemplo en los bienaventurados, esos subditos privilegiados del Reino. (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23). ¿Acaso los "pobres" o los "perseguidos por causa de la justicia" responden a un definido tipo humano? No, viven una situación, aceptada o buscada, ya por propia condición social, ya por vocación,

y sufren por ella. Recordemos a los discípulos y sobre todo a los apóstoles, el núcleo más íntimo que Jesús escoge para regir a la futura Iglesia. Pedro, Juan, Santiago, Judas... ¿Puede pedirse mayor heterogeneidad? ¿Quién de ellos podría erigirse en modelo? No es por sus rasgos arquetípicos sino por el llamado que Jesús les hace para compartir su tarea en situación que van integrándose en torno suyo. Pasemos de ahí a los miembros de las primeras comunidades cristianas, a los que Lucas describe en sumarios muy apretados (por ej. Ac 2,42ss). ¿Acaso esas crónicas se hacen en función de un tipo humano ideal? De ningún modo. Otra vez, es un haz de funciones, y no un arquetipo, lo que los define: *"Se mostraban asiduos a la enseñanza de los apóstoles, fieles a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones"*. Veamos, en fin, aquellos que, Jesús anuncia, serán absueltos en el juicio (Mt 25,31ss): cuestión fundamental. ¿Cómo nos los presenta el Señor? Ningún retrato. Todo está referido a su acción: *"en la medida en que lo han hecho a uno de éstos, los más pequeños de mis hermanos, es a mí que me lo han hecho"*. Hacer o no hacer, esa es la alternativa. Vivir o no para los otros. Para los más pequeños entre los otros. Servirlos en la situación de ellos. Anonadarse eficazmente, para atender las necesidades de ellos.

EL GRAN SALTO

En Jesucristo le llega gratuitamente a cada hombre la oferta del gran salto humanizante, del primero al segundo Adán, del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, del "mundo" a las primicias del Reino (permítase entender de aquí en adelante al término "mundo", cada vez que lo cito así, entre comillas, en una de sus acepciones bíblicas hoy por hoy más olvidadas: como economía satánica, como ámbito sometido al poder del pecado: 2 Co 4,4; Jn 7,7; 15,18s; 17,9.14; 14,30; 1 Jn 5,19). Y bien: la respuesta plena a tal oferta no es otra que esa humanización radical que implica la conversión, tomando a este término en toda su dinámica revolucionaria. Es la primerísima exigencia que lanza el protagonista de todo proceso de humanización: *"Conviértanse, porque el Reino de los cielos está cerca"* (Mt 4,17). Más aún que un cambio radical en la propia mentalidad, en la propia actitud, en el estilo de vida del convertido, la conversión exige un re-ajuste, de parte del convertido, a la alianza entre Dios y el hombre que el hombre unilateralmente había infringido. Representa un hecho nuevo. Estrena, en cada uno, al hombre nuevo, con una novedad que, creada

por Dios, escapa por ello a cualquier modelo con que queramos esquematizarla o preverla o anunciarla.

Cambiando nuestro status ante Dios, esta humanización radical implica asimismo un cambio radical respecto de uno mismo y de su propio contorno. En lugar del hombre viejo, el hombre nuevo. En pugna con el "mundo", el Reino. Hombre viejo y "mundo" tienen que ser cuestionados, más aún, negados, para que nazca el hombre nuevo a la anticipada novedad del Reino.

Pero este nacimiento y este antípico acceden, ellos mismos, a una inevitable lucha, puesto que el pecado también acecha al hombre nuevo y el mundo también quiere destrozar al antípico. Desátase así una guerra permanente en medio de la cual aquellos que ya dieron el gran salto advierten —como los judíos en la Antigua Alianza— que todavía no han llegado a la meta. También para los convertidos, pues, ésta es una humanización en proceso. Humanizándose pero no del todo humanizados.

Sacudido por tantas fuerzas contrarias, el tránsito de la conversión no es lineal ni comprende a todos por igual. Conoce avances y retrocesos que operan a distinto ritmo y con distinta fuerza en cada historia personal. Sigue y seguirá sujeto al choque Reino-"mundo", que sólo será definitivamente superado cuando el Reino sea plenitud y no antípico; victoriosa realidad ostensible a todos, y no sacramento, signo a discernir entre tantos antisignos.

El gran salto hacia el hombre nuevo puede efectuarse incluso en situaciones de extrema injusticia estructural, puesto que, iniciativa de Dios, no está condicionado por ninguna estructura humana. Pero ha de reflejarse necesariamente en el cuestionamiento de toda estructura, desde las más injustas a las que más se acerquen a nuestras propias concepciones de justicia, puesto que *ninguna* ciudad secular puede confundirse con la Jerusalén alegría, ni *ninguna* tierra actual con la tierra nueva, puesto que *ningún* presente ha de detener o de servir de norma a quienes todo lo apuestan al futuro: *"no se modelen sobre el tiempo presente, sino que la renovación del juicio de ustedes los transforme y los haga discernir cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le complace, lo que es perfecto"* (Rm 12,2).

Pasajero en tránsito, el cristiano tiene que comprometerse así en una permanente lucha de liberación, humanizándose en la medida en que humaniza a los otros y a su propio contorno. No instalándose en ningún poder, tendrá que ir siempre a la caza de posibilidades nuevas, porque el pleno poder del Reino todavía no ha traído la paz y la justicia plenas. Por eso es

que pide: "Venga tu Reino". Porque no lo goza todavía.

CONTRA EL DIALOGO: IGLESIA-MUNDO

Creo que es básico, en estos momentos, recuperar este sentido de lucha permanente que implica la fe en Cristo. Quizás aquí a aquellos que, asediados por el poder de otros, no contamos como propias sino las posibilidades, nos corresponda recuperar y renovar, en la Cruz pascual, el doble signo de contradicción y reconciliación que señala precisamente en la contradicción la ruta para la reconciliación. "¿Ustedes piensan que yo apareci para establecer la paz sobre la tierra? No, les digo, sino la división" (Lc 12,51). Contradicción en el seno de la propia familia y del propio país, más aún, dentro de cada uno y dentro de toda la historia. Contradicción entre el Reino y el "mundo".

Se me ocurre que muchas veces cuando, siguiendo modas importadas del Atlántico Norte, los latinoamericanos nos ponemos eufóricos con el así llamado "diálogo iglesia-mundo", además del doble juego de equívocos que resulta por un lado de enfrentar la Iglesia con el mundo (en el sentido corriente del término) como si no formara parte de él, y por el otro de ignorar las yárias y, a veces opuestas acepciones que el vocablo mundo tiene en la Escritura (recuérdese la que acabo de enfatizar aquí, por ejemplo), nos ponemos a soñar un interlocutor globalmente bienqueriente, deseoso de tender puentes y de proveer signos, armónicamente impulsado por una "evolución" o un "progreso" que escalaría una suerte de crescendo triunfal, con un mito, vamos. El propio uso indiscriminado del vocablo "diálogo" responde a circunstancias muy otras que la nuestra. Se puso de moda, no olvidemos, cuando una nueva "entente cordiale" pareció suceder a la guerra fría a partir de Kruschev y Kennedy, del auge del Mercado Común Europeo, del ecumenismo viajero y ecuménico, del teilhardismo difuso y resplandeciente. Pero Kruschev fue depuesto, Kennedy asesinado, el Mercado Común bloquea nuestras tradicionales exportaciones agropecuarias y la paz ruso-americana da forma y sostén a un statu quo tan opresivo para América Latina como puede serlo, desde el otro gran centro del poder, para Checoslovaquia o para cualquier país del Este.

A nosotros nos correspondería ahora navegar contra esas corrientes de "espiritualidad" tributarias del optimismo de los estados ricos. Tendríamos que rectificarlas, devolviéndolas a sus verdaderos cauces, si queremos que nuestra humanización sea un hecho y la tomamos en serio,

como "desafío", "compromiso", "signo", como quiere Medellín. Porque la nuestra no es ruta de armónicos desarrollos y atractivas evoluciones sino de liberación, esto es, de revolución, con toda la carga de drama que conlleva esta palabra; no de convergencias sino de divergencias profundas; no de diálogos mullidos sino de arduas polémicas; no de optimismos satisfechos sino de una dura, militante esperanza. No por casualidad los obispos del CELAM empiezan a hablar el léxico de la acción política —"liberación"— y prefieren el tipo de cristiano "revolucionario" al "conservador" y al "desarrollista" en un tiempo en el cual ya nadie se acuerda de los cantos de sirena de la Alianza para el Progreso y todo el mundo dictamina el fracaso de la "década del desarrollo" y los escándalos de la OEA estallan en cadena y la "revolución en libertad" es zarandeada por los propios co-religionarios del presidente Frei y la persecución a católicos por el gobierno de Costa e Silva es cosa de todos los días y hasta en el Uruguay hay estudiantes muertos por la policía, detenciones en masa por motivos gremiales y políticos y abundantes mordazas contra la libertad de expresión.

A nosotros corresponde, pues, reconocer esta coyuntura nuestra como tiempo urgido de una liberación humanizadora, esto es, como un momento de agonía creadora, de una lucha sin tregua que, de algún modo misterioso pero cierto, está sirviendo al gran parte del hombre nuevo en la tierra nueva. Tiempo para levantar la Cruz bien alto y saberla signo de contradicción, de crisis, de oposiciones, de rupturas. Y signo de reconciliación a través de la lucha, en esa dialéctica pascual muerte-resurrección que recorre toda la historia.

UN ANONADAMIENTO INSOSLAYABLE

¿Pero cómo resolver esta lucha? Habíamos salido a la búsqueda de modelos y, en su lugar, descubrimos la necesidad de tareas en situación, dirigidas hacia los más necesitados, con quienes hemos de convivir su anonadamiento.

Si volvemos la mirada hacia aquellas tareas que exige el "hacer o no hacer" de Mt 25,3ss, lo primero que llama la atención es la índole estrictamente secular que ellas revisten. En efecto, ninguna tiene qué ver con cargos o funciones internas de la Iglesia. Ninguna manifiesta la especificidad de los hombres de fe. No hace falta tener fe, alcanza con una conciencia recta para dar de comer al hambriento y de beber al sediento, recibir al extranjero, vestir al desnudo, visitar al enfermo y al prisionero. Aquí nos encontramos, evidentemente, ante formas de servicio que cualquier hombre puede prestar.

Tampoco se trata de tareas que elijan o prefieran, como destinatarios, a los cristianos necesitados. Cuaquiera puede ser el hambriento, sediento, extranjero, desnudo, enfermo, prisionero. Y a ese cualquiera —sin preguntarle por su pertenencia o no a la asamblea de fe— es a quien hay que ayudar, de inmediato, por el solo hecho de necesitar tal servicio.

El "hacer" aquí exigido, pues, moviéndose en una esfera totalmente secular, nada tiene que ver con un programa de acción presuntamente "cristiano". Por otra parte, a nadie se le va a ocurrir que en las acciones aquí descriptas se agota todo "hacer" posible. El Evangelio destruye aquellos catálogos taxativos de "obras buenas" que llenaban de satisfacción al fariseo y le impedían reconocerse pecador llevándole a descargar unilateralmente sobre los otros, sólo los otros, la necesidad de humanización. Hombres de su tiempo, los autores del Nuevo Testamento aprecian las necesidades de sus prójimos no sólo a la luz de su fe sino también —inevitablemente, puesto que su fe no los sustrae de la historia— de las perspectivas científicas, filosóficas, incluso ideológicas desde las cuales cada uno se asomaba en su propio contexto cultural. Forzaríamos esa inmersión en su tiempo si les pidiéramos que programaran las tareas de hoy.

Nuestro "hacer", por ello, puede revestir muchas otras formas. Pero sigue siendo, hoy como entonces, un "hacer" secular. Apuesta a posibles que entran en el cuadro de nuestras previsiones. Y por ello, nos manifiesta la importancia extrema que alcanza aquella humanización mediante el logro de estructuras más justas en la que están empeñados creyentes tanto como agnósticos y ateos.

CAMILO Y DOM HELDER

— ¿Pero cuándo la tarea fuera de su propio ámbito ha de ser emprendida por la Iglesia reunida, cuándo por la Iglesia dispersa?

La cuestión dista aún de haber sido resuelta, y quizás no haya dos nombres más adecuados para individualizar a uno y otro término de la alternativa, en América Latina, que los de esos dos empecinados en la humanización que son el Obispo Dom Helder Cámara y el Padre Camilo Torres.

Camilo es la apuesta del hombre de fe disperso entre los no creyentes; Dom Helder, la respuesta de esa institución llamada Iglesia, articulándose en la voz y la acción de uno de sus pastores y de la comunidad de sacerdotes

y laicos que con él trabajan. Hombre en diáspora, Camilo mantiene sin embargo, aun bajo la presión de una jerarquía reaccionaria que trató de detener su lucha, esa suficiente fidelidad a la institución, que da una de las dimensiones más hondas de su tragedia. Cabeza de su diócesis, Dom Helder no se encierra en ella, saliendo hacia los otros en búsqueda de un frente más amplio, comprendiendo cabalmente que la Iglesia es parte de la vida pública y no un además privilegiado, no un refugio para consuelos momentáneos. ~~de suavizamiento; de la~~ ~~independencia~~

La humanización no se hace por un solo camino, y aquí están el cura de la diáspora y el pastor con su grey para mostrarlo. Camilo eligió la guerrilla, Dom Helder los métodos no violentos. Uno y otro no se detienen ante las implicaciones políticas de una fe que, afirmando un solo Señor —que es el Señor Jesús y no el Señor Presidente— necesariamente tiene que luchar contra cualquier pretensión de señorío, venga de donde venga. Los dos se juegan en la gran aventura secular, pero a distinto título: opción individual en Camilo, opción institucional en la diócesis de Dom Helder. Los dos, procurando tomar en cuenta, con el mayor rigor de que son capaces, los datos de las ciencias sociales, y no rehuyéndole a la ideología, que reclama una estratega y una táctica para estas empresas de liberación, ni a ese duro, inquietante amor evangélico que no provee de soluciones ni puede confundirse con un programa político sino que es voluntad cargada de lucidez y exigencia humanizante tanto para quienes lo ponen en acción como para aquellos hacia los cuales va dirigido.

Toda la vanguardia del catolicismo latinoamericano —que no es "izquierda católica" sino católicos en la izquierda— acepta con entusiasmo las opciones individuales de las que Camilo dio inolvidable testimonio. ¿Pero qué dirá ahora, cuando la lección de Dom Helder se hace, en Medellín, mensaje del episcopado latinoamericano, acerca de estas otras que, operando en el mismo espacio secular, gestando proyecciones políticas, son decididas ya no por cristianos aislados o grupos de cristianos sin representatividad institucional sino por la institución Iglesia? ¿Cómo reaccionarán cuando esta institución comunitaria, con su pastor a la cabeza, arriesga a posibles humanizantes contra poderes deshumanizadores desde una perspectiva que, desde luego, no surge directamente de la Palabra revelada, sino de las previsiones y las pasiones de los hombres? ¿Qué estructuras habrá que crear, dentro de la Iglesia, para que ella responda a un consenso y no sólo a la decisión de su obispo? ¿Cómo ligar, en una unidad de respuesta personal, en cada creyente, su propia e irremplazable opción individual con

la opción de esta institución que es su comunidad de fe?

A LA CAZA DE POSIBLES

Acabo de referirme a una alternativa que no sé en qué medida llega a plantearse también en los EE. UU. Pero hay otra gran cuestión pendiente y no puedo menos que formularla aquí: ¿Cómo llevar adelante el proceso de humanización en las relaciones interamericanas?

Me parece que el camino es doble.

En primer lugar, americanos del Sur tanto como americanos del Norte tenemos que lanzarnos de lleno a la realización de nuestros respectivos posibles humanizantes. Ello implica que la lucha de liberación no es sólo cosa de latinoamericanos. También en los EE. UU. debe librarse y está librándose en una creciente variedad de niveles. No es por casualidad que quienes de un modo u otro cuestionan los poderes actuales de la Great Society, la geopolítica del Pentágono y de las grandes compañías, la escala de valores de un Wasp, el ideario racista de un Wallace, la guerra de Vietnam, el bloqueo de Cuba, la compulsión tecnificada a través de los canales propagandísticos, y más ampliamente las propias estructuras de un Imperio que también cobra sus víctimas en el frente interno, acuden con creciente frecuencia a la expresión "poder" para nombrarse a sí mismos: Black Power, Youth Power, Student Power, Flower Power... Invocar el poder que no se tiene es una manera de agujonear la posibilidad, hacerla potencia. Es comprender, o por lo menos sentir, que la opresión de los negros o la insatisfacción universitaria o incluso las más románticas formas de rebelión sólo se resolverán por la conquista del poder. Esto es: por la política. Y por cierto que la humanización requiere ante todo una profunda politización si quiere desplegarse en la historia, no quedarse en un ideal lejano de esta tierra.

En este primer aspecto, la lucidez autocrítica nos resulta tan necesaria como la voluntad de acción. En la crítica a mis propias estructuras —sean ellas las neocolonizadas o las metropolitanas— empieza mi servicio a los otros. De lo contrario, si las aceptara tal como se me

dan, estaría proyectando sobre mi contorno la estúpida autosatisfacción del fariseo; me cerraría a esa irrupción de estrenos que implica la humanización. La lucha de liberación no puede compartmentarse. No es mero rubro exportable. Comienza en mi propio medio, puesto que también él tiene que ser sede de mayores y mejores realizaciones de los posibles humanizantes.

En segundo término, americanos del Sur y americanos del Norte hemos de abocarnos conjuntamente a la caza de posibles comunes. Por cierto que en esta búsqueda el choque entre posibilidad y poder se vuelve todavía más estridente. ¿Dónde encontrar los puntos de contacto fraternal entre el Imperio y sus colonias, entre la opulencia mayor del mundo y estos pueblos proletarios?

La respuesta no puede ser otra que en la común necesidad de humanización. Contra los mitos del panamericanismo, el proceso interamericano de humanización tendrá que encontrar y fortalecer sus propias estructuras para la acción. Sus agentes no han de encontrarse, por cierto, en los titulares del poder político, en tanto ellos sustenten, al Norte y al Sur, estas estructuras neocolonialistas y oligárquicas que tenemos que romper. Se los halla, en cambio, en quienes, viviendo a fondo sus propias posibilidades humanizantes, en ellas descubren los lazos que las ligan con las posibilidades de los otros americanos.

Tarea de autocríticos, de críticos, de rebeldes. Pero sobre todo, tarea para aquellos que quieren actuar su rebeldía en la situación de los más pequeños, los más necesitados; aquellos que, ante el "hacer o no hacer", eligen *hacer*. Tarea de quienes se liberan a sí mismos de la instalación en, o el ascenso a, los primeros puestos del *statu quo*, para procurar los cambios liberadores, en una lucha común junto a quienes más sufren a las actuales estructuras deshumanizantes.

Toda humanización, en este sentido, se parece a un anondamiento. La humanización radical tiene que serlo, y ha de re-conocerlo, como dinámica de cruz, como energía pascual. Por ello, las iglesias de las dos Américas están llamadas a convertirse en sedes privilegiadas de esta humanización en proceso. ¿Cuándo han de *hacer* su común respuesta?



UNA EDITORIAL URUGUAYA
PARA LATINOAMERICA

 NARRATIVA - COLECCION CARABELA

ASÍ EN LA PAZ COMO EN LA
GUERRA

GUILLERMO CABRERA INFANTE

LOS PRADOS DE LA CONCIENCIA

CARLOS MARTINEZ MORENO

JUNTACADAVERES

JUAN CARLOS ONETTI

LOS HABITANTES

MARIA DE MONTSERRAT

GRACIAS POR EL FUEGO

MARIO BENEDETTI

LA FOFA

TRADUCCION

EUGEN BARBU

CON CIERTO ASOMBRO

FERNANDO AINSA

EL JUEGO CON LA MUERTE

TRADUCCION

ZAHARIA STANCU

DE INMINENTE APARICION

BARCELONA

TRADUCCION

GERMANO LOMBARDI

 ENSAYO - COLECCION CARABELA

LA ETICA EN EL CONTEXTO
CRISTIANO

TRADUCCION

P. L. LEHMANN

SOBRE ARTES Y OFICIOS

MARIO BENEDETTI

DE INMINENTE APARICION

EL URUGUAY DE VERA

WASHINGTON LOCKHART

 ENSAYO - COLECCION MUNDO ACTUAL

EL CASTELLANO DE ESPAÑA Y
EL CASTELLANO DE AMERICA

ANGEL ROSEMBLAT

LA ERA TECNOLOGICA

TRADUCCION

RAYMOND ARON



EDITORIAL ALFA
CIUDADELA 1389
TELEFONO 98-12-44

las vísperas siguientes



capitalismo, socialismo, doctrina social de la iglesia



“Sin ser demasiado optimista, hay signos de que las élites cristianas del futuro aceptarán trabajar en forma de **participación** más bien que de “inspiración” o en la búsqueda de modelos sociales “cristianos”. No se trata simplemente de un “diálogo”, forma determinada por el enfrentamiento o la coexistencia pacífica, sino de una verdadera participación. Desde luego, no será muy cómodo para los dogmáticos (cristianos o marxistas), pues el hecho de la participación no suprime el pensamiento crítico. Pero sí implica una participación no sólo en la reflexión, sino también en la **praxis**, y es allí que supera las formas hasta ahora realizadas del diálogo (con “el otro”) y de la crítica desde afuera. La crítica capaz de producir un cambio es la que se realiza desde adentro, no por socialistas cristianos, sino por socialistas que son cristianos”.

JORDAN BISHOP (Bolivia)



concientización y religiosidad popular

“Se supone que la mayoría de los lectores de VISPERA no hacen mandas ni prenden velas ni mandan a decir responso. Se consideran secularizados y piensan que han superado una fe alienante. Sus santos patrones no son Don Bosco y San Antonio sino el Che y Camilo.

Todo esto subraya el problema. “Religiosidad popular” quiere decir el espíritu religioso, la cosmovisión religiosa, de nuestros pueblos. No podemos preguntarnos, entonces, si en cuanto nos distanciamos de esta religiosidad, tanto nos estamos distanciando de nuestro pueblo que somos alienados de nuestra propia cultura?”. **Cuando la crítica abre al misterio.**

FELIPE BERRYMAN (Panamá).

50-50-50-50-50-50-50-50
LUMENES - VOLUMENES - VOL
URUGUAY - URUGUAY - URUGU
TODO - TODO - TODO - TODO - TOD
BIOLOGIA - ANTROPOLOGIA
CIENCIAS POLITICAS Y SOCIA
LES - ECONOMIA - GEOGRAFIA

**nuestra
tierra**

**ABRIL: MES DE
APARICION**

**PRIMEROS CINCO
TITULOS:**

El Movimiento
Sindical
Germán D'Elía

El Borde del Mar
Klappenbach -
Scarabino

Relieves y Costas
Chebataroff

El Uruguay Indígena
Renzo Pf

El Sistema Educativo
y la Situación
Nacional
Mario Otero

El pasado debe ayudarnos
a comprender nuestro pre
sente; pero sólo éste y su
estudio, proyectados al fu
turo, nos integrarán como
hombres y nación.

**50 VOLUMENES
PARA TODO EL
URUGUAY**

EDITORIAL NUESTRA TIERRA
SORIANO 875, esc. 6 - TELEFONO 8 58 50

Ediciones Península

COLECCION COMPROMISO CRISTIANO

Ancianos de Cristiandad y

Jean-Marie Paupert

Panfleto y profecía, esta
obra de Paupert, aparece
como un libro colérico
donde el autor fustiga
duramente a los
integristas y a los
ancianos de cristiandad,
aterrorizados ante la
renovación de la Iglesia.
Obra colérica, violenta,
polémica, es, ante todo,
una obra de esperanza,
fidelidad y alegría.



El Significado secular del Evangelio

Paul M. van Buren

¿Cómo puede un cristiano
— que es hombre
secular — comprender el
evangélio de una forma
secular?



COLECCION PENSAMIENTO CRISTIANO

Las cinco llagas de la Santa Iglesia

Antonio Rosmini

Una obra, que escrita
hace más de un siglo,
continúa siendo de
palpitante actualidad.

Rosmini incluido en el
índice, en 1843, ha sido
en 1966, el primer autor
rehabilitado gracias al
Concilio



Distribuidora IFAC

Bailén, 18 Tel. 245.54.23 Barcelona-10
Gral. Martínez Campos, 15 Tel. 224.23.23 Madrid-14

BGP



FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA

erigida por el CENTRO ESTUDIANTES DE DERECHO

edición — distribución — librería — promoción cultural

De 8.30 a 12.30 y de 15 a 21 horas en el hall de la Universidad (Librería de la Universidad) y de 11 a 19 horas en 25 de Mayo 537 (telf. 9-33-85), un mismo servicio, sin fines de lucro, para los universitarios y los buenos lectores.

UD. DEBE LEER:

LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA, Prof. Darcy Ribeiro — ESPIRITUALISMO Y POSITIVISMO EN EL URUGUAY, Dr. Arturo Ardao. — IDEOLOGIA Y REALIDAD EN AMERICA, Prof. Daniel Vidart. — CRONOLOGIA COMPARADA DE LA HISTORIA DEL URUGUAY, 1830-1915, Profs. B. Paris de Oddone, Roque Faraone y Juan A. Oddone (ediciones de la Universidad de la República). — EL DESARROLLO CULTURAL EN LA LIBERACION DE AMERICA LATINA, Sergio Bagú y Humberto Gussoni. — VIDA Y CULTURA EN LA SOCIEDAD DE MASAS, Jorge Gracia rena, E. Butelman, B. Rosenberg y Gómez Machado, L. Portnoy, Jiménez de Asúa y De León. — LAS RELIGIONES EN EL MUNDO ACTUAL, Del Campo, Cappelletti, Santa Ana, Cetrulo, Bentancourt Díaz y Pilosof. — SINDICATO Y SOCIEDAD EN EL URUGUAY, Alfredo Errandonea y Daniel Costábile.

ido-c

IDO-C Uruguay
Canelones 1486

Montevideo Tel. 4 79 02

¿QUE ES IDO-C?

Un Centro ágil, independiente, objetivo, formado por 140 expertos del Concilio, para:

- mantener vivo el espíritu conciliar en todo el mundo
- aumentar la comunicación horizontal en la Iglesia
- suministrar información y documentación sobre los problemas planteados a la Iglesia de hoy, para preparar la Iglesia de mañana.

KIRIOS

publicación
trimestral
del

Apostolado Litúrgico
del Uruguay

SOCIEDAD SAN GREGORIO

Carlos Roxlo 1379 - Montevideo Tel.: 4 47 23

CIOPI

Centro de Investigación y Orientación Psicológica
Institucional

Colegios y Liceos:

- ORIENTACION VOCACIONAL
- ASESORAMIENTO PSICOLOGICO
- ORGANIZACION Y ATENCION DE GABINETES PSICO-PEDAGOGICOS

Individual:

- ANALISIS Y ATENCION PSICOLOGICA
NIÑOS - JOVENES
- ORIENTACION VOCACIONAL

Asunción 1351 - Apt. 10
Pedir hora de 9 a 13 hs. al 98 08 70

*latinoamérica
libros*

* ENCUENTRO CON EL EVANGELIO

Arturo Paoli

Esta obra en tres tomos reúne meditaciones de cada domingo y festividades. Con expresividad dinámica y personal, Paoli transmite la perspectiva de Cristo-Evangelio en las vivencias del hombre de hoy.

3 vols. 19 x 15,5 cms., 280 págs.

Del mismo autor:

* LA CONSTRUCCION DEL REINO

¿Qué espera de los cristianos el mundo de hoy? La manifestación de una relación sólida y firme entre Cristo y el hombre.

1 vol. 11 x 18 130 páginas

* EL ENCUENTRO

De sus páginas surge sencilla, clara, accesible, la amistad personal con Cristo que implica amor filial al Padre y amor fraterno al prójimo. Esta obra está prologada por el R. P. René Voillaume, fundador de los Hnos. de C. Foucauld.

1 vol. 11 x 19 cms., 195 págs.

* EL TRABAJO Y LA PAZ

El autor con estos ensayos, penetra en el misterio de la tarea humana y aclara el concepto de una paz auténtica.

1 vol. 11 x 16 cms., 96 págs.

* DIALOGO DEL SILENCIO

MONJES EN LA IGLESIA DE HOY

Pablo Séens O S B., Monje del Siambon

Prólogo de *Arturo Paoli*

Cuando el hombre busca superar la angustia perdiéndose en la multitud, urgido por una esperanza de comunidad ¿Qué puede decir la vida monástica a nuestra generación?

1 vol. 18 x 19,5 cms., 188 págs., 17 ilustraciones

* ETICA Y DESARROLLO

Lebret - Colin

Señalan los requisitos de una ética indispensable del desarrollo en todos los niveles de la vida social. Es preciso hundir en la realidad, escuchar la pulsación profunda de ese mundo en vías de desarrollo y tomarlo como punto de partida.

1 vol. 11 x 16 cms., 64 págs.

* HACIA UNA TEOLOGIA DEL DESARROLLO

Houïart - Vetrano

Un sociólogo y un teólogo presentan sus reflexiones: una visión humanista del hombre y de la creación, conceptos que obligan a plantearse interrogantes sobre la ética que el desarrollo exige al mundo de hoy.

1 vol. 17 x 11,5 cms., 120 págs.

*latinoamérica
libros*

Casilla de Correo 161 - Suc. 12

84-8805

Buenos Aires

Envíos al Interior (contra reembolso) y Exterior

El hombre sabe por viejo, pero más sabe por viajero.

PRINCIPALES SUCURSALES, AGENCIAS Y CORRESPONSALES DE EXPRINTER S. A.

AMERICA

ARGENTINA

BUENOS AIRES EXPRINTER, San Martín 176
BUENOS AIRES EXPRINTER, Santa Fe 854
MENDOZA EXPRINTER, San Martín 1198
ROSARIO EXPRINTER, Córdoba 960
BARILOCHE EXPRINTER, Bartolomé Mitre 70
CORDOBA EXPRINTER, Rivadavia 39

BOLIVIA

LA PAZ EXPRINTER, Av. Camacho 814
COCHABAMBA EXPRINTER, Plaza 14 de Setiembre 6143
(Este)

BRASIL

R. DE JANEIRO. EXPRINTER, Avda. Río Banco 57A
PORTO ALEGRE. EXPRINTER, Rua das Andadas 1079
SAO PAULO EXPRINTER, Baaq de Itapetinigna 248

CHILE

SANTIAGO EXPRINTER, Agustinas 1074
VALPARAISO EXPRINTER, Prat 895
PUERTO VARAS. EXPRINTER, fente Hotel Puerto Varas

ESTADOS UNIDOS

NEW YORK EXPRINTER, 500 Fifth Av.
LOS ANGELES EXPRINTER, 412, West 6th Street
CHICAGO EXPRINTER, 191 North Michigan Ave
HOUSTON EXPRINTER, Mellie Esperson Blg

PERU

LIMA EXPRINTER, Av. Nicolás de Pierola 805
CUZCO EXPRINTER, Plaza Regocijo 189

PARAGUAY

ASUNCION INTER-EXPRESS, Estrella 553

MEXICO

MEXICO EXPRINTER DE MEXICO S. A. Avenida Morelos 98-201

COLOMBIA

BOGOTA EXPRINTER, Carrera 6.º N.º 14-84

VENEZUELA

CARACAS EXPRINTER, Avda. Urdaneta 10



SERVICIO MUNDIAL DE VIAJES

SARANDI 700

TELEFS.: 9 55 01 - 9 06 06

MONTEVIDEO - URUGUAY

américa latina

Librería-editorial-distribuidora — TEL. 415127 — Montevideo-Uruguay

ahora en su nuevo local: 18 de Julio 2089

NOVEDADES Y REEDICIONES:

- Una moral para nuestro tiempo — Marc Oraison
- Revolución marxista y progreso cristiano — Diez
- La China ¿tener mundo? — René Dumont
- Ciencia y Cristo — Pierre Teilhard de Chardin
- Fenomenología y religión — Henri Duméry
- La nueva secularidad — Luis Maldonado

Y TAMBIEN DISCOS

1. Alvarez

Alve María.

Alve María.
Alve María.
Alve María.
Alve María.

Alve María.

Alve María.
Alve María.
Alve María.
Alve María.

Alve María.

sumario

1 Carta del Editor

perspectivas

3 Petróleo para el Perú,
¿acto aislado o política de conjunto? **Rolando Ames Cobián**
8 Protesta en la Zona del Canal **Grupo Cuáquero de Acción**
11 "Macario" de Juan Rulfo **Jorge Medina Vidal**
13 Interpretación motivacional del catolicismo popular **Aldo J. Büntig**

encuentros

21 "Una voz que otros no pueden hacer oír" **Dom Helder Cámara**
23 "Acción cultural liberadora" **Paulo Freire**

situaciones

29 Iglesia: Confrontaciones y perspectivas (**CA**) — Paraguay: La Iglesia, los presos políticos y Stroessner (**CA**) — EE. UU.: Las amenazas internas (**Miguel Cardozo**)

lecturas

38 Claude Julien: "L'Empire Americain" (**LAS**) — Néstor García Canclini: "Cortazar, una antropología poética" (**Julio de Santa Ana**) — Henri Fesquet: "Una Eglise en état de péché mortel" (**HB**)

informe: modernización - humanización

40 De la teoría a la ideología **Antonio Pérez García**
49 Un problema político **Luis Alberto Gomes de Souza**
55 De la posibilidad al poder **Héctor Borrat**