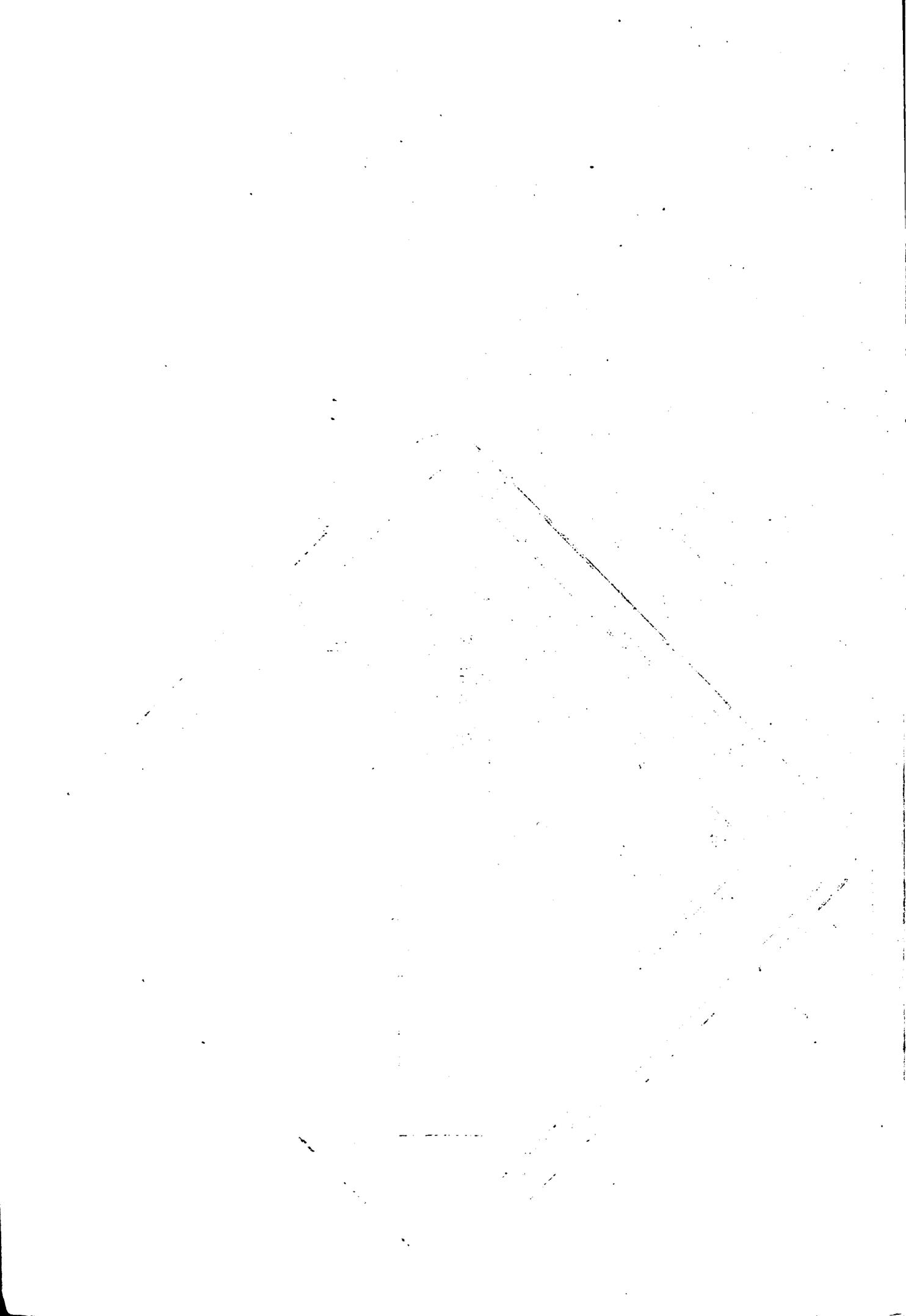


1300
36/

víspera

EVANGELIZAR ¿COMO?





Editor
HECTOR BORRAT
Secretario Gráfico
HORACIO ANÓN
Administrador
BRYAN PALMER

Redacción y Administración:
Cerrito 475, Montevideo, Uruguay.
Teléfono 8 59 03. Dirección Cable-
gráfica: Vispera.

Redactores

Raúl Abadie Aicardi (Montevideo), César Aguiar (Montevideo), Rolando Ames Cobián (Lima), Gonzalo Arroyo (Santiago), Carlos Baráibar (Montevideo), César F. Baráibar (Montevideo), Horacio Bojorge (Montevideo), Ernesto Cardenal (Solentiname, Nicaragua), Luis A. Carriquiry (Montevideo), Enrique Dussel (Mendoza), Bayardo José García Núñez (Managua), Lucio Gera (Buenos Aires), Carlos Talavera (Asunción), Gustavo Gutiérrez Merino (Lima), Helan Jaworski (Lima), Enrique Mareque (Buenos Aires), Alberto Methol Ferré (Montevideo), José Alfonso de Moura Nunes (Belo Horizonte), Pablo Otero (Montevideo), Bryan Palmer (Montevideo), Romeo Pérez (Montevideo), Guillermo Rodríguez Melgarejo (Buenos Aires), Alberto Silva (Santiago), Paulina Spinoso (Buenos Aires), Carlos Horacio Urán (Medellín).

Las opiniones vertidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Se autoriza la reproducción del material publicado con mención de la fuente y envío de dos números de la publicación a la sede editorial de VISPERA.

La revista se reserva el derecho de retener los originales que se le envíen, así como decidir sobre su publicación.

Impreso en Talleres Gráficos "33" S.A. Píedras 522, Montevideo.

Depósito legal N° 31.237

Precio de Venta en Uruguay \$ 900

vispera

Montevideo, enero 1975 — Año 8, número 36

Situaciones

La primera piedra	2
El retorno al espacio vital	2
Volar tan alto, tan alto...	3
La mayoría disorde	3
Gradualista Geisel	4
Dos veces jefe	4
Los 35.000 de Taizé	4
La coherencia del terror	5
A nivel de multiplicadores	5

Encuentros

Perú, Participación, Poder	9
----------------------------	---

Perspectivas

La nueva prensa — Rafael Roncagliolo	19
Cantar a Cristo — Jaci C. Maraschin	21
Doctor Angélico — Miguel A. Barriola	25
La coyuntura petrolera — Alberto Couriel	30

Lecturas

L'avenir de Dieu	35
Iglesia y ministerios: evangelización	36
El aborto. Mitos, realidades, argumentos	36
La Biblia y la teología de la historia. Tierra y promesa de Dios	37
Justicia y explotación en la tradición cristiana antigua	37
El plan Inca. Objetivo: La revolución peruana	38
INFORME: EVANGELIZAR ¿COMO?	39
¿Un nuevo lenguaje en la iglesia de América Latina? — François Malley	40
Y ustedes ¿Quién dicen que soy yo? — Héctor Borratt	43

Distribuidores

ARGENTINA. — Precio de venta en todo el país: U\$S 0.80. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.00.

Buenos Aires: Latinoamérica Libros. Junín 969 - 10º Piso "C". La Plata: Sedipla, Calle 54 N° 1381. Córdoba: Librería Verbo Divino, Dean Funes 165, Local 27. Santa Fe: Alberto Estrubia, Gral. Paz 5051.

BOLIVIA. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 3.50; aérea U\$S 6.00.

La Paz: Librería San Pablo, Casilla 3152.

BRASIL. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 3.50; aérea U\$S 6.00.

San Pablo: Livraria Duas Cidades, Rua Bentos Freitas 158.

CANADA. — Precio de venta: U\$S 1.50. Suscripción terr. U\$S 7.50; aérea U\$S 12.00

COLOMBIA. — Precio de venta en todo el país: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.00.

Bogotá: Librería Nueva, Carrera 6º, N° 12-85. Medellín: Carlos H. Urán, calle 58 N° 45A-27.

CHILE. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 3.50; aérea U\$S 6.00.

Santiago: Roberto Durán Sepúlveda, Eliodoro Yáñez 1087, Depto. 33.

ECUADOR. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Quito: Manuel Pérez Rondón, Apartado 2393.

MEXICO. — Precio de venta: U\$S 0.80. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Toluca: Francisco Merino, Apartado 101.

NICARAGUA. — Precio de venta: U\$S 0.80. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

León: Bayardo J. García, Apartado 238.

PANAMA. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Panamá: Gabriela Candanedo, Apartado 1510.

PARAGUAY. — Precio de venta U\$S 0.80. Suscripción terr. U\$S 3.50; aérea U\$S 6.00.

Asunción: Luis Meyer, Eusebio Ayala 1656.

PERU. — Precio de venta U\$S 0.80. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Lima: Juan Mondet, Casilla 5132.

PUERTO RICO. — Precio de venta: U\$S 1.00. Suscripción terr. U\$S 5.00; aérea U\$S 8.00.

San Juan: Librería La Tertulia, Borinquena 20, Santa Rita, Río Piedra, 00925.

REP. DOMINICANA. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Santo Domingo: Miguel Suazo, Av. 1ª N° 9, Reparto Honduras.

EUROPA. — Precio de venta: U\$S 1.50. Suscripción terr. U\$S 7.50; aérea U\$S 12.00.

Bruxelles: SEUL, Av. Legrand 45. Madrid: Aureliano Rodríguez Larreta, Mayor, 71 - 2º izq. Roma: Lidice Gomez Mango, Vía Stazione San Pietro 6, Scala "E".

URUGUAY. — Precio de venta: \$ 1.300. Suscripción anual \$ 6.000.

Montevideo: Cerrito 475. Salto: Gladys Turino, Amorim 162. Paysandú: Pedro Ruiz, 18 de Julio 836.

VENEZUELA. — Precio de venta: U\$S 0.70. Suscripción terr. U\$S 4.00; aérea U\$S 6.50.

Caracas: Acción Voluntaria Estudiantil Universitaria, Av. Universidad, esq. de Monroí, Resid. Altamar, P. 13º, of. 13 B

Los precios señalados están sujetos a modificaciones por la distribución interna en cada país.

La primera piedra

La arremetida norteamericana contra la OPEP afecta indiscriminadamente a todos los miembros de esta organización: Arabia Saudita, Argelia, Ecuador, Emiratos Arabes Unidos,

Gabón, Indonesia, Irán, Irak, Kuwait, Libia, Nigeria, Quátar y Venezuela. Pero fue Venezuela —tercer exportador mundial de petróleo, que coloca más de la mitad de su producción en Estados Unidos— la primera en dar su respuesta. Hombre de agallas, el nuevo presidente Carlos Andrés Pérez salió a enfrentar a Ford en su propia cancha. Salteándose las reglas del juego diplomático —no esperó el texto oficial del discurso de Ford ni le comunicó a éste su propia carta antes de hacerla pública— Pérez contraatacó con una carta abierta a la Casa Blanca, 1.700 palabras en inglés publicadas a toda página en "The New York Times" el 19 de setiembre.

El Presidente Pérez acusa a EE.UU. y a los países desarrollados en general por "abusar de las necesidades fundamentales del hombre latinoamericano, asiático y africano. [...] Los precios del petróleo estuvieron durante muchos años en un franco retroceso de deterioro en tanto que nuestro país se veía obligado a recibir manufacturados de los EE.UU. a precios cada vez más altos, limitando todavía más las posibilidades de desarrollo para los venezolanos. [...] La confrontación económica entre países productores y países consumidores de petróleo fue creada por los grandes países que se niegan a dar una participación igual a los países en desarrollo que procuran el equilibrio indispensable en términos de intercambio." No es pues Venezuela, ni la OPEP, quien arroja la primera piedra.

Tampoco ella la que puede decidir esta crisis mundial que —a la par de la moda retrospectiva— desata sobre el mundo el espectro de los '30.

El impacto de esta Carta Abierta fue tal que Ford intentó una justificación ante Venezuela: según un comunicado de la Casa Blanca, era a los países árabes que Ford se refería cuando criticó en las Naciones Unidas el "uso político" y los "precios artificiales" del petróleo. Con esta aclaración Pérez quedaba en blanco: a lo más, habría funcionado como un precipitado defensor de causas ajenas. Pero dos días después era el propio ministro de Petróleo de Arabia Saudita, Ahmed Zaki Yamani, el que daba la razón a la reacción venezolana dejando aun en peor situación al presidente Ford. Arabia Saudita, dijo, si bien no quiere romper el frente de los países productores, querría reducir el precio del producto cuyos aumentos, explicó, se dejaban a presiones ejercidas por miembros no árabes de la OPEP: Irán, Nigeria —y Venezuela.

La perspectiva del profesor Couriel que publicamos en la presente VÍSPERA permitirá un análisis global de la crisis del petróleo. Sólo nos resta celebrar aquí el sólido respaldo que siguió a la contraofensiva del presidente de Venezuela. Dentro de su propio país le llegó, entre otros, del propio Caldera; al mismo tiempo, según una encuesta, la popularidad de Pérez habría ascendido en un mes, como consecuencia de esta iniciativa, del 47% al 85%. Desde otros ámbitos, el otro miembro

latinoamericano de la OPEP, Ecuador, dijo a través de su presidente, el Gral. Guillermo Rodríguez Lara: "No alcanzo a comprender las razones que provocaron en el espíritu del señor Ford una reacción tan sombría. Ni cómo llega a suponer que un razonable aumento en el precio de los hidrocarburos a escala mundial culminará con un enfrentamiento bélico entre quienes defienden su riqueza y su soberanía y las grandes potencias dueñas de un poder bélico y financiero que causa pavor a la humanidad." El embajador de Perú ante la Comisión Económica y Financiera de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuellar, advirtió por su parte: "La crisis es del sistema de economía que a través de las empresas transnacionales ha creado una situación de sobre-

producción, así como necesidades artificiales de consumo que, a fin de cuentas, produjo la crisis. El proceso de revalorización de las materias primas ha sido consecuencia de la crisis económica y no el origen de ellas. Este proceso no ha sido total ni en muchos casos ha podido contrarrestar los efectos de la exportación de inflación producida por el sistema económico de los países desarrollados. Cualquier intento de solucionar la crisis internacional al margen del Tercer Mundo es inconducente y destinado, por tanto, a fracasar." Y el canciller del Brasil Antonio Acereido Da Silveira, manifestó en las Naciones Unidas: "La Carta de Carlos Andrés Pérez encierra una doctrina de justicia indiscutible, a la cual no podría oponerse ningún país en desarrollo". HB

NACIONES UNIDAS

El retorno al espacio vital

A los 37 años, el Ministro de Relaciones Exteriores de Argelia, Asdelaziz Bouteflika pasó a ser, dicen, el más joven presidente que ha tenido la Asamblea General de las Naciones

Unidas. También, uno de los más combativos. En su discurso de apertura a la XXIX sesión de la Asamblea General, además de atacar al imperialismo en el sudeste asiático y a las "manos ocultas" que actuaron en Chipre, además de felicitar a Portugal por su "reconciliación con la causa de la libertad" al darle la independencia a Guinea - Bisau, Bouteflika advirtió polémicamente que "los problemas del desarrollo se están expandiendo más allá de los límites nacionales y continentales".

El Presidente Ford no tardó en darle razón, al debutar ante las Naciones Unidas, el 19 de setiembre. "Países en desarrollo y países desarrollados,

economías de mercado y las otras —dijo—, todos somos parte de un sistema económico interdependiente". Como esta no es una dependencia inter pares, el ungido de Nixon no vaciló en jaquear a un sector rebelde del Tercer Mundo, el nuclearizado en la OPEP, anunciándole represalias nada menos que en materia alimenticia: los problemas en petróleo y alimentos, Ford dicit, "pueden ser resueltos sobre la base de la cooperación, o pueden, diría yo, volverse incontrolables sobre la base de la confrontación". A los subdesarrollados Ford quiere vedarles, lisa y llanamente, la acción política: "Utilizar un artículo de consumo para propósitos políticos —les

advirtió— tentará inevitablemente a los otros países a usar sus artículos de consumo para sus propios propósitos". Primer productor mundial de alimentos, EE.UU. mostraría al respecto, según Ford, una abstinencia política verdaderamente ejemplar: "No ha sido nuestra política usar los alimentos como un arma política a pesar del embargo petrolero y de las recientes decisiones en materia de precio y producción de petróleo." Pero también los virtuosos se cansan, sugirió esta contraposición. También los demócratas se vuelven escépticos cuando —según las reglas de su propio juego— la mayoría se les escapa de las manos, tal como está ocurriendo con cierta alarmante frecuencia en las Naciones Unidas por la suma de los votos de débiles, oscuros, pequeños países. "Nosotros, los que creemos en y vivimos por la regla de la mayoría —se quejó el Presidente— tenemos que estar siempre alertas al peligro de la tiranía de la mayoría". Cuando los "tiranos" son los otros, claro.

"La energía es necesaria para producir alimentos, y los alimentos son necesarios para producir energía", balanceó Ford. Atención entonces: "Confrontando a los consumidores con restricciones de la producción, precios artificiales y la perspectiva de una bancarrota total, los productores (de petróleo) podrán volverse eventualmente víctimas de sus propias acciones".

La amenaza se volvió abierta el 16 de setiembre cuando Ford ocupó la tribuna en Detroit ante la novena conferencia mundial de energía. "En el curso de la historia —recordó— las naciones fueron a la guerra para obtener ventajas naturales tales como el agua, la alimentación o el derecho de pasar sobre la tierra o sobre el mar". Bien podrían ahora hacer la guerra para aprovisionarse de energía, sugiere con estas palabras el Presidente de la primera potencia mundial. El regreso de la teoría del espacio vital queda así consumado.

HB

NACIONES UNIDAS

Volar tan alto, tan alto...

El 31 de agosto pasado selló la instancia cumbre del "Año Mundial de la Población" programado por las Naciones Unidas. Del amplio espectro que cubre todo el campo de

la demografía, era evidente, mucho antes de su preparación oficial, que el acento se pondría sobre el creciente desarrollo de la población (v. Luis Carriquiry, "Población y Poder", VISPERA 35).

Y era evidente porque, tanto los agentes privados, como la mayoría de los centros especializados de la ONU, acuciaban desde peteneras con las tesis controlistas.

El documento inicial, presentado a la Asamblea como Plan de Acción Mundial, fijó definitivamente esa tónica.

A lo que se vio, las naciones representadas la llevaban consecuente y armónicamente acordada.

Por lo que resultó, el plan inicial fue repudiado, y neutralizadas las conminaciones e imposiciones. Queda el saldo de un documento que, aunque cojitranco, evidencia claramente que se ha conseguido poner el primer muro de contención a la virulencia neo-malthusiana.

La inocultable motivación política que empujaba a los controlistas, tuvo la debida respuesta en ese mismo plano. Es, ciertamente, el primer punto positivo a destacar.

Fue un nuevo acto solidario —concurrancia en enfoques socio-culturales y económico-políticos— que, en otro campo de la política internacional, afianza el perfil, cada vez más neto, del lineamiento conceptual y la consolidación corporal del tercermundismo.

Y esto es así por cuanto en la medida que esa convergencia se va manifestando en la acción concreta, en eventos, y en los consecuentes compro-

misos que éstos suponen, se va prefigurando una cultura emergente que tiene tal vez —en la austeridad con que está obligada a pensarse en su proyecto, en la relación con una naturaleza aún no dislocada, y en la peculiaridad que en sus características antropológicas básicas imprimen ambas ordenadas— los elementos más sólidos del aporte a ofrecer para una sociedad planetaria más personalizadora y trascendente.

Dos puntos principalmente revelan, en el Plan de Acción definitivo, el éxito señalado.

El derecho absoluto de cada nación a determinar su política demográfica.

La relación, explícitamente reconocida y definitivamente impuesta, entre el derecho al desarrollo y un óptimo de población que fija el medio natural y el entorno socio-cultural.

Puede agregarse, también como logro, que la tendencia anti-natalista que insinuaba el estilo publicitario de las Naciones Unidas, dejará de ser, al menos directamente, el elemento de presión que se pretendía.

Como puntos negativos: El manejo ambiguo o ambivalente del concepto de paternidad responsable.

La asonada abortista.

La carencia de un enfoque antropológico rector —sostén de fondo imprescindible— sin el cual la demografía como ciencia y el tema población con finalidad de Plan de Acción quedan vacíos de sujeto real: el hombre.

Dos posiciones significativas y directrices al respecto.

El Vaticano puso el énfasis en "La dignidad y el respeto a la vida humana". La República Popular de China definió: "La mayor riqueza del mundo es su población".

Apreciaciones distantes aunque no irreductibles; en la viva historia de

LA MAYORIA DISCORDE

La Revolución del 64 dispuso la muerte cívica de cientos de líderes, inhibió de la acción política a muchos más. Del remanente quiso hacer (apenas) un elenco de incondicionales al que —suprimidos los viejos partidos— ofreció una sola opción: el "partido de gobierno", ARENA, o el "partido opositor", MDB. Enrolarse en la ARENA era integrar el oficialismo craso; militar en el MDB aparecía como una forma enmascarada de colaboración.

Las elecciones parlamentarias de 1970 mostraron que la mayoría del país rechazaba esta opción: 46% de votos en blanco o anulados y 22,54% de abstenciones rebasaban, en mucho, al 37% que en esa oportunidad conquistó ARENA y al 17% del MDB. Sin canales propios, ésa era una mayoría potencialmente dispuesta a engrosar las filas del "partido opositor" apenas éste se acreditara efectivamente como partido y opositor. Así fue —dentro de mayores márgenes de libertad de expresión y tras una verdadera campaña de concientización— el 15 de noviembre. Gracias al ingreso masivo de estos disidentes, entre los cuales una nueva generación que mucho importa en un país de jóvenes, los votos del MDB doblan lejos a los de la ARENA, otorgándole por primera vez la mayoría en las elecciones que renuevan un tercio del Senado y la totalidad de la Cámara Federal y las asambleas legislativas estadoales.

HB

nuestros hijos se perseguirá la obligada síntesis, de cuya ausencia sufrimos.

...que le dé a la caza alcance

El hombre económico, el productor del enjambre, ocupa legítimamente nuestro horizonte visible, y en las nuevas modalidades de concebir la producción y las relaciones que ella establece se perciben los ejes para ajustar la marcha ascendente de la especie. La osamenta de las formas institucionales que el torrente cultural empuja le aseguran una postura más erecta.

Y en la misma medida que en los inicios, el pasaje de la semi verticalidad a la verticalidad completa permitió la hominización, el definitivo afinamiento en la verticalidad de todos posibilita una dignidad corporal mayor. Esa dignidad sería inexpresable, y por tanto dejaría de ser tal, si no se interroga a sí misma más allá del horizonte hostil de la entropía, que le chupará hasta la huesa si no se fragua en la angustia irreductible del ¿qué soy?. ¿quién eres?, ¿qué somos juntos, aquí y ante El? Se exprese en la lengua de ángeles que se quiera, esta dimensión religiosa es una e indivisible de la anterior.

Ambas conforman el habitat del medio humano.

Entrambas se forjan todas las expresiones de la cultura.

La Organización de las Naciones Unidas es un espacio de encuentro que se ha creado el hombre contemporáneo. Como tal funciona comunicándolo, para reflejar luego en su accionar los puntos de acuerdo logrados en la ancha problemática que abarca.

La reunión que nos ocupa, lo hemos destacado al comienzo, ha mostrado hasta qué punto es apta para posibilitar el restablecimiento de reclamos justos, distorsionados ante la opinión mundial por los medios del poder económico. Más aun: cómo en este espacio puede darse una localización geográfica a pueblos que dispersos en distintas áreas conviven en necesidades y legítimas pretensiones comunes.

Las Naciones Unidas, sin postular ni postularse a la Utopía, pueden y deben dar a la preparación de los grandes temas que abordan la dimensión total del problema, pues si bien los hombres han conseguido extender sobre el planeta el sistema nervioso adecuado a la expresión, andan aún en tanteos sobre qué es lo que tienen de esencial para decirse.

Forzando a San Juan de la Cruz: Volar tan alto, tan alto / que le dé a la caza alcance.

El año venidero, que se programa como año de la mujer, es buena ocasión para alzar más la mira. ■

POV

DOS VECES JEFE

En el actual sistema brasileiro el Jefe de Estado es, también, el jefe del partido oficialista. El Gral. Geisel entendió esta dualidad de roles como una ocasión más para fortalecer en las elecciones parlamentarias su imagen presidencial. En lugar de perpetrarse en su cúspide institucional para quedar libre de las contingencias electorales se lanzó de lleno a ellas, como el competidor protagónico. Exhibió una jefatura real desbordante de poderes, capaz de decidir por sí y ante sí —contrariando a más de un directorio partidario estadual— las candidaturas al Senado. Presentándose “como jefe político de la Aliança Renovadora Nacional” (setiembre 15) hizo, de las elecciones, plebiscito del modelo: el éxito electoral de la ARENA, previó, representará “la aprobación popular a los postulados básicos que informan a los gobiernos revolucionarios”.

De donde se infiere que, ahora, estos postulados básicos son objeto de una amplísima desaprobación popular: casi 70% de votos para el MDB contra 30% para la ARENA. HB

GRADUALISTA GEISEL

El gobierno —anticipó Geisel en su primer discurso como Presidente— se empeñará en “un gradual, pero seguro perfeccionamiento democrático”. El gobierno —agregó— el 15 de setiembre— “está empeñándose lo más posible para que la exigencia de seguridad vaya reduciéndose gradualmente”. Con estos giros, el Presidente se enrola entre los partidarios de las tesis de Samuel Huntington, interlocutor de Golbery, consejero dilecto de las élites de poder que apoyaron a Médici y ahora rodean al nuevo presidente. No puede acabarse de un día para otro con un régimen autoritario —enseña este profesor de Harvard— so pena de aumentar las posibilidades de “recompresión” (o sea, de instalación de un nuevo autoritarismo).

“Erran, y erran gravemente —advirtió el Presidente el 15 de setiembre— los que piensan apresurar este proceso por el juego de presiones manipuladas sobre la opinión pública y, a través de ésta, contra el gobierno”. Resituada en su ocasión —setiembre 15—, esta advertencia parece destinada, más que a los políticos profesionales, a una élite de disidentes compuesta por científicos sociales y periodistas que de algún modo prologaron la movilización electoral y la victoria opositora del 15. Lejos de arriesgar una oposición frontal y proclamatoria, esta élite levantó demandas ideológicamente plácidas, política y económicamente viables, sin rupturas, a modo de juiciosas alternativas a la revolución y el caos. Quizás por eso fue aludida por la amonestación pero no silenciada. Su lección (en aulas, congresos, periódicos) sigue desplegándose. Parece fundamental para apuntalar una oposición que se ha vuelto contundente sí que difícil mayoría. HB

EL CONCILIO DE LOS JOVENES

Los 35.000 de Taizé

Para las iglesias nostálgicas de juventud, la reunión de 30 a 35 mil jóvenes procedentes de 120 países sobre la colina de Taizé configura un acontecimiento asombroso, difícil-

mente repetible en otros ámbitos que el de esa comunidad ecuménica (v. las dos perspectivas que le dedicamos en VISPERA 35). Quizá por ello, la inauguración del Concilio de los Jóvenes, puesta bajo el signo de lo carismático y lo provisional, contó con muy sólidas representaciones institucionales: del Vaticano acudieron el Cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unidad de los cristianos, y el Cardenal Koenig,

arzobispo de Viena y presidente del Secretariado para los no creyentes; del Consejo Ecuménico de Iglesias, su secretario general el Reverendo Potter. Estaban también los cardenales Gouyon, Guyot y Renard, franceses los tres, el Rev. Woods, obispo anglicano de Worcester, en representación del arzobispo de Canterbury, el metropolitano Emiliano. Y, asumiendo a su vez otro tipo de representatividad, un viejo campesino ita-

liano, Roncalli, puesto que —según dijera el hermano Roger— “es quizás por causa de un viejo, Juan XXIII, que estamos reunidos aquí”.

Nada, pues, de ríspidas confrontaciones generacionales. Ningún exabrupto contestatario. Cordialidad y disciplina. Con sus unánimemente respetados silencios, sus tiempos de oración y de diálogo, el clima de la asamblea fue otro motivo de asombro. Aimé Savard lo caracterizó como “carismático y unánimista” (ICI, setiembre 15). La primera nota era previsible, pero ¿cómo pudo lograrse la segunda? Según este observador, por un incontestable relativismo doctrinal, bastante más allá del legítimo rechazo de los dogmatismos estériles. El deseo de ser instrumento de reconciliación lleva a privilegiar la búsqueda de la unanimidad en detrimento de la discusión y el enfrentamiento: se habla de “intuición”, de “elaboración colectiva”, jamás de debate. Se escapa a las ocasiones de conflicto. “El surgimiento de la Carta al Pueblo de Dios es significativo al respecto, —escribe Savard—. Este texto fue elaborado en condiciones de secreto total por un número indeterminado de desconocidos en el seno de un grupo de animación informal del cual cada uno afirma que no se distingue de los demás. Nada de su contenido ni incluso de su existencia se había filtrado antes que fuera leído públicamente. Y los 35.000 jóvenes lo adoptaron, en cierto modo, por aclamación, sin que nadie entre ellos haya planteado la menor interrogante, o levantado la menor objeción”.

Se explica: esta “Carta al Pueblo de Dios”, aunque proceda de jóvenes, no da un paso más allá de lo que ya es consenso entre los jerarcas eclesiásticos más o menos actualizados: “Una gran parte de la humanidad es explotada por una minoría que goza de privilegios intolerables. Son muchos los regímenes policíacos que protegen a los poderosos. Sociedades multinacionales imponen sus leyes. Imperan el provecho y el dinero. Los que poseen el poder casi nunca escuchan a los

hombres sin voz. Y el pueblo de Dios ¿qué camino de liberación abre?” La Carta no propone otro que la renuncia, por la Iglesia, “a los medios de poder, a los compromisos con los poderes políticos y financieros”, para pasar a ser “la simiente de

una sociedad sin clases y sin privilegios, sin dominación de un hombre sobre otro, de un pueblo sobre otro”. Ahora que el Concilio de los Jóvenes entra en su fase latinoamericana, ¿sabrá decirnos propuestas más concretas? ■ HB

WASHINGTON

La coherencia del terror

Las tesis de los fuertes siempre generan prácticas; ciertas prácticas en el derecho internacional generan ciertos “derechos” que mediante otras sesudas prácticas “legitiman”

un perfecto círculo vicioso.

Es cierto que a estas alturas no se ha cerrado aún; que es sólo una tendencia. Aún hay tiempo de desviar la línea, de llevarla a una espiral de lúbricos. Aquí nos toca alertar. ¿A quién, a quiénes corresponde actuar?

A introito abstracto —inquietud individual— los hechos; para inquietud de los inquietos.

Y también de los otros. El primero es el reconocimiento que sobre la naturaleza y funciones de la CIA hizo el presidente estadounidense.

El segundo, la noticia que el experto en asuntos militares del “New York Times” nos acerca sobre la formación de cuerpos militares de élite, destinados a “proteger los intereses estratégicos, políticos y económicos de Estados Unidos en todo el mundo, desde el Medio Oriente hasta los Andes, desde Noruega hasta el Océano Índico”.

Cada uno en su turno, que el nexo viene sin ser forzado.

Cuando el director de la CIA confesó las actividades de ésta en Chile, fue solamente la palabra de un servidor de centro especializado que se identificaba y afirmaba como tal. Pudo parecer un desborde de poder dentro del aparato del Estado.

Cuando el presidente

cedía a la que anteriormente pareció tener al indultar a Nixon.

Pudo parecer.

Sin embargo, la introducción del concepto de “desestabilización” —término acuñado para caracterizar y asentar una naturaleza— tiene no sólo por su precisión, sino también por la coyuntura económico-política imperante, un rigor científico y un vigor que supera toda posible torpeza.

El presidente Ford quiso institucionalizar a la CIA, y quiso institucionalizarla como una entidad desgajada del ejercicio diplomático y de las modalidades reconocidas de espionaje.

En buen romance: por dicho expreso de expresión imperial, la CIA es un cuerpo de apoyo operacional que tiene como finalidad “desestabilizar los regímenes que puedan perjudicar los intereses económicos, políticos o estratégicos de los Estados Unidos”. A la inestabilidad de su economía chupona opone la voluntad

A NIVEL DE MULTIPLICADORES

Creado por resolución de la XIV Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (Sucre, 1972), el Instituto Pastoral del CELAM, que ha fijado su sede en Medellín, se presenta a sí mismo como un instituto de investigación y docencia de nivel superior que tiene por finalidad “formar agentes de Pastoral (no profesores) a nivel de multiplicadores en trabajo apostólico de cierta responsabilidad”.

Los cursos de 1974 contaron con 100 estudiantes procedentes de 17 estados de nuestra América. Los del año próximo se organizarán sobre la base de cinco secciones, cada una de las cuales con no más de 40 ni menos de 20 alumnos: Pastoral Litúrgico, Evangelización y Catequesis, Pastoral Social, Pastoral de la Comunicación, Espiritualidad. Todo estudiante deberá participar asimismo en un programa común de Pastoral Fundamental, bajo la dirección del Pbro. Segundo Galilea. La Pastoral Fundamental reclama un curso de seis meses; las secciones, uno de tres. Los cursos se prolongan del 1º de mayo al 30 de noviembre. Cada alumno contribuye con U\$S 60 por mes por concepto de matrícula y almuerzo. Tendrá que disponer de preparación académica, experiencia pastoral, “madurez vocacional, afectiva y espiritual” y “presentación por parte del Obispo y/o Superior Religioso que acredite al candidato como elemento multiplicador en un futuro trabajo de responsabilidad”. Durante el curso, deberá preparar su correspondiente monografía.

Para solicitudes de admisión e informaciones complementarias, corresponde dirigirse (cuanto antes) al Padre Buenaventura Kloppenburg O.F.M., Director del Instituto Pastoral del CELAM, Apartado Aéreo 1931, Medellín, Colombia.

de desarticular los sistemas que no lo apoyen.

Desmedro para la diplomacia —que supone un acordamiento de intereses socio-culturales y económico-políticos—, reduce su campo de acción en beneficio de la actitud bélica.

Desmedro para la Organización de las Naciones Unidas —que supone un vértice orientador, desde las motivaciones básicas de su fundación, hasta sus modalidades presentes de acción— en beneficio de juicios y actitudes unilaterales refrendadas por estrategias progresivas de fuerza.

Desmedro, por supuesto, para la cloqueante OEA.

Desmedro para las naciones —que suponen como sustancia de su soberanía la libertad de conjurar en sí mismas todas las alternativas inherentes a su etnia, cultura, relación social, económica y política— por cuanto “desestabilizar un régimen” (sea el que fuere) desde el exterior, no es realmente desestabilizar un régimen, sino desequilibrar un pueblo, desarticular una nación en su progresión natural.

Hasta los Andes

¿En beneficio de qué?

“Los planificadores militares consideran lógico —dice el especialista del New York Times— crear una fuerza de élite, teniendo en cuenta la dependencia cada vez mayor de Estados Unidos con respecto a las materias primas producidas por países cuya amistad se puede convertir en hostilidad de la noche a la mañana”. Hay que proteger, por tanto, “los intereses económicos, estratégicos y políticos de Estados Unidos en todo el mundo, desde Medio Oriente hasta los Andes, desde Noruega hasta el Océano Índico”.

No es sutileza excesiva, ni disquisición ancilar, subrayar el humor negro que cabe a los conceptos de amistad y hostilidad tal como se dan en el texto. Da la tónica cultural profunda en un ámbito aberrado en la sensibilidad y la razón.

Parecería claro que, esta vez, el presidente Ford no se animará a confirmar públicamente la exis-

tencia y misión de los tales “rangers”.

Aunque también podría hacerlo, pues “afortunadamente” esta amenaza parece menor que la de las ojivas multicéfalas. En cualquier forma, confeso o no, oficializado o no, ¿es incoherencia pensar que estos tónicos cuerpos pueden ser el plantel de “mataores” del equipo “desestabilizador”?

Entre San José de Cupertino y Maquiavelo hay, para gracia de la humanidad, una altura en la gama de malicia que puede ser sanamente fecunda. En la forma lúdica que nos obliga la calidad de merodeantes husmeadores de lo que se piensa en los centros de decisión, es doblemente disculpable que la usemos.

Y aquí, sólo se trata de que le demos cabida para aceptar como valedero lo que revela el experto del periódico neoyorquino —según se expuso— con un dato más, de significación, que se agrega.

Se trata de la envergadura de esos cuerpos especiales, que es a primera vista insignificante, pues serían tres batallones de sólo 588 hombres cada uno, que por su especial preparación física, su espíritu espartano y su pasmosa movilidad podrían desempeñar el rol especial que se encomienda. Tal vez, por pudor del articulista, no se mencionan armas especiales.

La zumba y el garguero

A tan reducido número de reclutas, se nos ocurre reducir a tan sólo tres las alternativas de objetivos concretos a imaginar.

Que la misión sea ocupar y controlar militarmente las grandes empresas multinacionales, que si bien tienen garras no tienen ni trabucos naranjeros.

Que la misión sea actuar militarmente, aprovechando el apoyo operacional de una “desestabilización” desencadenada, promoviendo en consecuencia una revolución en la nación determinada.

Que la misión sea promover la misma revolución pero encauzada hacia una guerra focalizada.

La primera alternativa —perdón señores— es sólo la zumba que permite pasar el resto por el garguero.

De las otras dos, desdiciendo el ramillete de variantes que pueden ofrecer —en las formas más bastardas del terrorismo al uso— veamos sus líneas generales.

Por propias declaraciones del presidente Ford, la “desestabilización” es una acción donde ciertos recursos de apoyo operacional, distorsionan la búsqueda nacional del equilibrio político, en aspectos que toquen los intereses estadounidenses. Pero, aun siendo una intervención, no hay ataque directo armado (al menos de fuerzas extranjeras).

Si la “desestabilización” consigue “estabilizar” los intereses estadounidenses, allí cesa la acción. Pueden o no venir los rangers a consolidar posiciones.

Aunque no declarada, es una situación revolucionaria o de guerra, pues hay fuerzas militares que están a la orden.

En el supuesto que la “desestabilización” no consiga su objetivo, o sea, que las fuerzas políticas internas en pugna sigan el cauce de normalidad en la resolución de conflictos (que les impone su naturaleza), y anulen, por la primacía de una conciencia nacional y fraterna revitalizada, la intervención “desestabilizadora”, si el peligro subsiste para los intereses estadounidenses, un batallón o dos de aquellos rangers pueden ser puestos en medio del conflicto. Se trata solamente de trasladar 1.000 hombres.

Aun acostumbrados a las proezas de James Bond, se resiste la posibilidad de que el tal, multiplicado por mil, pueda contra algún ejército nacional que tenga cierta consistencia. En ese caso, el factor “desestabilizador” adquiriría una característica distinta, por cuanto se introduciría en el ambiente un factor, la fuerza activa, que inevitablemente culminaría en conflicto armado, originando así una situación que induciría a una revolución, atípica, en cuanto se produce en torno de intereses foráneos y con participación armada también foránea.

Pero atípica también, en cuanto es evidente que los muy selectos rangers no son autónomos, sino que forman parte de un

aparato militar de potencial inusitado —tanto por su envergadura como por su capacidad de destrucción a distancia. Es una revolución con amenaza de guerra.

Queda la última instancia: la guerra focalizada.

Si la “desestabilización multiplicadora” no consiguiese su objetivo, daría sobrado tiempo a una intervención militar masiva, que habría contado con el lapso suficiente para evaluar todos los aspectos de su estrategia.

Dos precisiones finales.

La primera: es una respuesta coherente de un sistema neocolonial frente a la creciente ola del nacionalismo en los países productores de materias primas que les es esencial para mantener el status y poderío. El resurgimiento y revitalización de los nacionalistas es uno de los temas recurrentes de los futurólogos estadounidenses. En la actualidad se evidencia con crudeza en el asunto petrolero.

La segunda: el Terror —contracara de la virtud de la fuerza— se afianza en su desafío de ser señor de la historia. El Terror con mayúscula, ya sea en su expresión física —artefactos nucleares, armas biológicas—, ya sea en su expresión conceptual manejada ante la opinión —las amenazas de crisis (energéticas, alimenticias, demográficas)—, ya sea en su forma verbal como lo es la postulación oficial de un cuerpo “desestabilizador” y de un cuerpo invasor de élite como es el caso; el Terror, reiteramos, presiona el campo entero de la cultura.

Curiosa paradoja que plantea “el Progreso”. Pues si el hombre primitivo, siervo de la naturaleza, supo transformar el terror en asombro y el asombro en conocimiento, el hombre contemporáneo parece querer servirse del dominio que ha adquirido sobre la materia para restaurar aquel estado arcaico al cual ahora se agrega a sí mismo, potenciándolo.

Todos los terrorismos, todos condenables, tienen su sostén en esa red nerviosa irritada contra la razón: el Terror sistematizado.

CENTRO DE DOCUMENTACION

MIEC - JECI

- Un servicio para equipos, comunidades y militantes comprometidos en una transformación radical de la sociedad latinoamericana.
- Un apoyo para la maduración del compromiso cristiano en la sociedad.
- Un servicio de los Secretariados Latinoamericanos del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC - Pax Romana) y de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI).

PUBLICACIONES

Servicio de Documentación — un folleto mensual de documentación especializada.

SPES — boletín informativo de los Secretariados Latinoamericanos del MIEC y la JECI.

Libros:

1. **La Pastoral de la Iglesia en América Latina**, del P. Gustavo Gutiérrez (Agotado).
2. **Iglesia-Universidad**, del P. Gilberto Giménez, César Aguiar y Guzmán Carriquiry .. \$ 1.—
3. **América Latina: protesta estudiantil y fe cristiana**, de Almerly Bezerra de Melo \$ 1.20
4. **Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina**, de Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo \$ 1.50
5. **Historia Política del Movimiento Estudiantil: 50 años de reforma y la revolución**, de Carlos H. Urán R.

SUSCRIPCIONES

Servicio de Documentación	América Latina	USA o Europa
12 números por año		
• Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
• Suscripción estudiantil	" 4	" 6
• Números atrasados	" 1	" 2
• Números sueltos	" 0,80	" 1,50
SPES		
12 números por año		
• Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
• Suscripción estudiantil	" 4	" 6
• Números atrasados	" 1	" 2
• Números sueltos	" 0,80	" 1,50

NOTA: los precios peruanos deben consultarse. Los precios en el extranjero incluyen franqueo por tierra. Franqueo aéreo debe consultarse. Afiliaciones colectivas, precios especiales.

OTROS SERVICIOS

- **Bibliografías:** se elaboran bibliografías especializadas en problemas universitarios, culturales, políticos y religiosos de América Latina.
- **Contratos de investigación y asesoramiento:** sobre los mismos temas citados, se acuerdan contratos con instituciones y/o personas interesadas en temas específicos.

Dirección: Apartado 58, Lima, Perú.

Stromata

REVISTA TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA
Y TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

LE OFRECE

- ESTUDIOS a nivel de investigación sobre temas de interés permanente y sobre la problemática actual y latinoamericana.
- NOTAS Y COMENTARIOS sobre problemas u obras actuales.
- RESEÑAS Y BOLETINES BIBLIOGRAFICOS que anualmente le informarán sobre el contenido de unos 400 libros actuales de todo el mundo, particularmente en las áreas filosófica, teológica y afines.
- FICHERO DE REVISTAS LATINOAMERICANAS; importante instrumento de información y trabajo con los títulos clasificados de los artículos de las revistas más importantes.

Vol. XXIX

No. 1 — 2

1973

III SEMANA ACADEMICA (1972) "LA SOCIALIZACION DEL PODER Y DE LA ECONOMIA"

J. C. Portantiero

LA SOCIALIZACION DEL PODER Y DE LA ECONOMIA DESDE UNA PERSPECTIVA MARXISTA.

C. A. Floria

LA SOCIALIZACION DEL PODER Y DE LA ECONOMIA DESDE UNA PERSPECTIVA NO SOCIALISTA.

A. Argumedo

LA SOCIALIZACION DEL PODER Y DE LA ECONOMIA DESDE UNA PERSPECTIVA PERONISTA.

Sánchez Aizcorbe

REFLEXION CRITICA DESDE LA FILOSOFIA A LA SOCIALIZACION MARXISTA, NO SOCIALISTA Y PERONISTA.

O. Yorio

REFLEXION CRITICA DESDE LA TEOLOGIA A LA SOCIALISTA MARXISTA, NO SOCIALISTA Y PERONISTA.

Revista STROMATA

Avda. Mitre 3226
San Miguel, Pcia. de Bs. As.
ARGENTINA

SUSCRIPCION: \$ 30 Ley 18.188 en Argentina
U\$S 5,00 en Sudamérica
U\$S 6,00 en los demás países

CONTACTO

POR

UNA NUEVA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

CONTACTO quiere servir como medio de expresión, comunicación, concientización, para una sociedad centrada en el hombre autor de la historia.

CONTACTO quiere participar, en diálogo permanente y reflexión constante, con el gran movimiento actual por la construcción, en los ambientes eclesiales y extraeclesiales, de una nueva sociedad latinoamericana.

ALGUNOS ESTUDIOS PUBLICADOS EN CONTACTO

FREIRE PAULO: Desmitificación de la Concientización

DAVIS DUGALA: Una voz desde la cárcel

ILLICH IVAN: Reorientar a las Instituciones Políticas

Suscripción anual: 50.00 pesos - Extranjero: Dlls. 6.00

Correo Aéreo: Norte y Sudamérica: Dlls. 8.00 - Otros Países: Dlls. 10.00

CONTACTO Roma N° 1 México 6, D. F. MEXICO

EQUIPOS DOCENTES DE AMERICA LATINA

Revista trimestral para los docentes católicos de la enseñanza pública (Primaria - Secundaria - Universitaria)

Suscripción anual:

u\$S 3.— \$arg. 45.—

Responsable de E.D.A.L. en Argentina:

Elisabeth Lina Peloso de Bogetto

Córdero 801 - SAN FERNANDO

Provincia de Buenos Aires

Teléfs.: 744-6122 y 744-6146

Para suscripción en otros

países dirigirse a:

Apartado Aéreo 22592

BOGOTA - Colombia

PERU, PARTICIPACION, PODER

VISPERA agradece a Alfredo Barnechea la autorización para publicar este encuentro realizado en Lima entre Carlos Delgado, director de Sinamos y destacado intelectual peruano, y el político e historiador argentino Jorge Abelardo Ramos

JORGE ABELARDO RAMOS: La visión de la Revolución Peruana, para un argentino que desde hace casi casi treinta años ha participado de alguna manera en los episodios victoriosos y en los episodios infaustos de la revolución nacional en la Argentina, es naturalmente un fenómeno extraordinariamente estimulante. Creo que aquí el Ejército, en su primera etapa, ha arrancado de cuajo y casi ha salido con todas sus raíces al cielo el árbol putrescente de la vieja oligarquía agraria peruana, que constituía, desde la Colonia, el principal factor de estancamiento nacional. Y ese solo hecho —y creo que un político revolucionario debe ir a los grandes hechos y no empanantarse en la pequeña anécdota— es de una trascendencia histórica tan formidable que después uno puede juzgar pausadamente cuáles son los límites del proceso. Pero lo que han hecho aquí la Fuerza Armada y los sectores populares que la sostienen es, en primer lugar, irreversible y, en segundo lugar, figurará en la historia de América Latina como el acto más importante ocurrido en el Perú desde la muerte de Túpac Amaru. Ha sido destruída la oligarquía agraria peruana. Ese es el hecho inicial para un juez ajeno al proceso, en tanto que actor o testigo directo, pero

profundamente ligado al Perú, en tanto que latinoamericano, parte de la misma Revolución nacional unificadora. Este es mi primer juicio, que es, si se me permite la expresión, y debe permitirse, ya que estamos impregnados desde los tiempos de Napoleón del lenguaje militar para hablar de los asuntos civiles, un juicio **estratégico**. Pueden gustarme o no ciertos aspectos del proceso, pero este primer juicio debe ser afirmado con certeza. No gustarme ciertos aspectos, digo, en la medida en que uno pueda conocer realmente los asuntos peruanos. Para mí hay un metro de oro, y es algo que decía uno de los hombres que sabía más de política, que manejó un Imperio formidable de los tiempos modernos, Churchill, en sus **Memorias**: "Es muy difícil conocer la política de su propio país, pero es totalmente imposible conocer totalmente la política de otro país". Así que debo dejar la palabra a Delgado.

CARLOS DELGADO: Naturalmente, yo coincido con la asignación de un alto rango histórico al haber liquidado el poder económico y político de la oligarquía agraria peruana. Sin embargo, quisiera señalar que la reforma agraria significa la primera de las grandes transforma-

ciones sociales del Perú, pero de ninguna manera es la única; creo que forma parte de una orientación política muy clara destinada a reconstruir los fundamentos de la sociedad peruana y transformar, esto es, sustituir el sistema tradicional para crear en el Perú un ordenamiento social, político y económico esencialmente distinto al que prevaleció antes de 1968. Y esto se realiza dentro de una atipicidad muy clara, donde los factores heterodoxos priman hasta conformar un conjunto de acciones y de planteamientos —que esto es el proceso revolucionario peruano— completamente nuevos, que obliga a repensar, a revisar muchos puntos de teoría política contemporánea y muchas de las experiencias surgidas de la praxis de otros procesos de transformación en el mundo contemporáneo. Y uno de esos factores de atipicidad, es que todo este proceso se inicia a partir de la acción institucional de una Fuerza Armada que históricamente había sido uno de los elementos de sostén del orden establecido en el Perú. Esto es una conquista muy grande: la Fuerza Armada, sin ruptura de su unidad y sin renegar de su ancestro, por decirlo así, reformuló su propio papel en la sociedad peruana.

LA MUSA IMPREVISIBLE

JAR: ¿Te puedo interrumpir?

CD: Claro.

JAR: Eso me recuerda el asunto del Ejército argentino y del Ejército latinoamericano en general. En realidad, la atipicidad del Perú en relación al Ejército es una característica común de la América Latina semi-colonial, en tanto que el Ejército es el brazo armado de la clase media, que a veces sufre, como la clase media, el destino funesto de ser instrumento de las clases dominantes, y a veces se transforma en el instrumento de la voluntad popular. Y esta contradicción social en que se ha movido el Ejército latinoamericano es lo que explica los cambios en el Perú. En este caso, en la madurez del siglo veinte, el Ejército peruano, como hace treinta años el argentino, abre el camino para una reformulación de la estructura social. Esa contradicción fluye del papel que juega la clase media latinoamericana.

CD: A mí me parece que un análisis clasista no aporta luces definitivas para la comprensión global del fenómeno. El origen social de los oficiales del Ejército peruano no explica de manera total y satisfactoria el cambio posicional de la institución castrense en el Perú. Es el mismo origen de otras Fuerzas Armadas en otros países latinoamericanos, que sin embargo juegan un rol reaccionario. Me parece que hay un conjunto de factores que aportan una explicación que, si no total, sí aproximadamente es mucho más satisfactoria que una interpretación surgida de consideraciones de clase social como origen y procedencia de los integrantes de la Fuerza Armada.

JAR: Sin embargo, Carlos, permíteme que te diga que, en este sentido, el pensamiento marxista, que ha sufrido toda clase de transformaciones desde que llegó...

CD: Perversiones, dí.

JAR: ... desde que llegó en los barcos de Europa, tiene sin embargo una enorme fertilidad, a condición claro de que le demos la necesaria independencia creadora porque en América Latina, integrada por pueblos sin historia, como decían orgullosamente los historiadores occidentales hace dos siglos, existen las clases sociales, pero en forma embrionaria, tendencial de las mismas clases sociales existentes en la Europa desarrollada, y en tanto que existen, es que a veces el Ejército, en virtud del carácter primitivo de esas clases, de la insuficiencia de la burguesía nacional, de la debilidad de la cla-

se obrera, como institución cerrada y armada, en algún momento sustituye al *Troisième État* de los franceses, y ejerce el papel de reestructurador del Estado. De modo que esa debilidad de las clases, testimonio del atraso histórico de América Latina, permite que el Ejército, en ciertos momentos, aparezca como partido de una clase, y apele a métodos bismarckianos para resolver los problemas que las viejas clases de Europa resolvieron como dominantes de una situación como el *Tercer Estado*. Es en ese sentido que podemos aproximarnos, sin afán de codificar, de evanescerlos con una ilusoria sacra ciencia marxista, a nombrar por nuestra cuenta las cosas que nos ocurren a los hispanoamericanos, liberándonos de la pesada herencia española del siglo XVI, señalada por el Padre Acosta, cuando decía que los españoles de las Indias ponían nombres españoles a las cosas de las Indias. Por ello no digo que el Ejército peruano realiza una política burguesa; estoy seguro, en todo caso, que el Ejército peruano realiza, por otros medios, lo que las burguesías del siglo XVII y XVIII, de Inglaterra o de Francia, realizaron mediante un lento proceso histórico y mediante el hacha o la guillotina. Lo realiza de otra manera, pero avanza hacia formas nuevas que yo estoy seguro en América Latina hubiera hecho la burguesía nacional. Y este camino llegó imprevisiblemente. Te voy a contar una anécdota. En junio del 68 yo regresaba de Europa y estuve unos días en Lima. Di algunas conferencias, no recuerdo si en la Universidad de San Marcos o en la de Ingeniería, y traté allí de llevar a los estudiantes, hipnotizados por lejanas voces como siempre, ciertas coordenadas que me parecían posibles en el Perú. Y entre las hipótesis no figuraba la del golpe militar como el que se dio. Para evidenciar mi escaso poder profético, tan sólo cuatro meses más tarde éste ocurrió. Pero es que en el Perú el Ejército no tenía antecedentes que permitieran preverlo. Quizá sea que la musa de la Historia es mujer e imprevisible y nos va a dejar siempre un canto armado. Por eso, debemos aproximarnos a los nuevos fenómenos sin prejuicios y sin nombres hechos.

UN MOVIMIENTO NACIONAL

CD: Yo haría algunos comentarios a lo que has dicho. En primer lugar, lo que está sucediendo en el Perú tiene que ser comprendido desde un punto de vista nuevo, no puede ser comprendido con los modos interpretativos del pasado. En segundo lugar, nada de lo que tú dices invalida —por el contrario, avala— la necesidad de ser conscientes de que cuando en teo-

ría marxista se habla de clases sociales, y con esta misma expresión se denominan fenómenos sociales supuestamente similares que existen en países como el Perú, se comete un serio error. Porque la similitud denominativa tiende a encubrir una disimilitud real, social, muy concreta. No es que en países como los nuestros no existan clases sociales, sino que ellas existen de manera muy diferente a sus supuestos equivalentes en las sociedades capitalistas de alto desarrollo. Y de acuerdo a la propia lógica del razonamiento marxista, de acuerdo a Marx, las clases sociales del mundo moderno son el resultado del sistema capitalista. Quiere esto decir que allí donde no haya un sistema capitalista desarrollado no existirá un sistema de clases desarrollado. Un sistema incipiente y larvario como el capitalista peruano no podrá generar un sistema de clases complejo, evolucionado.

JAR: Perdóname, Carlos. Has llegado a un punto clave. Marx en modo alguno sostiene que las clases sociales son el resultado necesario de una sociedad capitalista. Las clases existen antes del sistema capitalista; lo que hace éste es formar y desarrollar cierto tipo de clases. Ahora, y en esto estoy de acuerdo plenamente contigo, las clases sociales que hay en nuestra América difieren, por su consistencia, por sus relaciones de propiedad, sus medios de producción, sus ideas y sus aspiraciones, de las clases que en este momento existen en la Europa avanzada.

CD: Fenomenológicamente, son realidades distintas.

JAR: La diferencia esencial que han olvidado los marxistas de Indias con respecto a nuestro teatro histórico de operaciones, es lo que ya había señalado Lenin: la diferencia en el mundo moderno entre naciones opresoras y naciones oprimidas, entre naciones que necesitan realizarse históricamente y naciones que ya lo hicieron y no pueden, en el marco del sistema capitalista, avanzar más. Y entonces hay países revolucionarios, países imperialistas y países semicoloniales, y los papeles que las clases desempeñan en cada uno son distintos. Por eso mismo es posible percibir que cuando un movimiento se desenvuelve en América Latina es un movimiento en el que confluyen clases sociales diferentes en torno a objetivos comunes. Eso es un movimiento nacional.

CD: Claro. Ahora, hay un asunto importante desde el punto de vista teórico. En la perspectiva marxista, el concepto de "clase social" es un concepto crucial. Sin embargo, él fue tratado en forma asistemática por Marx a lo largo de toda su obra. No hay en Marx una definición cabal de ese concepto. Pero

en el último trabajo escrito sobre este tema —me refiero al capítulo inconcluso sobre clases sociales en el tercer volumen de *El Capital*—, Marx dice explícitamente que en las sociedades modernas las clases sociales son resultado del sistema capitalista. Aquí la aplicación mecánica de la terminología marxista tiende a encubrir el hecho de que la similitud denominativa no se refleja en una correspondiente similitud fenomenológica en la sociedad. Cuando se habla de clases sociales aquí, se está hablando de realidades muy distintas a las que Marx llamó con ese apelativo. Ahora, quiero volver un poco atrás, para comentar algo que tú decías. La tarea que la Fuerza Armada está cumpliendo en el Perú no es comparable a la que cumplieron las burguesías europeas. La construcción de la sociedad capitalista fue la tarea histórica de la burguesía europea en el siglo pasado. La tarea histórica de esta Revolución es superar, esto es, sustituir, el sistema capitalista en su conjunto.

JAR: Tu observación es correcta. A través de un Cromwell o un Robespierre, abren el camino, a través del capitalismo, a la civilización. Lo que no quiere decir que las instituciones o clases en América Latina que abran el camino de la civilización a nuestro pueblo deban pasar por la civilización capitalista.

SEGUN MARIATEGUI

CD: Otra manera de decir esto es: una similitud de función diferenciable. Ahora, yo quería comentar otra cosa, pasar a otra cosa... A tí te interesa mucho Mariátegui.

JAR: No, no, te explico. Me interesó Mariátegui en relación a Haya. Entonces yo ví que la izquierda clásica y ortodoxa en el Perú había hecho de Mariátegui una especie de mentor, y entonces yo he planteado la cuestión siguiendo cómo se forma el pensamiento de Mariátegui y cuáles fueron sus límites.

CD: Justamente, yo quería señalar uno de los múltiples hechos contradictorios de la política contemporánea del Perú. Muy claramente dentro del campo de la llamada izquierda ortodoxa o clásica, de inspiración marxista, supuesta o real, más supuesta que real en mi opinión, los grupos denominados "marxistas-leninistas" también supuestamente seguidores de Mariátegui niegan todo carácter revolucionario a este proceso.

JAR: No es que el proceso revolucionario no sea tal, sino que los que no son revolucionarios ni marxistas son ellos.

CD: Y lo sé, pero desde esa perspectiva...

JAR: Al decir eso, se dividen, se traicionan.

CD: Lógico, pero esa contradicción muestra precisamente lo que tú señalas y se ejemplifica en lo siguiente: la completa ignorancia que esa gente tiene de la valoración que Mariátegui dio a la dominación latifundista en el Perú. Explícitamente, en alguna parte de su obra, se dice que la liquidación del latifundismo será la gran tarea histórica de una revolución socialista en el Perú...

JAR: Es lo que yo señalo en el estudio del que *Pestdata* publicó una parte. Analizando los *Siete Ensayos* se ve allí la dependencia cultural europea que Mariátegui tenía, porque Mariátegui era un hombre en pleno desarrollo cuando murió. Se observa cierto libre cambio, ciertos prejuicios raciales. Y señalo cómo Mariátegui se va transformando de esa atmósfera d'annunziana y croceana en la que viene envuelto en un revolucionario y, lo que es más importante, en un peruano que va hacia las raíces de su país. Y se ve cómo en *Siete Ensayos* avanza hacia la autoconciencia del Perú verdadero. Allí la cuestión indígena se resuelve en la cuestión agraria; liquidando el latifundismo el indio será libre y peruano. Ese avance de Mariátegui yo lo destaco como uno de los aportes de su gran talento, al disolver las estupideces famosas de los stalinistas, de los congresos comunistas de la época, donde planteaban nada menos que la creación...

CD: de las repúblicas quechua y aymara...

JAR: Así es; creyendo que se trataba de las nacionalidades ajenas del imperio zarista; porque todo lo que ellos hacían era traducir del ruso, y lo que había sido una gran tragedia y un cuadro heroico en la revolución rusa, resultaba ridículo, como casi todo lo que se traduce.

CD: Claro, se hacía parodia. Ahora, la mención a Mariátegui es significativa en una conversación que versa sobre el proceso revolucionario actual, en tanto que hay que reconocer que la década del veinte fue crucial para la definición de los grandes movimientos políticos de la América Latina y del Perú. Tengo la impresión de que lo que sucede hoy en América Latina no puede ser entendido sin la comprensión cabal de esa década... Yo quería que volviéramos al inicio, y al tema propuesto por tí, porque el señalamiento del carácter histórico de la reforma agraria no agota la temática de las transformaciones propuestas e iniciadas ya por la Revolución Peruana. Pero me parece necesario caracterizar algunos de los rasgos esenciales de la reforma agraria en el Perú. Diría lo siguiente: la reforma agraria

está planteada como un proceso de grandes transformaciones sociales y económicas y no como una medida de carácter puramente redistributivo, técnico o administrativo. Por el carácter mismo de las relaciones económicas concretas que son el fundamento de la sociedad rural en el Perú, país fundamentalmente agrario desde el punto de vista de su población económicamente activa, la reforma es una medida de carácter claramente no sectorial, que excede fácilmente el contexto rural para convertirse en una medida transformadora de toda la sociedad peruana. No se trata solamente —y esto sólo sería ya un hecho de trascendencia histórica— de una revolución social en el campo, sino de una revolución social en la base de sustento más decisiva de toda la nación peruana. En sus términos...

PROPIEDAD SOCIAL Y REFORMA AGRARIA

JAR: ¿Perú es una nación?

CD: Iba a decir en sus términos sociales y en sus términos económicos y políticos. Si el Perú es una nación depende enteramente de la amplitud que asignemos a la palabra. Ahora, la tercer cosa que debe decirse con relación a la reforma agraria, es que ella es el primer hecho de una serie concatenada de medidas de transformación que en su conjunto obedecen a un mismo norte. Me explico: la reforma agraria es una de las tres grandes medidas troncales dadas por la revolución peruana, en la línea de una política orientada a sustituir el sistema capitalista. Las otras dos serían la reforma de la empresa industrial capitalista tradicional y su conversión en empresa cogestionaria, vía la comunidad laboral, y la creación del sector de propiedad social. En rigor, propiedad social empezó a existir en el Perú desde el momento en que se dio la reforma agraria. Las cooperativas agrarias de producción son formas, si tú quieres, iniciales de la propiedad social. Lo importante es que la reforma agraria privilegia las formas asociativas de propiedad. Cuando la reforma agraria termine dentro de dos años, más o menos setenta por ciento de la actividad económica en el agro peruano estará sustentada sobre formas asociativas de los medios de producción y no sobre formas de propiedad individual. De este modo, no se trata solamente de que la reforma agraria cancele históricamente el latifundio como institución económica predominante a todo lo largo del período republicano; no se trata solamente de que cancele el poder económico de la oligarquía latifundista; porque todo eso podría hacerse vía una modernización capitalista, sino...

JAR: No puedes hacerlo.

CD: Si puedes, pero eso lo podríamos discutir después. Lo importante es que sustituye la prevalencia de la propiedad privada de los medios de producción en la economía rural por la prevalencia de las formas asociativas de producción, lo cual da una esencia no capitalista al nuevo ordenamiento social y económico.

JAR: Las cooperativas no tienen por qué ser no capitalistas. Una cooperativa es simplemente la incorporación al capitalismo de pequeños productores que ahora son dueños de una comunidad. Eso no es en sí mismo ni bueno ni malo; depende del marco general de la sociedad. Una sociedad socialista relativamente avanzada puede tener cooperativas; es una forma de pequeña burguesía, propietaria en cooperativa de los medios de producción. A mí me parece más progresivo que el capitalismo estricto, eso es obvio.

CD: No, es que las cooperativas agrarias no deben considerarse, creo yo, como formas cristalizadas, definitivas, inmodificables, sino como un paso y una apertura a su posible ulterior conversión en verdaderas empresas de propiedad social. El problema de fondo está en que el cooperativismo en el Perú aún no ha definido formas revolucionarias en su constitución y en su comportamiento; sigue siendo en gran medida el cooperativismo clásico, válvula de escape del sistema capitalista. De lo que se trata es de crear un cooperativismo que se acerque mucho más a la realidad de una propiedad social de carácter no capitalista; y esa es la orientación de la reforma agraria. Lo importante es destacar que esa apertura a las formas asociativas es un paso sin el cual sería imposible crear instituciones de verdadera propiedad social en el campo. No necesariamente que éstas vayan a ser creadas; la direccionalidad del proceso es que sí se creen. Pero comprendo perfectamente, y te doy la razón, cuando tú señalas que la existencia de las cooperativas no define por sí misma el conjunto de la economía; eso es muy claro.

JAR: Ayudan al tránsito.

CD: A la transformación más que al tránsito. Por eso es que la reforma agraria no puede ser juzgada, en lo que tiene de mérito histórico, de manera aislada, sino que tiene que ser vista como parte de toda una política de ruptura del capitalismo. En esto...

JAR: Perdón, Carlos. Yo entendía la liquidación de la estructura latifundista como el primer paso sin el cual la sociedad peruana no podía elegir su destino.

CD: Bueno, en eso estamos de acuerdo. Agregó, simplemente, que la reforma agraria es parte de una política de conjunto y que, dentro de ésta, hay otras medidas de rango histórico tan alto como la reforma agraria.

NI CAPITALISMO NI COMUNISMO

JAR: Me gustaría escuchar alguna opinión tuya sobre las relaciones entre revolución militar y política. El ejemplo que hemos tenido en la Argentina es que el 4 de junio de 1943, el Ejército da un golpe de Estado, y todas las fuerzas, aun de izquierda, de la Argentina "inglesa" se oponen acusándolo de fascista. Realiza declaraciones ideológicamente reaccionarias y actos nacionalistas. Pero ser nacionalista en América Latina es ser progresista; serlo en la Europa desarrollada es ser reaccionario. Sin embargo, el Ejército es influido en sus cuadros oficiales por una gigantesca campaña de intimidación y terrorismo ideológico que desatan los partidos de la vieja factoría inglesa, de la Argentina portuaria, que moviliza a la clase media, a la opinión pública, contra lo que el gobierno realizaba en orden a la economía y en orden a la política laboral: sindicalizaciones, etc. Al punto que es frustrado el intento del 4 de junio por una contrarrevolución "democrática" que invade las calles de la ciudad manifestando contra el Ejército y contra el gobierno nacionalista. Perón es detenido por un sector del Ejército intimidado por esa campaña, y enviado a la isla de Martín García el 8 de octubre. Y el 17 de octubre, a lo largo de diez días, se movilizan, en los ingenios de Tucumán, en los frigoríficos de La Plata y en las fábricas del gran Buenos Aires, las gigantescas masas obreras que obligan al retorno de Perón y devuelven a los amigos de éste su confianza como para reagruparse a su alrededor y restablecer un diálogo entre las corrientes dentro del Ejército. Sus enemigos de dentro comprueban: no, Perón tiene apoyo, al menos tanto como el que lo derribó; es necesario convocar a elecciones para que las corrientes del Ejército vean quién tiene razón y más apoyo. El Ejército, vencido en su política militar pura, en su nacionalismo sin pueblo, es —su sector nacional— reivindicado a través de Perón por la irrupción de las masas el 17 de octubre. Y el 24 de febrero del 46, Perón obtiene una victoria electoral muy ceñida, por no más de doscientos mil votos. El Ejército se opone de alguna manera al aparato político de las viejas clases de la sociedad argentina y abre las puertas al peronismo, un movimiento político que era el resultado, en ese instante, de la alianza entre los sectores populares y el

Ejército. No pretendo homologar procesos distintos, como los de Argentina y Perú. Hago esta advertencia antes de hacer mi pregunta. El Ejército, que está llevando a cabo estas transformaciones sociales en el Perú, ¿qué visión política tiene de su futuro?, ¿qué instrumento político civil concibe para continuar el proceso revolucionario? Leo documentos y escucho opiniones que dicen que el criterio actual del gobierno es no crear un partido político. Al mismo tiempo observo que hay partidos políticos tradicionales, que existe una actividad política relativamente normal que el gobierno ha respetado. Al lado de lo que está ocurriendo hay dos sectores que esperan: el aprismo y el Partido Comunista. Pero, de parte del gobierno, se estima que no es necesario un partido que defienda y continúe la práctica revolucionaria del proceso. Me gustaría escuchar tu opinión.

CD: Me parece que todo esto alude a uno de los problemas fundamentales del proceso. El punto de partida de la respuesta es el que esbocé hace unos momentos: la revolución peruana no es sólo el conjunto de las transformaciones económicas que ella está realizando sino que es también, lo que importa desde el punto de vista ideológico, una posición teórica. De aquí deriva lo siguiente: el proceso revolucionario peruano se orienta a la sustitución del sistema capitalista en sus manifestaciones económicas y políticas, y su reemplazo por un sistema, vale decir, por una forma de estructurar las relaciones de poder económico, político y social, que en esencia sea distinto tanto del capitalismo como del comunismo. Esta es una de las alternativas al sistema capitalista, y a nuestro juicio tiene muy serias fallas de concepción que hacen de ella una alternativa pobre, revolucionariamente hablando. Esa alternativa al capitalismo, distinta al comunismo, es crear lo que podría ser definido esencial, sintéticamente, como un ordenamiento socioeconómico participatorio. Esto es, un ordenamiento en el cual la economía se sustente fundamentalmente sobre un sector de propiedad directa de los propios trabajadores. El fundamento de esta opción es que nosotros creemos que a la sustitución de la propiedad privada no debe corresponder un sistema en el cual la propiedad de los medios de producción esté en manos de la burocracia partidario-estatal sino un sistema en donde el acceso directo de los trabajadores, que con su trabajo crean la riqueza, a las fuentes decisionales, sea una realidad, tanto en la economía como en la política. Es decir, quien accede directamente a la propiedad de los medios de producción accede al ejercicio del poder económico y, a su vez, quien ac-

cede a éste, accede a un efectivo y veraz poder político. Ahora, a una economía basada en la propiedad social de los medios de producción debe corresponder una sistematización de relaciones políticas en base a la transferencia del poder, a la no concentración del poder, a la desaparición de las formas oligárquicas de intermediación y, por lo tanto, un sistema en el cual el poder político de los ciudadanos, no ya en tanto productores sino en cuanto ciudadanos, sea ejercido con el mínimo de intermediación por los propios productores de riqueza. Una ordenación socioeconómica de carácter participatorio, en tanto que modelo finalista, descansaría sobre la base de una economía de participación, vale decir, una economía sustentada en la propiedad social, y en un aparato político donde el poder sería ejercido directamente por las organizaciones sociales autónomamente estructuradas y libremente dirigidas por sus propios integrantes.

RECHAZO AL PARTIDO

JAR: Disculpa que te interrumpa un instante, Carlos. Yo no estoy totalmente seguro que la propiedad social de los medios de producción determine automáticamente el ejercicio del poder político por parte de quienes están en la base misma de esa propiedad social. Un ejemplo de la disociación entre una economía fuertemente socializada y un régimen político fuertemente jerarquizado y distante del pueblo es la Unión Soviética.

CD: Yo disputaría eso, porque no creo que en Rusia haya una verdadera socialización de los medios de producción. La hay en tanto existe en teoría una valoración de direccionalidad de ese tipo, pero intermediada, y por tanto anulada, vía el control real y efectivo de la burocracia estatal-partidaria.

JAR: De acuerdo. Pero imaginemos nosotros que en tanto el Perú no logre ir hacia esa socialización nadie va a exigir al Gobierno Peruano que decreta la autogestión y la determinación directa de los productores en la economía y la política en cinco o diez años. Es un proceso muy largo. Nadie va a exigir eso; estamos diseñando las líneas del proceso. Yo señalo que si no está aquí esa burocracia hay alguien que hace ese papel intermediario; en este caso es el Ejército, que ocupa el poder en todos los aspectos fundamentales. El ejército, pregunto yo, ¿es hoy el partido político del pueblo peruano? ¿Cuál es la razón por la que las Fuerzas Armadas no estiman conveniente generar un movimiento político civil?

CD: La pregunta no puede ser res-

pondida demasiado sintéticamente sin riesgo de malinterpretación de parte tuya. El rechazo de la Revolución Peruana a expresarse políticamente vía un partido se fundamenta en el hecho de que el partido como institución es un mecanismo de intermediación expropiatoria. El partido no es, por tanto, el instrumento a través del cual pueda contribuirse a la creación de una sociedad participacionista. El partido tiende a concentrar poder, no a transferirlo; el partido tiende necesariamente a concebir su papel como intérprete del pueblo o de una clase social determinada. En consecuencia, el partido es un instrumento de poder al servicio de una estructura dirigente y, en esa medida, es también inevitablemente un instrumento de expropiación del poder de los demás. Entonces, si nosotros intentamos crear una sociedad que se aproxime al modelo de una sociedad participacionista, no podemos utilizar para la concreción de esta concepción revolucionaria un mecanismo de no participación como el partido. No se trata solamente de que los partidos políticos peruanos hayan sido así, sino que la institución partido tiene esas características expropiatorias. Algunos de nosotros estamos elaborando ideas de alguna manera emparentadas con esta temática que se dan más o menos en estos términos. A nuestro juicio, el sistema capitalista y el sistema comunista son sistemas basados en economías de no participación. En ambos sistemas el productor se mantiene siempre como un productor intermediado de riqueza: en el caso del capitalismo, por la acción expropiatoria de una clase social, la burguesía; en el caso del comunismo, por una formación social con conducta clasista, la burocracia partidario-estatal. Nos parece que sistemas basados en economías no participatorias tienden a expresarse políticamente en estructuras organizativas también de carácter no participatorio. Nos parece, asimismo, que no es casual el hecho de que el partido haya surgido en la tradición histórica de los países capitalistas de Europa occidental y que sea por lo tanto una creación de los últimos sesenta o setenta años. De ninguna manera el partido representa una institución inherente al hecho de la vida social. No nos parece casual, tampoco, que en los países comunistas la expresión política de la sociedad sea vía la misma institución, a través de una modalidad culminante de sus características expropiatorias, la modalidad del partido único. En los países capitalistas existe pluralidad de partidos, pero el partido como institución es el eje de la institucionalidad política de la sociedad y en los países comunistas el partido sigue siendo la institución eje. En síntesis, ambas sociedades son anti-participatorias; ambas, políticamen-

te, requieren un mecanismo anti-participatorio como el partido. Si nosotros queremos lograr aquí institucionalizar un modelo final de carácter no capitalista y no comunista, sino de carácter participatorio, no podemos utilizar para este fin la institución expropiatoria del partido. Por eso la Revolución Peruana decide no expresarse políticamente a través de un partido.

CUESTION DE RELEVOS

JAR: La tesis es lógicamente correcta, pero parte de una premisa falsa. Aunque existe una sociedad capitalista, no existe una sociedad comunista como modelo que se ofrezca al examen de nuestros contemporáneos. Existe la Unión Soviética, si se quiere tomar un punto de referencia. Y el punto de vista fundamental, para ser conciso en la materia, es que el partido, la burocracia, la ideología petrificada, y la intermediación entre los trabajadores y el poder, es el resultado del atraso histórico y social del viejo Imperio de los zares. Y no es una fatalidad inherente a la concepción marxista de una sociedad nueva. En consecuencia, si se examinan los orígenes sociales de la burocracia, si se consultan los estudios de Rakovsky, *Los peligros profesionales del poder*, o los de Trotsky sobre la naturaleza social del régimen soviético, llegaríamos a un tema muy complejo y también socorrido: de qué manera las revoluciones socialistas han triunfado en los eslabones más débiles del capitalismo: China, la Unión Soviética, Cuba, etc. De qué manera se han fundado en el atraso y no en el adelanto. Y de qué manera han puesto en cuestión las predicciones de Marx acerca de que el socialismo debía ser el resultado final del desenvolvimiento de las fuerzas productivas de la cultura y de la civilización acumuladas por el capitalismo y la burguesía y no el punto de partida del atraso y de la pobreza. Y sin embargo distintas circunstancias históricas determinaron que para poder arrancar del atraso del imperio bizantino y de la vieja dinastía china, tuvieron que ser los marxistas los que comenzasen el proceso de realizar la acumulación de capital que en los países centrales tuvo como misión la burguesía. El socialismo empezó su camino de la acumulación primitiva, y dio como resultado el stalinismo y los flagelos de la burocracia y el terror. De modo que no podemos decir que eso que está ocurriendo en los países llamados socialistas sea el socialismo. Es "una marcha de tortuga", como decía Bujarin, hacia el socialismo. Creo que todos estaríamos de acuerdo en que una expropiación de los expropiadores, una reabsorción de la sociedad de clases en

una sociedad socialista de productores directos y libres, en Estados Unidos, no ofrecería los fenómenos de la burocracia, típica característica del atraso, no ofrecería las características del terror, contiguo a la burocracia, puesto que nacería sobre la abundancia. Debemos colocar las cosas en ese nivel. Frente al problema de los partidos que has expuesto tan elocuentemente, yo diría que ese problema es puramente instrumental. Está ligado a la estructura, a la tradición de una sociedad y es, simplemente, la manera con que distintas clases sociales expresan sus intereses e ideas. Mi temor, para resumir mi pensamiento, ya que no podemos convertir esta conversación en una nueva Enciclopedia del siglo XVIII, en una larga conversación de iluministas, mi temor, entonces, es que el Ejército, como decía mi amigo el padre Castellani, un jesuita de derecha, es una institución no sacra, es una institución profana, sujeta a todas las debilidades de todo lo profano, y en consecuencia sujeta, como los partidos, como la vida misma, a la enfermedad, a la tristeza y a la muerte. Vale decir, aquel ejército que no hizo la revolución peruana es muy distinto a este ejército que está haciendo la revolución peruana; pero puede ocurrir, por el sistema de mandos, por las leyes internas de las instituciones armadas, por las generaciones que cambian, por todas las cosas que están ocurriendo en el Perú, puede ocurrir que el Ejército diga mañana que no está de acuerdo en seguir adelante y que está muy bien lo hecho e intente detener el fluir de la historia peruana. En ese instante, y esa es mi pregunta o mi preocupación, ¿qué corriente política y social actuante y militante puede retomar lo que el Ejército ha hecho e intentar hacer?

LA ALTERNATIVA RECUSADA

CD: Tú prologas la pregunta muy concreta con una serie de comentarios que no pueden pasar sin ser comentados. Lo que tú concibes como punto de partida errado en toda la argumentación nuestra, no es tal. Porque, como hemos dicho muchas veces, cuando recusamos al comunismo no nos referimos a la segunda acepción de la palabra, en tanto concepto que designa un eventual, probable o improbable, estadio de la evolución humana caracterizado por la desaparición de las clases y, por tanto, del Estado, de acuerdo a una interpretación leninista del mismo. Nos referimos, de manera explícita, a la forma en que históricamente se han organizado las relaciones de poder en los países gobernados por par-

tidos llamados comunistas, particularmente el modelo ruso, que yo no le llamaría más el modelo soviético, habida cuenta de que los soviets desaparecieron de Rusia hace cincuenta años.

JAR: Aceptado.

CD: De la misma manera que el capitalismo se sustenta en la intangibilidad de ciertas nociones definitorias básicas, el comunismo se sustenta también en otras nociones básicas. Si examinas el modelo ruso encuentras un determinado número de factores esenciales de definición: concentración total del poder económico y político en la burocracia estatal; dominio absoluto del partido único como la sola vía permisible de expresión política; planificación centralizada; intolerancia sistematizada y, por lo tanto, política sistematizada de violencia, al servicio de un aparato estatal que no puede dejar de ser, en mayor o menor medida, un aparato policial. Todo esto es realmente, y no inferencialmente o como visión de futuro, la forma en que está organizada la sociedad rusa. Eso es lo que nosotros llamamos el modelo comunista, y esa es la alternativa que nosotros recusamos como alternativa revolucionariamente válida al capitalismo. Eso no es lo que soñó Marx sino lo que ha cristalizado en la realidad y el lenguaje político contemporáneo con ese nombre, comunismo. Ahora, a nuestro juicio, esto no tiene nada que ver con el socialismo ni con la manera válida de construir una sociedad socialista, que, por definición, es una sociedad participatoria. Otro problema que advierto en lo que señalas es que para nosotros resulta imposible separar medios y fines. Nosotros sostenemos que la naturaleza de los medios influye decisivamente en la naturaleza de los fines y, por lo tanto, es una ilusión sostener que se va a construir el socialismo vía el stalinismo en acción.

JAR: En eso estamos de acuerdo.

CD: Entonces debe aceptarse que en Rusia se ha traicionado lo esencial de la revolución socialista.

JAR: Quiero hacer un breve comentario. El terror policial, el control de la renta nacional soviética por la burocracia, no excluye la idea de que las conquistas fundamentales de la Revolución de Octubre subsisten hoy en la Unión Soviética y que...

CD: ¿Cuáles?

JAR: Las conquistas fundamentales de la Revolución de Octubre son: la nacionalización y estatización de todos los medios de producción y el monopolio del comercio exterior. Eso fue lo que no se modificó. La

Revolución de Octubre dio el régimen soviético, que fue la democracia más diáfana que recuerdan las masas.

CD: Y la más efímera.

JAR: Y la más efímera. Pero yo estoy hablando de lo que subsiste y no de lo que desapareció.

CD: Pero lo que subsiste sí tiene un carácter puramente instrumental. Tú puedes tener una economía totalmente estatizada y eso no tiene nada que ver con un ordenamiento socialista, en tanto que acceso directo de los trabajadores al poder.

JAR: De acuerdo, de acuerdo. Pero quiero decirte esto: la Unión Soviética, detrás de esa fachada que has descrito —descripción que comparto—, está procediendo a una acumulación interna formidable. Está desapareciendo la Rusia campesina, la base del poder del Zar y de Stalin; está urbanizándose; tecnificándose hacia un poder científico gigantesco; aportan la renta nacional centenares de miles de gente; el avance de lo que estaba yacente en la Revolución rusa se va a convertir muy pronto en una abierta contradicción entre una sociedad de obreros altamente calificados, una sociedad de ingenieros, de biólogos, de físicos, entre una sociedad culta y con una ancha base material, cada vez más considerable, y una burocracia que va a entrar en contradicción con esa base, y va a estallar por una reasunción de una perspectiva socialista. Este punto de vista yo creo que conviene tenerlo presente para no considerar que se trata exclusivamente del reino del Faraón, un mundo poco menos que inmutable.

CD: Hay una frase muy gráfica de Zinoviev, me parece, sobre Stalin: "Es un Gengis Khan con teléfono". Bueno, pero bromas aparte... Yo creo que nada de lo que tú dices tiene que ver con el fondo del asunto. ¿Acaso lo que señalas constituye esencia, fundamento, característica basal del socialismo? En absoluto. Todo eso se puede registrar en una sociedad capitalista. La esencia misma de la vida social sigue siendo profundamente reaccionaria, en el sentido de que sigue siendo profundamente autoritaria, antiparticipatoria, burocrática. El dominio del Estado no es un paso de avance; creo que es un paso de regresión, porque supone no el dominio de una entelequia sino el dominio de una burocracia constituida por seres humanos que abriga, que generan, una serie de intereses sociales concretos. Entonces, la apología del Estado es la apología de la burocracia. Y eso no tiene nada que ver, en mi concepto, con un ordenamiento socialista.

REDEFINICION DE LA POLITICA

JAR: La impresión, a través de tu apasionada defensa del régimen de la autogestión, es que el que estuviese aquí en Perú sosteniendo las realizaciones de las Fuerzas Armadas, desde un alto cargo, fuese yo y no tú. Y eres tú quien está en un cargo muy importante del Estado peruano, dirigido por las Fuerzas Armadas. Cada país lleva sobre sí una gran carga cultural, y el Perú más que otros países. Por ahora tenemos en el Perú a un Hijo del Sol, con sus guerreros y sus amautas, tratando de establecer un equilibrio en la vieja sociedad. Y yo no; no estoy en el gobierno, no estoy en el Estado, y simplemente sostengo la hipótesis de que puede peligrar el Hijo del Sol, los guerreros y los amautas, si no se instrumenta una corriente viva política, en la calle, que sostenga lo que el gobierno ha iniciado. No digo más que eso.

CD: No; dices eso, pero dices también muchísimo más que eso. Tú aludes a un problema que ilustra la naturaleza básicamente contradictoria de un fenómeno revolucionario. La ambivalencia muy profunda de una revolución. Por ejemplo, aquí todos estamos de acuerdo en que durante un período histórico es necesario fortalecer el Estado, pero pocos de nosotros, creo, somos concientes de que esa necesidad entraña el riesgo más grande de desnaturalización de esta revolución.

JAR: Pero es el riesgo que supone vivir.

CD: Sí, pero la única manera efectiva de contrarrestar ese riesgo está lejos de remitir a un futuro inverificable la construcción de un socialismo participatorio, si tú quieres. Sino empezar a reconocer que el futuro se hace hoy y no mañana, y reconocer también que para participar mañana hay que participar hoy. Y reconocer, por tanto, que desde ahora hay que transferir poder económico, hay que transferir poder de decisión, hay que crear un sustento de organizaciones sociales de base auténticamente libres.

JAR: Muy bien. Estamos acercándonos a uno de los aspectos principales de la cuestión. ¿Por qué transferir poder económico solamente?

CD: No solamente...

JAR: Poder político.

CD: Por supuesto. Pero es que eso está enlazado con una innovación que aquí se está abriendo campo, la redefinición de la política. Política para nosotros no es "el arte de gobernar una nación". Esa definición correspondía a una con-

cepción tradicional, elitista y finalmente oligárquica de la política, como quehacer de un grupo pequeño de elegidos en el cual no podría estar actuamente el pueblo organizado. La política así entendida no es sujeto de participación; porque así entendida, significa que es un asunto privativo de profesionales de la política. Esa es la concepción que en el Perú tienen todos los dirigentes políticos, independientemente de su ubicación ideológica. Ahora, nosotros pensamos que es necesario redefinir ese concepto, ampliar el universo semántico de lo que política significa, reintegrar la política a la vida diaria de los seres humanos concretos, revincular lo económico con lo político, comprender que la participación política como acceso al poder de decisión no puede estar divorciado de la participación económica como acceso real a la propiedad y a la riqueza.

JAR: Carlos, ¿puedo interrumpirte?

CD: Claro.

JAR: Yo soy muy prosaico. Por política entiendo que una comunidad industrial intervenga en la designación del jefe de policía; entiendo que una comunidad pueda tener un diario y diga lo que quiera del proceso...

CD: Eso está mucho más cerca de lo que nosotros entendemos por política. Si por política entendemos el ejercicio pleno de la participación, estamos de acuerdo. Pero entonces no hay manera de considerar como deseable la inevitabilidad de un partido, porque por esencia un partido es un mecanismo expropiatorio, vale decir, restrictivo y discriminador.

AL COMIENZO DEL CAMINO

JAR: En estos momentos, el mecanismo expropiatorio es el Ejército. Muy bien, es expropiatorio pero está realizando una labor histórica positiva. En algún momento puede dejar de cumplirla o, como institución profesional que es, considerar que ha llegado el momento de dejar el poder. ¿Qué ocurre?

CD: Yo creo tener una sana desconfianza de las predicciones históricas, sobre todo desde que leí un texto de Trotsky del año '40, que a mí me interesó muchísimo. Es un texto que apareció en Buenos Aires, poco antes de la muerte de Trotsky y que según tengo entendido es lo último que él trabajó.

JAR: La URSS en guerra, en el que preveía un futuro muy sombrío.

CD: No solamente muy sombrío. Ahí remataba el análisis haciendo

inevitablemente una predicción. Él decía que al término de la guerra imperialista surgiría en Rusia un gran movimiento popular, conducido desde luego por el proletariado, que retomaría las grandes banderas de la revolución de 1917 y destruiría el poder de la burocracia; y que un movimiento similar ocurriría en los países capitalistas y que entre ambas revoluciones terminarían con el capitalismo. Lo importante de la predicción era el condicional que agregaba al final. Si esto no se cumple, decía Trotsky, tendremos que revisar todos los planteamientos teóricos del marxismo, empezando por revisar la adjudicación del papel histórico privilegiado que el marxismo otorga al proletariado como clase social destinada a crear un nuevo orden en la sociedad humana. Nada de eso se ha cumplido. Ahora bien, yo no sé qué va a ocurrir en el caso específico del Perú, pero sí creo que la mejor garantía de que esta revolución se mantenga fiel a una concepción participatoria es si desde ahora, con la celeridad mayor que las circunstancias permitan, poniendo detrás de esto un voluntarismo bastante marcado, nosotros impulsamos todas las formas de transferencia de poder y todas las formas de institucionalidad participatoria. Si logramos fortalecer en los próximos años la tradición participatoria que esta revolución inaugura en la sociedad peruana estaremos en condiciones de garantizar, con toda la relatividad que términos así tienen, el futuro de la revolución peruana como una alternativa revolucionaria nueva y mucho más avanzada que las alternativas tradicionales de la izquierda ortodoxa en el Perú y en América Latina. Ahora, me parece que una forma totalmente errada e ilusoria de garantizar la continuidad del proceso, en el caso hipotético que tú planteas, sería a través del partido, porque el partido, reitero, es una institución anti-participatoria por definición.

JAR: Depende del desenvolvimiento social.

CD: Ésa es una frase que dice poco.

JAR: Es que depende de él, depende de la acumulación histórica, de los hábitos muy largamente incubados en las sociedades, depende del atraso. Aquí en Lima he leído un texto trotskista muy torpe, que decía que Stalin nunca había sido marxista. Eso es una barbaridad. Stalin fue marxista, Stalin fue revolucionario y se transformó en un contrarrevolucionario. ¿Cuál fue la base de ello? El atraso histórico, el rezago cultural...

CD: Las causas son complejas. Quizá tuvo que ver mucho la psicopatía stalinista.

JAR: Dejemos el área de Viena, veamos los grandes hechos. Era el burócrata gran ruso, el atraso, el

mujik cubierto de piojos, el pope iluminado, Rasputin. Era la barbarie, y en medio de ella, estaban los intelectuales que se habían criado en Ginebra, en Londres o en París. Y lógicamente, Lenin y Trotsky fueron derrotados. Los occidentales fueron derrotados por el representante de la barbarie, que era al mismo tiempo un relativo factor de progreso dentro de la barbarie. Es el atraso, Carlos, el que determina la sobrevivencia del Estado y la sobrevivencia de los partidos. Si nosotros —tú lo has expuesto, aquí y en otras partes, con mucha brillantez, y yo estoy de acuerdo con eso— rechazamos el socialismo del iluminismo tecnocrático, rechazamos el socialismo faraónico, rechazamos toda sustitución del poder colectivo por los intermediarios, tenemos que admitir al mismo tiempo que eso será el premio de una larga marcha y no el premio que está al comienzo del camino.

DUALIDAD DE ROLES

CD: Pero eso nos remite de nuevo al problema de medios y fines. Si aceptamos la inevitabilidad de tener instrumentos expropiatorios para construir socialismos participatorios no lo vamos a lograr nunca. Correremos, como en un espejismo, detrás de una sombra que nunca alcanzaremos.

JAR: De la misma manera, Carlos, que tú aceptas el Ejército Peruano, que no está concebido para esos fines, haciendo una revolución. El Ejército que es confiscatorio de poder por naturaleza.

CD: Hay dos diferencias muy grandes entre la Fuerza Armada y un partido. El partido político tiene un rol unívoco. Tiene un único papel. La Fuerza Armada peruana tiene una dualidad de roles en este momento. Puede desinvertirse del poder político, y continuar teniendo una función positiva dentro de la sociedad. Esta opinión la planteó primero Ismael Frías. Hay que distinguir, además, la transitoriedad del ejercicio del poder en la estructura militar y la permanencia del ejercicio del poder en la estructura partidaria. Lo que tú estás pidiendo es que te ofrezcamos una garantía del futuro de esta revolución. Nadie te puede dar esa garantía, y nadie te la puede dar porque no existe. No podemos ser dogmáticos, sino probabilísticos. La experiencia del movimiento revolucionario de los últimos cincuenta años muestra con mucha claridad que la continuidad de un proceso revolucionario ya en la etapa de construcción de la nueva sociedad tropieza inexorablemente con la institución partido. Si la construcción revolucionaria quiere lograr una vida social de calidad distinta no se puede lograr a través de un partido. Si concebimos

la tarea revolucionaria como la construcción de una sociedad —llamémosle genéricamente y con beneficio de inventario— socialista, entonces, miremos como miremos el problema, esa sociedad tiene que ser una sociedad liberadora y para serlo debe, asimismo, ser una sociedad participacionista. Y esto no se construye a través del partido, que expresa la concepción oligárquica, vale decir, antiparticipatoria de la política.

JAR: Depende de la naturaleza social del partido.

CD: No, no de la naturaleza social del partido. Es básicamente la estructura organizativa del partido, sus cuadros de conducción, su liderazgo, lo que va a definirlo, independientemente de su composición social.

JAR: No se puede juzgar nada independientemente de la composición social.

CD: No, si se cree que quien es proletario es revolucionario por ser proletario. Pero eso es falso, si se le toma como premisa, como apriori.

JAR: La composición social de un partido no está determinada por el origen de sus miembros sino por la doctrina y el significado de su lucha. Los partidos son instrumentos de las clases sociales. ¿Qué puede ocurrir si un general se retira a ejercer su profesión?

CD: Lo primero, tal como lo planteas, no lo entiendo, francamente. ¿La "doctrina" determina la "composición social"? Me parece muy cuestionable. En cuanto a lo segundo, a la pregunta que formulas, me obligas a una predicción que, como anti-dogmático que soy, preferiría no hacer, por lo menos en forma categórica. Sin embargo, forzado por tu presión, yo diría que lo que pase cuando la Fuerza Armada se retire del gobierno dependerá fundamentalmente de dos factores: del desarrollo de las organizaciones autónomas de base económico-social y del avance que logremos en el proceso de transferencia de poder, más que de las reformas de estructura económica únicamente. Y luego, de la profundidad de la impronta que en la Fuerza Armada peruana deje este tránsito creador por la vida política, en términos de la conducción del gobierno para una orientación revolucionaria. Tengo para mí que la Fuerza Armada del futuro no volverá a ser jamás la misma Fuerza Armada que fue en el pasado. Su vida estará indeleblemente signada por la experiencia de estos años y los próximos. Suponer que aquí habrá una vuelta a los cuarteles total y completa es elegir una improbabilidad muy grande. O, para decirlo de otro modo, una probabilidad indeseable. Porque si tú ves la historia de este país, la división de

militares y civiles siempre ha jugado a favor de la oligarquía. Cuando esta división comenzó a desaparecer, teniendo como base la nueva percepción del rol de la Fuerza Armada en el país, vale decir, cuando la institución militar comprendió que entre los problemas del frente externo y los del frente interno había una inseparabilidad real, cuando comprendió que para enfrentar los problemas de la seguridad nacional debía enfrentar los problemas económicos y sociales del país, no tuvo otro camino que elegir una alternativa tipo revolucionario. Ese día terminó, para todo propósito práctico, la hegemonía de la oligarquía peruana. Eso no va a ser abandonado por la Fuerza Armada del Perú. De modo que soñar con que el Perú va a ser un país donde militares anden por un lado y civiles por otro, en el que la función castrense sea una función puramente técnica de los cuarteles, es soñar con algo no sólo altamente improbable sino con algo indeseable desde un punto de vista revolucionario. Si tú conjuncionas los dos criterios podrías tener un cuadro aproximado de lo que pasaría en ese caso hipotético que señalas.

TENTANDO UNA ANALOGIA

JAR: Claro, uno mira las cosas peruanas con ojos ajenos. Fíjate que en Argentina el Ejército engendra el peronismo, y un jefe militar es el jefe de ese movimiento cívico-militar.

CD: ¿Por qué dices que el Ejército engendró el peronismo? ¿Tú crees que es así? ¿Por qué no puede ser visto como fenómeno en el que se instrumentalizó al Ejército desde fuera, para ponerlo al servicio de un determinado ideal social?

JAR: No, porque en el Ejército había un grupo político dirigido por Perón, el Grupo de Oficiales Unidos (GOU), que controlaba las estructuras fundamentales de los mandos, que realizó la revolución del 4 de junio de 1943. A raíz de las acciones que llevó a cabo desde el gobierno, Perón fue detenido el 8 de octubre, dos años más tarde, para volver apoyado por las masas el día 17. Ese día el pueblo ocupa la plaza de Mayo, desde la mañana hasta la noche. En la noche, los coroneles amigos de Perón se presentan en los cuarteles, armas en la mano, y exigen se les entregue el mando de las unidades. Entonces se consolida la situación política y militar por arriba y por abajo. De este origen nace un compromiso social muy profundo. Perón se presenta a elecciones; no tiene partido, y se organizan varios: el Partido Independiente, de los empresarios, el Partido Laborista, de los sindicatos organizados

por él, con viejos militantes anarquistas y socialistas que rompen con sus partidos y se incorporan a él, y una parte del viejo partido, de la Unión Cívica Radical. En ese momento el Ejército admite que Perón ha tenido visión política y lo reconoce como jefe. Él va a hacer el Ejército moderno, él va a asentar la industria pesada en el país, él va a lograr un apoyo social amplio. Entonces, es el Ejército que instrumenta la política y quien establece con las masas una alianza a través de Perón, dando lugar al peronismo. Aquí es donde quizá pueda hacerse una analogía con el Perú. Lo digo tentativamente, puesto que mi observación se basa en mi experiencia argentina, y goza por eso de fragilidad. En un momento dado, una parte importante del Ejército rompe con el movimiento peronista y se convierte durante dos décadas en el obstáculo para el retorno de Perón, entregando la soberanía nacional. ¿Cómo subsisten las conquistas nacionales y populares fundadas por Perón? Justamente porque existía un gran movimiento de masas que lo sustentó. De ahí mi inferencia con respecto al destino de la revolución peruana.

UNA PALABRA EXACTA

CD: Acá queremos seguir un camino no distinto.

JAR: Debe seguirse un camino distinto.

CD: Justamente porque hay que crear una sociedad distinta. Aquí no se trata de modernizar el sistema capitalista para mantenerlo; tampoco se trata de sustituirlo por otro que repita los vicios principales del sistema capitalista como sistema deshumanizador, anti-liberador.

JAR: Es natural. Nosotros tenemos que imponer nuestros propios vicios. ¡Bueno sería que trajéramos los vicios de Oriente!

CD: No, mira... La gran virtualidad histórica de la Revolución Peruana es que permite ensayar una modelística final esencialmente distinta a todas las alternativas planteadas a los sistemas tradicionales en otras sociedades contemporáneas. Si la revolución perdiera esa virtualidad, continuaría el proceso de cambios —nacionalizaciones, etcétera—, pero se habría perdido la gran oportunidad de crear una vida social nueva, distinta, apenas entrevista en algunas profecías insólitas, audaces, pero verdaderas. Eso no lo vamos a lograr fortaleciendo porque sí al Estado, ni creando el partido único, ni restableciendo el sentido oligárquico de la política. Debemos recrear no sólo las estructuras económicas; también los conceptos. Tenemos que

fundar una nueva direccionalidad, una nueva moral social, como complemento indispensable de las nuevas estructuras económicas. Finalmente, no nos interesa el avance estadístico del desarrollo; nos importa el avance cualitativo de las fuerzas de creación social. Tenemos que reintegrar la política como quehacer totalizador. Comprendemos que éste es un nivel de ambición seguramente demasiado alto y que no veremos pronto su conquista. Sabemos que una revolución es un conjunto sucesivo de aproximaciones, que no es posible nunca realizar a plenitud, en la medida en que toda revolución entraña una postulación de utopía, y ésta es lo no realizable.

JAR: O lo no realizado. Ustedes emplean una palabra muy frecuentemente: participación. Es exacta, porque designa verazmente lo que es un ordenamiento donde el pueblo decida política y culturalmente, y no sólo económicamente; un ordenamiento así lo llamaría socialista, más allá de todos los textos.

CD: De todos los textos y de todas las realidades. Tú hace un momento llamabas socialista a la Unión Soviética...

JAR: Es una gran tragedia, sin duda. Pero la historia de los hombres está hecha de noches también, y cincuenta años de tragedia no importan nada. Eso comenzó con una gran alegría, en Octubre, y creo yo que se han dado las condiciones para reasumirla. Ahora, ese ejemplo trágico no debe repetirse en América Latina.

CD: Pero ¿cómo se generó ese ejemplo? A través de un partido único totalizador.

JAR: Carlos, se generó a partir del zar loco, Nicolás Romanoff.

CD: Y del voluntarismo de quienes se toman el derecho de interpretar a los demás.

JAR: Del mismo modo que el Ejército peruano decide interpretar a los demás.

CD: Pero aquí hay una diferencia, teórica y valorativa, fundamental: la Fuerza Armada no se ha fijado un rol permanente en la conducción de la sociedad nacional, ni se adjudica un papel de intérprete de los intereses sociales.

JAR: Lenin tampoco planteó un rol permanente. Lo que importa para analizar el devenir soviético son los hechos.

MILES, DE BASE

CD: Justamente por importar los hechos, es preciso reconocer que a partir de la concepción leninista del partido, como institución fé-

reamente disciplinada, selectiva, de profesionales que se constituyen en vanguardia que guía, orienta e interpreta, es que se generó la monstruosidad stalinista. Stalin no puede ser comprendido sin Lenin. Se puede decir, sin duda, que la clase se expresaba a través del partido, pero eso es una reificación que nos llevará a deformar la comprensión de los hechos reales. En el caso peruano, la Fuerza Armada no se propone cumplir el rol de un partido. Se trata de posiciones totalmente distintas.

JAR: No se propone: lo hace.

CD: No, porque si lo hiciera, nosotros no estaríamos impulsando en la medida de nuestras posibilidades —y hay obstáculos muy grandes, nacional e internacionalmente— un proceso de participación y transferencia de poder. Y por primera vez en el Perú comienzan a existir literalmente miles de organizaciones sociales de base dirigidas, con todos sus errores, por sus propios integrantes. Si la Revolución se mantiene fiel a sus principios valorativos —y admito aquí también obstáculos muy grandes— la realidad de este país habrá cambiado de modo tal que será difícil de reconocer, y la institucionalidad participatoria podrá ser un hecho tangible. En diez o quince años, quizá en menos, el Perú podría ser, si nos mantenemos fieles a la opción libertaria fundamental de este proceso, un país donde la presencia real del Estado no sea la presencia de un ente concentrador de poder y monopolizador de la capacidad de decisión, sino la presencia de una institucionalidad transferidora de poder. Por lo tanto, ésa sería la presencia de un Estado desconcentrado y descentralizado. Para una concepción revolucionaria de este tipo, el partido no es necesario. Por lo demás, como lo señaló el presidente Velasco, el partido no es la única forma de organización política. Se puede diseñar una organización política de carácter no partidario. Aquí la revolución ha resuelto el problema de formular el modelo global sustitutorio del régimen tradicional y el modelo parcial sustitutorio del régimen económico. Lo que esta revolución tiene que resolver, y esto es un problema central, es el problema de formular el modelo parcial sustitutorio del régimen político. Los criterios para hacerlo ya están dados. La organización política de esta revolución deberá ser participatoria y no de carácter partidario.

JAR: No sé cómo se realizará esto, Carlos, en la realidad.

CD: En detalle, yo tampoco. Pero te recuerdo que hace tres años no sabíamos cómo sería planteado el problema del sector de propiedad social, por ejemplo. Y ahora ya lo tenemos resuelto.

LATINOAMERICA LIBROS

Benoît A. Dumas

LOS DOS ROSTROS ALIENADOS DE LA IGLESIA UNA

Un ensayo de teología política:

- El Evangelio y las masas en América Latina
 - Evangelio de los pobres y dialéctica histórica
 - Del cuerpo social al cuerpo político de Cristo
 - Iglesia y profecía
- 1 vol. 18 x 12 - 255 pág.

Enrique Dussel

CAMINOS DE LIBERACIÓN LATINOAMERICANA I

Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano (seis conferencias)

- Teología, historia de la liberación y pastoral
 - La prehistoria de la Iglesia latinoamericana
 - La cristianidad colonial latinoamericana
 - Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)
 - Reflexiones teológicas sobre liberación
 - Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética
- 1 vol. 14 x 20 - 184 págs.

CAMINOS DE LIBERACIÓN LATINOAMERICANA II

Interpretación ético-teológica de la presente situación latinoamericana - (Seis conferencias)

- I La antropología teológica - I. La ética como crítica destructiva.
- II La antropología teológica - II. La ética como liberación.
- III La política teológica. Hacia una eclesiología latinoamericana.
- IV La liberación en la Iglesia de la mujer.
- V Situación del pensador cristiano en América Latina
- VI La teología de la liberación. Estatuto epistemológico. Apéndice.

ACABA DE APARECER

JESUCRISTO EL LIBERADOR

por LEONARDO BOFF

ENSAYO CRISTOLÓGICO PARA NUESTRO TIEMPO

- "¿Quién dicen los hombres que soy?"
- ¿Quién es JESUCRISTO para nosotros, hoy?
- ¿Dónde lo encontramos?
- ¿Cómo llegamos a conocer a CRISTO?
- Al fin, ¿qué quiso JESUCRISTO?
- JESUCRISTO, el liberador de la condición humana.
- JESÚS, alguien de extraordinario buen sentido, fantasía creadora, originalidad.
- El sentido de la muerte de JESÚS.
- La Resurrección: realizóse una utopía humana.
- ¿Quién es, al fin, JESÚS DE NAZARETH?
- Los relatos de la muerte de JESÚS, ¿teología o historia?
- Humano así sólo puede ser Dios mismo.
- ¿Cómo llamaremos hoy a JESUCRISTO?
- JESUCRISTO Y EL CRISTIANISMO, HOY.

ENVÍOS A TODOS LOS PAÍSES — SOLICÍTELOS EN SU LIBRERÍA

LATINOAMÉRICA LIBROS Junín 969, 10º piso "C"
Buenos Aires — Argentina

La Nueva Prensa

Rafael Roncagliolo

Tarea prioritaria ahora —tras la promulgación del nuevo estatuto de la prensa peruana— es organizar cada sector para que asuma directamente esta otra forma de propiedad social.

En la mañana del 27 de julio pasado los peruanos se encontraron con algunas sorpresas. La primera: que los diarios salieron un par de horas más tarde que de costumbre. La segunda: que aunque el conjunto y el formato eran los mismos (excepto en "La Crónica"), los titulares de la primera plana y los editoriales, absolutamente inusuales, daban cuenta de que a las dos de la madrugada los periódicos habían sido tomados por Comités Directivos recientemente nombrados, en cumplimiento del Decreto Ley N° 20.680, Estatuto de Prensa, cuya norma fundamental es la socialización de la prensa.

Decimos socialización, no nacionalización ni estatización. Es cierto que la medida constituye una nacionalización de los intereses a ser representados por los órganos de expresión escrita; y que también merece tal título por el hecho de impedir a los intereses extranjeros poseer medios de comunicación. Pero técnicamente es una socialización, pues constituye la entrega de los grandes diarios a la sociedad, a través de sus organizaciones representativas de base. No es una estatización, pues salvo "La Crónica", ninguno de los otros será empresa pública, ni tampoco estarán sometidos a censura oficial alguna. Así lo establecen categóricamente los artículos primero y segundo del nuevo Estatuto de Prensa.

Por lo tanto, los grandes diarios se inscriben en una forma de propiedad no privada ni pública sino social, según la conceptualización jurídica utilizada por el Gobierno de la Fuerza Armada, la misma que fue difundida y discutida con ocasión de la Ley de Empresas de Propiedad Social, meses atrás.

En el campo de los medios de comunicación, como en otros, en el Perú actual coexisten: (1) la propiedad estatal de la producción y transmisión de radio y televisión (mayoritaria, no total, en empresas de suyo mixtas) así como de dos diarios: el tradicional diario oficial "El Peruano" y el que fuera vocero del grupo del ex-presidente Prado, "La Crónica"; (2) la propiedad privada de revistas y diarios de circulación local, que no tengan un tiraje superior a los 20.000 ejemplares; y (3) la propiedad de tipo social, predominante, que controla ocho diarios de circulación nacional que se editan en Lima (5 matutinos y tres vespertinos).

Una forma de propiedad social

Por eso se ha dicho que recién ahora se inaugura la libertad de expresión; o por lo menos, la posibilidad de una expresión libre y plural. Pues la

verdad es que antes en el Perú, como hoy en la mayoría de los países latinoamericanos, no existía libertad de expresión sino libertad de empresa; resultado de la cual, el público difícilmente alcanzaba la posibilidad de elegir entre diarios con posiciones realmente diferentes. Lo que había era más bien un monopolio de la expresión por parte de la burguesía.

Y en los países en que ha habido o subsisten diarios de izquierda es conocido que su tiraje y sus posibilidades de subsistencia en el mercado de anuncios son siempre menores y francamente excepcionales. En el Perú, en todo caso, no los hubo.

Cuando se fundó "Expreso", hace más de diez años, se trató justamente de romper el monopolio de "La Prensa" y "El Comercio". A los pocos años, a punto de quebrar, hubo de venderse el diario a Manuel Ulloa, vocero de los intereses de Rockefeller, que luego fue ministro de Hacienda de Belaúnde, y coautor del Acta de Talara que entregó el petróleo.

De manera que resulta exacto afirmar que el lector peruano sólo podía escoger entre "mocos" y "babas", o sea entre los distintos matices que la burguesía ofrecía dentro de una matriz ideológica común: la de dicha clase dominante.

La medida tomada en el Perú expropia dicho monopolio y lo entrega a los diferentes sectores sociales organizados. Tal transferencia es coherente con el conjunto de transformaciones que han venido realizándose en el país. En efecto, cada una de las reformas anteriores significó la expropiación de un sector de la clase dominante: la reforma agraria transfirió el poder y la propiedad de la burguesía agraria a cooperativas campesinas; la estatización de la pesca liquidó el poder de la burguesía pesquera; la nacionalización de parte sustancial de la banca y el comercio exterior acabó con grupos financistas y exportadores enclavados en el corazón de la economía; y la creación de las comunidades laborales, seguida del emergente desarrollo de la propiedad social, afectó principalmente a los sectores dominantes en la industria.

No obstante lo cual, se daba la situación anacrónica de que quienes habían sido desplazados del predominio económico y político mantenían el predominio ideológico a través del control férreo y mayoritario de los principales medios de comunicación. Esta suerte de desfase histórico en la estructura social peruana viene a ser remediado con la reforma de la prensa, que encuentra ahí, y en el carácter general del proceso peruano, su razón de ser y explicación.

Para el lector extranjero, hemos elaborado el cuadro siguiente que ilustra la transformación real de la prensa peruana:

DIARIO	ANTIGUO PROPIETARIO	ACTUAL PROPIETARIO
"El Comercio" y "Afición"	Burguesía nacionalista (familia Miró Quesada)	Organizaciones campesinas
"La Prensa" y "Última Hora"	Burguesía agraria (grupo Beltrán)	Comunidades laborales
"Expreso" y "Extra"	Burguesía financiera (grupo Ulloa)	Organizaciones de servicios
"Correo" y "Ojo"	Burguesía pesquera (grupo Banquero)	Organizaciones educativas
"La Crónica"	Banqueros (grupos Prado)	Profesionales
		Escritores, artistas e intelectuales
		Empresa Pública del Sistema Nacional de Información

Para sectores organizados

Naturalmente, estos sectores sociales no tienen el mismo grado ni las mismas posibilidades inmediatas de organización. Algunos, como el sector campesino, estarán muy pronto en condiciones de ejercer directamente su poder sobre el diario que les corresponde, al constituirse la Confederación Nacional Agraria.

Pero otros sectores, como el educativo, presentan una mayor complejidad para su organización. A este sector, en efecto, corresponden, según la ley, "trabajadores docentes y no docentes, alumnos y padres de familia" en las universidades y demás centros educativos, lo que constituye un universo amplio y diversificado.

Pero en todos los casos los actuales Comités Directivos durarán sólo un año. Lo cual significa que la tarea prioritaria, en este momento, es la de organizar cada sector para que asuma directamente la propiedad y control de su respectivo diario. Lo que no significa que los diarios no tengan desde ya la obligación de ponerse al servicio de sus respectivos sectores.

Además, en la conducción de cada órgano participarán, por supuesto, sus trabajadores: periodistas, gráficos y administrativos. Ellos tendrán también delegados a los Consejos Directivos y recibirán parte de las utilidades. Se pasa así del primer experimento constituido por "Expreso" y "Extra" (originalmente entregados a una cooperativa de sus trabajadores) a la nueva fórmula general de conducción de los diarios por parte de sectores organizados de la población.

Los periodistas peruanos, a través de la Asociación Nacional de Periodistas y de la Federación de Periodistas del Perú, han manifestado su apoyo a la medida, así como todas las principales organizaciones sociales y políticas. Sólo una fracción de la FPP, dividida hace más de dos años, ha expresado, treinta días después de la expropiación, una tímida protesta: ésta fue publicada junto con otros pronunciamientos discrepantes, que han provenido sobre todo de las organizaciones extranjeras vinculadas a la SIP.

El panorama de los diarios peruanos ofrece una variedad de posiciones y recoge, como se ha dicho, las más variadas opiniones. Multitud de polémicas, antes impensables, se han desarrollado en torno a muy diversos tópicos. Todo ello sin contar el mundo de las revistas, aun más polémico, y destinado a

ser el centro de expresión de la burguesía y la derecha política, dentro de un reacomodo de posiciones en el cual destaca el deslizamiento cada día más notoria de la revista "Oiga" hacia la oposición de derecha.

"Caretas" vuelve a la circulación a pedido de los diarios; éstos demandaron unánimemente su reaparición, en una demostración contundente de que no estaban sujetos al control gubernamental.

Y a pedido de "Expreso", el presidente ratificó que la revista intelectual de los sociólogos Aníbal Quijano y Julio Cotler, titulada "Sociedad y Política", podía reaparecer y sus directores volver al país.

En un nuevo debate

Más interesante aun resulta la variedad de matices existentes al interior del conjunto de los diarios expropiados.

El discutido artículo 24 del Estatuto de Prensa señala: "Los diarios de distribución nacional, además de las funciones generales de todo órgano de prensa, servirán de canales de expresión de las aspiraciones, necesidades, apreciaciones, críticas y puntos de vista del respectivo sector y de las entidades u organismos que lo integran. En ellos deberán tener cabida, en actitud pluralista y dialogante, los enfoques ideológicos que encuadren dentro de los parámetros de la Revolución Peruana."

Lo de "los parámetros" de la revolución ha sido objetado por varios grupos, entre ellos la Asamblea Episcopal, que sin embargo aceptó el conjunto de la Reforma. Pero sea cual sea la definición que en definitiva la práctica acuerde a tales parámetros, lo cierto es que el estatuto consagra un pluralismo revolucionario, lo que constituye a la vez una ventaja y un riesgo. Riesgo que, por lo demás, depende del desarrollo general del proceso peruano. Por lo pronto, puede destacarse la diversidad de orígenes de los actuales directores. Desde Alberto Ruiz Eldredge de "Expreso", candidato a la Presidencia por el Movimiento Social Progresista (ahora inexistente) en 1962, hasta Héctor Cornejo Chávez de "El Comercio", candidato presidencial de la Democracia Cristiana en las mismas elecciones, pasando por Walter Peñaloza, ex-embaajador de Belaúnde en Alemania.

Con lo que reaparecen figuras de los partidos surgidos en 1956 que no llegaron hasta hoy al poder, salvo con Belaúnde, que muy pronto cambió rumbos.

Al lado de estos tres directores, que corresponden a los tres diarios principales, aparecen también viejos periodistas profesionales, como Rázuri (director de "Ojo"), intelectuales como Neyra ("Correo") y Thorndike ("La Crónica") y el ex-jefe del troskismo peruano, Ismael Frias ("Última Hora").

Todos ellos apoyan la política del Gobierno de la Fuerza Armada. Y sin embargo existen entre ellos diferencias que ya empiezan a percibir los lectores peruanos.

Lo que se debate en este momento es justamente cuáles son los términos de la discusión política peruana; discusión que no se ha agotado, sino que se ha desplazado, del predominio de las reglas fijadas por la clase dominante, a una cierta pluralidad, en la que nuevos temas, términos y alternativas entran en el juego.

Nadie podría asegurar con certeza absoluta que el actual germinar de la libertad de expresión llegue a un florecimiento definitivo y fructífero. Pero al menos esa posibilidad ha sido abierta. Y depende de los propios peruanos que ella se desarrolle. Quizás por eso, multitud de intelectuales, hasta ayer ajenos al proceso, se amontonan ahora en las redacciones de los diarios, deseosos de escribir y de ser parte de este experimento, cuyo destino final no es autónomo sino que depende del destino del proceso peruano entero. Pero de cuyas alternativas verosímiles ha desaparecido ya el viejo capitalismo liberal.

Cantar a Cristo

Jaci C. Maraschin

Casi ausente en los antiguos textos, Jesucristo se hace presente con el postconcilio pero también como una proyección de ciertos movimientos surgidos en los EE.UU.

Desde sus inicios, la cultura popular brasileira se desarrolló bajo la inspiración del cristianismo. Aunque no hayamos tenido en el Brasil movimientos semejantes a los que produjeron los Negro Spirituals en los EE.UU., profundamente evangélicos y por tanto bíblicos, nótase constantemente la presencia de lo sagrado en casi todas las manifestaciones artísticas eruditas y populares. Las formas que reviste ese sagrado evolucionan, claro, con los cambios verificados en la sociedad. Sufren el impacto, principalmente, de las modificaciones vividas por la Iglesia Católica así como del desarrollo cada vez más acentuado de los cultos afro-brasileros. Además, no deja de tener importancia el hecho de que vivimos en una sociedad global donde los movimientos culturales de los pueblos más desarrollados tienden a ejercer influencia avasalladora sobre las costumbres de los países de desarrollo menor.

Mi hipótesis de trabajo es entonces la siguiente: la figura de Jesucristo está representada en la música popular brasileira no sólo según los reflejos de la predicación y de la vivencia de la Iglesia Católica en el Brasil, acompañando su evolución de un modo no siempre ortodoxo y a veces incluso demasiado simplista, sino también como consecuencia de lo que ocurre últimamente en los EE.UU. En verdad, esos reflejos representan un segundo nivel de comprensión de Jesús y de lo sagrado, demostrando la existencia de determinada distancia tanto entre la enseñanza oficial de la Iglesia y la comprensión de esa enseñanza por las capas populares como entre los movimientos concientizadores americanos y nuestros tímidos gemitos de protesta.

Meu Senhor do Bonfim

El catolicismo popular brasileiro del pasado creó en el alma del pueblo un sentimiento bien definido de dependencia mágica de los poderes celestes. Ese clima de deslumbramiento delante de lo sagrado, expresado casi siempre en forma de milagro, tornóse propicio al desarrollo de rituales coloridos y ritmados perceptibles en los cultos de Umbanda que hoy llenan de defumadores las principales calles de nuestras ciudades. Catolicismo y Umbanda pasaron a convivir en el espíritu del pueblo en una armonía distendida. Las músicas de la iglesia, más lentas y solemnes, incluso cuando estaban vertidas a tonos de *modinha* (*) o *toada*, (**), se podían ritmar libremente en los *terreiros* (***) sin significar un cambio radical de objetivos.

El temario de los himnos religiosos con sus invocaciones al poder milagroso de Dios, de los santos y de Nuestra Señora, pasó a figurar también en las canciones populares y hasta incluso en las marchas de carnaval. La inspiración de la religiosidad popular, de las fiestas y procesiones, pasaba a ser sentida también en el cancionero carnavalesco. Expresiones como "Ai! Ai! Meu Deus!" y "Ave-Maria" convivían al lado de "Senhor do Bonfim" y de "Nossa Senhora". Es claro que esa temática se desarrollaba de manera sentimental e individualista. Casi siempre, la invocación de Dios o de los santos tenía la finalidad de aliviar la desilusión del trovador o de alimentarle la ilusión. Se relacionaba, casi siempre, con las desventuras de la vida amorosa. Nuestro conocido Ary Barroso, por ejemplo, perpetuó esta plegaria:

"Meu Senhor do Bonfim
Arranja outra morena
Iguazinha pra mim."

Y esto es una resonancia de antiguos carnavales, cuando Jurandir Cândido y Wilson Moreira Sena hacían cantar al pueblo

"Já pedi pra você me deixar,
Eu não quero mais
O seu amor.
Até na Bahia eu fui
Pra pedir ao Senhor do Bonfim
Que levasse você
Pra bem longe de mim."

Los poderes de Dios eran también requeridos para resolver otros problemas distintos de los del corazón desilusionado. Todos conocen la antigua marchita carnavalesca en que Dios, bajo el nombre de Alá, es instado a mandar la lluvia para Ioiô y para Iaiê, en una época de sequía. Conviene observar, al mismo tiempo, que la figura de Jesús casi no aparece en esos textos antiguos. Es bien probable que una religiosidad difusa y tradicionalista no supiese muy bien qué hacer con su presencia en la misteriosa afirmación de la Santísima Trinidad. Es verdad que el catolicismo popular antiguo siempre lo mencionó, pero creo que el revestimiento dogmático de su persona y las intrincadas explicaciones teológicas de la Encarnación, de las Dos Naturalezas y de la Resurrección y Ascensión, trascendían la capacidad poco filosófica de las poblaciones iletradas. A ellas les era más fácil entender la figura maternal y tierna de Nuestra Señora, los Santos con sus historias poderosas y los Angeles y, naturalmente, la imagen de un Dios Padre Todopoderoso siempre pronto a socorrernos, que intentar com-

prender a Cristo. Además conviene observar que lo mismo no ocurrió en el campo de las artes plásticas. Ahí, liberado de la necesidad de conceptualización, el pueblo se aproximó a los crucifijos, a las imágenes del Señor Muerto y hasta del Niño Jesús.

Jesus Cristo Superstar

La presencia de Jesús en la música popular brasilera es un fenómeno postconciliar y no sólo brasilero. Por un lado, se toma de movimientos culturales nitidamente norteamericanos, tan en boga hoy en día. Allá, la música popular ha sido fuente de reivindicaciones sociales y políticas. En la década de los 60 la eclosión del movimiento conocido como la "Nueva Izquierda" va a valorizar la canción en cuanto medio de comunicación social. Las canciones de protesta serán oídas de un extremo al otro del país. Es bastante conocido el himno "We shall overcome", grabado por Joan Baez, y tan utilizado en reuniones políticas de los sudistas, por ejemplo. Se descubrió que la música popular era un poderoso vehículo de ideas y que no se debía restringir sólo a los fines de recreación. La lucha por la democracia, por la igualdad de los derechos y por la paz se volvió tema insistente a través de las universidades norteamericanas. No obstante el carácter individualista que asumen ciertas canciones de protesta, ellas tienden a reflejar la protesta de toda una generación frente a pautas de comportamiento consideradas falsas. Sobre este asunto acaba de salir un trabajo de C. A. de Medina, *Música Popular e Comunicação* (Vôces, 1973), que recomiendo a los lectores interesados.

Al lado de estos eventos, aparece a fines de la década de los 60 y comienzos de la nuestra un movimiento de redescubrimiento de las personas de Jesucristo. ¿Habrán sido las iglesias protestantes norteamericanas las responsables por este acontecimiento? ¿Habrán sido los hippies? ¿O su subproducto, el Jesus People? ¿Habrá sido apenas un nuevo truco para salvar al teatro de Broadway? El hecho es que la ópera rock "Jesus Christ Superstar", también filmada, no pudo quedar contenida en los EE.UU. esparciéndose por el mundo entero en espectáculos que pretenden superar el propio montaje original. El "Superstar" fue seguido por "Godspell", una tentativa de popularizar el Evangelio según San Mateo a través de la música joven. El "Superstar" es en verdad un espectáculo simple del punto de vista teológico, preocupado en mostrar al público algunos aspectos controvertidos de la persona de Jesús. Se trata, a decir verdad, de controversias ya superadas. Ellas recuerdan, en particular, las controversias cristológicas del siglo XIX, cuando las iglesias querían saber hasta dónde Jesús era humano y hasta dónde era divino. En realidad, la pieza es expresiva de la mentalidad de los jóvenes de hoy que, mal impresionados con la historia de la Iglesia y principalmente de las iglesias, quieren saber, al fin y al cabo, quién es Jesús. Es lo que canta el coro final de esa ópera rock, en diálogo con Judas:

"Jesus Cristo, Jesus Cristo,
Qual a razão do teu sacrificio?
Jesus Cristo, Jesus Cristo,
Qual a razão do teu sacrificio?"

Jesus Cristo Superstar
Tomara um dia você voltar.

Não me leve a mal,
Eu só quero saber
Quem é que é legal.

Jesus Cristo,
Que é que você tem a ver com isto?

Jesus Cristo Superstar.
Só quero saber.
Diga! Diga!
Não me leve a mal,
Eu só quero saber
Tomara você voltar."

Jesus Cristo, eu estou aqui

La repercusión del suceso de Jesús en EE.UU. y en algunos países de Europa dio su primer fruto nacional con la canción de Roberto Carlos, "Jesus Cristo, eu estou aqui". Esa canción no comparte el carácter angustiante y lleno de búsqueda de la ópera de Tim Rice y Andrew Lloyd Webber. Es, muy por el contrario, una afirmación de la fe cristiana frente a los problemas del mundo y, por encima de todo, de la existencia. Refleja una teología de tenor "existencialista" en la línea del filósofo Gabriel Marcel. El ser humano es presentado ahí como un "homo viator" que en la dinámica del tiempo no consigue vislumbrar el final de su caminata. Aparentemente, es como "a nuvem branca que vai passando". Ese hombre, transformado en multitud, carga consigo "amor e deseja a paz". Está lleno de esperanza y fe porque no se desanima en la búsqueda del bien. El cantor se presenta como un misionero de Jesús, no escondiendo su deseo de que aumente el número de los que se encuentran con "o Salvador". Toda esa certeza parte del hecho de que él se presenta con convicción y fe delante de Jesús para dar testimonio de su amor. Jesús es presentado como el salvador, el dador de amor y paz, el realizador del sentido de la existencia:

"Jesus Cristo, Jesus Cristo,
Jesus Cristo, eu estou aqui.

Olho pro céu e vejo uma nuvem branca que
[vai passando.
Olho pra terra e vejo uma multidão que vai
[caminhando.
Como essa nuvem branca essa gente não sabe
[aonde vai.
Quem poderá dizer o caminho certo é você
[meu Pai.

Toda essa multidão tem no peito amor e
[procura paz
E apesar de tudo a esperança não se desfaz.
Olhando a flor que nasce no chão daquele que
[tem amor,
Olho pro céu e vejo descer à terra o meu
[salvador.

Em cada esquina eu vejo o olhar perdido de
[um irmão
Em busca do mesmo bem nessa direção
[caminhando vem.
E meu desejo ver aumentando sempre essa
[procissão,
Pra que todos cantem na mesma voz essa
[oração."

La tranquilidad teológica existencial de la canción de Roberto Carlos está de acuerdo con el carácter general de la concepción de Jesús en otras canciones brasileiras anteriores. Lamartine Babo y Ary Barroso ya habían demostrado esa tendencia para la esperanza en la conocida "Serra da Boa Esperança":

"Levo na minha cantiga a imagem da Serra:
Sei que Jesus não castiga o poeta que erra."

Luis Vieira y Arnaldo Passos muestran, por otro lado, que la presencia de Jesús aleja el miedo. Dicen en "Menino de Bracana":

"Vou me embora,
Vou sem medo dessa escuridão.
Quem anda com Deus
Não tem medo de assombração,
E eu ando com Jesus Cristo
No meu coração."

Es el mismo espíritu que se verifica en la milonga de Leo Canhoto "Potro Pagão", del cancionero regionalista:

"Não ha gigante neste mundo que não tema,
Nem montanha que não trema
Ante a lei do Redentor.
Qualquer tormenta no oceano se consome

Quando alguém chamar o nome
De Jesus Nosso Senhor.”
Y en la tonada de Luiz Vieira, “Tutucando”:
“Lá vou tocando meu gado,
Vaqueiro cansado.
Jesus, que é grande, o Senhor,
Me faça o favor,
Me ajude a chegar por lá.
Oh! Meu Nosso Senhor,
Só um novinho desapareceu.
Se o Senhor me ajudar
Entrego esse gado inda ao amanhecer.”

En otra tonada, “Os olhinhos do Menino”, encontramos este verso que sintetiza su concepto respecto de Cristo:

“Jesus Cristo sempre sabe o que faz”.

Tu és o Cristo, filho de Deus

Hay, en verdad, una diferencia enorme entre estos textos más ingenuos y el texto de Roberto Carlos. En aquella canción el poeta se siente responsable por la propagación de la fe. En éstas, apenas comprueba el poder maravilloso de Jesús.

Esa falta de compromiso personal es visible en muchos otros textos, como por ejemplo este “Ponto de Encontro” de Dora Lopes y Clayton Werre:

“A velha guarda
Agora está se reunindo em outro lugar,
Foi a chamado de Jesus.”

Exprésase aquí una escatología bien al gusto popular: los músicos que ya murieron están reunidos en el cielo haciendo música y cantando como antiguamente en la tierra. Noel se encarga de las composiciones, Pixinguinha queda en el acompañamiento, “muito carinhoso procurando as fas”. “Cyro, na caixa”, “Ary no piano” y Agostinho, recién muerto, canta “Paz sem Cor”, su última creación.

La tranquilidad de la religión revelada en esas canciones se expresa en los versos popularísimos de “A Montanha”, de Roberto Carlos y Erasmo Carlos, que podría haber sido escrita para el Día Nacional de Acción de Gracias. Esa religiosidad feliz puede aparecer en otras dimensiones como la modernista “Oração de um Jovem Triste”, de Alberto Luiz, que se ha hecho popular por Antonio Marcos:

“Eu tanto via
Falar em ti
Por isso hoje
Estou aqui.

Eu sempre tive
Tudo que eu quis,
Mas te confesso:
Não sou feliz.

Calça apertada
De cinturão,
Toco guitarra,
Faço canção.

Mas quando eu tento
Me procurar
Eu não consigo
Me encontrar.

Escondo o rosto com as mãos
E uma tristeza imensa
Me invade o coração.
Já não sou capaz de amar
E a felicidade
Cansei de procurar.

Por iso venho
Buscar em ti
O que eu não tenho,
O que perdi.

Vestido em ouro
Te imaginei,
E tão humilde
Eu te encontrei.

Cabelos longos
Iguais aos meus,
Tu és o Cristo,
Filho de Deus.

Tanta ternura
Em teu olhar:
Tua presença
Me faz chorar.

Eu ergo os olhos para o céu
E a luz do teu amor
Me deixa tão feliz.
Se jamais acreditei
Perdoa-me, Senhor,
Pois hoje eu te encontrei.”

Todos estão surdos

Hasta aquí, el Jesús de la música popular brasilera no se parece en nada a la figura desafiante del Jesús de los evangelios. Es, por cierto, todopoderoso, milagrero y subjetivo. Pero las canciones no se agotan ahí. El propio Roberto Carlos junto con Erasmo Carlos se lanzó en una protesta que fue muy oída a lo largo y a lo ancho de Brasil: “Todos estão surdos”. El tema fundamental es la paz y, por lo tanto, el repudio de la guerra. Pese al tono velado de la poesía, se refiere al nacimiento de Jesús, presentado como el Príncipe de la Paz. La crítica no consigue sin embargo alcanzar una plena dimensión social. Roberto Carlos tiende al subjetivismo cuando canta:

“Desde o começo do mundo
Que o homen sonha com a paz.
Ela está dentro dele mesmo:
Ele tem a paz e não sabe.”

¿Cómo alcanzarla? Su receta es bastante simple:

“E só fechar os olhos
E olhar para dentro de si mesmo.”

¿Cómo, entonces, relacionar esa capacidad para la paz con la realidad social de la guerra? No obstante esta flaqueza, el cantor hace un llamado para que el hombre vuelva a los orígenes y abandone la cobardía. Consigue llamar al hombre a la revisión de vida delante de Jesucristo, cosa que ya por sí constituye una novedad.

En una línea todavía ingenua, Leo Canhoto cuenta la historia del Salvador en su *toada-jovem*, “Jesus”. Resaltando la pobreza, la justicia y la bondad del Señor, el poeta alerta a sus oyentes que “ele voltará um dia para julgar a homem bom e o pecador”.

Ese juicio, considerado todavía en un plano individual, se amplía en el “Salmo Zero” de Alberto Luiz y Fred Jurge, para anunciar:

“Bem disse David no Salmo Nove
Que diante de Vós
Serão julgadas tôdas as nações
Para que saibam que não
Passam de simples homens.”

El poeta está convencido de que “a luz do céu tem mais clarão que a explosão da bomba H”. Parece no tener mucha esperanza para la tierra, prefiriendo conformarse con la tradición religiosa popular:

“E o que é de Deus não morrerá:
Há de viver no céu.”

O homem de Nazaré

La dimensión social va a adquirir expresión más convincente en la “Procissão” de Gilberto Gil. Aquí el folklore religioso brasilero es traído al juicio del pueblo. Jesús es presentado como aquel que promete una vida nueva. La procesión es símbolo de la vida vieja:

“Olha, lá vai passando a procissão
Se arrastando que nem cobra pelo chão.
As pessoas que nela vão passando

Acreditam nas coisas lá do céu.
As mulheres cantando tiram versos;
Os homens escutando tiram o chapéu."

Las cosas del cielo producen un impacto en esta gente humilde, pero no les sacan el sufrimiento:

"Eles vivem pensando aqui na terra
Esperando o que Jesus prometeu."

El poeta, empero, no se conforma con la espera y declara:

"Se existe Jesus no firmamento,
Cá na terra isso tem de se acabar
E Jesus prometeu vida melhor,
Para quem vive nesse mundo sem amor,
Mas só depois de entregar o corpo ao chão,
Só depois de morrer neste sertão.
Entra ano e sai ano e ele não vem.
E o sertão continua ao Deus dará:
Tanta gente que arvora em ser Deus
E promete tanta coisa ao sertão
Que vai dar um vestido pra Maria
E promete uma roupa pro João."

El autor está de acuerdo con las promesas de Jesús pero no se conforma con su realización recién después de la muerte:

"Eu também estou do lado de Jesus
So que acho que êle se esqueceu
De dizer que na terra a gente tem
Que arranjar um jeitinho pra viver."

¿No habrá demostrado Jesús en los Evangelios que existe ese "jeitinho" y que el olvido de sus palabras por la religiosidad popular es el responsable por el carácter extraterrenal que el cristiano asumió?

Tal vez es para contar cómo se puede realizar esa esperanza que Claudio Fontanal creó "O Homem de Nazaré", popularizado en la voz de Antônio Marcos. Su premisa es que el mundo se modificó con el advenimiento de Cristo. ¿Cuál fue esa modificación? La figura de Jesús que ahí se presenta es la de un contestatario:

"Ele era um rei
Mas foi humilde o tempo inteiro,
Ele foi filho de carpinteiro
E nasceu em uma mangedoura.
Não saiu jamais muito longe de sua cidade,
Não cursou nenhuma faculdade,
Mas na vida êle foi Doutor."

Tras oír atentamente esa canción y procurar entender cuál fue la modificación que se operó en el mundo después de Jesús, queda la impresión de que es su enseñanza. En otras palabras, el mundo tiene ahora la posibilidad de "seguir com fé tudo o que ensinou o homem de Nazaré" porque "o mundo só será feliz se a gente cultivar o amor". Hay, además de eso, una crítica subyacente a la masificación de la educación, la sofisticación de los viajes como elemento esencial a la cultura, y al status. Pero no se menciona la necesidad de búsqueda de la justicia social, cosa que Gilberto Gil dejó transparentar con mucha claridad en la composición anterior.

Minha história é esse nome

En el cancionero popular brasileiro que se refiere a Jesús no deja de ser importante la composición de Chico Buarque de Holanda "Minha História".

El "menino Jesus" secularizado y plenamente humanizado de esa canción representaría, en una simbolización bastante sofisticada, el compromiso de Dios con los pobres y con los oprimidos. Queda implícita en esa imagen cierta necesidad de desmitologizar lo sagrado. La historia de la gravidez de María por obra del Espíritu Santo es transpuesta a la crudeza de un amor de marinero por la mujer infeliz del puerto:

"E assim como veio partiu,
Não se sabe pra onde."

La historia del pesebre es sustituida por el contundente verso:

"Quando enfim eu nasci,
Minha mãe envolveu-me num manto,
Me vestiu como se fosse assim,
Uma espécie de santo."

La escena grotesca de los animales que vienen a arrullar al niño Jesús con sus mugidos y a calentarlo con el aliento de sus bocas se transfiere a una experiencia también grotesca:

"Mas por não se lembrar de acalantos
A pobre mulher
Me ninava cantando
Cantigas de cabaré."

El niño crecía y su madre se apercibió más tarde de que no se trataba "de uma simples criança". El narrador entonces se deslumbra:

"E não sei bem se por ironia
Ou se por amor
Resolveu me chamar pelo o nome
de nosso Senhor."

Este "Menino Jesus" es un hombre común, con sus bebidas, peleas, amantes y amigos. ¿Qué relación tiene ese hombre con el verdadero Jesús? ¿No estará intentando decir el poeta que el verdadero Jesús debería ser tan plenamente humano como éste? Jesús, al fin y al cabo, ¿no es el que tiene hambre, el que está preso, el que sufre sin abrigo, el que es perseguido injustamente? ¿No será ése el mensaje del poeta?

"Minha história é esse nome
Que ainda hoje carrego comigo.
Quando vou de bar em bar,
Viro a mesa, berro, bebo e brigo,
Os ladrões e as amantes,
Meus colegas de copo e de cruz
Me conhecem só pelo meu nome
De Menino Jesus."

Esos pálidos reflejos

Esta pequeña muestra indica que los reflejos de la cristología postconciliar fueron en verdad muy pálidos en la música popular brasileira. Por otra parte, el renacimiento de Jesús a través de los movimientos de protesta y de contestación social fue ablandado por la tradición poco comprometida de la religiosidad popular. Esto tal vez tenga que decirnos que el proceso de sedimentación de las nuevas doctrinas todavía no encontró en el alma del pueblo la resonancia necesaria para transformarse en expresión artística válida. Con raras excepciones, la imagen de Jesús en la música popular brasileira es todavía la figura tradicional del Hijo de Dios que tiene poderes mágicos; pese a que comienzan a aparecer ciertos indicios de que él también es humano y puede muy bien venir a ser un camino de esperanza para el hombre brasileiro.

Notas

(*) Cantiga, poesía cantada por poetas y trovadores, dedicada a la mujer amada, a los amigos o de carácter satírico. Antaño romanza de salón, hoy es un género dentro de la canción popular brasileira.

(**) Tonada, melopeya, esto es, entonación rítmica de un recitado.

(***) Terrenos planos, al aire libre, donde se celebran cultos afrobrasileros: macumba, candomblé, umbanda.
rítmica de un recitado.

A SIETE SIGLOS DE SU MUERTE

Doctor Angélico

Miguel A. Barriola

La misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia;
de ahí que hay que alinearse más a la autoridad
de la Iglesia que a la de Agustín o Jerónimo o de cualquier otro doctor.

Cualquier pretensión de exhaustividad es ridícula frente al imponente edificio doctrinal tomista. La sensación de impotencia se acrecienta al saber que el pensamiento de un hombre no quedó circunscrito en su época sino que actuó, primero como ávido receptáculo de toda la sabiduría antigua, y después cual potente fertilizante de siete siglos de filosofía, teología, magisterio ordinario y solemne de la Iglesia.

Tales impresiones se superpusieron vivamente a los ánimos de quienes siguieron de cerca el congreso internacional celebrado en Roma y Nápoles desde el 17 al 24 de abril, con ocasión del VII centenario de la muerte de Sto. Tomás de Aquino.

Para de entrada hacernos una idea de los vastos ecos suscitados por el acontecimiento bastarán algunas cifras: 1.500 participantes y 650 comunicaciones, cuya publicación insumirá 15 volúmenes.

El P. Chenu, entrevistado por los periodistas, declaró su sorpresa al ver la cantidad de gente que acudió, su representatividad, heterogeneidad de generaciones, gran presencia femenina, igual abundancia de laicos y religiosos, la participación de católicos.

Entre las personalidades de relieve que intervinieron o mandaron ponencias cabe mencionar a Congar, Pieper, Benoît, Rahner, Le Guillou, Derisi, Lotz, Fabro, Schillebeeckx, Llamera, Sciacca, Vanni Rovighi, Schmaus, Alfaro, Lyonnet, Sauras, Caturelli...

La adhesión latinoamericana, que fue también numerosa y prevalentemente joven, arroja los siguientes datos: Argentina 24; Brasil 11; Colombia 6; Venezuela 5; Perú 2; Ecuador 2; Cuba 1; Panamá; Paraguay 1; Uruguay 1.

De los países socialistas europeos es de destacar el grupo polaco con 29 adhesiones encabezadas por el obispo de Cracovia, card. Karel Woytyla. Hungría, Checoslovaquia y Yugoslavia enviaron tres representantes cada uno. El mundo árabe estaba presente con 4 egipcios, 2 libaneses y un marroquí. Israel acudió en la persona de 4 profesores de la Universidad de Jerusalén.

En fin, los mismos organizadores fueron los primeros asombrados ante la nutrida, variada y calificada respuesta que obtuvo la invitación a un encuentro mundial sobre los escritos de un fraile medieval.

Bien comprendió la situación Pablo VI, durante la visita que hizo a la sede romana del Congreso: "Vuestra intervención, ilustres señores, esclarecidos profesores e inteligentes estudiosos, de-

muestra que la voz de Sto. Tomás de Aquino no es un simple eco de ultratumba... sino que sigue hablando como la de un maestro viviente, cuyas enseñanzas nos resulta precioso escuchar, a causa de su contenido todavía válido y actual, del que no pocos de vosotros reconocen la urgente y no desdeñable necesidad". (Discurso en el "Angelicum", 20/IV/74).

Un innovador enraizado

Tanto el P. Chenu como F. Van Steenberghen compararon la crisis cultural y religiosa del S.XIII, en cuyo foco álgido actuó Fray Tomás, con los fermentos de toda suerte que convulsionan nuestra época.

El dominico francés resumió brillantemente sus anteriores obras: *Introduction à l'Etude de Saint Thomas d'Aquin* (1950) y *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (1959). Su énfasis cayó en el comentario de la famosa noticia, consignada por el más autorizado biógrafo de Sto. Tomás, referente a la "novedad" absoluta de su magisterio: problemas **nuevos**, **nuevos** métodos, **nuevos** conjuntos de pruebas, **nueva** doctrina, con argumentos **nuevos**, tanto que al oírlo no se podía dudar que Dios, por la irradiación de esta luz **nueva** y por la **novedad** de esta inspiración, le concedió enseñar **nuevas** opiniones. (Guillermo de Tocco, *Vita Scti. Thomas Aquinatis*, nº 14).

No sin suscitar maliciosas hilaridades acotó que, curiosamente, el magisterio de la Iglesia, en sus elogios al Sto. Doctor, nunca había echado mano a este texto.

Complementó este enfoque el equilibrado panorama que trazó Van Steenberghen. Aquella nueva síntesis, en realidad, no fue creada de la nada, todo lo contrario; estaba alimentada de una tradición filosófico-teológica muy espaciosa. El tomismo nació en la confluencia de todas las grandes corrientes de pensamiento que atravesaban la antigüedad y el Medioevo. Sto. Tomás supo aprovechar el inmenso trabajo de asimilación realizado por sus antecesores. Un innovador, pues, firmemente enraizado en la tradición.

Ya a esta altura habría tanto que pensar, comparando con nuestras ansias de originalidad a todo precio. Muy a propósito escribe Dom O. Lottin: "No es él (Tomás) quien introducirá su propia solución como lo había hecho Simón de Tournai, ego Sy-

mon Tournacensis respondeo... El desliza su propia solución con una discreción que nos humilla a todos los que con tanta fruición pregonamos nuestros mas pequeños descubrimientos. A veces Sto. Tomás elabora una definición totalmente personal; pero tendrá el cuidado de agregar que no contradice en manera alguna la definición de una «autoritas» reconocida como tal por todos los teólogos de su tiempo». (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1960, p. 60).

Por lo demás, la novedad de Sto. Tomás, por ejemplo al adoptar el auxilio de la filosofía aristotélica, fue sumamente crítica, teniendo como punto de referencia de su discernimiento la suprema luz de la fe y su fidelidad omnimoda a la Iglesia.

Distinguío primeramente a Aristóteles de su máximo comentador medieval, Averroes, a quien no dudaba en llamar "depravador de la filosofía peripatética" (*De unitate intellectus contra averroistas*, Roma, 1936, p. 38).

Se opuso decididamente, y sin ceder a ecumenismos de mera cortesia, al aristotelismo paganzante de Siger de Brabant, colega suyo en la misma universidad de París.

También habría tanto que meditar a raíz de aquella polémica. Por ejemplo, una verdad demasiado olvidada de los técnicos: que sus ideas circulan más rapido de lo que ellos sospechan. Así, sosteniendo los averroistas la "unidad del entendimiento" para todos los hombres, se dio el caso en París de un caballero de armas que sacaba con alivio la siguiente conclusión (in-)moral: yo no debo expiar mis faltas, porque si el alma de S. Pedro está salvada, lo estaré yo igualmente, ya que, teniendo la misma inteligencia, tendremos el mismo destino.

La cerrada oposición de Sto. Tomás no impidió reconocer al mismo Siger que "los principales varones de la filosofía (eran) Alberto y Tomás". ("Quaestiones de anima intellectiva", q.3). "Si aprendiéramos hoy de esta reciedumbre de pensamiento, que nada quita a la caballerosidad! ¡Si recordáramos que diálogo no es lo mismo que eclecticismo!"

Tomás tendría mucho que enseñarnos para desenmascarar el sofisma tan común según el cual la filosofía más reciente es asimismo la mejor. "Santo Tomás no siguió la filosofía de Aristóteles porque sus contemporáneos acababan de descubrirla, sino porque era verdadera y abierta a nuevas profundizaciones en el sentido de la verdad y de la revelación cristiana". (E. Gilson, *San Tommaso - Fonti e riflessi del suo pensiero*, Città Nuova, 1974, p. 8).

Pero además, ante el mismo Aristóteles fue sumamente sagaz y no lo aceptó a ciegas, como divulgan slogans simplistas. Repensó al estagirita tan original y profundamente que ya no se puede hablar más de aristotelismo, sino de tomismo.

¿Deshelenización del cristianismo?

El congreso nos ayudó a refrescar estas coordenadas de la historia del pensamiento así como contribuyó a disipar tantos clichés que no por cómodos son menos falaces.

Por ejemplo, el de la incompatibilidad de las mentalidades semítica y helénica. Sin caer en el otro extremo de la total coherencia de ambas, el solo hecho de que la lengua griega haya sido el vehículo del Nuevo Testamento debería ya advertirnos que las divergencias no han de ser tan irreductibles que no permitan un considerable campo de encuentro. Si el resultado del mismo fue una helenización del cristianismo es igualmente cierto que se produjo una cristianización del helenismo.

Por otro lado, cuando se piensa que el griego

Aristóteles fue reintroducido en Occidente por el asiático Avicena (nacido en Boukhara, Irán) y por españoles de cultura semítica como Averroes y Maímónides, uno comienza a sospechar de vivisecciones demasiado tajantes como las que son de público conocimiento.

Si se recuerda que un teólogo ortodoxo como G. Florowsky subraya frecuentemente en nuestros días la consonancia del pensamiento aristotélico con el pensamiento cristiano, la duda de juicio sumario respecto a la repudiada helenización se afianza aún más. Y... finalmente, si el mismo K. Marx (cuya célebre Tesis XI sobre Feuerbach: "Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo; pero se trata de transformarlo", circula casi como "locus theologicus" de las actuales praxiologías) no desdena esos análisis de Aristóteles, a quien admira sin tapujos, entonces hay que admitir que hemos sentenciado al gran filósofo con demasiado apresuramiento. En efecto, dice Marx: "Retornemos al gran indagador que ha analizado por primera vez la forma del valor, como tantas otras formas de pensamiento, formas de sociedad y formas naturales: Aristóteles". (*II Capitale*, Roma, 1967, I, p. 91).

Si bien nadie medianamente enterado puede seguir manteniendo el cuento del oscurantismo medieval (¿sus cruzadas, inquisición, etc., fueron menos atroces que dos guerras mundiales, el Vietnam, Praga o los diversos imperialismos?) es conveniente rememorar el intenso intercambio en acto entonces entre el mundo antiguo, el árabe, el judío y el cristiano. B. Blumenkranz en la *Encyclopaedia judaica* (Jerusalem, 1971, III, pp. 229-231) recuerda que "mucho de las pruebas que él (Tomás) aducía para la existencia de Dios puede ser reconducido a fuentes judías". H. Liebeschutz, por su parte (*ibid.*) nota que, viceversa, "la influencia del Aquinate es perceptible en obras judías medievales y posteriores".

Algo más que el aprecio

Siendo, pues, conveniente para todos la cátedra de Sto. Tomás, no quedará libre de ligereza el teólogo católico que, bajo pretexto del actual pluralismo, dé las espaldas al magisterio de Sto. Tomás.

En primer lugar, escamotea el secular y unánime magisterio de la Iglesia católica que en la doctrina de este santo vio reflejadas y poderosamente organizados los principios vitales más genuinos de su propia tradición.

Compendiosamente decía Pío XI: "Al honrar a Sto. Tomás está en juego algo más que el aprecio del mismo Tomás, a saber: la autoridad de la Iglesia docente".

En segundo lugar ¿es pluralismo tan inédito y formidable como para que un predicador del Evangelio se rinda ante él fatalísticamente?

"Si los apóstoles —enseñaba el viejo S. Ireneo— conformaron sus palabras a las ideas anteriormente recibidas entre los hombres, ninguno recibió del Señor la Verdad. Más aun, ninguno la recibió del Señor —porque los gnósticos pretenden que el Señor habló en las mismas condiciones. Así, los apóstoles mismos no tuvieron la Verdad, sino que, dado que tenían de antemano tal idea de Dios, recibieron una doctrina acomodada a su entendimiento. Según este razonamiento, la norma de Verdad no estará por lo tanto en nadie, sino que todos los discípulos la colocarán en cualquiera, pues se habrá hablado a cada uno para abundar en su propio sentir y según su manera de ver. Así la venida del Señor aparecerá como superflua y sin objeto si vino sólo a autorizar y conservar la idea anterior que cada uno tenía de Dios". (*Adversus Hæreses*, L. III, 12,6; PG VII,898-899). ¿No tenemos allí el retrato mismo del pluralismo selvático en que nos vemos hoy enmarañados?

No es pues, tan moderna esta fiebre, ni es raro

que periódicamente descargue su malhumor sobre Sto. Tomás, acribillándolo de sus dardos. Ya a fines del S. XV Hermann Korner apuntaba la liviana ironía con que muchos clérigos y religiosos apodaban "Doctor communis" a Sto. Tomás a causa de su estilo llano e inteligible. Eso era suficiente para perder crédito científico y caer en desgracia de los denigradores, que preferían palabras huecas y términos inusuales, obteniendo como resultado que ni a sí mismos se entendiesen ni fueran comprendidos por quienes los leían.

¿Es esto querrela antigua, sin relevancia alguna para nuestros días?

También en la actualidad está sumamente difundida el ansia de sensacionalismo teológico, de poder proclamar cada uno sus cuatro "descubrimientos" con total "libertad científica", de darse el lujo de espetar declaraciones por este estilo: "esto hasta el presente no lo han visto los teólogos".

Nada en contrario, mientras un sólido avance filosófico o la mejor comprensión y vivencia de la fe común así lo piden. Pero lo triste es la turba ingenua que, olvidando la austera asperidad del trabajo científico, proclama sin mayor rigor al ritmo de los "índices de venta".

El exégeta

El Congreso fue renovador desde otro punto de vista: permitió a cada uno salir de la propia madriguera y respirar aires interdisciplinarios, sirviendo como test práctico de la universalidad del genio de Sto. Tomás. Su obra convocó una vez más expertos de filosofía, Biblia, islamología, patristica, derecho, moral, dogmática, arte, ciencia.

Sin embargo, permítase a alguien que se ocupa de exégesis bíblica detenerse un tanto sobre este aspecto.

Si el conjunto de la obra de Sto. Tomás abarca 20.000 páginas in quarto, sus comentarios exegeticos ocupan 5.291, un cuarto de toda su producción.

Ya la materialidad de los datos indica su respeto por los textos bíblicos. Recuérdese además que el texto de los profesores medievales de teología era la "Sacra página". La misma *Summa Theologiae* fue concebida sólo como un manual propedeutico.

Incontestablemente, para un lector del S. XX el estilo de su exégesis presenta pocos atractivos. (¿Los tiene más un artículo del Kittel?).

El texto bíblico aparece escolarmente descuartizado en divisiones y subdivisiones. ¿Se deberá por ello tener por indigesto ese caudal de interpretación? Los medievales no estaban privados de acumen exegetico y aquí, como ante tantas obras que no se conceden de primera, quien quiera la nuez habrá de mascar la cáscara.

Los mejores técnicos han admirado siempre la exigencia crítica de que dio pruebas Sto. Tomás.

El P. Benoît, en su magistral intervención, mostró palpablemente el carácter de gérmenes fecundos que ofrecen los principios exegeticos de Sto. Tomás. Aun para problemas que ni se soñaban en sus tiempos, la síntesis viva del Aquinate dio luz para salir de tantos callejones sin salida, sobre todo en los problemas anejos a la inspiración bíblica, con el uso flexible de las analogías de la causalidad instrumental.

Otro gran exégeta que dio un entusiasta testimonio de gratitud a Sto. Tomás fue el P.S. Lyonnet. Comenzó por confesar que si no hubiera sido por el atento examen de los comentarios de Sto. Tomás al epistolario paulino, él no habría sido capaz de llegar a sus resultados exegeticos en tal área.

Fue asimismo una escena cargada de enseñanza ver al gran exégeta que es el P. Benoît arrodillado ante Pablo VI, ofreciéndole la última edición

de la *Biblie de Jérusalem* (1973). Nos vino a la mente la lúcida unción eclesial con que Sto. Tomás llevó adelante su obra científica, sin por eso sentirse trabado en su libertad: "La misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia; de ahí que hay que alinearse más a la autoridad de la Iglesia que a la de Agustín o Jerónimo o de cualquier otro doctor". (S.Th. II-II, q.10, a.12.c.). Y su estupenda profesión de fe, antes de recibir por última vez la Eucaristía: "Te recibo, precio de la redención de mi alma; te recibo, viático de mi peregrinación, por cuyo amor estudié, vigilé, trabajé, prediqué y enseñé. Jamás dije nada contra ti; pero si algo dije por ignorancia, no soy pertinaz en mi sentir; y si algo he dicho mal, todo lo dejo a la corrección de la Iglesia Romana". (Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización*, n. 80).

Habiéndonos alojado en Nápoles en el mismo hotel que el P. Benoît, nos comentó que el Papa le había dicho ser su costumbre la lectura cotidiana de la *Biblie de Jérusalem*. Además, Pablo VI lo exhortó a seguir trabajando y le agradeció todo lo que hacía por la Iglesia. ¡Cuánta miga hay también aquí para cotejar estos ejemplos de rigurosidad científica con tantas pullas que se expanden ya hace años entre exégetas y dogmáticos! Los grandes de la exégesis católica, aun en el centro de conflictos graves, nunca tienen como timbre de gloria el liberarse de la impedimenta dogmática.

¿Philosophia perennis?

Sin embargo, ¿fue todo tan idílico en el Congreso?

De ningún modo. Se sentía a lo largo de su desarrollo, aflorando alguna vez sin empachos, la tensión provocada por la exigente revisión que desde el VII Congreso tomista internacional (1970) C. Fabro ha emprendido de la exégesis deformante que K. Rahner practica sobre los textos de Sto. Tomás. (Cfr. C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano, 1974).

El P. Henrici, de la Gregoriana, vio el porvenir del tomismo en el aspecto cuestionador de su obra. Vio en la *Summa* una sucesión de "quæstiones", olvidando que también hay alguna que otra respuesta.

Ante semejantes recursos a Sto. Tomás uno se pregunta qué objeto tiene acudir todavía a él, cuando de hecho le estamos endilgando maridajes híbridos con el idealismo alemán, el materialismo histórico o el existencialismo. Su sistema es abierto al ser y necesita ser enriquecido, como él mismo lo decía: "Nadie es suficiente para excogitar todo lo que pertenece a la sabiduría; y por eso nadie es tan sabio que no necesite ser instruido por otro". (In Ps. 43, n. 1); "el tiempo es un inventor y buen cooperador de los que tienen que circunscribir algo bien". (In I *Ethicorum*, lect. 11, n. 132). Es, pues, evidente que la "revelación filosófica" no fue definitivamente clausurada el 7 de marzo de 1274 con la muerte de Sto. Tomás. Con todo, hay crecimientos, elefantiasis, raquitismos.

Si no se respeta un mínimo de coherencia con su visión metafísica, sería más honesto arrinconar definitivamente a Sto. Tomás en la vitrina de los gloriosos e... inútiles trofeos y dar vía libre sin mayores escrúpulos a la bacanal historicista. Someterlo al lecho de Procustes, mutilándolo o estirándolo a mansalva, termina por ser un ejercicio vano de habilidades dialécticas que se tragarán quienes ignoran todo de Sto. Tomás.

Tampoco se acuda al "espíritu" del tomismo (que algunos dan en llamar, algo bárbaramente: "tomasianismo"). Aquí como en todas partes es verdad que la letra sin el espíritu mata, pero no es menos cierto que el espíritu sin la letra es sólo una brisa errabunda y vana.

Creemos con Pablo VI que Sto. Tomás tiene aun mucho que decir, y no sólo por la originalidad de su método. Es por esto que nos pareció que el P. Chenu lanzó más de una concesión a las plateas en repetidas intervenciones. A juzgar por la insistencia con que lo viene repitiendo en toda interview que concede, el célebre historiador teme "la gloria di San Tommaso" y, dada la recuperación de la historicidad como valor irrenunciable en la moderna antropología, manifiesta también su desacuerdo ante expresiones como "philosophia perennis".

Sin pretender dar lecciones a un historiador que quemó sus (bien pobladas) cejas en penetrantes análisis de los ss. XII y XIII, creemos que su alergia ante el posible resurgir del triunfalismo le juega una mala pasada, cayendo en un derrotismo que vistió tan bien en la Iglesia de los años 66-73.

El triunfalismo repugna cuando se carga de fanatismo y desarrolla campañas de terrorismo intelectual, pero ¿se prohibirá a la Iglesia regocijarse de sus hijos más ilustres?

Por lo demás, en lo que mira a la historia, de gran relieve hoy día, no todo en ella significa forzosamente transitoriedad. Admitir radicalmente semejante principio conduciría a sellar para siempre no sólo la *Summa* sino también los Evangelios, un poco más antiguos que aquélla.

En otros ramos de la cultura se suele admitir sin tantos escrúpulos la existencia de genios que, no obstante su radicación en un tiempo bien delimitado y característico, lo han trascendido inequívocamente. Hay artistas más "eternos" que otros. Sintamos al respecto el parecer de un entendido. En la inmediata postguerra se organizaron en Viena conciertos de emergencia, prescindiendo de todo aparato escénico, simplemente con la orquesta y los cantantes, sin vestuario. "Apenas podía reprimir la risa —recuerda el director del espectáculo— cuando Max Lorenz cantó: «Una espada me prometió mi padre»... vestido de frac. Entonces fui consciente de que esta escena (1er. acto de *Die Walküre*)... ha sido concebida desde un punto de vista puramente teatral, que desligada del escenario es imposible. Mientras que, por otra parte, cuando tres o cuatro días después ejecuté extractos de *Figaro* y *Così fan tutte*, reconocí que con Mozart aun sin escenificación se puede obtener el mismo efecto, pues Mozart no necesita escena alguna, su música es intemporal, eternamente válida, sea como música de teatro o de concierto" (K. Böhm, *Ich erinnere mich ganz genau - Autobiographie*, Munich, 1973, p. 51). Y Karl Barth, a quien nadie tachará de favorecedor de la gloria de los hombres en desmedro de la de Dios, afirmaba respecto de Mozart que debe haber "una relación directa y muy especial entre Dios y este hombre".

¿Por qué entonces ruborizarnos de la validez plurisecular de Sto. Tomás, sobre todo cuando hasta anglicanos como Mac Quarrie y Mascall apelan a él sin necesidad de disculparse?

"Puede ser significativo —escribe el último— que el Dr. John Mc Quarrie, teólogo y escritor brillante, después de haber experimentado a fondo el idioma existencialista como vehículo del pensamiento cristiano, haya confesado en un libro reciente e impresionante (*Principles of Christian Theology*) su impotencia de utilizar este lenguaje sin la ayuda de una penetración ontológica. Yo querría añadir que, si el existencialismo pone de relieve la situación del hombre en este mundo, no acierta a reconciliarse con el hecho de que el hombre forma parte del mundo. Podríamos quizás expresar este hecho diciendo que el existencialismo a la manera de Heidegger no puede prescindir del existencialismo de Sto. Tomás" (*La Théologie du renouveau*, Montreal - París, 1968, p. 274).

El tomismo arqueologista ha sido suficientemente fustigado como para temer razonablemente su recrudescencia. El riesgo apunta hoy por el otro extremo. Bastaría recorrer nuestros seminarios y casas de formación para comprobar la liviandad

con que se etiqueta de antigualla a la obra de Sto. Tomás. "Por mi parte —confiesa Y. Congar— me da pena cuando veo a jóvenes clérigos, a veces profesores de seminario, querer inventar de la nada una nueva síntesis, en respuesta, dicen, a las exigencias de los espíritus modernos. Yo hago notar que en toda materia el primer paso serio consiste en informarse de lo que se ha pensado y creado antes de nosotros. ¿Qué músico no comenzará por el estudio de Bach y de Mozart? ¿Qué teólogo razonable no se abocará primeramente al estudio de S. Agustín y de Sto. Tomás? Cada materia tiene sus clásicos. Ellos no son un término sino un punto de partida y una base." (*Situation et taches présentes de la théologie*, París, 1967, p. 56.)

Ahora en Latinoamérica

Sintetizando las primeras impresiones del Congreso, el P. Lobato expresó su convencimiento ante todo del gran valor doctrinal de Sto. Tomás, intacto y más acrecentado en el curso de siete siglos.

Por otra parte, declaró explícitamente que este congreso no era completo: el tema tomístico deberá ser retomado en relación a la realidad socio-política del momento. Ello tendrá lugar en nuestra América Latina, para más detalles en Bogotá y a partir del 7 de marzo de 1975.

Un nuevo y formidable torneo histórico para Sto. Tomás. ¿Saldrá de él airoso o lo dejaremos relegado entre los monumentos europeos?

Sto. Tomás estuvo presente en el nacimiento cristiano de nuestro continente. Tanto la erudición teológica como la batalladora acción misionera bebieron en él abundantemente. "Los éxitos del P. Las Casas no serán sólo éxitos personales, sino éxitos del tomismo y de todos sus hermanos en religión. Hay que evitar en absoluto presentarlo como un aislado... la orden dominicana hizo verdaderamente cuerpo con él" (M. Mahn - Lot, *Barthélemy De Las Casas*, París, 1964, pp. 35-36).

Este campeón humanista y cristiano, después de sus primeros encuentros con los encomenderos, se retiró cinco años (1540-1545) a Valladolid y Salamanca, donde profundizó sus conocimientos escolásticos y escriturísticos en contacto con eminentes maestros de teología. Vitoria, el "Sócrates español" (del que dice Las Casas: "Este maestro, cuya doctrina ha expandido tan grande luz en España" - *ibid.*, p. 48), es el padre de hombres como Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, de quienes fue amigo Las Casas.

"Espíritu superior —Vitoria— [...] había sabido vivificar el tomismo decadente y se había conectado, por encima de los siglos XIV y XV, con la doctrina misma de Sto. Tomás. En particular había retomado, fecundándola al contacto de una quemante realidad, la célebre distinción del Doctor angélico entre el orden natural y el sobrenatural: «El derecho divino no ahoga el derecho humano». Aplicando este principio al caso de los indígenas [...] declara que éstos, como todos los paganos, son poseedores legítimos de las tierras que ocupan [...]. El papa no es el dueño temporal del mundo entero [...] delegó [a los soberanos españoles] sólo la misión de llevar el Evangelio." (*Ibid.*, pp. 48-49.)

En la actualidad, espantados por el sacro terror de toda sombra de "dualismo", estamos cediendo, tal vez, a un monismo no menos fatal que el que distinguió (sin escindir) Sto. Tomás, al reconocer la autonomía del orden natural. Si en el Medioevo, partiendo de lo sobrenatural, la Iglesia tendía a engullirse al imperio y la "cristiandad" era equivalente de "mundo civilizado", hoy, privilegiando valores de cristianismo anónimo de que estaría dotado todo orden anterior a la revelación y evangelización explícitas ¿no estaremos pulverizando la positividad de la encarnación? Y así, sin mayores precisiones, tributamos con gran generosidad el nom-

bre de "Pascua" al "Mayo 68" o a la revuelta de Espartaco, o al revés, nos parece que la credibilidad de la Iglesia se abrirá camino con sólo ocuparse de tareas temporales. Total, no hay dualidad alguna, y tocando lo terreno celebramos ya "la Misa sobre el mundo".

Entonces, quizás no vendría mal profundizar todavía en la distinción de órdenes (por más que ambos estén en mutua armonía y destinación), porque quien tenga algún roce pastoral no podrá negar el indiferentismo apostólico, o ver el compromiso cristiano paulatinamente reducido a lucha social (estupenda y más que legítima en sí misma, pero... ¿suficiente?) porque las cuestiones de Dios serían para "los momentos de ocio".

Ni lo sobrenatural sacralizando la vida social, ni las tareas terrenas secularizando a la Iglesia dan cuenta de un hecho sencillo: Dios nos ha hablado en Jesucristo. Si el "nos" no existiera en toda su densidad histórica (cosa ensombrecida en el Medioevo), se diluye un partner del diálogo. Si Jesucristo pasa a ser una cifra "de lo que ya está", su venida fue vana, como se lo oímos decir a Hireneo.

Pero el monismo adopta también nuevos tintes fideístas, cuando pretende trasladar directamente y sin más mediaciones los paradigmas bíblicos de liberación a nuestras urgentísimas tareas de evangelización latinoamericana.

Así como la Biblia no es todo y tanto se equivocaron nuestros padres leyendo en ella un "libro de ciencia", así hoy nos estamos engatusando, extrayendo del Evangelio la "política" de turno. Hay que respetar las Sagradas Letras. No podemos hacerles violencia inoculándoles "nuestras preocupaciones". Esto, a la larga, lleva a una parcialización de la Escritura. El proceso en la Iglesia ha sido siempre inverso: es la Palabra (toda ella) quien nos juzga. La situación bíblica tiene su consistencia propia, como bien lo ve Ricoeur con Bultmann: "Una teoría de la interpretación que corre de entrada al momento de la decisión [personal, social, política —añadimos—] procede con demasiada ráidez; saltea el momento del sentido, que es la etapa objetiva, en la acepción no mundana de la palabra" ("Préface" a la ed. francesa de Jesus de R. Bultmann, París, 1958, p. 25).

Y bien, el pasaje de transculturación sin concesiones a fideísmos entusiastas no se hará sin la ayuda de la filosofía ni del "arte de pensar bien". Lo cual no consiente confusiones de planos ni la ingenuidad de pensar que con mera sinceridad se llegará a la verdad.

También aquí Tomás tendría algo que decirnos: "Si se trata de discusiones dirigidas a remover dudas sobre la existencia de una verdad revelada, hay que usar sobre todo argumentos de autoridad que son aceptables por aquellos con quienes se discute. Así, si se disputa con los judíos, es preciso proponer la autoridad del Antiguo Testamento; si con los maniqueos, que rechazan el Antiguo Testamento, hay que servirse sólo de la autoridad del Nuevo; si con los cismáticos, que aceptan el Antiguo y el Nuevo Testamento pero no la doctrina de nuestros Santos Padres, como los Griegos, hay que discutir con ellos en base a la autoridad del Nuevo y el Antiguo Testamento y de aquellos doctores que ellos aceptan. Si, después, se trata de personas que rechazan cualquier autoridad, entonces para convencerlos hay que acudir a argumentos de pura razón natural." (*Quaestiones Quodlibetales*, IV, q. 9, a. 3.)

Cuando la tendencia era uniformizarlo todo desde una mirada de fe, estos "distingos", con el lugar propio dado a la "pura razón natural", significaron un real adelanto. En nuestros días, como ya insinuamos, otra corriente no menos unitonal que la corregida por Tomás, partiendo de "las realidades terrenas", anexiona lo cristiano y eclesial a toda reyerta estudiantil, tal vez muy legítima en sí, pero ¿ya por eso cristiana? O si no, desde el trampolín de la Biblia se lanza a la conquista de sus modelos exóticos, prescindiendo si se está dialo-

gando con un correligionario convencido, con un maniqueo, cismático o anarquista. Apreciarán todos el arrojo, el fervor, pero se preguntarán en el fondo si para eso era preciso acudir a los escritos de un arcaico pueblo semita.

¿No será por la indeterminación amorfa en que hemos sumido todos estos planos que tantos militantes (y ministros del Evangelio) pasan con suma facilidad del altar al comité político, porque a fin de cuentas, una cosa vale la otra? No negamos que se exijan mutuamente: nos rehusamos a creer que la dirección sea unilateral, pues raras veces se vuelve de la política al altar.

Recordar a Las Casas

Hoy surge entre nosotros "la teología de la liberación", de cuño netamente latinoamericano. Pareciera que sus urgencias no dejaran tiempo a disputas académicas. Se anhela justamente la ortopraxis. Se persigue la historia y da fastidio la metafísica.

Mientras escribimos esto, por ejemplo, nos llega la cruel noticia del asesinato del sacerdote argentino Carlos Mugica. En América Latina los acontecimientos se precipitan, no nos dejan lugar y tiempo para sutilezas.

Con todo no vendrá mal recordar a Las Casas profundizando su tomismo por cinco años. Que la precipitación no nos haga perder en hondura y en frutos valederos a largo plazo.

Recuerdo, al respecto, la noble confesión de un escritor uruguayo. Dimas Antuña. Nos contaba en el seminario de Montevideo que, habiendo encarado con entusiasmo sus estudios universitarios sobre Kant, se planteó la necesidad de tener que decidir en la encrucijada: si sigo con el kantismo es ilógico que retenga la fe cristiana. Pero antes de abandonar el cristianismo... ¿conozco en realidad lo que dejo? La pregunta lo llevó a ahondar en los veneros de la liturgia, de la patrología y... se alejó del kantismo.

¿No convendría hacernos una pregunta análoga antes del 7 de marzo en Bogotá? ¿Conocemos lo que ya, por desgracia, estamos descuidando? Y, dado que "nada es deseado sin ser antes conocido", démosle algún tiempo a Sto. Tomás y llegaremos a valorizarlo. Si lo excluimos "a priori" no estaremos libres de superficialidad, y si tuviéramos que criticarlo, sólo después de frecuentarlo lo haríamos con fundamento.

El destino de una teología renovadora, tal como se presenta la latinoamericana, difícilmente será diferente al de todas las demás que se abrieron paso con esfuerzo y no a pura corazonada. Si no se la discute, adherirse a ella adolecentemente es poco serio. No todos son tan carismáticos como para captar los signos de los tiempos en un "amor a primera vista". Y tal vez, si alguno de los que la siguen con cariño y, por lo mismo, exteriorizando sus reparos, llegaron algún día a abrazarla incondicionalmente, pudiera ser que su "metanoia" fuera más significativa, pues la dieron a luz con dolor y después de haber superado dificultades de "ciencia" y "conciencia".

Sto. Tomás, presente a través de sus hijos clarividentes, activos y liberadores como pocos en los albores de nuestra aparición latinoamericana en el escenario mundial, ¿podrá seguir iluminándonos ahora con la luz que él recogió de la más pura tradición bíblica, patristica, humanista, o bien los hijos renegarán de su padre? Y América Latina, a su vez, ¿será capaz de aportar su contribución enriquecedora del tomismo vivo? Sus actuales planes, nacidos de una toma de conciencia histórica sólo comparable a la era de Las Casas, de los Concilios limeños de Toribio de Mogrovejo y de las reducciones jesuíticas ¿no podrían ser el agente que arranque al viejo instrumento tomista ecos que duermen entre sus cuerdas, y esto sin que desentonen con los que ya han ido resonando a lo largo y ancho de la doctrina y praxis eclesial?

La Coyuntura Petrolera

Alberto Couriel

La extraordinaria suba de precios ocurrida en 1972/74 agudiza algunos problemas de carácter estructural y coyuntural, destaca en los países exportadores de petróleo un ejemplo de unidad para alcanzar la soberanía de sus recursos naturales y abre nuevas formas de relación entre las áreas centrales y la periferia.

El funcionamiento del sistema capitalista se ha visto conmovido por la denominada "crisis del petróleo" provocada por la OPEP (Organización de los Países Exportadores del Petróleo) durante el año 1973, consistente en una considerable alza de precios y un transitorio bloqueo de suministros a determinados países desarrollados.

En 1951 Mossadegh fue derribado en Irán por pretender nacionalizar empresas petroleras. Ahora, pese a las distintas presiones ejercidas por las grandes potencias occidentales, un aumento de precios del petróleo seis veces superior a los vigentes tres años atrás sobrevive un año. ¿Qué modificaciones sustanciales habrán sufrido las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados y el propio alineamiento de las grandes potencias para que se pueda producir y mantener un acontecimiento tan relevante?

Una extremada concentración

El petróleo es un producto con características de insumo difundido, de demanda inelástica, que después de la Segunda Guerra Mundial adquiere extraordinaria relevancia en el funcionamiento de la economía mundial. Un reciente informe de la Cepal, "América Latina y los problemas actuales de la energía", atribuye esta relevancia a las siguientes causas: a) baja de su precio con relación a otros recursos energéticos; b) disminución de sus costos unitarios de transporte y comercialización; c) superior eficiencia física del petróleo sobre el carbón, en transporte, manipulación, combustión y eliminación; d) utilización de medios de transporte atados tecnológicamente al uso de productos refinados del petróleo, como automóviles, camiones y aviones; e) rápido crecimiento de la industria petroquímica y fertilizantes artificiales.

Para el caso de su elevada utilización por los países de América Latina, a aquellos factores se agregan: f) escasez de yacimientos de carbón con viabilidad económica y alto costo de transporte de este producto; g) escasez de capital que limita las posibilidades de explotación de su abundante potencial hidráulico; y h) elevada existencia de reservas de crudo en la región, cuyo costo de transporte a los principales centros latinoamericanos es comparativamente bajo.

Los cinco primeros países productores de petró-

leo son por su orden: EE.UU., URSS, Arabia Saudita, Irán y Venezuela.

Si se analiza por regiones, para el año 1971 los países que integran la OPEP producían el 69% y los países desarrollados el 27% del total. Visto desde otro ángulo, el Medio Oriente alcanzaba el 43% del total de la producción para ese año, y el conjunto de los países de América Latina el 14%.

Si se analiza desde el punto de vista de las reservas probadas de petróleo, para fines de 1971 alrededor del 64% se concentraban en el Medio Oriente, lo que muestra más claramente el extraordinario poder de los países que componen esta región sobre los futuros suministros de petróleo. La extremada concentración permite afirmar a algunos analistas que el mundo desarrollado dependerá del petróleo de esta región hasta fines de este siglo, pese a la explotación de los yacimientos de Alaska, del Mar del Norte y a las numerosas centrales atómicas que generan energía.

Si se analiza el consumo de energía comercial, de acuerdo con sus fuentes, se nota la extraordinaria dependencia con respecto al petróleo. Para el año 1971 el mundo consumía energía comercial, derivada del petróleo y gas natural, en un 60%, los EE.UU. en un 75%, Europa Occidental en un 61%, mientras que América Latina era la más dependiente de dicha fuente, alcanzando al 80% de su consumo de energía comercial.

Más que escasez, suba de precios

El problema central de la "crisis mundial de la energía" deriva esencialmente de la extraordinaria suba de precios ocurrida en los años 1973/74, más que de la escasez actual o futura de fuentes de energía, máxime que a los nuevos precios del petróleo adquieren viabilidad económica fuentes que en el pasado no se podían explotar.

La evolución de los precios de exportación de crudo muestra una tendencia a la baja en el período 1958/70, pudiendo estimarse un precio de mercado para 1957 de 1,93 dólar por barril para el crudo liviano de Arabia, descendiendo a 1,33 para 1971. Véase la pérdida considerable que significó para los países exportadores de petróleo el descenso de sus precios frente a la continua suba de los productos manufacturados que importaban; pérdida en térmi-

nos absolutos y mucho más elevada en términos relativos.

La tendencia a la baja se invirtió a mediados de 1970 y tiene subas considerables en octubre de 1973 y a partir de enero de 1974. Aumentó el precio de referencia o precio cotizado (que no es el precio de mercado) fijado por los estados productores. Este precio sirve para el pago de royalties e impuestos pagados por las compañías que disponen de concesiones petrolíferas a los estados productores. En el caso de Arabia Saudita, el precio de referencia pasó de 3,011 dólares por barril el 1º de octubre de 1973 a 5,11 el 16 de octubre, y a 11,65 a partir del 1º de enero de 1974.

Veamos un ejemplo que nos permita una mejor comprensión de los costos del petróleo. Tomemos el caso del petróleo extraído de Arabia Saudita. Una compañía extranjera que tiene una concesión extrae petróleo. El 40% del petróleo extraído le corresponde a la compañía y el 60% al gobierno de acuerdo a los últimos convenios de participación. Ese 60% el Estado se lo puede exigir en moneda o en forma de petróleo bruto. En general el Estado lo toma en forma de petróleo bruto y se lo "revende" a la compañía por un valor de 93% del precio de referencia o cotizado, que es un precio teórico fijado por el Estado que como vimos era de 11,65. Por el 40% que le corresponde a la compañía debe pagar impuestos que alcanzan a 7 dólares por barril. El costo de extracción es de alrededor de 15 centavos de dólar por barril. Por lo tanto, el costo total sería: $40\% \times 7,15 + 60\% \times 11,65 \times 0,93 = 9,36$ costo por barril expresado en dólares.

Para el tercer y cuarto trimestre de 1974 se incrementaron los impuestos que cobran los Estados productores a las compañías (salvo Arabia Saudita) en una proporción similar al aumento trimestral que sufrieron los precios de los países industrializados.

Junto con la suba de precios han aumentado considerablemente los derechos de los países exportadores de petróleo. Por un lado, en algunos países se han dado expropiaciones y compra por los gobiernos de los activos pertenecientes a las compañías petroleras extranjeras allí instaladas. Por otro lado, el pago de regalías se hace en petróleo y no en efectivo, y es cada vez mayor el volumen de crudo que corresponde a los gobiernos de los países exportadores, a título de participación.

Las siete hermanas

Esto significa un considerable incremento de los ingresos que reciben los países exportadores, cuyo superávit pasa de 7.000 millones de dólares en 1973 a 70.000 millones de dólares en 1974.

Lo cual no significa que las empresas internacionales del petróleo no hayan tenido, también, considerables beneficios.

Dentro del conjunto de empresas internacionales petroleras se destacan ampliamente las llamadas "siete hermanas": la **Exxon, Shell, Texaco, Mobil Oil, Gulf Oil, Standard Oil of California** y la **British Petroleum**.

La propiedad y el control de cinco de estas siete grandes empresas corresponde a norteamericanos. La Shell, que es la segunda compañía petrolera en importancia, tiene intereses mayoritarios de ingleses, luego de franceses y holandeses, y en pequeña proporción de norteamericanos. La British Petroleum pertenece en su mayoría a intereses ingleses.

Las siete forman un cartel. Acuerdan las empresas que producirán en cada país, quiénes abastecen los distintos mercados y, por supuesto, definen el precio de mercado final.

Estas siete empresas se encuentran entre las 15 más grandes empresas internacionales del mundo. La más grande empresa internacional es la General Motors. La sigue la Exxon (antes denominada Standard Oil of New Jersey) que pertenece al grupo Rockefeller junto con la Mobil y la Standard Oil of California.

Este cartel produce más del 80% del crudo de los países exportadores.

Algunas interpretaciones de la crisis del petróleo responsabilizan a este cartel de ocultar petróleo para incrementar sus ganancias y generar un problema con los países productores. Sus objetivos serían aprovechar de la crisis para conjugar esfuerzos de los países desarrollados tendientes a enfrentar a los países productores en su irresistible arremetida contra las instalaciones, los lucros y el dominio del cartel internacional.

Los beneficios obtenidos por las empresas de petróleo derivados de esta situación fueron extraordinariamente elevados: en el tercer trimestre de 1973 y con respecto a la media 1970/73, sus ganancias se multiplicaron entre tres y nueve veces.

Sobre las grandes potencias

Los representantes de las grandes potencias del mundo capitalista han pretendido responsabilizar a los países exportadores de petróleo de los grandes problemas de funcionamiento del sistema, como la inflación, las dificultades del sistema monetario internacional, la falta de alimentos, etc. Se muestran preocupados por las consecuencias en los países subdesarrollados del aumento del precio del petróleo, como si los problemas del mundo subdesarrollado y dependiente hubiesen surgido como por arte de magia, súbitamente, por una actitud irracional de los países exportadores de petróleo.

El desarrollo desigual entre países, regiones, clases y grupos sociales se encuentra en la base del desarrollo capitalista. Este es concentrador (beneficia a un pequeño número de personas, tanto a nivel mundial como de países) y excluyente, en la medida que margina a las grandes masas de población de los beneficios que genera el desarrollo del sistema. La crisis del petróleo no afecta a estos grandes problemas, propios e inherentes al funcionamiento del sistema. La situación de dos terceras partes de la población mundial que viven en extrema y generalizada pobreza no puede atribuirse a la suba de los precios del petróleo.

Pero por otro lado la suba de los precios del petróleo agudizó y profundizó algunos problemas de carácter estructural (como el funcionamiento del sistema monetario internacional) y de carácter coyuntural que se estaban expresando en ese momento.

En lo que atañe al sistema monetario internacional, los viejos mecanismos ideados en Bretton Woods ya están obsoletos; la inexistencia de controles sobre los niveles de las reservas monetarias internacionales dependientes de los déficit de la balanza de pagos de EE.UU. son un indicador de la irracionalidad del sistema. Con las desvalorizaciones del dólar, a partir de 1971, los problemas se fueron agravando. Los nuevos precios del petróleo generan una rediscusión a la luz de los nuevos problemas que ocasiona el extraordinario excedente de reservas internacionales de los países exportadores de petróleo y las formas en que será utilizado.

Ya existían previsiones de recesión en la actividad económica de los principales países desarrollados, pero sin duda la crisis del petróleo agravó y profundizó los problemas de inflación, crecimiento del producto, desocupación y, por sobre todo, generó fuertes déficit de balanza de pagos.

Se estima para 1974 un déficit en cuenta corriente de las balanzas de pago de los países desarrollados superior a los 40.000 millones de dólares, y en los países subdesarrollados superior a los 20.000 millones de dólares.

Dentro de los países desarrollados, los más afectados por sus déficit de balanza de pagos serán **Gran Bretaña** (9.500 millones de déficit), **Japón** (7.700 millones), **Italia** (7.000 millones), **Francia** (4.000 millones) y **EE. UU.** (3.000 millones).

Alemania Occidental será el país que, como consecuencia de sus elevadas reservas internacionales, no tendrá déficit en su balanza de pagos.

EE. UU. no es de los más afectados por producir internamente los 2/3 del petróleo que consume. Sin embargo, se espera un crecimiento cero de su producto nacional bruto, que en 1973 había crecido al 5,9 %, y un descenso de su producción industrial. Como consecuencia de ello aumentará la tasa de desocupados y se prevé una tasa de inflación tres veces superior a la de 1973.

Sus importaciones bajarán un 1 % con respecto al año anterior, lo que afectará las exportaciones de los países que le suministran bienes.

Japón, Italia y Gran Bretaña explican más del 50 % de los déficit de balanza de pagos de los países desarrollados.

Italia y Gran Bretaña acrecerán considerablemente la desocupación y se espera en cada uno de ellos una inflación de alrededor del 20 %. Japón, sin duda, es de los más afectados. Prácticamente importa todo el petróleo que consume y que representa un 74 % de la energía consumida, mientras que el mundo occidental usa un 42 % de petróleo en su consumo de energía. Será su primer año de recesión desde la segunda guerra mundial. Se espera un crecimiento cero de su producto, que en el pasado aumentaba a tasas superiores al 10 %. En el primer semestre de 1974 ya tuvo un descenso de su consumo privado de 4,5 % y se prevé una inflación de alrededor de 30 %, la más alta teniendo en cuenta los países desarrollados.

Alemania Occidental, que no tendrá déficit en su balanza de pagos, alcanzará una inflación de 8,5 %, la más baja dentro de los países desarrollados; pero en cambio la desocupación incrementará en un 115 % con respecto al año anterior, su producto crecerá por debajo del 1 % y ha sufrido importantes quiebras de instituciones bancarias.

Ventajas para EE. UU.

Las características de la evolución económica y financiera en los países capitalistas desarrollados permite pronosticar un mejoramiento relativo de los EE. UU. con respecto al pasado inmediato. En efecto, Japón y Alemania Occidental, con sus elevados ritmos de crecimiento y sus extraordinarios superávits en sus balances de pagos, comprometían cada vez más la supremacía de los EE. UU. como supercentro dentro del área de los países centrales. La menor dependencia del petróleo importado en los EE. UU. le dio ventajas relativas con respecto a Europa Occidental y Japón; por ejemplo, permitió una cierta restauración de la supremacía del dólar con respecto a las otras monedas de los países desarrollados. Las pérdidas internas ocasionadas a la economía de EE. UU., como consecuencia de la crisis del petróleo fueron más que compensadas por las ventajas adquiridas por dicho país en el campo internacional, que derivan de las declinaciones y los problemas económicos surgidos en el resto de los países desarrollados.

Se mantiene la incógnita de las posibilidades que pueda tener EE. UU. para liderar entre los países centrales una unidad total de los países consumidores para enfrentar la actitud de los países exportadores de petróleo. Reflejo de ello ha sido la actitud de acuerdos y convenios particulares con los países árabes de varios países de Europa Occidental y Japón, que de alguna manera se independizaron de la política norteamericana para asegurar su aprovisionamiento de petróleo. Ello derivó en declaraciones de Kissinger, que a principios de este año 1974 manifestaba: "Defender a Europa significa también defender a EE. UU. Nosotros no mantene-mos tropas en aquel continente como un favor a los europeos. La política de los países europeos es inconsistente porque al mismo tiempo que defienden

la permanencia de 300.000 soldados americanos en el continente —lo que significa continuar dependientes militarmente de EE.UU.— quieren actuar con total independencia en el campo económico".

La nueva fuerza y los otros

Los países exportadores de petróleo aparecen como una nueva fuerza mundial. Tendrán un extraordinario excedente en sus ingresos, que alcanzará los 70.000 millones de dólares. Una parte de ellos podrán utilizarla en su propio beneficio, acelerando el desarrollo de sus fuerzas productivas. Pero probablemente, atendiendo a sus posibilidades de viabilidad física y tecnológica, apenas puedan utilizar un 10 a 15 %. A vía de ejemplo, pueden construir escuelas para educar a sus elevados componentes de población analfabeta pero no tendrán el número de maestros y profesores que se requiera para ello, por el número de años necesarios para su formación. Podrán efectuar inversiones en el campo de la salud, pero tendrán que adecuarse a la disponibilidad de médicos y personal intermedio, necesarios para atender los problemas sanitarios de su población. Tampoco tendrán número suficiente de proyectos de inversión, ni personal capacitado para elaborarlos y, sobre todo, ejecutarlos, lo que significa restricciones de utilización de sus excedentes financieros, en el corto plazo.

Surge la incógnita del uso que harán de sus excedentes, porque tampoco desearán mantener papeles que el proceso inflacionario desvaloriza. Por otro lado, su no utilización, el atesoramiento, determina una escasez de reservas internacionales que afectará las formas de financiar los abultados déficit de balance de pago de los países consumidores, y que podría llegar a acarrear una verdadera moratoria de pagos.

Los países subdesarrollados no productores de petróleo sin duda también se verán afectados por la nueva situación. Algunos de ellos, con inflaciones crónicas, de carácter estructural, con permanentes déficit en sus balances de pagos, con elevados endeudamientos externos, verán agravados sus problemas especialmente por los aumentos de sus déficit de balance de pagos. Sus importaciones se verán extraordinariamente acrecidas, tanto por el nuevo precio del petróleo como por la inflación que sufren los países desarrollados que les venden sus productos manufacturados. Por otro lado, sus productos de exportación tendrán dificultades de colocación en los países desarrollados, tanto por los problemas de balanza de pagos que afectan a éstos como por la propia baja de su nivel de actividad económica, que significará considerables descensos en sus niveles de importación.

Previsiones realizadas para el conjunto de los países subdesarrollados mostraban posibilidades de que crecieran a una tasa de 6 % anual entre 1973 y 1980. Como consecuencia de esta crisis mundial, las nuevas previsiones muestran una tasa del crecimiento de su producción de 2 % anual.

Nosotros

Interesa destacar las principales consecuencias sobre los países de América Latina.

Una primera comprobación: los ingresos por petróleo para sus países exportadores pasarán de 4.520 millones en 1973 a 12.456 millones en 1974. Se distribuirán en sus cuatro países exportadores netos: **Venezuela** —que se llevará 11.200 millones de esa suma—, **Ecuador, Bolivia y Trinidad Tobago**. Los importadores netos pasarán de gastar por concepto de petróleo 1.387 millones en 1973 a 3.800 millones

de dólares en 1974. Para el conjunto de la región, habrá un considerable superávit neto.

En América Latina seis países se autoabastecen de petróleo: los cuatro exportadores netos, a los cuales se agrega **México**, de acuerdo a las últimas informaciones conocidas sobre reservas de petróleo, y **Colombia**.

Por otro lado, 18 países de la región son deficitarios; 14 de ellos no tienen producción de petróleo; 4 presentan una producción deficitaria con respecto a sus necesidades. Estos últimos son: **Argentina, Brasil, Chile y Perú**.

Como ya vimos, el conjunto de la región es muy dependiente del petróleo y gas natural como fuente de energía. Representaban el 80% del consumo de energía comercial para el año 1972.

Los países exportadores netos se han visto favorecidos con la evolución de los precios del petróleo. Especialmente **Venezuela**, que puede pasar a cumplir un papel esencial en el conjunto de la región. En efecto, Venezuela tendrá un superávit por encima de los 10.000 millones de dólares para el año 1974 y no tiene posibilidades de viabilidad física y tecnológica de utilizarlos totalmente dentro de su país. En una región caracterizada por cierto grado de escasez de capital, y muy dependiente al respecto de los países desarrollados, Venezuela puede transformarse en un importante proveedor financiero. Podría modificar las condiciones en que se mueven los distintos organismos internacionales proveedores de fondos, que históricamente han sido muy dependientes de la política económica y de seguridad de los EE. UU.

En este campo podría acompañarla **México**, si alcanzara superávit importantes.

Así, mientras los países desarrollados presentan abultados déficit en sus balances de pagos que dificultan las tradicionales fuentes de financiamiento de la región, aparecen países latinoamericanos en condiciones de disputarles dicho predominio, con lógicas derivaciones económicas y, sobre todo, políticas.

De los países deficitarios, importa analizar las consecuencias para los de mayor tamaño, que disputan el liderazgo sobre la parte sur del Continente.

Argentina está en condiciones de incrementar su producción y satisfacer sus necesidades con sus recursos internos. Para el año 1972, solamente importaba el 6 % del total de petróleo refinado, por lo que su dependencia exterior era mínima.

En cambio, **Brasil** soporta un extraordinario déficit en su balanza de pagos para el año 1974, como consecuencia del alza de los precios de los productos que importa y las dificultades de colocación de sus productos de exportación. En materia energética, el petróleo representaba el 63 % de sus fuentes de energía comercial, e importaba el 74 % del petróleo refinado. Por lo demás, el 70 % de sus medios de transporte se realiza por carretera, lo que lo ata aun más al problema generado por el petróleo.

El arrollador avance económico de Brasil, de los últimos cinco años, puede afectarse como consecuencia de la problemática que estamos analizando, y limitar su influencia sobre la región en su conjunto.

El resto de los países deficitarios, sobre todo los 14 que no cuentan con producción de petróleo, han visto afectados sus niveles económicos, especialmente por el acrecentamiento de sus déficit en sus balances de pagos, que limitan la continuidad de sus procesos productivos. El **Uruguay**, por ejemplo, depende en un 84 % del petróleo como fuente de energía comercial; en el corto plazo, al igual que el resto de los países deficitarios no productores de petróleo, tiene dificultades de sustituirla por otras fuentes de energía.

Modelo en crisis

Según el documento de la Cepal antes citado, "la crisis mundial de la energía" no deriva de escasez, ni de falta de nuevas fuentes de energía para

el futuro, sino esencialmente de la elevada suba de precios producida en 1973 y 1974.

Los grandes beneficiarios de la situación han sido los países exportadores de petróleo que han visto acrecido considerablemente sus ingresos, y las empresas internacionales del petróleo que han tenido beneficios extraordinarios, de elevada magnitud.

De mantenerse las subas de precios del petróleo con una especie de corrección monetaria trimestral de acuerdo a la inflación de los países desarrollados, la nueva estructura de precios puede afectar las principales características del modelo consumista que funciona en los países desarrollados capitalistas. Los propios países desarrollados consumidores de petróleo reconocen que "en los últimos tres decenios se facilitó ampliamente el progreso de la productividad y los niveles de vida por la disponibilidad en aumento a precios bastante estables de los energéticos". Las características de confort y bienestar material de los países desarrollados se basaron en una tecnología fundamentada en precios del petróleo que descendieron en términos absolutos entre 1958 y 1970. La nueva estructura de precios puede originar la introducción de nuevos bienes y modificar las bases tecnológicas del modelo vigente. El considerable descenso de la producción de la industria automovilística es un fiel reflejo de esta situación.

Otro elemento que interesa destacar refiere a las dificultades de financiar los abultados déficit de la balanza de pagos originados por la suba de los precios del petróleo, y especialmente la situación creada por la dificultad que tendrán los países exportadores de petróleo de volver a los canales financieros internacionales sus elevados excedentes. Se abre una gran incógnita sobre sus formas de utilización; a su vez, se abren perspectivas de procesos de moratoria de pagos de los países deficitarios, lo que afectaría el funcionamiento global del sistema, sin pretender de ninguna manera dar una visión apocalíptica del fenómeno.

Hacia nuevas relaciones

La situación creada con la suba del precio del petróleo trae la apertura hacia nuevas formas de relación entre el mundo desarrollado o áreas centrales y el mundo subdesarrollado, dependiente, explotado, que conforman los países de la periferia.

Los países exportadores de petróleo acaban de dar un extraordinario ejemplo de unidad, enfrentando las presiones de todo tipo de que han sido objeto por parte de los países desarrollados, para dejar de ser explotados, para tratar de alcanzar la soberanía de sus recursos naturales, controlarlos y aprovecharse de sus beneficios.

El caso del petróleo se facilitó por las características de demanda del producto, y porque su exportación está controlada por un pequeño número de países. Acciones similares podrían surgir para productos que no puedan ser inmediatamente sustituidos y cuyos países exportadores muestren un interés común, una capacidad de trazar una política de unidad y hacer frente a las presiones que sobrevendrán, y por sobre todo, que tengan el control efectivo de sus riquezas naturales, que en general han estado bajo el dominio de las grandes empresas internacionales pertenecientes a los países desarrollados.

Básicamente abre nuevos rumbos en el campo de las relaciones internacionales y puede servir de guía hacia políticas comunes de los países subdesarrollados. Sin duda, las evoluciones políticas de éstos jugarán un papel trascendente, pero existen ejemplos de algunos bienes cuya producción se localiza en pocos países que podrían tentar acciones similares, como el caso del cobre, estaño, plomo, níquel y cobalto.

Es cierto que los países desarrollados han mos-

trado bases endógenas de crecimiento, pero la nueva situación replantea una vieja interrogante: ¿es necesaria la explotación de los países subdesarrollados para el desarrollo de los países industrializados? El desarrollo tecnológico ¿permitirá la sustitución de materias primas básicas o acaso los productores de estas tendrán un papel relevante en el funcionamiento futuro del sistema?

Las alternativas

Se abren distintas alternativas de conducta para los que podríamos denominar cuatro grandes centros de poder en el problema del petróleo: los países exportadores de petróleo, los países desarrollados —que son los grandes consumidores—, las grandes empresas internacionales del petróleo y los países subdesarrollados.

PAISES EXPORTADORES: Interesará mantener su unidad, que ha sido la base de su éxito; atraer a su organización a los nuevos países exportadores que surjan, como el caso de México, para continuar determinando el precio internacional del crudo, enfrentando cualquier tipo de competencia que pueda surgir. Para ello cuentan con un arma vital: la posibilidad de retraer la oferta de petróleo como lo hicieron a fines de 1973.

En sus relaciones con los países desarrollados buscarán mantener la actual estructura de precios, que no significa congelar el actual precio del crudo sino adecuar sus ingresos de acuerdo al ritmo de inflación de los países industrializados.

Otro problema con los países desarrollados deriva de la utilización de los excedentes logrados. ¿Cómo utilizarlos, dónde utilizarlos, para qué utilizarlos? La compra de acciones de empresas relevantes como la Krupp, o la movilización de depósitos en bancos instalados en los países desarrollados pueden generar nuevas controversias.

En sus relaciones con las grandes empresas petroleras internacionales, pueden buscar nuevas formas de participación y de control sobre sus recursos. Sea a través de mayores impuestos y regalías, sea a través de expropiaciones comprando los activos de las instaladas en sus países, generarán nuevas consecuencias sobre el proceso global. Una mayor intervención directa de los países exportadores en el mercado internacional del petróleo para dominar y controlar la fijación del precio no puede descartarse en el futuro.

Con respecto a sus relaciones con los países subdesarrollados, además del ejemplo dado, que puede alterar las características de la evolución de los términos de intercambio, pueden aparecer nuevas formas de relación derivadas de la utilización de los excedentes obtenidos por los países exportadores de petróleo. Sea bajo la forma de ayuda o convenios tanto de carácter comercial, financiero, económico e inclusive político, pueden generar una transformación en las relaciones de los países desarrollados y los subdesarrollados.

PAISES DESARROLLADOS: Buscarán asegurarse el aprovisionamiento de petróleo y la baja de su precio. Para ello tentarán dividir a los países exportadores. Lo han buscado afirmando sus relaciones con Arabia Saudita, que de alguna manera ha procurado bajar los precios fijados y no ha aumentado sus ingresos en el último trimestre de 1974, como el resto de los países exportadores, de acuerdo a la tasa de inflación de los países industrializados.

Por otro lado, podrán efectuar presiones de carácter económico (como en el caso del reciente discurso del presidente Ford), de carácter diplomático, e inclusive de carácter militar. No olvidemos las declaraciones del secretario de Defensa de los EE.UU., J. Schlesinger, quien afirmó que las naciones árabes corrian riesgo de intervención militar si usaran el poder de embargo del petróleo para arruinar al mundo industrializado.

También alentarán la búsqueda de nuevas reservas de petróleo en otros países para asegurarse su aprovisionamiento y romper el acuerdo de los actuales países exportadores.

En el caso de los EE.UU. aparece una clara tendencia a presentar un frente unido de países consumidores para enfrentar a los países exportadores de petróleo. De allí la crítica a los países europeos y a Japón por el avance de acuerdos bilaterales con los países árabes.

Es factible también que se den modificaciones entre los estados de los países desarrollados y las grandes empresas internacionales del petróleo. En el caso de EE.UU., el poder económico de estas empresas les ha permitido notorios privilegios y aun parecería que se acrecientan, obteniendo facilidades para la búsqueda de nuevos yacimientos. Pero en la medida que estas empresas obtienen beneficios extranormales derivados de la nueva situación puede darse contradicciones entre el precio del petróleo y sus derivados, la tasa de ganancia de estas empresas y los impuestos que los estados obtienen de su consumo. Por ejemplo, los países de Europa Occidental en 1969 cobraban de impuestos un 47 % del precio medio final del mercado por barril vendido de los derivados del petróleo. Antes de las últimas subas de precio en Gran Bretaña se cobraba de impuestos 10 veces más que lo que recibían los países exportadores. ¿Estarán los estados dispuestos a rebajar estos impuestos para que el precio del petróleo no siga subiendo? ¿Estarán dispuestas las empresas internacionales del petróleo a rebajar sus ganancias para que no continúe ascendiendo el precio del petróleo? Cierta vez F. D. Roosevelt dijo: "el problema en este país es que usted no puede ganar una elección sin el block del petróleo, pero no puede gobernarlo con ellos".

En la relación con los países subdesarrollados es notorio que no van a permitir que se den otros ejemplos en otros productos básicos, a través de distintos mecanismos, sean ellos de carácter económico, político e inclusive militar. Pero también es cierto que tendrán mayores dificultades de ayudarles financieramente, que se han limitado las relaciones comerciales, y que todo ello podrá tener efectos depresivos sobre estos países con derivaciones de carácter político no necesariamente favorables a la línea de los países desarrollados capitalistas.

EMPRESAS INTERNACIONALES DE PETRÓLEO: Buscarán acuerdos tanto con los países exportadores de petróleo como con los países desarrollados, tendientes a no perder participación, a mantener y acrecer sus tasas de ganancia y a dominar en el mercado del petróleo.

Pueden tener problemas con otras empresas internacionales, como las de la industria automovilística, que han sido notoriamente afectadas por el problema ocasionado con la suba del precio del petróleo.

Tratarán de mantener y acrecer su participación en otros países subdesarrollados, como vendedores y como productores. No es casual la ofensiva llevada en los últimos meses en Brasil, tendiente a romper el monopolio de Petrobrás, empresa estatal brasileña.

PAISES SUBDESARROLLADOS: Todo depende de la actitud política en que se ubiquen. Puede darse el caso de que tengan actitudes similares a los países de la OPEP, que incluso tiendan a modificar viejos convenios sobre petróleo con el cartel internacional.

Lo importante es que pueden abrirse nuevos caminos que modifiquen las relaciones de fuerza en el campo internacional, que sirvan para una mayor unidad del mundo subdesarrollado frente al mundo desarrollado, que les permitan salir de su condición de explotados y dominados, que limiten y transformen las características de desarrollo desigual que se dio en el pasado e inicien una nueva etapa de progreso y liberación.

**Ernest Milcent,
Marie-Thérèse
Maltèse**

L'AVENIR DE DIEU

Grasset, Paris, 1974

Preguntarse por "l'avenir de Dieu" es una manera de formular también dos interrogantes que —a la luz de la fe— le son inseparables; ¿cuál es el futuro del mundo? ¿y el de la Iglesia?

Con admirable intrepidez, nuestros colegas Ernest Milcent (jefe de redacción de "Informations Catholiques Internationales") y Marie-Thérèse Maltèse dedican su libro a aquellos que se interrogan, que dudan, que se sienten desconcertados, perdidos, irritados, y a aquellos que se han alejado de la iglesia pero no pueden resignarse a una civilización que desemboca en la nada. Su anunciado propósito es "ayudar a mirar cómo surge la aurora". Lo cual da por supuesto que este es un tiempo nocturnal, de incertidumbres, fatigas y clausuras. El tiempo de "nuestras tinieblas".

Pero estas sombras —y las barras del día— son exploradas desde un otero que, duele confirmarlo, se nos ha vuelto asaz lejano: el de los post-conciliares del hemisferio norte. Todavía tan optimistas como para extraer del "mundo" —omitiendo la recíproca— el juicio a la Iglesia, Milcent y Maltèse resuelven su perspectiva mediante una simple proyección de lo que ya ocurrió en Suecia con la iglesia luterana saltándose las peculiarida-

des de los demás estados y de la Iglesia nuestra, y con ellas unas cuantas variables que modificarían sustancialmente cualquier pronóstico.

Los autores parten de una comprobación harto compartible: la descristianización es general y progresiva a pasos de gigante. "La partida de Dios" —explican— se produce conjuntamente con la de la sociedad aldeana, cuando la urbanización y la industrialización cambian el comportamiento religioso, cuando sobreviene en la iglesia una crisis de identidad —que lleva a los fieles a interrogarse por la especificidad de su fe y la utilidad de su iglesia— y cuando las sociedades industriales viven su crisis cultural. Sitúan, con razón, en 1965 la exasperación en el viejo enfrentamiento entre conservadores y progresistas. Pero simplifican esta referencia cuando pretenden subrayar el desfase del "aggiornamento" con la coyuntura cultural en que intenta llevarse a cabo. En el momento en que el Concilio, dicen, con cuatro siglos de atraso adaptaba los ritos, la lengua y las estructuras de la Iglesia a la cultura surgida del Renacimiento, era esta cultura, precisamente, la puesta en cuestión. Milcent y Maltèse parecen entender la historia como una sucesión lineal en la que la nueva época, la de la "revolución cultural", desalojaría del todo a la anterior, esquema insostenible no sólo desde nuestra óptica austral sino también en el propio espacio histórico donde tomó forma. Y a partir de ahí, juzgan al Vaticano II en un doble sentido. Por un lado, como fracaso en su proyecto de reimplanta-

ción de la Iglesia "en el corazón del mundo de los hombres". Por el otro, como demolición del viejo edificio tan laboriosamente mantenido por la Iglesia desde el siglo XVI. La fatigada periodización "pre" y "post" conciliar diversifica así el postconcilio en perspectiva crítica pero desde supuestos acrílicos; mientras tanto, sigue reduciendo a un continuo homogeneizado cuatro siglos por cierto mucho más variados y ricos.

"El drama que vivimos hoy" parecería resolverse según esta perspectiva apenas vivamos en la Iglesia nuestra actualización histórica. Dicho de otro modo: cuando conquistemos un efectivo aggiornamento. De nuevo, las pautas mundanas ganan la prioridad. De ellas vienen en efecto la nueva moral social, la "emancipación" de la mujer, las nuevas relaciones conyugales, las prácticas anticonceptivas, el aborto, la "autenticidad", la "ternura". La iglesia sigue replegada en el ghetto. A no extrañarse entonces que —en las antipodas de VÍSPERA— nuestros fraternos colegas se quejen de la nunca probada "timidez" de Pablo VI en materia política y económica y olviden lo que tantos latinoamericanos (Medellín, Dom Helder y Josué de Castro incluidos) dijimos de Humanæ Vitæ: la presentan como punto culminante de la incomprensión entre la iglesia jerárquica y la masa de fieles.

Contra esta *summa* de los ayes del progresismo noratlántico resuenan, súbitas, las anticipadas celebraciones del "cristiano del año 2.000". Vivirá él, nos dicen, en un mundo

esencialmente urbanizado, muy próximo y a la vez muy diferente del actual. Gozará de una sólida formación intelectual y técnica. Otorgará la prioridad al hombre. Será trahumante, disfrutará de la recreación, no dejará nunca de educarse, usará cotidianamente la cibernética, buscará la felicidad, necesitará una teología del bienestar. Será miembro de una Iglesia humilde, fraterna, servidora, pobre, pluralista, minoritaria, de pequeñas comunidades, dotada de "ministros que no serán levitas" ni estarán sujetos al celibato obligatorio: una federación de comunidades de base, con un Papa coordinador, ya liberado de parte de sus tareas administrativas. "¿Habrá todavía un Estado del Vaticano? No es imposible —conceden nuestros autores—. De cara a los poderes políticos nacionales, podría seguir siendo necesario que el pontífice de toda la Iglesia tenga rango y prerrogativas de jefe de Estado. Pero es hacia el siervo de los siervos de Dios que los pueblos volverán sus miradas." ¿Y creerán en Jesucristo estos cristianos del año 2.000? Aquí sí, felizmente, Milcent y Maltèse saben ser exigentes en lo que más importa: "Las actuales mutaciones del mundo y de la Iglesia ponen en cuestión las formas del acto de fe —advierten— pero no afectan a la fe misma. En todas las épocas de la Iglesia hubo gente para abandonar la fe so pretexto de volver a lo esencial. Pero siempre ha sido bastante fácil reconocerlos: nadie puede afirmarse cristiano si niega la divinidad de Cristo o rehúsa admitir su resurrección."

IGLESIA Y MINISTERIOS: EVANGELIZACION

Bruselas - Bogotá -
Nueva York, 1974.

Participantes y estudiosos del nuevo Sínodo pudieron contar con un auxiliar valiosísimo: el dossier que preparó "Prospective", una fundación con sede en Bruselas (rue E. Cattoir 16), Bogotá y Nueva York.

El dossier se integra a un fichero sobre "Iglesia y Ministerios" que —entre otras materias— ya había incorporado excelente documentación sobre la institución sinodal y la temática del sínodo precedente. Las nuevas fichas aparecen organizadas según tres secciones. La primera, sobre documentos eclesiásticos, ratifica la dimensión efectivamente católica que esta institución sabe asegurar a sus trabajos. Junto a un texto de la Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de EE. UU. y otro de un episcopado europeo, el de Suiza, son cinco los documentos procedentes de África, otros cinco los de Asia y tres los de América Latina. De esta última van versiones sintéticas de "Evangelización liberadora: Perú" de la Asamblea Episcopal zonal de Ica, "Evangelización. Algunas líneas pastorales" de la Conferencia Episcopal del Perú y dos fichas dedicadas a "Algunos aspectos de la Evangelización en América Latina", del Equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM. Échase de menos la "Evangelização do Mundo de Hoje", 92 proposiciones aprobadas por 39 obispos de la Comisión Representativa de la Conferencia Nacional de Obispos que dan forma a un importante aporte del Brasil al Sínodo. Pero la omisión se explica si tenemos en cuenta que ese texto recién fue redactado unas cinco semanas antes de la apertura del Sínodo.

La segunda sección es

el "enfoque teológico". Introduciendo a ella, destaca "Prospective" como cuestiones teológicas humanización y evangelización, fe y política, fe eclesial y mundo secularizado, religiones y fe cristiana. "El centro de gravedad de la reflexión sobre la evangelización —agrega— se desplaza hacia Asia, África y América Latina. Por un lado, se repiensa el mensaje evangélico en diálogo con las grandes tradiciones religiosas no cristianas: sus místicas interpelan a las iglesias sobre sus maneras de expresar el sentido de la trascendencia y de la adoración. Por otro lado, numerosos teólogos de esos países llevan a cabo una relectura de las fuentes de la fe cristiana a partir de un análisis de las situaciones de dependencia económica, política, social y cultural. Si es cierto que para anunciar a Jesucristo las Iglesias tienen todas necesidad las unas de las otras, ¿no se debe acaso reconocer que las viejas Iglesias de Occidente deben acoger como un llamado a la conversión y una palabra del Espíritu estas expresiones de la fe que vienen de ultramar?"

Completa el dossier una tercera sección, el "enfoque sociológico". Entiende "Prospective" que "ya que la pastoral es una acción hacia la sociedad de los hombres, este recurso a la sociología es casi inevitable y se valoriza si alumbrado por una preocupación teológica permanente". La sociología ya ha encontrado antes problemas semejantes a los que hoy se le plantean a la iglesia. Así, la necesidad de reorganizar la acción puede recibir como contribución sociológica la teoría de las organizaciones (aunque "ella pone más en evidencia los mecanismos de integración que el proceso de cambio"). El mejoramiento de la calidad y la difusión del mensaje es ayudado por la teoría de la comunicación ("cada vez más se ve que los contenidos de los mensajes religiosos significados y la forma que los revisten, significantes, no son dos entidades autónomas. He ahí por qué, por ejemplo, la forma litúrgica presenta hoy problemas inesperados. Y es que hay que contestar de nuevo que los emisores

y los destinatarios del mensaje no pueden considerarse como aislados de un contexto social."). Y la inserción real de la iglesia en los diferentes pueblos y grupos sociales hace necesario al sociólogo un modelo teórico de análisis que sea capaz de poner en claro y explicar el funcionamiento de la sociedad global. En ese sentido, el modelo estructural-funcionalista "no tarda en plantear problemas cuando se trata de dar cuenta de sociedades agitados o simplemente en cambio. ¿No es éste por cierto el caso de una gran parte de las sociedades occidentales y del Tercer Mundo hoy en día?"

HB

Germain G. Grisez

EL ABORTO. MITOS, REALIDADES Y ARGUMENTOS

Sígueme, Salamanca,
1972.

Cinco de los países más poblados del mundo: China, India, Rusia, Estados Unidos y Japón, permiten hoy legalmente el aborto. Cerca de 2.2 mil millones de personas sobre una población mundial de 3.8 mil millones, o sea un 58% viven hoy en esos países. Mientras tanto, los debates legales siguen despertando y encendiéndose en los restantes países. Al legalizar el aborto se reconoce, por lo menos tácitamente, que el acceso legal al mismo es necesario para el bienestar nacional y familiar y para la salud de la madre. ¿Es esto verdad?

Grisez muestra que la suavización propuesta no va a resolver los problemas de salud pública que plantean los abortos legales sino que, por el contrario, los agravará. Su obra fue escrita en el ardor de la polémica nor-

teamericana, pero su argumentación tiene validez universal. El autor presenta los hechos, el contexto histórico necesario para entenderlos y un esquema teórico para emitir juicios morales y legales. Su obra, enciclopédica y ricamente informada, es una fuente de materiales para todos los que quieran estudiar seriamente el tema: sacerdotes, médicos, juristas, demógrafos, gobernantes y políticos.

Su originalidad moral y legal proviene de la defensa de los derechos del nonato a hacer su propia elección en lo que se refiere a la vida y a su derecho para vivir lo suficiente y así ser capaz de hacer tal elección. Si esta tesis puede parecer peregrina y hasta despertar hilaridad, el autor lo atribuye a la existencia de un verdadero prejuicio contra el nonato. Un prejuicio análogo al prejuicio racial, pero basado en el hecho de que nosotros hemos nacido ya, mientras que ellos todavía no. Sobre esta diferencia se basaría la discriminación del nonato y la inconsciente negación de sus derechos a vivir y a decidir por sí mismo.

El autor reconoce que muchos de los que se oponen al aborto creen que su postura es evidente por sí misma, pero opina que el proceso contra el aborto es menos simple de lo que parece a muchos. Por eso nos ofrece esta exposición, compleja como lo exige la complejidad del problema y la anonimidad del prejuicio prenatalista que tiene la originalidad de denunciar y describir.

Los capítulos 1, 2 y 3 tratan del aspecto biológico y del problema actual del aborto en la perspectiva médica y socio-demográfica. El capítulo 4 trata de la tradición moral del aborto en la tradición religiosa judeo-cristiana, especialmente la católica, protestante y judía, remontándose a sus fuentes, y de la tradición indo-europea. Comprueba así una abrumadora unanimidad de dichas tradiciones: ningún concepto del alma, o de la necesidad del bautismo —sin minimizar las diferencias teológicas—, o de la creación, es tan central en todas ellas como la noción común del hombre, que participa de una dignidad trascendente por relación

a una fuente divina. El cap. 5 quiere iluminar los diversos métodos que se proponen ante el problema, sus orígenes, su desarrollo legal y hacia dónde lleva la tendencia actual. El cap. 6 estudia el juicio moral, y el 7 la política pública a seguir.

HBC

Javier Pikaza

LA BIBLIA Y LA TEOLOGIA DE LA HISTORIA. TIERRA Y PROMESA DE DIOS

Fax, Madrid, 1972.

El subtítulo hubiera hecho más justicia al contenido del libro. Y mejor todavía habría sido titularlo como propone el autor en el prólogo: **La Tierra Prometida**.

Una historia de la salvación fundada en los temas de la tierra y de la esperanza. Convergen en este tema las dos coordenadas: espacio y tiempo, geografía e historia. No hay que extrañarse de que Pikaza no haya podido mantenerse totalmente fiel a sus propósitos. Ha tenido que alterar el orden cronológico de los escritos que se proponía seguir, tratando la obra de Lucas a la cabeza de todo el Nuevo Testamento. Quiere "mostrar lo que dice la Biblia sin entrar a demostrarlo", para evitar mezclarse en la polémica Cullmann-Bultmann. Pero no le ha sido posible (naturalmente) leer sin interpretar. Interpretación y demostración son acciones demasiado afines, cuando no sinónimas, como para lograr mantenerlas separadas. Y a veces, demasiado ocupado con la co-ordenada histórica, ha descuidado aspectos dignos de tratarse de la co-ordenada geográfica.

Es el caso de la presen-

tación de la teología de Lucas. Pikaza no ha prestado suficiente atención, a nuestro juicio, al desplazamiento geográfico desde Jerusalén a Roma, a su posible significación teológica. Ese cambio de centro ¿no podría significar que al alejarse de Jerusalén hacia Antioquía, hacia Alejandría, pero sobre todo hacia Roma, el cristianismo ensanchaba las fronteras de Palestina (locus privilegiado de la salvación) a escala mundial, pasando a considerar a todo el mundo habitado, con tanto en Roma, como el escenario y el objeto de la Promesa? Difícilmente podríamos suponer que los cristianos se desinteresaron del valor teológico de las realidades terrenas que tanta raigambre tenían en el pensamiento religioso de Israel. La revolución cristiana no consistió sólo en el escándalo de la salvación de los gentiles sino, quizás también en igual medida, en el escándalo no menor de pregonar una salvación fuera del marco territorial palestino y fuera de la referencia direccional a Jerusalén y su templo. La pregunta es central: ¿Qué hicieron los primeros cristianos con Palestina como marco concreto de la salvación?

El mérito principal de la obra de Pikaza es intentar una respuesta cristiana al lugar que ocupa la Tierra (Palestina ¿o todo el mundo?) tomada en su materialidad y consistencia territoriales en el plan de salvación y consecuentemente en la esperanza del cristiano.

Por eso señalábamos su importancia para el pensamiento cristiano contemporáneo. Es la falta de respuesta a la pregunta **¿qué hacemos los cristianos con la tierra?** la que hace tan estridente y a veces ansioso su enfrentamiento teológico con las realidades terrenas, el quehacer político, etc. Desgraciadamente —y el mismo Pikaza lo reconoce con toda modestia en su prólogo— al cabo de su recorrido no ha podido responder plenamente a la pregunta inicial de su investigación. Decir que Cristo es la esperanza (p. 13), que Cristo es en Juan y los sinópticos la auténtica tierra prometida (p. 295), que la tierra como objeto de la promesa ha dejado lugar a la plena

salvación escatológica que se adquiere ya en este mundo uniéndose a Cristo (p. 293), que el reino de los cielos significa lo mismo que la tierra escatológica (p. 284) es —en efecto— decir mucho y decir poco a la vez.

Por eso lamentamos que Pikaza haya pasado por alto, sin siquiera hacer mención de él, todo el capítulo 20 del Apocalipsis, donde se encuentra precisamente un punto que nos parece ineludible para el tema. Toda la interpretación de la Escritura y por tanto toda la visión de la economía de la Redención (equivalentemente: toda la Historia de la Salvación) cambia radicalmente según se interprete alegóricamente o bien literalmente el capítulo 20. Así juzga —a nuestro parecer con acierto— Leonardo Castellani.

También Divo Barsotti ha visto certeramente que quitar contenido histórico al reino de los mil años es vaciar de sentido a toda una perícopa (El Apocalipsis, una respuesta al tiempo, Salamanca, Sigüeme, 1967, p. 247) que abarca desde la mitad del capítulo 19 hasta el 21. Da la impresión de que Pikaza no ha captado la unidad de todo este pasaje. Trata el capítulo 21 sin hacer referencia a lo anterior, que es la clave de su sentido. Pero si el reino de los mil años tiene sentido y consistencia histórica, entonces Pikaza ha pasado por alto rasgos muy importantes de la escatología neotestamentaria, y su visión no es completa. Pecaría de una cierta alegorización y a su escatología le faltaría precisamente lo que parece anhelar: encarnadura y densidad terrena. ¿Es posible pensar una salvación en el plano de las relaciones humanas y de transformación personal, sin pensarla espacialmente? (p. 293).

El autor sabrá perdonar que hayamos comenzado el juicio de su obra exponiendo nuestras objeciones y no con el subrayado de sus méritos.

Más que a corregir errores científicos o de método, nuestras observaciones apuntan a señalar a la atención de su autor ciertas pistas que parece haber pasado por alto y que sin embargo podrían gratificar su interés.

Horacio Bojorge SJ

Introducción y
selección de textos
por Juan Leuridan

JUSTICIA Y EXPLOTACION EN LA TRADICION CRISTIANA ANTIGUA

CEP, Lima, 1973.

El papel de la Tradición en la evolución de la reflexión teológica es capital, recuerda a tantos que tanto lo olvidan el autor de esta pequeña selección de textos de los Padres de la Iglesia. Su inspiración central es bíblica; su reflexión parte de la realidad enfocada a la luz de la Palabra de Dios.

"Tradición es pasado, presente y futuro. El presente no existe sin el pasado, que se proyecta hacia un futuro prometedor. La evolución del conocimiento llega a explicitar mejor el aporte del pasado, explicándolo en un lenguaje actual. La teología escucha el Evangelio y todas sus interpretaciones históricas confrontándolas con el mundo actual."

Los textos seleccionados por Juan Leuridan —dominicco belga, actualmente en Lima— se despliegan en tres capítulos muy bien ensamblados como introducción y lección: denuncia de una situación económica injusta; estructura y comportamiento en una sociedad injusta; teoría de la comunicación de bienes. La clave de la doctrina de los Padres es formulada por el autor en estos términos: "El hombre debe compartir los bienes con los otros porque es fundamentalmente un animal social, creado por Dios, a quien pertenece en primer lugar todo el universo. Además, esta comunicación de los bienes es una exigencia de la justicia." Quienes más se acercan a una concepción radical del sentido social de los bienes son Basilio, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y Teodoro de Ciro. Entre los que se orientan a una defensa de la propiedad —Lactancio,

Hilario, Agustín, Jerónimo e Isidoro— solamente Isidoro, inspirándose en el derecho romano, se pregunta si la propiedad es o no de derecho natural. "A pesar de estas diferencias —aclara Leuridan— es de notar que todos, como toda la tradición patristica, mantienen que el bien común esta por encima del bien personal, que solo debe poseerse lo necesario y que la riqueza no es un fin. El rico, a lo más, es administrador de bienes ajenos; el uso de los mismos es común."

HB

Augusto

Zimmermann Zavala

EL PLAN INCA. OBJETIVO: LA REVOLUCION PERUANA

Empresa Editora "El Peruano", Lima, 1974.

La obra de Zimmermann, un periodista profesional que trabaja en la Presidencia de la República, es un mero trabajo de divulgación y esclarecimiento. No se plantea, ni lo pretende, un análisis detallado de las fallas del sistema que condujeron al colapso del régimen presidido por Fernando Belaúnde Terry. En cambio, ofrece un testimonio conciso acerca de la toma de conciencia de las Fuerzas Armadas y el papel desempeñado por el General Velasco Alvarado y

los altos oficiales que lo acompañaron en la elaboración de una alternativa válida para un país impactado por la inoperancia de los políticos —y "las políticas"— tradicionales, proponiéndose quebrar las bases del subdesarrollo dependiente.

Zimmermann nos revela una sucesión de reuniones, borradores y planes que, finalmente, desembocan en la noche del 3 de octubre de 1968 con el derrocamiento de un gobierno fatalmente golpeado por sus propias lacras de último momento: el contrabando, la desaparición de la famosa página 11 del convenio firmado con la I.P.C., etc. Destaca la incapacidad del "establishment" político peruano para evadir investigaciones e ineludibles ignominias, analiza los primeros esfuerzos de la burguesía nacional para acomodarse al nuevo proceso, el impulso más o menos ordenado y decidido de los militares para instituir un esquema distinto de poder en el país.

Periodísticamente hablando, Zimmermann describe personajes y situaciones con bastante ritmo, y trabaja bien el clima de creciente entusiasmo creativo que viven quienes adhieren al General Velasco y se van incorporando —con una extremada cautela selectiva— a su vertiente revolucionaria.

En el escenario del libro no aparecen agonistas sobreactuados: son todos soldados que van adquiriendo —incluso a través de la experiencia de la lucha contra la guerrilla rural— progresiva conciencia del vacío de poder y la ausencia de soluciones que pudieran emanar de los sectores políticos "responsables" de la conducción del país. Pero Zimmermann no profundiza con rigor el papel posi-

vo o negativo que muchos de tales grupos han desempeñado en el proceso revolucionario. Porque el "Plan Inca" no parece ser solamente el producto de la mayor sensibilidad de los militares frente a los problemas sociales: también es el resultado, en alguna medida, de la respuesta de ciertas corrientes de pensamiento ante los esfuerzos continuos de la oligarquía limeña.

El autor termina su relato con un minucioso registro de las negociaciones relativas al caso de la Brea Pariñas, puntualizando la dignidad y firmeza de las posiciones asumidas por Velasco frente a la presión de la enmienda Hickenlooper. El enviado especial de Nixon, John Irwin, se manifiesta un hábil negociador, pero el Gobierno Revolucionario ya traduce en las conversaciones ese inamovible espíritu nacionalista que pautaría siempre su acción. Es en la reafirmación de ese nacionalismo, actualmente acusado por un frente externo difícil, que Zimmermann esboza su apuesta a una nueva esperanza para Perú y América Latina.

BP

CHILE

CEP, Lima, 1974.

El informe que el Centro de Estudios y Publicaciones dedica al primer año del régimen chileno está a la altura de la tradición editorial de esta institución peruana, a la

que se debe, entre otras cosas, la primera edición de la "Teología de Liberación" de Gustavo Gutiérrez (1971) y ese buen intento de proyección popular de esta teología que realizó Alejandro Cussiánovich bajo el título "Nos ha liberado" (1972) (ver VÍSPERA 31, p. 8 y VÍSPERA 32, p. 49).

Tres grandes bloques nuclean estas 247 páginas de amplísimo material documental. El primero ofrece pruebas y hace el análisis del sistema represivo. El segundo presenta las respuestas de los cristianos —grupos, jerarquía eclesial, voces individuales— ante esos hechos. El tercero registra el impresionante coro de "voces de protesta", que va desde el mexicano Mons. Sergio Méndez Arceo hasta el francés Mons. Ancel, desde la Conferencia Episcopal de los EE.UU. hasta el Consejo Mundial de Iglesias, desde el Movimiento Fe y Acción Solidaria y el Movimiento Sacerdotal ONIS del Perú hasta la Cooperación Internacional para el Desarrollo Económico.

"Esta publicación —dice el CEP al introducirla— presenta una selección de gestos y palabras que inciden en una perspectiva para nosotros capital: lo que los hechos significan para América Latina y cómo interpelan a los cristianos, cuáles han sido las respuestas que esta dura vivencia ha despertado en ellos. (...) La Iglesia al igual que la sociedad chilena se encuentra desgarrada: en ella se viven profundas incoherencias y contradicciones. Con todo, su voz guarda en Chile una posibilidad de expresión y mantiene y suscita expectativas."

HB

EVANGELIZAR ¿COMO?

¿Quiénes somos? —preguntó Pablo VI al inaugurar, el 27 de septiembre, la tercera asamblea general del Sínodo de Obispos. ¿Qué estamos haciendo? ¿Qué podemos hacer?

Las interrogantes iban dirigidas a una asamblea de estirpe bíblica que Pablo VI recuperó, renovándola, a partir de 1966. El Concilio manifestó que los obispos son, con el Papa, responsables del gobierno de la Iglesia universal, no sólo de sus propias diócesis (Lumen Gentium 3). Proclamó así la colegialidad episcopal, cuyos orígenes arraigan en el colegio de los doce apóstoles, que ejercieron con Pedro el gobierno de la Iglesia. Actualmente, la más fuerte expresión de colegialidad episcopal es el Concilio ecuménico, con facultades de decisión para toda la Iglesia. Pero los concilios no son acontecimientos frecuentes: la colegialidad episcopal necesita también otras instituciones. De ahí el Sínodo, institución permanente que celebra sus asambleas cada tres años. A diferencia de los concilios, el Sínodo no decide: simplemente, funciona como un cuerpo consultivo, llamado a asesorar al Papa en materias que dicen relación con el gobierno supremo de la Iglesia.

¿Cuándo tendremos, por fin, —urgía en 1971 el teólogo brasileño Frei Kloppenburg— un sínodo de obispos que sea un verdadero ejercicio del supremo y pleno poder colegial, poder que es propio al colegio episcopal por derecho divino y no por benigna concesión papal?

Reivindicaciones similares rondan también en torno de la tercera asamblea sinodal. Correspondería preguntarse, ello no obstante, si el sistema eclesial, de suyo complejo, acumulativo de nuevos y viejos órganos y funciones, asaz rígido,

está ya en condiciones de implementar rápidamente un cambio tan drástico como el que representaría la plena implantación del cogobierno episcopal. El Sínodo consultivo es una fase de transición hacia el Sínodo cogobierno. Éste está madurando en aquél. Si se hubiera apurado el cogobierno, la Iglesia estaría enfrentando ahora los gravísimos riesgos que corre toda descompresión acelerada de un sistema autoritario: provocar, por reacción, la emergencia de un nuevo autoritarismo. No es difícil imaginarlo: en lugar del famoso "centralismo romano", el centralismo noratlántico. En vez del "papismo" unipersonal, un "episcopalismo" regido por los jefes de las iglesias más poderosas en recursos humanos, académicos y económicos, aquellas cuyas diócesis coinciden con el área de las viejas y la nueva metrópolis. Como supo decirlo en la asamblea sinodal del 69 el argentino Mons. Pironio (por entonces secretario general del CELAM, ahora su presidente), "el pontifice romano es principio y defensor de una legítima diversidad en cuanto promueve también la diversidad cultural de las iglesias e impide que una iglesia particular sea absorbida por otra iglesia particular más poderosa".

Participan del Sínodo obispos elegidos por las respectivas conferencias episcopales, representantes de órdenes y congregaciones religiosas designados por la Unión Romana de Superiores mayores, representantes de las iglesias orientales católicas, prefectos o presidentes de los órganos centrales de la Curia y representantes directamente nombrados por el Papa. También elige el Papa los tres copresidentes de cada asamblea. Uno de los designados para la de 1974, el Cardenal Koenig, arzobispo de Viena preside el secretariado para los no

creyentes. Los otros dos fueron el Cardenal Zuograna, africano, y el Cardenal Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima y hombre de Medellín. La voluntad pontificia de distinguir a obispos del Tercer Mundo quedó evidenciada asimismo con la elección del brasileño Monseñor Aloisio Lorscheider para presentar, en la sesión inaugural, el panorama de la vida de la Iglesia entre esta y la anterior asamblea (1971).

Es también el Papa quien decide la agenda de cada asamblea. Para la que acaba de transcurrir los obispos habían propuesto diversos temas. Una primera selección escogió dos: la evangelización del mundo contemporáneo y la familia. Pablo VI optó por el primero. ¿Por qué? Todo parece indicar que el Papa asigna tal gravedad a la crisis actual de la Iglesia que creyó necesaria una autocritica del postconcilio.

Referida a nuestro ámbito, la autocritica del postconcilio conduce naturalmente a la autocritica del postmedellín. De ahí la estructura de este informe. Preparado mientras se estaba realizando la asamblea sinodal, intenta, en lugar de una reseña de sus sesiones —que sería harto precaria dada la insuficiencia de las fuentes de información—, el análisis de dos instrumentos de trabajo de séptima gravitación sobre la asamblea. En primer lugar, y a través de un artículo del padre dominico francés François Malley inicialmente editado en "Foi et développement" (una excelente publicación mensual del Centre Lebrat, 9, rue Guénégaud, 75006 Paris), el documento elaborado por el equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM. Y seguidamente, abordado por Héctor Borrat, el que fue instrumento de trabajo del Sínodo.

François Malley

A SEIS AÑOS DE MEDELLIN

¿Un Nuevo Lenguaje En la Iglesia De América Latina?

La revista peruana "Noticias Aliadas" ha publicado "per partes", a partir de abril de 1974, el documento elaborado por el equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM, en

vistas al Sínodo de Obispos. Este documento se titula modestamente "Algunos aspectos de la evangelización en América Latina. Elementos de reflexión que el Consejo Episcopal Latinoamericano ofrece al próximo Sínodo de obispos": merece ser leído con atención. Seis años después de Medellín, ¿marca un giro en la evolución de la Iglesia latinoamericana? ¿Cuál? La preparación del sínodo ha dado lugar a reflexiones al nivel de las iglesias locales y de los diferentes departamentos del CELAM. El documento que nos es presentado ahora tiene en cuenta —aunque de manera insuficiente, se nos dice— esos diferentes aspectos.

El peso de la historia

Una parte del documento se sitúa al nivel del análisis: evocación de la historia de América Latina para situar el problema de la evangelización en nuestra época, contexto socio-económico actual, aspectos políticos. Pero incluso en esos parágrafos el análisis está acompañado de reflexiones y juicios que no emergen solamente de la historia, la sociología o la economía sino también de otra disciplina, digamos de una teología.

Las páginas consagradas a la historia de la evangelización de América Latina son muy interesantes;

toman en cuenta investigaciones de estos últimos años que han sido muy ricas, y en especial las del profesor Dussel, de la Universidad de Mendoza (Argentina). Manifiestamente, las grandes intuiciones y las hipótesis de trabajo de E. Dussel en "Historia de la Iglesia en América Latina" han pasado al documento. Los autores recuerdan que las iglesias de América Latina nacieron del gran movimiento colonizador del siglo XVI. Se trata de un encuentro desigual entre culturas diferentes: la cultura española, entonces en todo su esplendor (el famoso siglo de oro de España), desempeñó el papel de una aplandadora con relación a las culturas autóctonas. Ello no obstante, se produjo una mezcla, un mestizaje y cierta fusión de las culturas aun cuando aquí y allá se haya permanecido más bien en una yuxtaposición y un mosaico de culturas que en una integración propiamente dicha. Aun hoy no puede hablarse de homogeneidad de la cultura latinoamericana. Es la evangelización la que será el factor esencial de la unificación de los pueblos latinoamericanos. Esta evangelización fue fuertemente marcada por el carácter español y la contra-reforma y se realizó bajo el signo del Concilio de Trento. La Espada precedió a la Cruz. El carácter de dependencia cultural y política de esta evangelización no puede negarse, pero ella reconoció, al menos teóricamente, la igualdad de los hombres y de las razas, y rechazó el racismo. Progresivamente se constituyó lo que un obispo de Lima llamará la "cristiandad de las Indias", cristiandad colonial bien diferente de la cristiandad occidental de la Edad Media. Esta cristiandad tuvo sus profetas, que fueron los defensores del indio contra los colonizadores; los primeros misioneros reconocieron las culturas autóctonas; aprendieron las lenguas indígenas, hicieron catecismos, gramáticas, diccionarios en esas lenguas. Sin embargo, esta evangelización permanecerá por largo tiempo tributaria de los modelos de la España del siglo XVI: tendrá sobre todo un carácter "devocional", del cual se encuentra algo más que vestigios en el "catolicismo popular" de hoy. En el curso de los siglos siguientes, el carácter de dependencia de la iglesia latinoamericana fue acentuado aún más por la formación en Roma de sus futuros obispos, por el aporte intelectual de iglesias distintas a la española después de la independencia política a comienzos del siglo XIX. Durante largo tiempo le faltó a esta iglesia conciencia histórica; fue más imitadora que verdaderamente creadora. El Concilio Vaticano II abre una era nueva. América Latina ha tomado ya conciencia de su especificidad y su identidad. Pasa de una civilización rural a una civilización industrial y sobre todo urbana. Se reconoce

dependiente de las grandes metrópolis y de los centros de poder internacionales y sabe que será necesario reconstruir la "Patria Grande" después de la balcanización del siglo XIX. No obstante, las rivalidades entre naciones siguen siendo grandes. La iglesia latinoamericana descubre por su lado su identidad, su vocación específica y original en el seno de la Iglesia universal y del Tercer Mundo. Una proclamación de la fe fuera de esta historia sería una abstracción que no podría arraigar en parte alguna. Esta toma de conciencia histórica es incuestionablemente un enorme progreso y no se la encontraba al mismo grado en los documentos de Medellín.

Un análisis menos incisivo

Cuando se llega a los párrafos consagrados uno al "contexto socio-económico de América Latina" y el otro a sus "aspectos políticos", se tiene netamente la impresión de que el lenguaje de la iglesia latinoamericana ha cambiado después de Medellín. Se trata de un lenguaje mucho más aséptico, y si las palabras de hace cinco años no han desaparecido totalmente, son empleadas en un contexto mucho menos explosivo.

Se habla sin duda de un "proyecto de liberación integral", pero el análisis del contexto socio-económico destaca más una enunciación de "indicadores" del desarrollo que un análisis propiamente estructural que quiera llegar hasta las causas. La palabra desarrollo reencontramos cierta preferencia: "desarrollo socio-económico que permite satisfacer las justas reivindicaciones tanto individuales como colectivas", "luchas por el desarrollo integral", "modelos de desarrollo adaptados a las diversas situaciones nacionales".

La palabra dependencia es empleada todavía dos veces, pero aquellas palabras "opresión", "situación de injusticia que clama el cielo" han desaparecido, al igual que los grandes textos bíblicos sobre los cuales se apoya la teología de la liberación: Ex 3, Isaias, Ezequiel, Joel, Oseas. El texto del CELAM no contiene ningún análisis de los mecanismos de la dependencia, que es uno de los temas más trabajados por los cristianos en el curso de los últimos años.

Parece que el texto del CELAM toma sus distancias con respecto a las teologías de la liberación y a la teología política. Mientras que precedentemente episcopados nacionales habían integrado este lenguaje en algunos de sus documentos, se asiste aquí a un fenómeno inverso. La teología de la liberación no es nombrada: a lo más háblase de "ciertas formas de reflexión teológica que son recibi-

das con mucha simpatía en numerosos ambientes aunque su valor y su seriedad no sean siempre idénticos".

El documento comprueba también que la relación entre evangelización y política está en el cogollo de la investigación teológica en América Latina, pero lo hace para marcar un temor: el de considerar que lo esencial de la misión de la Iglesia sería su contribución política y que la evangelización explícita dependería de lo político y no tendría más valor que por su relación con lo político.

Más aun, el documento teme que el Sínodo se vuelva sobre el estudio de la relación entre fe y política, pues "eso sería una repetición del tema del precedente Sínodo". Hay pues una voluntad de "despolitizar" la iglesia; como se ha dicho a menudo en América Latina, esta "despolitización" ¿no es acaso una forma de politización, y la peor, puesto que favorece el mantenimiento del sistema?

Las razones de tal actitud hay que buscarlas sin duda, al menos parcialmente, en la situación política de América Latina que el documento caracteriza por "el ascenso del militarismo" y la escasez de gobiernos de tipo democrático; incluso en el caso de estos últimos se trata más de democracia formal que de democracia real implicando una participación del pueblo en la gestión de los asuntos públicos. Como lo destacó una vez H. Borrat, los documentos de Medellín fueron elaborados en una perspectiva de buenas relaciones entre el Estado y la Iglesia. Pero hoy, un poco por todas partes, lo que se da es el conflicto.

Los obispos temen que la politización de la teología y de la praxis evangelizadora conduzca a "una lamentable transferencia de valores" que diera el golpe de gracia a lo que hace la especificidad de la acción de la Iglesia. Temen así entrar demasiado abiertamente en guerra contra gobiernos a los cuales la Iglesia les habría dado el pretexto de acusarla de "hacer política", lucha que pondría en peligro la vida de ciertos hombres y comprometería la libertad de la institución eclesial.

Secularización y catolicismo popular

Como Europa, pero con retardo, América Latina entró en el proceso de secularización ya señalado en los documentos de Medellín. La secularización es según Peter Berger "el proceso por el cual sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la autoridad de las instituciones y de los símbolos religiosos". Esta mundanización del mundo no se hace necesariamente bajo el signo del antagonismo y de la lucha contra el cristianismo.

Puede corresponder a una realidad positiva: el retiro de las sociedades religiosas de posiciones a partir de las cuales ejercían una autoridad, quizás justificada en otros tiempos, pero vuelta anacrónica hoy en día. La mirada que echa el documento del CELAM sobre la secularización es matizada. Liga secularización e industrialización, secularización y urbanización, secularización y ciencia, secularización y progreso del pensamiento marxista. De hecho, hay relación entre secularización e incredulidad toma siempre más volumen e importancia. No estábamos habituados a un fenómeno de tal envergadura".

Sin embargo, la posición del CELAM está lejos de ser negativa ante este fenómeno: la secularización puede liberar la fe de un falso providencialismo, la ciencia deja abiertas las cuestiones más graves de la vida humana, los medios de comunicación pueden servir a la proclamación de la Palabra, y la Iglesia liberada de sus ataduras con el poder puede adquirir una mejor conciencia de lo que es su misión específica.

El texto subraya con razón que la secularización en América Latina no se realiza de la misma manera que en Europa o que en otros países, y que hasta ahora no ha tenido éxito en "romper una cierta identidad cristiana".

Sin embargo, este capítulo nos parece que carece de prospectiva. La secularización implica la desecralización. Esta última ¿está condenada a terminar con toda tentativa de simbolismo religioso? Es la cuestión que se planteaba el sociólogo chileno Renato Poblete en el encuentro de El Escorial, en 1972. "Nos parece que un proceso tecnológico, científico, político que acabara necesariamente con la simbolización de lo sagrado sería un proceso al que le faltarían armónicas humanas fundamentales. Terminar con la producción de símbolos es terminar con el arte y la poesía, es decir, con expresiones de profundidades humanas indecibles en términos puramente técnicos o racionales". ("Formas específicas del proceso latinoamericano de secularización", en "Fe cristiana y cambio social en América Latina", Salamanca, 1973, p. 175).

Si es así, corresponde al sociólogo señalar al teólogo y al pastor "todos los aspectos de los símbolos religiosos que en tal tipo de sociedad representan un obstáculo cultural o un tipo de alienación social". No se trata solamente de una crítica en profundidad de la "religión tradicional" sino también de esas formas de renovación de la religión que aparecen espontáneamente a partir de la base o de "manera sofisticada" a partir de las "élites". Pues estas últimas pueden ser tan atrasadas como las primeras, en razón de su voluntad de adaptación inmediata... ¿En qué medida una "élite" religiosa puede

arrogarse el derecho de reformular para el pueblo símbolos religiosos que expresan su experiencia? Por otra parte, las formas bajo las cuales se realiza esta reformulación ¿son aquellas que el pueblo puede comprender mejor, y sobre todo son verdaderas expresiones de este pueblo? (ibid., p. 176).

Esto explica que actualmente se sea en América Latina mucho más respetuoso de las expresiones del catolicismo popular: "Parece que se estuviese en tren de superar posiciones que eran muy rigurosas y que se apoyaban sobre pautas extranjeras, para llegar a un mejor conocimiento de los diversos valores de la religiosidad popular".

Una cristología menos comprometida

El capítulo consagrado a la evangelización y a su contenido nos dice que la misión de la Iglesia es la evangelización (se sobreentiende: y no la transformación del mundo por el compromiso político). Esta evangelización se hace en ligazón con la jerarquía y es de ella que los obreros del evangelio reciben su misión (aquí se trata sin duda de una advertencia a las "comunidades de base" y otros grupos semejantes que se marginalizan rápidamente de la institución o no se reconocen más en ella). Evangelizar, se nos dice, es proclamar el acontecimiento histórico que se realiza en el momento en el que Cristo aparece en el mundo como señor de la historia, es anunciar la buena nueva del mensaje de Cristo, es vivir según el Evangelio. Cristo debe ser presentado a partir de la revelación, en el realismo histórico de su vida y de su muerte. Es presentado como el "señor de la historia", como el Cristo liberador de todos los males que ofrece la plenitud de los bienes, como el Cristo "constituido en gloria y majestad".

Al leer estos textos no puede dejarse de destacar la insistencia puesta sobre la divinidad de Cristo: "Señor de la historia", "constituido en gloria y en majestad". La humanidad de Cristo queda por cierto un tanto relegada al segundo plano. Y grande es la diferencia entre la manera como los teólogos de la liberación hablan de Cristo y como habla el documento que analizamos. Para los teólogos de la liberación, Jesús es aquel que ha sido enviado para traer la buena nueva a los pobres, anunciar a los cautivos la liberación y dar libertad a los oprimidos (Lc 14, 18). Jesús es pobre entre los pobres, es solidario de ellos y es a ellos a quienes en primer lugar dirige su mensaje. Este Cristo de los pobres no es nombrado por el documento del CELAM. Tampoco ofrece este documento algún apoyo o algún punto de partida para una

"cristología de América Latina" cuya necesidad se ha mencionado a menudo, una cristología en la cual según la expresión de L. Boff "el elemento antropológico primario sobre el elemento eclesiológico, el elemento crítico sobre el elemento dogmático, en la cual lo social tendría el primado sobre lo personal, la ortopraxis sobre la ortodoxia" ("*Jésus-Christ Libérateur*", París, 1974, páginas 51-56). El mismo teólogo brasileño ha subrayado las debilidades de la cristología clásica de los manuales: "Ella no ha conducido a una ética y a un comportamiento que serían típicamente cristianos. La tesis fundamental de los evangelios sinópticos: «seguir a Cristo» ha sido muy poco tematizada en actitudes concretas. La ortodoxia tenía el primado sobre la ortopraxis, es decir sobre la justeza del actuar a la luz de Cristo. Es por eso también que la Iglesia ha predicado muy a menudo el Cristo liberador, pero no es ella la que en general ha apoyado los movimientos de liberación. No es raro que ella deje totalmente huérfano al cristiano comprometido... Sabemos que para Cristo y la Iglesia primitiva lo esencial no era llevar el mensaje de Cristo a las categorías sistemáticas de comprensión intelectual, sino crear nuevas maneras de obrar y de vivir en el mundo. Este movimiento praxeológico del mensaje es particularmente sensible en la reflexión teológica de América Latina". (op. cit., p. 54-55).

Pero este "movimiento praxeológico" inspira manifiestamente cierta desconfianza a los productores del documento. "Lo que más nos interesa aquí, dicen, es Cristo como «objeto» (siguiendo el lenguaje de la teología tradicional) de una evangelización actual". El documento no retoma las afirmaciones de la teología de la liberación para la cual "conocer a Dios" es obrar para la justicia, hacer justicia al pobre y al humillado y para la cual "se encuentra a Dios en los gestos concretos con respecto a los otros, en particular con respecto a los pobres". Y se nota en particular que el famoso texto de Mt 25, 31-45 sobre el juicio final está ausente de la perspectiva del documento del CELAM.

El problema cristológico es ciertamente de una extrema importancia en América Latina. Héctor Borrat pudo escribir, hace algunos años, un artículo sobre los Cristos de América Latina (*La Croix au Sud*, París, 1970, páginas 48-55): el Cristo de la religión popular, el Cristo de las clases poseedoras, el Cristo de los revolucionarios, el Cristo de la fe. Renato Poblete, sociólogo chileno, al presentar una encuesta realizada en su país, escribe que el 31% de las personas interrogadas no saben qué es el misterio de la encarnación. Esas personas que ignoran todo de Cris-

to han sido catequizadas probablemente según los métodos en los que Cristo es considerado como un "objeto" a estudiar: no parece que el resultado sea muy satisfactorio. Sin embargo, hoy por hoy la Iglesia en su jerarquía parece desconfiar de una cristología elaborada a partir de la situación concreta de América Latina, sin duda para evitar que Cristo sea indentificado con los revolucionarios: "Cristo debe ser presentado en el interior de un movimiento de retorno a las fuentes, es decir a la revelación permanente oficializada e irreversible: las Escrituras, sobre todo los Evangelios."

Los acontecimientos y la fe

En el capítulo "principios de la evangelización" nos encontramos con un desarrollo sobre los "hechos actuales", los "hechos históricos", los "signos de los tiempos": "Metodológicamente, la catequesis «de situación» tiene su valor. Desdichadamente ella ha sido a veces mal interpretada o abusivamente utilizada como si la Biblia pudiese ser remplazada por la «revelación de los acontecimientos», por la historia cotidiana, y como si se debiera enterrar toda sistematización y toda conceptualización hecha a partir del mensaje revelado".

Y todavía: "Como consecuencia de los errores debidos a un exceso de «conceptualismo» en la transmisión del mensaje y a una falta de recurrir a las situaciones concretas no se debe caer en otro peligro, el de la «desvertebración» del contenido integral de la revelación; ese contenido sería entonces reducido a una suerte de reactivo permanente a respuestas aisladas, caprichosas, circunstanciales".

Como en los párrafos precedentes, estamos aquí frente a una voluntad de mantener el carácter objetivo del "dato revelado". "Sería una grave confusión pretender remplazar la Palabra revelada por la manifestación de la presencia y de la voluntad de Dios en los acontecimientos actuales". Dios nos habla por los acontecimientos, pero es "a partir de la fe" que es necesario interpretarlos.

Pero ¿qué significa "a partir de la fe"? El documento parece admitir que se puede juzgar un acontecimiento a partir de la "fe pura". Pero la fe no existe en estado puro y es un error considerar la fe como un elemento que se sitúa en el absoluto y no está condicionado por nada. La fe no escapa a los acontecimientos históricos, sean económicos, sociales o culturales. La "inteligencia de la fe" es siempre en parte determinada por el acontecimiento histórico. El problema es saber distinguir en el interior de lo que se denomina "la fe" lo que es verdaderamente la fe y lo que per-

tenece a una cultura determinada. So pretexto de querer "conservar la fe" ¿no pone en riesgo la posibilidad de comprender las mediaciones de esta fe en el pasado y de entrever las posibilidades de nuevas mediaciones para el futuro?

Lo que se dice de la Pastoral litúrgica y sacramental es bastante tímido: es más un ajuste de lo que existe actualmente que una creación propiamente dicha: conversaciones con los padres o los padrinos antes de la celebración del bautismo, etc. No se trata de signos nuevos relativos a una cultura que no es cultura occidental y a través de los cuales pasaría la buena nueva de la liberación traída por Jesucristo.

En cuanto es posible leer en Europa un texto producido en América Latina, diríamos en conclusión que el documento elaborado por el CELAM busca situarse en una vía media: un gran soplo renovador de Medellín está ausente sin que por ello se vuelva a posiciones que, en la psicología de los autores, podrían ser calificadas de integristas o de reaccionarias. Más que una pausa en la transformación de la Iglesia latinoamericana se trata de una orientación más "prudente". La inquietud aflora varias veces en el texto: temor a una politización creciente de la fe, temor a una marginalización de los cristianos más activos con respecto a la institución eclesial, temor a una religión y una fe sin iglesia visible, temor a un anti-racionalismo o un anti-conceptualismo que ponga en cuestión el aparato conceptual que sirve desde hace siglos de soporte a la fe y a su expresión, etc.

Cierto número de teólogos latinoamericanos, y de los más eminentes, piensan que el bloque que conoce actualmente la Iglesia latinoamericana es debido a la insuficiente colaboración entre teólogos y sociólogos. "La ideología ha entrado en la fe", dirá por ejemplo J. L. Segundo. Se trataría de conocer los caminos y los mecanismos por los cuales se ha hecho esta ideologización, para hacer el camino inverso. Pero "el mensaje cristiano no ofrece los instrumentos científicos para esta tarea [...] si estos instrumentos deben venir de algún lado, es de la sociología, ciencia de los comportamientos colectivos". Hay pues una obra de decantación por hacer y en tanto que esta obra no sea hecha porque no se ve claro, porque no se está seguro de sí mismo, se va forzosamente a posiciones medias, "prudentes". El resultado es una pastoral que manifiesta "el idealismo voluntario, un idealismo que constituye una vez más un apoyo al statu quo" (J. L. Segundo, "Teología y Ciencias Sociales", en "Fe Cristiana y cambio social en América Latina", Salamanca, 1973, p. 285 ss.).

Héctor Borrat

¿QUIEN DICE LA GENTE QUE SOY YO?

Y Ustedes

¿Quién Dicen

Que soy Yo?

Puesto en circulación entre las conferencias episcopales durante el último trimestre anterior al Sínodo, el documento preparatorio hecho público por el Vaticano el 7 de junio ofrece, como tantos otros escritos del mismo género, un buen lote de problemas e interro-

gantes. Falta sin embargo el problema capital del "mundo contemporáneo", que desde Mater et Magistra la propia Iglesia sitúa en el neocolonialismo. Y está también ausente esa interrogante central implantada por el Señor para abrir y mover toda "evangelización": "Y para ustedes, ¿quién es Jesucristo?"

La dimensión ausente

Si las dos lagunas perduran, impedirían que "la evangelización del mundo contemporáneo" echara raíces en tierra firme. Comencemos por la primera. Abundan todavía quienes excluyen, por "ideológica" o "política", una acción de la Iglesia contra el neocolonialismo; la consideran como externa y ajena a la misión "específica" de la Iglesia que, según ellos, se restringiría a la predicación del Evangelio. A esta concepción restrictiva y ahistórica de la evangelización se la puede refutar con las palabras del Sínodo precedente, celebrado en

1971. "La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo" —se dijo entonces— son "dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresora". Como "dimensión" que es, esta acción no agota de suyo la misión de la Iglesia. Pero como dimensión **constitutiva**, la integra necesariamente. ¿Y qué acción por la justicia podemos concebir en una asamblea mundial si se pone entre paréntesis precisamente ese problema que, por su propia consistencia, afecta y divide como ninguno al mundo entero? (1)

Claro que los espléndidos "pareceres" del último Sínodo sobre "La Justicia en el Mundo", y a un rango más alto todavía la lección del Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI permitirían colmar, con materiales extraídos de la propia Iglesia, esta primera laguna. Pero lo inquietante del caso es que ella aparezca en un documento como

éste, cercano a lo que podríamos considerar desde ya como cierto consenso episcopal. El texto fue en efecto elaborado, por el Consejo de la Secretaría General del Sinodo, sobre la base de las respuestas que habían dado diversas conferencias episcopales a un primer documento preparatorio, el de 1973. Aunque no todos los episcopados hayan respondido, aunque, de las respuestas que llegaron, la Secretaría se haya limitado a seleccionar "algunos problemas", no deja de preocupar la imagen que traza del "mundo contemporáneo". Decir de él que vive "un proceso de proiunda y rápida transformación" que implica "una nueva edad en la historia de la evangelización" impulsando a la búsqueda de "nuevos caminos y nuevos medios para proclamar y difundir el Evangelio" no alcanza para conocer los contenidos, las direcciones, los conflictos que permitirían describir e interpretar a este "proceso", y con él al "mundo" a evangelizar. Y conste que aquí no se trata de exagerar expectativas ante las "implicaciones políticas" del Sinodo. Una es la escala, **mundial**, del sínodo como éste —y de la Cátedra de Pedro, y de los concilios ecuménicos—, otra la escala **nacional** de las conferencias episcopales, otra la **local** de cada obispo al frente de su diócesis. Y en nuestro pionero caso latinoamericano, otra, también, la escala **continental** del CELAM y de las conferencias episcopales, como Medellín, por él convocadas. Cuidémonos de traspasar a la escala mundial demandas procedentes ante una u otra de las restantes instancias. Pero —congruentemente— pidámosle al Sinodo que abra los ojos frente a lo que precisamente es el dato central a esa escala mundial: el neocolonialismo. Frente a él, no hay neutralidad ni terceras posibles. Se está con él o contra él.

El Evangelio es Jesucristo

A la segunda laguna —la falta de interrogante cristológica— la encontramos en medio de tierras mucho más fértiles y mejor labradas que el "mundo contemporáneo", las de la tradición cristocéntrica, sin la cual no seríamos Iglesia. "El Evangelio de por sí no significa directamente un libro, ni una doctrina, ni una ley, sino la noticia de la novedad inaudita, definitiva y trascendente que dimana de la persona de Cristo", proclama nuestro texto. Razón de más para que nos sepamos interrogados por esta personanovedad, por esta noticia-inaudita, y para que, respondiéndole, no soslayemos ante ella —definitiva, trascendente— nuestras propias interrogantes. El documento acucia nuestra curiosidad, pero no la hace suya: la laguna subsiste. Por Cristo, "por todos muertos y resucita-

do", "se renueva el aspecto del mundo, se da sentido a la historia humana". Sí, el mundo contemporáneo no corre por separado, ni es mero escenario de la "evangelización": el protagonista lo renueva; de él lo "contemporáneo", como toda la historia, reciben su sentido. Pero ¿en qué consiste esta renovación, hacia qué apunta el sentido? El texto no nos da una respuesta. Se muestra en cambio muy preciso en su concepción de la evangelización. Nada de reduccionismos, ni a la sola predicación ni a la sola acción por la justicia. Evangelización significa "el conjunto de todas las actividades con las que los hombres son conducidos a participar en el misterio de Cristo proclamado en el Evangelio". Por eso, "en su plenitud no puede concebirse si no resplandece por el testimonio de la caridad; si no se celebran los sacramentos; si no se fundan las instituciones". Estos tres frentes simultáneos y necesarios ceden sin embargo "el lugar central" a "la predicación del misterio de Cristo": lo evangelización "no puede concebirse sin que la noticia de Cristo se predique".

En la demostración de esta prioridad, y de la necesidad de los otros frentes, las pautas cristocéntricas siguen siendo efectivamente las centrales. Si la predicación constituye "el principal deber" de la Iglesia es porque "el mismo Cristo estimó tanto el deber de evangelizar que lo prefirió a toda otra actividad". Si la eficacia de la predicación depende en gran parte (aunque no pueda ser sustituida por él) del testimonio es porque Cristo —el testigo fiel, que declaró que había venido al mundo para dar testimonio de la verdad— quiere continuar su testimonio por medio de todos y cada uno de los miembros de su Iglesia y los impulsa por medio de su Espíritu hacia toda obra buena, como recuerda el Vaticano II. Si la Iglesia, "sacramento primordial" de salvación, "institución y misterio", es necesaria para la salvación es porque "sólo Cristo es el mediador y el camino de la salvación, que se nos hace presente en su cuerpo que es la Iglesia; y Él mismo declaró expresamente la necesidad de la fe y del bautismo y así confirmó la necesidad de la Iglesia en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por lo que —oportunitísima advertencia contra algunas demagógicas franquicias del postconcilio— aquellos hombres que no ignoran que la Iglesia fue fundada por Dios por medio de Jesucristo como necesaria y no obstante no quieren entrar en ella o en ella permanecer, no pueden salvarse".

A esta a un tiempo amplia y exigente concepción de la evangelización le corresponde perfectamente un llamado a ejercerla tan ancho que "incumbe a todos, presbíteros y laicos, hombres y mujeres, individuos y comunidades". Porque es

"por la voluntad de Cristo" que la Iglesia es enviada a la evangelización. Porque ésta es "el deber principal de la Iglesia y la razón de su existencia".

Pero ¿quién es Jesucristo?

En medio de estas tierras fértiles, la segunda laguna: la falta de interrogantes cristológicas. Como si el Vaticano, tan decidido en su apertura a los problemas del "mundo" y la "Iglesia", no se decidiera aún por el abordaje franco y frontal de Cristo como problema, en los términos en que este problema de veinte siglos está dilucidándose actualmente.

Estas interrogantes no son hijas de la mayéutica (como las de tantos otros documentos preparatorios), ni de la moda cuestionadora (tan característica, entre otras instancias, del postconcilio). Vienen desde el Nuevo Testamento, con la urgencia de una interpelación. Es Jesucristo quien las plantea a sus discípulos, a dos puntas: "¿Quién dice la gente que soy yo? [...] Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?" (Lc 9, 18-21). Traspuestas al Sinodo sería del caso preguntar: ¿Quién dice el "mundo contemporáneo" que es Jesucristo? y ¿Quién dice la Iglesia que es Jesucristo?

Ambas preguntas son en verdad inseparables. La evangelización supone y propone la respuesta cristológica de la Iglesia. Procura enrolar en ella —mediante la conversión— a quienes están dando la respuesta mundana. Convertirse a Cristo es romper con esta última para participar de la primera. Es, como muestra muy bien el cristólogo brasileño Leonardo Boff,⁽²⁾ entender a Dios y al hombre a partir de Jesucristo. Es desde la cristología que se ha de entender no sólo la teología sino también la antropología. En Jesucristo, la Palabra definitiva de Dios a los hombres. El centro y el sentido de la historia. Por eso, la respuesta de la Iglesia tiene que poner en crisis a la respuesta mundana. Para lo cual la Iglesia necesita también conocer esta última respuesta, y de algún modo dejarse interrogar por ella. De ahí que ninguna evangelización pueda ser puramente repetitiva. Enraizada en la Escritura y la tradición de la Iglesia, tiene que dar nuevos frutos, capaces de alimentar a la generación a la que pretende llegar. No se trata de capitular ante el "mundo contemporáneo" sino de saberse dentro de su horizonte histórico, en medio de sus encrucijadas, y responder desde allí —predicación, testimonio, Iglesia— a la interpelación evangélica.

Aún antes de presentarse él mismo como interrogante, la acción pública de Jesús hizo confluír sobre su persona las preguntas de todos. "Eres tú el que ha de venir, —le dicen los enviados del Bautis-

ta— o debemos esperar a otros?” (Lc 7,18). “¿Quién es éste —cuestionan los comensales del fariseo— que hasta perdona los pecados?” (Lc 7,49). “¿Quién es éste —exclaman a su vez los discípulos— que impera a los vientos y al agua, y le obedecen?” (Lc 8,25). El interrogador es también el interrogado. En esta dialéctica de interrogantes y respuestas va estructurándose la cristología. Algunas —como las de los invitados del fariseo— vienen “de afuera”. Otras —como las de los discípulos— “de adentro” de la Iglesia. Una transposición de este último dato al Sínodo agregaría a aquellas dos preguntas iniciales esta otra, también necesaria: **¿Quién dicen las iglesias particulares y sus miembros que es Jesucristo?**

Una crisis de respuestas

Movilizada por este haz de interrogantes y respuestas, la problemática cristológica derivó en una variedad de respuestas con proyección de interpelaciones. (3) Ella puede rastreadse en el Nuevo Testamento. Cotéjense, por ejemplo, los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio; o, para referir las variaciones a un mismo autor, las diversas epístolas paulinas. Si ya allí salta a la vista una pluralidad de cristologías, ¿cómo no reencontrarla, multiplicada, veinte siglos después, cuando la Buena Nueva atraviesa tal heterogeneidad de naciones, iglesias, culturas, situaciones históricas y existenciales?

Infelizmente, nuestro documento se saltea este dato primordial: Jesucristo es, hoy y siempre, el problema central. En torno de él gira la constelación de problemas que pastores y teólogos tanto suelen enfatizar. En tanto la Iglesia no dé renovada, contemporánea, su respuesta —o sus respuestas— al problema Jesucristo, las “soluciones” que proponga para los otros (incluso si, colmando la primera laguna, abordara de lleno la cuestión neocolonial) seguirán siendo insuficientes. Y lo que es peor, nacerán ya heridas de equivocidad, despistadas, ambiguas.

La crisis de la iglesia actual es, en su núcleo central, una crisis cristológica. O dicho de otro modo: una crisis de respuestas, en la Iglesia, a las interrogantes cristológicas. A Jesucristo como problema. Crisis honda y extensa, penetra dos ámbitos a primera vista remotos: la academia y el pueblo creyente. Obviamente, alcanza modulaciones muy diversas según intentemos describirla con el uno u el otro.

Del Jesús de la historia...

Es en la academia donde encontramos más explícita conciencia

del problema. Quizás porque como academia católica él le cayó desde fuera, contundente, removedor, diversificado en un abanico de respuestas. Este “fuera” no es sin embargo totalmente mundano. Por lo menos en parte, radica en otras iglesias, las surgidas de la Reforma. O más precisamente en un sector de ellas: la academia protestante.

Ya en el siglo XVIII, las “luces” de la razón crítica comienzan a arrojar sombras sobre la consistencia histórica de las fuentes de la fe. Reimarus —muerto en 1768— pretende que los evangelios son una impostura. Volney encabeza desde 1791 la lista de los que van a la negación extrema. Jesucristo, según ellos, no habría existido nunca. Pero esta negación se topa con los datos de la propia crítica bíblica y con los testimonios extrabíblicos de la existencia de Jesús. Consiguientemente, los negadores crasos son remplazados por aquellos que aceptan la existencia histórica de Jesús pero la clausuran con su muerte. Jesucristo, según ellos, no habría resucitado. Estos investigadores quieren atenerse exclusivamente a los datos de la historia. Correlativamente, desconfían de la dogmática, cuyos primeros cultores iñentifican en los autores del Nuevo Testamento.

La prioridad dada a la historia engendra, en el siglo XIX, una escuela de “Vidas de Jesús” de inflexión liberal y positivista, que pretenden ceñirse a un Jesús puramente “histórico”, jibarizándolo a la talla de un “héroe”, un “maestro”, un “ejemplo”, un “modelo”. Pero a comienzos de nuestro siglo —1906—, Albert Schweitzer, haciendo historia de las investigaciones relativas a la vida de Jesús, remata con una conclusión demolidora: pese a lo que sus autores pretenden, ellas carecen de consistencia científica. Lejos de recuperar al Jesús histórico fabrican un “Jesús” espejo de la época y la personalidad de sus biógrafos, reflejo y portavoz de las convicciones humanitarias, sociales y religiosas de esos autores. Es que no hay nada más “personal” que escribir una vida de Jesús, advierte Schweitzer.

...al Cristo de la fe

Desquiciado —aunque no clausurado— el ciclo de estas “Vidas de Jesús”, prospera a partir de 1919 una radicalización de los métodos críticos que dispara hacia el extremo opuesto. Dando por incognoscible —aunque no por ello inexistente— al “Jesús de la historia”, la nueva corriente erige como único objeto de su investigación al “Cristo de la fe”.

Aunque los pioneros de este drástico viraje son K. L. Schmidt, Rudolph Bultmann y otros compañeros de la “teología dialéctica”, sus orígenes se remontan (también) al siglo XIX cuando David-Friedrich

Strauss publica —1835— una “vida de Jesús” de características muy distintas a las que acabamos de revistar. Según Strauss, los relatos evangélicos son ante todo expresión simbólica de ideas religiosas: mitos. Las investigaciones sobre Jesús tienen entonces por objeto los grandes temas teológicos ilustrados por este personaje, importando poco, en consecuencia, la realidad histórica del personaje mismo. De aquí arranca la disociación académica entre el “mensaje” y Jesús para focalizar la atención en el primero a expensas del segundo. O dicho de otro modo: el desplazamiento del Jesús histórico por el Cristo de la fe de la comunidad postpascual. Esta disociación ya aparece sugerida por el título de un libro publicado por Martin Kähler en 1892: “Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus”. Reaccionando contra aquellas “vidas de Jesús” de intención biográfica, Kähler entiende que en los documentos del cristianismo primitivo no hay que buscar otra cosa que una manifestación de la fe de la primera iglesia. El Cristo que ella anuncia es “geschichtlich”, esto es, cargado de significación para esa misma comunidad; no es “historisch”, no es el puro objeto de la investigación histórica, al margen de significaciones e interpretaciones.

Profeta y doctor de la nueva escuela es, incontestablemente, Rudolph Bultmann. De la vida y la personalidad de Jesús nada podemos saber, pretende, puesto que las fuentes cristianas no se interesan por eso y puesto que no contamos con otras fuentes. La fe cristiana arranca de un momento en el cual aquel que predicó el Reino deviene el predicado por la iglesia postpascual. Es esta predicación la que nos llega por el Nuevo Testamento. Ella hace de Jesús el Cristo, el Salvador, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios. A la teología le corresponde interpretar y volver al lenguaje actual este anuncio. Para ello, según Bultmann, tiene que desgajar el mensaje de fe del cuadro mítico en el que es formulado por el Nuevo Testamento. Esta tarea de desmitologización abre el camino a la traducción del mensaje para una “interpretación existencial”, que destaque su significación aquí y ahora.

La existencia del hombre —subraya Bultmann— es esencialmente “histórica”. Se realiza en la decisión que, rechazando un pasado perimido, se proyecta en un futuro que hace en verdad venir. Pero la historicidad del hombre no se realiza plenamente sino en respuesta al mensaje. La cristología es la Palabra de Dios que me llega aquí y ahora. El esclarecimiento de la comprensión cristiana del ser. El anuncio, la interpretación de la fe que me invita a creer, a tomar la Cruz de Cristo y así justificado

participar de su resurrección. A esos efectos, de la vida de Jesús la predicación solamente precisa saber que Jesús vivió y que murió en la cruz. Lo que realmente aconteció durante su vida carece de interés para Bultmann. Según él, es imposible buscar detrás de esta manifestación de fe de la iglesia postpascual una realidad histórica. Y si esto ha de afligir, dice, al historiador, no tiene por qué afectar al creyente o al teólogo. Pues la fe, según él, no puede basarse sobre los resultados puramente humanos de la historia. La fe es decisión existencial, pura respuesta subjetiva a la predicación del Evangelio.

Si los investigadores de aquellas "vidas de Jesús" no hacían más que reflejarse a sí mismos y a su época, Bultmann disuelve a Cristo en la pura subjetividad. Como escribe Leonardo Boff, "por más fascinante que se presente, deja abiertos problemas agudos para la fe. ¿Dónde emerge la fe? ¿En qué se basa el kerygma? ¿Cómo distinguir la predicación sobre Jesús de la ideología de un grupo en torno de la figura de Jesús? ¿Qué fuerza está detrás, impulsando la predicación? ¿Una idea o una persona histórica? ¿Se puede sustentar una ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? ¿La muerte redentora y la resurrección de Jesús son meras interpretaciones de la comunidad que hoy pueden ser relegadas? ¿Estamos ante algo que se verifica realmente en Jesús? ¿Se pueden identificar, como lo hace Bultmann, predicación, Jesús, Iglesia, Nuevo Testamento y Espíritu Santo? Si identificamos a Jesús con la predicación de la Iglesia perdemos todo elemento crítico y la posibilidad de protesta legítima; nos es usurpada la medida por la cual podemos medir a Marcos, Lucas, Mateo, Juan y Pablo y otros autores escriturísticos y ver hasta qué punto interpretaron, frente a las nuevas necesidades de sus respectivas comunidades, y desarrollaron el mensaje originario de Jesús. ¿De dónde partimos para mantener una actitud crítica frente a la Iglesia si Cristo según Bultmann es una creación de la fe de la propia Iglesia? Además la cristología de Bultmann vacía completamente la encarnación. Cristo no es primeramente una idea y un tema de predicación. Fue ante todo un ser histórico, condicionado y adaptable. En su teología no es la Palabra que se hace carne sino la carne que se hace Palabra". (4)

Fronteras y fundamentos

A esta altura, la academia protestante ha desdoblado en interrogantes nuevas esa síntesis poderosa de significados que nuestra lengua castellana sabe llamar, como

pocas, con un solo nombre con resonancias de confesión de fe: Jesucristo. ¿Quién es Jesús, personaje histórico? ¿Quién el Cristo de la fe? ¿Qué podemos saber, desde nuestra fe en Cristo, del Jesús histórico? ¿Desde dónde y hasta dónde nos son accesibles sus hechos, sus dichos, su persona? ¿Qué significan su muerte y resurrección? ¿Cómo hemos de entender la identidad del Jesús de la historia con el Cristo de la fe?

Las preguntas sobre Jesús —acabamos de verlo— son inseparables de las que se refieren a las fuentes de nuestro conocimiento y nuestra fe en Jesucristo. Más allá de corrientes y presupuestos hermenéuticos, una gran cuestión queda en pie: ¿Cómo se formaron los evangelios escritos? ¿Es posible descubrir en ellos el evangelio ante todo oral que lo precedió? ¿Acaso la fe de la comunidad creyente que se expresó después de la Pascua, precisamente la que nos es comunicada por todos los escritos del Nuevo Testamento, deja totalmente ocultos por la espesura de su propia reelaboración teológica —que hace del relato, confesión de fe; de la narración, testimonio— los hechos y los dichos del Jesús histórico? ¿O, por el contrario, nos es accesible, si no la elaboración cabal de una "Vida de Jesús", sí el conocimiento de sus acciones y palabras centrales?

Entrelazadas con estas preguntas irrumpe otra que me parece de extrema importancia para la evangelización actual: ¿Por qué esa innegable pluralidad de perspectivas que los propios escritos del Nuevo Testamento manifiestan en su proclamación y lección sobre Jesús, el Cristo? O dicho de otro modo: ¿Por qué esa pluralidad de cristologías precursora de la pluralidad actual?

Formular este último lote de interrogantes lleva casi espontáneamente a reconocer, por fin, que esa pluralidad de cristologías responde a la pluralidad de iglesias particulares y de espacios abiertos a la evangelización discernibles ya en el Nuevo Testamento. Una es la iglesia para la que escribe Mateo, otra la de Juan, otras, entre sí diversas, las destinatarias de las epístolas paulinas. Una la misión en tierra palestina, otra ante los judíos helenizados de la diáspora, otra la que se orientó hacia los gentiles.

Si la cristología es respuesta de la Iglesia a la historia de Jesús —como la define Fuller (5)—, esta pluralidad de cristologías nos está mostrando, ya en el Nuevo Testamento, que la evangelización se hace y extiende en una diversidad de respuestas de las iglesias particulares.

Esta pluralidad reconoce sin embargo un factor unificante: la común pertenencia al Nuevo Testamento. Por eso, aunque diversos, todos éstos son testimonios verda-

deros. Convergen en un núcleo de datos fundamentales. Con ellos es posible precisar, al nivel más profundo, cuál es la cristología básica del Nuevo Testamento. O dicho de otro modo: el fundamento de todas las cristologías neotestamentarias, su núcleo común. (6)

Es la Iglesia la que ha decidido la inclusión de estos escritos dentro del canon neotestamentario. Y, correlativamente, la exclusión de otros escritos cristológicos de la misma época. La Iglesia no sólo precede a los escritos del Nuevo Testamento: hace de ellos el Nuevo Testamento. Hay canon, hay Nuevo Testamento porque hay Iglesia. Hay, por tanto, una pluralidad canónica, la del Nuevo Testamento. Y otra que no lo es, la externa a él. La Iglesia ha implantado esta frontera en el tiempo de los apóstoles. Pero la frontera opera a la vez como fundamento para toda cristología ulterior. Funda y delimita.

Ante la Iglesia, la actual pluralidad de cristologías —como las anteriores y las que vendrán después— encuentra sus fundamentos y sus fronteras en esa pluralidad canónica del Nuevo Testamento. Ésta es canon de aquella. Aquella está subordinada a ésta.

Por eso hace falta también preguntarse: ¿Cuál es el núcleo cristológico fundamental de toda la pluralidad neotestamentaria? ¿Cuáles son sus datos básicos, insoslayables, que, por tanto, no pueden ser ni desplazados ni evacuados por las cristologías actuales? ¿Qué proposiciones centrales permitirían articular —como sustrato de todas las cristologías canónicas— la cristología del Nuevo Testamento?

Llevada a su máxima concisión, la respuesta a estas últimas, cruciales interrogantes nos es dada, en la Iglesia, por el Credo.

De rápido consumo

Ocurre sin embargo que en la Iglesia católica estas fronteras canónicas —fronteras y fundamentos— se están viendo desbordadas por dos vertientes en verdad caudalosas. De un lado, las cristologías de la academia protestante, sobre todo aquellas de raigambre bultmanniana. Del otro, el auge de la que Ricoeur llama "la hermenéutica reductora", la impulsada por esos "maestros de la sospecha" que son Marx, Nietzsche y Freud. Entre nosotros podría pensarse que esta última, en su versión marxista, ejerce más influencia que la primera. Pero la falta de esfuerzos cristológicos latinoamericanos a nivel académico desbarata esta primera impresión. Cristológicamente, diría yo, la academia católica latinoamericana y sus aledaños aparecen más bien como consumidoras de algunos productos —no todos, ni de la misma cosecha, ni siempre los mejores— de la academia protestante. La hermenéuti-

ca marxista influye más en la teología de la Iglesia y el mundo, de la liberación y la praxis. Recordemos de paso que la teología de la liberación —el mayor aporte creador de Latinoamérica a la reflexión teológica— no ha desarrollado aún suficientemente su propia cristología. (7)

Largos años tuvieron que pasar para que, incluso en Europa, las interrogantes cristológicas protestantes alcanzaran un eco y empezaran a encontrar sus propias modulaciones en la academia católica. Pero ésta está aún lejos de ponerse a la par del impresionante cúmulo de investigaciones que levantó aquella. Quizás sea en esta demora y desproporción donde se explique la ausencia de interrogantes cristológicas en el documento del Vaticano.

El sistemático "silencio oficial" es en verdad una muy vulnerable defensa. Porque lo que no llega a las curias hace su entrada cómodamente por las amplias puertas de la academia y las aun más anchas del seminario, el aula, la editorial. Los urgidos lectores nivelan en el tiempo de consumo obras surgidas en momentos y contextos sociopolíticos y eclesiales muy diversos. No distinguen ya las cumbres de los abismos. Lo que más les seduce es el ariete demoleedor del edificio dogmático. El vértigo cuestionador arrastra a los jóvenes seminaristas y universitarios; a "curas con problemas" y ex curas privados de roles en su propia iglesia. A "contestatarios" de intra y extra muros.

Bultmannianos recién "convertidos" se vuelven misioneros de la "desmitologización", disuelven en una pura provocación subjetiva la resurrección, dan definitivamente la espalda a la parusía. Frente a ellos, el documento que prepararon para el Sínodo los expertos del CELAM parece demasiado optimista cuando entiende que "afortunadamente" América Latina es "terreno menos propicio para las posiciones subjetivas que conducen a que se le reste objetividad histórica a la Pascua del Señor". Nuestras gentes —dice— están "más habituadas a actitudes realistas". Lo cual no obsta a una oportuna reafirmación del "fundamento histórico" de la evangelización, saliéndole al paso a Bultmann con una cita del cristólogo católico Ducocq.

Jesús, el Cristo

Antes que del lado católico, la refutación a Bultmann surge desde dentro de la academia protestante; más aun, del propio discípulo reunido en torno al brillante maestro de Marburgo. Es Ernst Käsemann quien en 1952, en una reunión de antiguos discípulos de Bultmann, marca como "exagerado" el escepticismo de su maestro

acerca de un posible conocimiento del Jesús de la historia, y como "peligrosas" las consecuencias teológicas que él entraña. No trata, con ello, de restaurar los vanos intentos por escribir una "Vida de Jesús". Lo que le interesa es reconocer, por fin, de acuerdo a las más recientes investigaciones exegéticas, que por lo menos en la tradición de los sinópticos hay "elementos que el historiador debe reconocer simplemente como auténticos, si quiere seguir como historiador". Si la primera generación cristiana, subraya Käsemann, está convencida de que no se puede comprender al Jesús de la historia sino a partir de Pascua, igualmente tiene la convicción de que no se puede entender Pascua si se hace abstracción del Jesús de la historia. En lugar de la ruptura bultmanniana entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, esta nueva fase de la academia protestante marca —como la Iglesia católica— su continuidad, en el itinerario de un mismo protagonista. Reencuentra el fundamento histórico de la fe cristiana. Y así, mientras por estas tierras del atraso académico y el vértigo demoleedor tantos estrenan a Bultmann, puede decirse que la academia protestante vive ya su período postbultmanniano.

Ello se comprueba hasta en un discípulo de Bultmann tan "radical" como Herbert Braun. "¿Quién era Jesús de Nazaret?" es la pregunta que abre la introducción a su "Jesús", significativamente subtítulo "der Mann aus Nazareth und seine Zeit". (8) "El verdadero hombre Jesús de Nazaret es la base unívoca del Nuevo Testamento", afirma Eraun. "Si Jesús era un verdadero hombre, entonces ha vivido en un tiempo determinado y en un medio determinado. Es decir: es un trozo del pasado. Por eso preguntamos: ¿Quién era Jesús de Nazaret?" (9) Dentro de una perspectiva mucho más equilibrada coincide Wolfhart Pannenberg en sus "Grundzüge der Christologie" (10): "La fe tiene que ver primariamente con lo que Jesús era. Recién a partir de ahí reconocemos qué es él hoy para nosotros y cómo es posible anunciarlo hoy. La cristología, por tanto, tiene que ver no sólo con el desarrollo de la confesión de fe en Cristo de la comunidad sino ante todo con su fundamentación en el entonces de su acción y sentido".

A esta nueva etapa de la academia protestante —que si la hacemos arrancar del planteo de Käsemann lleva ya más de veinte años— James M. Robinson la llama, en 1959, parafraseando el título de la traducción inglesa de aquel libro de Albert Schweitzer, "the New Quest of the historical Jesus". La afirmación central de sus diversos autores —vengan o no del discípulo de Bultmann— no es pues otra que la relevancia que

tiene para la teología el conocimiento del Jesús de la historia. En sus formulaciones mejores, queda superada así tanto la reducción al Jesús de la historia que postulaban aquellas "vidas de Jesús" como la polarización en el Cristo de la fe que reivindica Bultmann. Sin perjuicio de supervivencias de las otras corrientes y de la emergencia de nuevos desvíos, la academia protestante reencuentra así al Jesucristo de la fe nuestra.

Los herederos forzosos

Si al cabo de tantas investigaciones la academia protestante no viene a arribar a otras conclusiones que las que son dato primero y afirmación constante de la fe católica (y de la fe tradicional de la Reforma), ¿habrá necesidad acaso de acompañar a niveles académicos latinoamericanos las marchas y contramarchas que llevaron del Jesús de la Historia al Cristo de la fe y de la escisión entre ambos a la actual afirmación de su continuidad? De seguir andando en esa compañía, ¿no estaremos cayendo acaso en una nueva forma de dependencia cultural? ¿No nos encontraremos importando un artículo suntuario?

Creo que esta cuestión se resuelve en varios niveles. Uno, primero y primordial, fue debidamente esclarecido por Leonardo Boff. Querámoslo o no, nos recuerda, somos herederos de las discusiones cristológicas de los últimos decenios. Por eso, aun cuando la recepción de esa problemática sea hecha dentro de un horizonte nuestro, de América Latina, no podemos prescindir de ella. (11) Coadyuvantemente, diría yo que así como para entender históricamente el símbolo de Calcedonia tenemos que conocer las polémicas teológicas que lo precedieron, incluso cuando ellas desbordaron en herejías, del mismo modo la búsqueda de nuevos proyectos de evangelización tendrá que tomar muy en cuenta estas polémicas modernas, sus partes acordes o discordes con la fe de la Iglesia. Es que las interrogantes que las mueven no son privativas de la Reforma ni de la Europa germánica: emergen sin violencia alguna dentro del horizonte crítico de cualquier contemporáneo más o menos ilustrado. Por eso ya han ingresado, atropelladamente, en todo un sector del catolicismo latinoamericano, que no por reducido deja de ser influyente como élite con pretensiones de vanguardia.

Ganar contemporaneidad para nuestra evangelización católica exige —entre otras tareas— asumir este material y reelaborarlo con los fundamentos y dentro de las fronteras que la tradición de la Iglesia mantiene a partir del canon

del Nuevo Testamento. Tarea de discernimiento, función eclesial que no puede cumplirse por solitarios ni por élites de "iniciados" sino, ante todo, en constante comunicación con la academia católica, por la Iglesia docente. De ahí la urgencia de llevar estas cuestiones al Sínodo. Y de ensayar allí una interpretación de este otro pluralismo cristológico, el contemporáneo, académico y mayoritariamente el protestante. Si la pluralidad de cristologías neotestamentarias se volvió, para la academia, uno de los más provocativos problemas a resolver, conduciéndola a una mayor atención sobre la pluralidad de situaciones históricas y de iglesias, ¿por qué no replantear la interrogante y la perspectiva que ella abre para entender, también, esta pluralidad cristológica de la academia? ¿Por qué no aplicar sobre sus frutos la misma intención crítica que los hizo madurar? ¿Por qué no reubicar sus textos en las situaciones históricas y eclesiales donde surgieron?

Las respuestas del pueblo

La evangelización necesita —surge del propio documento del Vaticano— la movilización de toda la Iglesia. No sólo de la academia: también y sobre todo, del pueblo creyente. Procuremos ahora incorporar a este esquema ese otro ámbito, incomparablemente más extenso, entrañablemente nuestro.

A los (solos) efectos del esquema que estoy intentando, "pueblo creyente" incluye a todo aquel que desde otros ámbitos que la academia teológica o sus aledaños confiesa que Jesucristo es el Señor. Me doy cuenta que esta es una categorización muy artificial puesto que abraza diversísimas especies cuyos únicos rasgos necesariamente comunes no son sino estos dos: la fe cristiana; una inteligencia de esta fe, y por tanto de Jesucristo, que no se articula dentro de la academia teológica. Así entendido, este pueblo es ante todo vastísimo y heterogéneo. Comprende, junto a la "masa", a la mayoría de las élites. Se explaya desde los niveles intelectuales más sofisticados —con tal que no pertenezcan a la academia teológica— hasta los más rudimentarios. Se refiere a católicos, protestantes, anglicanos, ortodoxos, e incluso a los así llamados "cristianos sin denominación".

¿Quién dice este "pueblo creyente contemporáneo" que es Jesucristo? O dicho de otro modo: ¿Cómo se manifiesta la crisis cristológica —sus interrogantes, sus respuestas— entre estos otros cristianos, la inmensa mayoría, que no consumen directamente los frutos de la academia teológica?

Alcanza con formular estas pre-

guntas para toparse con un par de evidencias. La primera: también aquí —como en el Nuevo Testamento, como en la academia— registrase una pluralidad de cristologías. La segunda: pero a diferencia de la pluralidad del Nuevo Testamento y de la academia, nos es actualmente imposible un abordaje global de esta otra pluralidad. Y él nos urge, en verdad, tanto para conocer e inter-relacionar estos otros tipos de respuestas cristológicas como para ligarlas a las que ofrecen el Nuevo Testamento y la academia.

¿Por qué esta imposibilidad, ahora, de un abordaje global? Porque aquí ya no se trata de una lectura crítica de textos cristológicos sino de una investigación sobre fuentes habitualmente no escritas y generalmente ajenas a formulaciones intencional y explícitamente cristológicas. Incluso cuando podemos compulsar fuentes escritas —por ejemplo la novela, el teatro, la poesía, la Canción popular (como hace Maraschin en la presente VÍSPERA— o cuando podemos apelar a otras fuentes de acceso directo —como el dibujo, la pintura, la escultura, el cine, la televisión—, lo normal es que no dispongamos de otra alternativa que inferir y, por nuestra cuenta, explicitar las diversas cristologías. Si aun en tales casos la indagación se nos vuelve ardua, qué no decir de los otros, los más extendidos, que exigen para esa misma explicitación un complejo análisis de creencias, instituciones, ritos, símbolos, y de los correspondientes comportamientos eclesiales, familiares, profesionales, políticos. (12)

En estos casos se vuelve evidente la necesidad de frecuentar varias fronteras: la historia, la sociología, la antropología, la psicología. Sólo con sólidos y muy bien trabados equipos interdisciplinarios podrían lograrse avances significativos. Mientras no se haya logrado una acumulación suficiente de estas investigaciones, ¿sobre qué bases podrá movilizarse a toda la Iglesia para "la evangelización del mundo contemporáneo"?

Evangelizar, evangelizarse

Me parece claro: sobre bases programáticas. Y ahí los obispos del Sínodo tuvieron mucho que hacer. ¿Cómo estructurar un programa de investigaciones cristológicas para conocer las respuestas del pueblo creyente y proponerlas al "mundo contemporáneo" que queremos evangelizar? ¿Cómo entroncar esta investigación con la cristología académica? ¿Cómo poner todo lo que de ahí resulte dentro de las fronteras y sobre los fundamentos del canon neotestamentario y el credo de la Iglesia?

El documento del Vaticano se limita a dar, en este sentido, pautas muy generales. "Ninguna evangelización es auténtica —nos recuerda— si no es apostólica, si no concuerda con el testimonio de los Apóstoles y no está en comunión con sus sucesores". Al lado de esta exigencia, siempre necesaria, de ortodoxia, varias cuestiones: "¿En qué consiste la originalidad y novedad del Evangelio respecto de las religiones e ideologías que están difundidas en vuestra región? ¿En qué verdades hay que insistir más hoy? ¿Cuáles son las verdades de fe en cuya predicación se encuentra más dificultad en las circunstancias actuales? ¿Cómo debe concebirse la cooperación armónica entre el magisterio de los obispos y los cultores de las ciencias sagradas para satisfacer las exigencias de la evangelización? ¿Hay diálogo entre los católicos y los no creyentes para que, por una parte, la Palabra de Dios se adapte a las exigencias geográficas e históricas, y por otra parte se aleje de todo peligro de sincretismo, indiferentismo y de falso irenismo? ¿Cómo se tiene en cuenta el ecumenismo en la predicación? ¿Qué pensar del problema de la lengua con la que hay que anunciar el Evangelio (teniendo en cuenta la crisis actual de las lenguas, bajo el aspecto del análisis lingüístico y de la tensión entre la lengua bíblica, la lengua litúrgica, profana, común y especializada)?"

Los expertos del CELAM aportan, por su parte, cuatro bases de inmensa importancia para el Sínodo y para cualquier otro abordaje de la evangelización del mundo contemporáneo:

—MARIA, LA MARIOLOGIA Y LAS DEVOCIONES MARIANAS

Aquí, el documento de los expertos del CELAM permite cubrir una omisión grave del documento del Vaticano. "Madre de Cristo", "hermana (nuestra) en la fe", "personificación de la Iglesia", ornada por el Pueblo de Dios "con títulos tan diversos y tan expresivos", hay que integrar a la Virgen María "en el misterio de Cristo, y reexplicar, en orden a una credibilidad más actual, algunos de los dogmas y axiomas teológicos de la mariología". En América Latina, agregan los expertos, "se ha de evitar, a toda costa, que la secularización arrase con las expresiones marianas, profundamente arraigadas. Se trata de orientarlas, de purificarlas en algunos casos, de incorporarlas al centro mismo del misterio pascual. Las devociones marianas se pueden convertir en una permanente fuente de evangelización". Es de esperar que esta oportuna reivindicación sea compartida por pastores de otras iglesias —como tantas de Europa— que también pueden abrevarse en esta permanente fuente".

—LOS POBRES, DESTINATARIOS Y AGENTES DE LA EVANGELIZACIÓN

Los pobres han de ser considerados no sólo como "destinatarios privilegiados del Mensaje": también como "agentes importantes del Anuncio, por su capacidad de apertura a Dios, por su sensibilidad a las diversas formas de opresión del pecado (de personas, de grupos, de estructuras), por su mayor conciencia de debilidad y de necesidad de salvación". A diferencia de "los satisfechos, los repletos", que "no parecen sentir necesidad de recurrir a Dios", los pobres "experimentan más hondamente su contingencia, su precariedad (sin que esto haya de confundirse con búsquedas de «compensación» alienante, como si la religión fuera «opio») y la aspiración a la justicia y a la fraternidad que tiene su fuente en el Padre. Los pobres ayudan a dar al mundo su conciencia de provisoriedad. Su sabiduría no es la de los «sabios». No se escandalizan frente a la «locura» y al «escándalo» de la Cruz. Así los pobres evangelizan y son evangelizados. De sus labios surge la alabanza, que es también ANUNCIO".

—LA RELIGIOSIDAD POPULAR, OCASION O PUNTO DE PARTIDA

Corresponde destacar, por su "gran importancia", la **religiosidad popular** como "ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe". Entienden los expertos por religiosidad popular "el conjunto de convicciones y prácticas religiosas que grupos étnicos y sociales han elaborado a través de una adaptación especial del cristianismo a culturas típicas latinoamericanas". Esta religiosidad presenta numerosos tipos, que los expertos explican por la heterogeneidad cultural. Y entre estos tipos distinguen dos modalidades principales: por un lado, y "muy frecuentemente, expresiones elementales y simples de verdadera fe cristiana, que constituyen una forma tradicional de «catolicismo popular»"; por el otro, mezclas de "supersticiones, elementos paganos, mitos y ritos distantes de la verdadera fe cristiana". Los expertos celebran con razón que "se están superando posiciones sumamente rígidas y rigo-ristas, apoyadas en pautas foráneas, para ir hacia el conocimiento de los distintos valores de la religiosidad popular, con todas sus posibilidades para profundizar la evangelización, y la urgencia de orientar y purificar manifestaciones más o menos incoherentes con la fe cristiana".

—EVANGELIZAR ES (TAMBIEN) EVANGELIZARSE

Y también hay que agradecerle a los expertos del CELAM esta ba-

se programática verdaderamente central que descubre en la misión ante el "mundo contemporáneo" una autoevangelización de la propia Iglesia: "Se anuncia en la Iglesia y desde la Iglesia. En el mismo acto de anunciar a los pueblos la Buena Nueva, la Iglesia renace y crece constantemente, se evangeliza a sí misma. Vive la Iglesia para anunciar y, a la vez, su vitalidad depende de la fidelidad a la misión evangelizadora".

Sí: evangelizar es evangelizarse. O dicho en sentido inverso: evangelizarnos a nosotros mismos, Iglesia, es evangelizar a los otros, "mundo contemporáneo". Para vivir su Buena Nueva, que es Jesucristo, la Iglesia necesita del "mundo". Necesita de los otros. Y los otros, el "mundo", necesitan de la predicación y el testimonio de la Iglesia, institución y misterio, sacramento primordial de salvación. Porque se necesitan mutuamente, Iglesia y mundo tienen que ser contemporáneos. Por eso la Iglesia necesita renovar desde y para cada nueva generación su predicación y su testimonio. Pero al mismo tiempo, para abrir espacio a su novedad, Jesucristo, la Iglesia necesita renovar al mundo. Por eso, más que hablar de predicación y testimonio (como distingue el documento del Vaticano), tendríamos que incluir al testimonio en la predicación (como hicieron los pareceres del Sínodo del 71). Y entonces, la acción de la Iglesia por la justicia aparece, inoslayablemente, como dimensión constitutiva de una predicación contemporánea de Jesucristo el Señor.

El contemporáneo ausente

Junto a estas bases programáticas que nos aportan los expertos del CELAM urge reivindicar una más radical todavía: al "mundo contemporáneo" —y a la Iglesia— hay que anunciarle el **Jesucristo contemporáneo**. No sólo un "mensaje" actualizado. No sólo interrogantes compartidas o compartibles por los hombres de nuestro tiempo. Ni siquiera alcanza con reafirmar la identidad del Jesús de la historia y el Cristo de la fe, protagonista de una acción pública y del acontecimiento pascual, si —mutilado el "mensaje", y la esperanza de la iglesia apostólica, y el Credo, y la tradición de la Iglesia, y la liturgia— el itinerario de Jesucristo se detuviera ahí. O si, a lo más, se agotara su contemporaneidad en la presencia eucarística. La pascua de Cristo anuncia —pascua de todos— su **parusia**, presencia o venida en triunfo, cuando llegue el Día. Su presencia eucarística marca su **ausencia**, su ausencia actual —pero no definitiva— como protagonista visible. "Recordamos tu muerte, anuncia-

mos tu resurrección —pedimos ahora en la misa—: ven, Señor Jesús". No se trata sólo de que se haga contemporáneo bajo las especies eucarísticas. Por eso, en lugar de precederla, esta petición sigue a la consagración proclmando la esperanza de la Nueva Alianza: "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap 22, 20). Sí, "Ven-ga tu Reino" (Mt 6, 9-13).

Desde opuestos ángulos son varias las cristologías que convergen en esta omisión capital del Jesucristo parusíaco. Va de suyo que aquellas "vidas de Jesús" que optan por restringirse a la existencia terrestre del "héroe", "maestro", "modelo", "ejemplo" se ciegan por sus propios límites a la esperanza de El que viene. Si no aceptan la resurrección, tampoco pueden aceptar la parusía. En cuanto al Cristo de la fe bultmanniana, al disolver la resurrección y la escatología en la decisión de fe subjetiva, individual, deshistoriza, al igual que el pasado acontecimiento pascual, el futuro acontecimiento parusíaco. En el propio pueblo creyente, las cristologías más frecuentemente discernibles quedan en el Cristo clavado en la Cruz, detenido en el Viernes Santo, moribundo o muerto. Las deformaciones idolátricas con respecto a María y los santos, tan ostensibles en anchas capas del "catolicismo popular", ¿no indican acaso la necesidad de invocar, en otros, poderes que de hecho no se reconocen ya en el Señor? "En América Latina —comprueban los expertos del CELAM— la Evangelización se ha concentrado preferentemente en el anuncio de la Cruz, de acuerdo con las formas de piedad que recibimos del viejo mundo. Se ha insistido menos en la alegría de la exaltación del Señor, aunque desde luego no se ignoraba propiamente este Misterio. La piedad mariana —entienden ellos— ha sido más penetrada del gozo pascual y ha representado un valioso elemento de compensación de las lagunas de la Evangelización". Pero ¿cómo pedir "alegría", cómo revivir este "gozo pascual", si no es en la esperanza de la venida triunfal de Jesucristo? Los expertos del CELAM exaltan "el contenido central de la Pascua: Cristo muerto y Resucitado, Señor de la historia, Salvador, Libertador". Ello no obstante, apenas aluden a la victoria total de este Libertador, que visible e históricamente no podemos sino esperar como acontecimiento futuro. Y el documento del Vaticano, por su parte, se limita a anunciar la índole esencialmente escatológica de la salvación, pero de modo tal que parecería confundir escatología con "la otra vida". No es esa la perspectiva del Nuevo Testamento. Para él, los últimos días comenzaron "de una vez por todas" con Jesucristo (Heb 9,26). A partir de entonces, y ya van veinte siglos, la historia se hace escatología, y la escatología historia: transcurre, se prolonga, demora,

hasta que arribe el Día. Marginándose de esta perspectiva, el documento del Vaticano habla de escatología pero no de parusía; de "la otra vida" pero no del Jesucristo parusiaco.

Aquí convendría volver a lanzar dos de aquellas preguntas que el documento pone a los obispos del Sínodo: "¿En qué verdades hay que insistir más hoy?" y "¿Cuáles son las verdades de fe en cuya predicación se encuentra más dificultad en las circunstancias actuales?" Ambas admiten una común respuesta: la parusía de Jesucristo. Y, por tanto, la nueva creación y el juicio, la resurrección de los muertos, la tierra nueva y la nueva ciudad.

A primera vista, esta omisión, a nivel de pastores y doctores, parece tributaria del impacto científicista de la academia protestante. Sobre todo el que aún provoca Eultmann. "La «desescatologización» representa el primer paso para una «desmitologización», alerta Rudolph Schnackenburg. (13) La parusía es escándalo mayúsculo para aquellos que quieren una fe sin escándalo, sin interrogantes, sin misterio, y por tanto una iglesia funcional al "mundo contemporáneo". Pero en verdad la omisión viene de más lejos y opera en ámbitos mucho más extensos: no sólo la curia, el seminario y la academia, también el pueblo creyente. Tan hondas son sus raíces que Robert y Feuillt (14) las hacen comenzar con los albores de la era constantina. Y se explica. A medida que cobra cuerpo la Cristiandad va debilitándose la esperanza escatológica. Cuando el César se dice vasallo del Señor, uno tiende a pensar que el Reino es el régimen. O por lo menos que el régimen prepara al Reino. La parusía —irrupción, crisis, creación nueva— entra en el horizonte de bonanza. Exige no amoldarse al tiempo presente (Rom. 12.2). Demanda la misión en el mundo entero (Mt 24, 14), el servicio a los más pequeños (Mt 25, 40.45). Implanta, en la respuesta de fe, una incógnita despejable y sin embargo supremamente exigente: "Vigilen, pues, porque ustedes no saben en qué día va a venir el amo de ustedes" (Mt 24.42). "Por eso, estén listos, también ustedes, porque es a la hora que ustedes no piensan que el Hijo del hombre vendrá" (Mt 24.44). "Vigilen, pues, porque ustedes no saben ni el día ni la hora" (Mt 25.13).

El Evangelio que es Jesucristo sólo puede anunciarse y gozarse y realizarse en clave escatológica. Lo vemos diciendo desde que VISPERA es víspera. Toda respuesta de fe aloja la decisiva interrogante —incógnita, interpelación, esperanza— de la parusía. Lo advierte o no, está inundada por ella. "Pues caminamos en la fe, no en la clara visión" (2 Co 5,7). "Pues la fe es la garantía de los bienes que se esperan, la prueba de las realidades que no se ven" (Hbr 11,1).

Postdata

Hacia el término de sus sesiones —que fueron clausuradas por Pablo VI en su discurso del 26 de octubre—, el Sínodo dio a publicidad dos documentos. El 23, conjuntamente con el Papa, el Mensaje sobre Derechos Humanos y reconciliación. El 25, la Declaración final de los padres sinodales. Ni el uno ni el otro alcanzan a cubrir las dos lagunas que acabo de destacar en el documento preparatorio: la problemática neocolonial y la cuestión cristológica.

Que la Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y ejercita el ministerio de la reconciliación son evidencias que habría que dar por sabidas por el mundo entero. Pero el Mensaje del Papa y los padres sinodales "a la Iglesia y al mundo entero" parece no entenderlo así. Con el expreso propósito de "alzar nuestra voz en nombre de las víctimas de la injusticia, que no tienen voz", reitera lo obvio, restringiendo esta representación o suplencia de las víctimas al mero catálogo de "ciertos derechos hoy más amenazados": el derecho a la vida, el derecho a comer, los derechos socioeconómicos y político-culturales, el derecho a la libertad religiosa. De la agresión de los neo-malthusianos (esa preocupación constante del actual pontificado) nada se dice. Se entiende: tampoco puede encontrarse aquí una denuncia global del sistema neocolonial. Sólo tienen cabida en el mensaje —pero sin explicarse en él y por él— algunas de sus manifestaciones: "desigualdades masivas de poder y riquezas en el mundo, y a menudo en las naciones, [...] la concentración del poder económico en manos de unas pocas naciones y grupos multinacionales, el desequilibrio estructural en las relaciones comerciales y en los precios de los recursos, el fracaso a la hora de equilibrar el crecimiento económico con una distribución justa nacional e internacionalmente".

La propia teoría de la comunicación sinodal parece ambigua en los términos del Mensaje. Por un lado, esta quiere ser la voz de los que no tienen voz. Por el otro, la tal voz se llama al silencio apenas tiene que decir algo concreto: "No es función del Sínodo —prescribe el Mensaje— señalar violaciones concretas: esto puede hacerse mejor a nivel local". Válido para cuestiones locales o regionales, este criterio resulta en cambio cuestionable cuando se trata de violaciones que se concretan precisamente a escala internacional y mundial. Tanto más cuanto que esta asamblea mundial pretende ocuparse del "mundo contemporáneo".

Suena en cambio muy oportuna la exigencia de "respeto y atención a los derechos humanos" dentro de la propia Iglesia, de purificación de "las prácticas y procedi-

mientos internos y las relaciones con estructuras sociales y sistemas cuyas violaciones de los derechos humanos merecen censura".

La Declaración final de los padres sinodales sabe situar a la Iglesia en "el tiempo intermedio entre la Pascua y la Parusía [...], tiempo de la tensión y aspiración hacia el fin que ha de venir". Pero no despliega, en esta perspectiva, una proclamación cristológica que vaya más allá de las solitas afirmaciones de Cristo como "Señor y Centro de la historia humana", compañero y guía de nuestro peregrinaje. "Señor para gloria de Dios Padre". Los propósitos de la Declaración se anuncian más bien limitados: dado que "las abundantes riquezas" manifestadas en el Sínodo "no podían compendiarse fácilmente sin menoscabo de su integridad", los obispos —a la par que ofrecen estos frutos al Papa y se comprometen a continuar esta fecunda experiencia en sus iglesias particulares— quieren con esta Declaración "solamente manifestar algunas convicciones fundamentales y algunas orientaciones más importantes".

Las "convicciones" ya emergían en el documento preparatorio: evangelizar a todos los hombres es la misión esencial de la Iglesia y compete a todo el Pueblo de Dios, a cada cristiano; esta tarea exige la conversión interior de todos y cada uno de los cristianos y la renovación continua de sus comunidades e instituciones, la oración, la meditación de la Palabra, la contemplación, el testimonio. En cuanto a las "orientaciones", comienzan con esa clásica carrera de obstáculos que en documentos de este género suele sustituir a una visión global. Las vallas se llaman, una vez más, la secularización deslizada hacia el secularismo, el ateísmo, los planes y maquinaciones que solapada o abiertamente quieren coartar la libertad religiosa, la existencia de oprimidos —principalmente cuando padecen persecución por el Evangelio—, el carácter rápido y radical de los cambios actuales. Luego, la Declaración procura formular su teoría de la comunicación del Evangelio. Es un proceso dinámico, dice, que se lleva a cabo con la palabra, las obras y la vida, y "queda determinada por varios elementos casi constitutivos de los oyentes de la Palabra de Dios: sus necesidades y aspiraciones, la manera de hablar, sentir, pensar, juzgar y relacionarse con los demás", condiciones todas estas que —muy diferentes según lugares y tiempos— incitan a las iglesias particulares "a una adecuada «traducción» del mensaje evangélico y, según el principio de la Encarnación, a idear formas siempre nuevas, pero fieles, de «arraigarse»". Una vez más, la teoría se vuelve programa y éste no propone ninguna orientación concreta.

Los trechos posteriores postulan una colaboración más intensa "con los hermanos cristianos con los que todavía no nos une una comunicación plena, con sus iglesias y comunidades eclesiales" y la prosecución del diálogo "con las religiones no cristianas"; piden la colaboración de "todos los hombres de buena voluntad que, movidos indudablemente por razones diversas, pero con sinceridad de corazón, buscan un sentido más elevado a la vida humana y trabajan en favor de sus hermanos para procurarles condiciones de vida más humanas"; y entran por fin en un tema al que el Sínodo ha prestado "especial atención": "las relaciones entre evangelización y salvación integral o liberación plena tanto de los hombres como de los pueblos. Puesto que esta parece haber sido la polémica central del Sínodo cabría esperar aquí la mayor precisión, las orientaciones más nítidas. ¿Se dan, en verdad?

La Declaración postula ante todo una identidad: "salvación integral" es lo mismo que "liberación plena". No arranca pues de la "liberación" política sino de una plenitud —"esa liberación"— que guarda conexión íntima con la evangelización. La Iglesia tiene que anunciar esa "liberación plena", "aun cuando sólo pueda alcanzar su plena realización más allá de los límites de esta vida". Pero además, tiene que comenzar, "ya desde ahora", a realizarla. ¿Cómo? Imitando a Cristo, que explicó su misión como la del ungido para evangelizar a los pobres, para predicar a los cautivos la libertad y a los ciegos la recuperación de la vista, para poner en libertad a los oprimidos (Lc 4,18). "Fiel a su misión evangelizadora —saca en consecuencia la Declaración—, la Iglesia, como comunidad realmente pobre, orante y fraterna, puede hacer mucho en favor de la salvación integral o plena liberación de los hombres. En efecto, puede sacar del mismo Evangelio razones más profundas y un impulso siempre renovado para promover la entrega generosa al servicio de todos los hombres, so-

bre todo de los pobres, de los más débiles y de los oprimidos, y para eliminar las consecuencias sociales del pecado, que se traduce en estructuras sociales y políticas injustas". Otra vez, una frase programática. Pero de las amplias, fecundas, que —lejos de bloquear— abren a avances posteriores. La prioridad de los pobres se afirma a la vez en el plano de las relaciones interpersonales y el de las estructuras sociales y políticas; tanto con respecto a los hombres como a los pueblos. El sujeto de este cúmulo de servicios prioritarios es no sólo "el" o "los" cristianos, "el" o "los" laicos, sino también la Iglesia.

Programa abierto. Programa inclusivo de lo político-social-económico, aunque no se limite a ello. Programa exigente, para que la "liberación plena" dé siempre el rumbo: "Más aún, la Iglesia, apoyándose en el Evangelio de Cristo y fortalecida por su gracia, puede evitar desviaciones en los mismos esfuerzos de liberación de forma que ella misma no se quede dentro de los límites meramente políticos, sociales y económicos, que ciertamente debe tener en cuenta, sino que conduzca a la plena libertad: del pecado, del egoísmo individual o colectivo, y a la trascendencia de la plena comunión con Dios y con los hombres, considerados como hermanos. De esta forma la Iglesia, con su peculiar estilo evangélico, promueve la verdadera y plena liberación de todos los hombres, grupos y pueblos".

Notas

(1) Para las relaciones iglesias-sistema neocolonial, v. Héctor Borrat - Aldo J. Büntig, "El Imperio y las Iglesias", Buenos Aires, 1973; Alberto Methol Ferré, "Iglesia y sociedad opulenta", VÍSPERA 12, setiembre 1969, y "Redescubrir la Iglesia en el Tercer Mundo", VÍSPERA 19/20, diciembre 1970; Gustavo Gutiérrez Merino, "De la Iglesia colonial a Medellín", VÍSPERA 16, abril 1970, y "Teología de la Liberación - perspectivas", Lima, 1971; Luigi Einaudi y otros, "La-

fin American institutional development: the changing Catholic Church", Santa Monica, California, 1969; Héctor Borrat, "Terra incognita", Barcelona, 1970.

(2) "Jesucristo el liberador", Buenos Aires, 1974.

(3) Para abordajes globales de la cuestión cristológica v., además del libro de Eoff citado en la nota anterior y reseñado en VÍSPERA 34, Wolfhart Pannenberg, "Grundzüge der Christologie", Gütersloh, 3ª ed., 1969; Günter Bornkamm, "Jesus von Nazareth", Stuttgart, 8ª ed., 1968; Karl Rahner, Wilhelm Thüsing, "Christologie - systematisch und exegetisch", Friburgo, 1972; R. H. Fuller, "The Foundations of New Testament Christology", Londres y Glasgow, 1965; J. R. Geiselman, artículo "Jesus Christus" en "Handbuch theologischer Grundbegriffe", t. 2, Munich, 1970; Robert Michiels, "Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain", Tournai, 1971; Etienne Trocmé, "Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie", Neuchâtel, 1971.

(4) Ob. cit., p. 27.

(5) Ob. cit., p. 15.

(6) V. Werner Georg Kümmel, "Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen", Göttingen, 1969, p. 286 ss.

(7) V. Héctor Borrat, "Entre la proclama y los programas", VÍSPERA 30, febrero 1973.

(8) Stuttgart-Berlin, 2ª ed., 1969.

(9) Ob. cit. p. 11.

(10) p. 22.

(11) Ob. cit., p. 62.

(12) V. el informe "El Cristo y la fe de los Cristos de América Latina", VÍSPERA 9, marzo 1969; Héctor Borrat, "Para una cristología de la vanguardia", VÍSPERA 17, junio 1970; Matias Marthino Lenz, "El Mesianismo y el Cristo Mesías en la religiosidad popular brasileña", VÍSPERA 19/20, octubre/diciembre 1970; Arturo Paoli, "Cristo en la sociedad sin padre", VÍSPERA 21, febrero 1971.

(13) "Panorama de la teología actual", Madrid, 1961, p. 215.

(14) "Introduction à la Bible", Tournai, 2ª ed., 1959, t. II, p. 776.

ACTUALIDAD PASTORAL

REVISTA MENSUAL, QUE DESDE 1968, INFORMA, REFLEXIONA Y DIALOGA SOBRE EL PENSAMIENTO Y ACCIÓN DE LOS CRISTIANOS EN AMÉRICA LATINA

7 años de vida • 70 números publicados • ya más de 1.500 páginas, tamaño 23 x 32 cm. ilustradas, donde más de 200 colaboradores de Nuestra Patria Grande se han expresado.

• **NÚMEROS ESPECIALES:**

14: Bautismo de niños — 21: Pastoral social — 23-24: El misterio Pascual — 32: Pastoral Familiar — 35-36: Los jóvenes — 45: El canto popular religioso — 54-55-56: América Latina a cuatro años de Medellín (reportajes: a políticos, universitarios, eclesiásticos...)

• **EN CADA NÚMERO:**

Editorial; documentos; notas; artículos; experiencias; reportajes; guiones de predicación; informaciones; libros.

DIRECTOR: Pbro. Dr. Vicente Oscar Vetrano, Presidente de la Sociedad Argentina de Teología. Premio El Ciervo (1973) Barcelona).

SUSCRIPCIÓN: Aérea anual: Países limítrofes y Perú **USA 11**
Demás países americanos " 12
Otros países " 13
Suscripción anual en Argentina **\$ 70**

CADA AÑO USTED RECIBIRÁ MÁS DE 300 PÁGINAS QUE SÉ COLECCIONAN; QUE SIGNIFICAN EL CONTENIDO DE 3 LIBROS CON LA ACTUALIDAD Y DINAMISMO DE LA ENTREGA MENSUAL.

MENSAJE

Una revista mensual dirigida por un grupo de jesuitas y laicos chilenos que busca entablar un diálogo serio y abierto con todo hombre y grupo social que anhele más justicia, verdad y fraternidad en América Latina y el mundo.

Una reflexión crítica y renovada sobre la actualidad, inspirada en la Buena Nueva que Cristo trajo a la tierra, y deseosa de encontrar caminos de solución a los muchos problemas que inquietan hoy a los hombres y a los pueblos.

REDACCION Y ADMINISTRACION:

Almirante Barroso 24 - Casilla 10440 - Santiago, Chile

AGENTE EN URUGUAY:

Librería América Latina
Avda. 18 de Julio 2089 - Montevideo.

TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN

(o su equivalente en moneda nacional)

	1 año	Estud. univers.	2 años
Ordinaria	U\$S 7	U\$S 3,5	U\$S 13
Aérea	10	7,5	19

PRECIO EL Nº ESPECIAL: U\$S 1

PRECIO DEL EJEMPLAR: U\$S 0,75

REVISTA



un equipo interdisciplinar de 12 jesuitas del Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social)

y especialistas seriamente comprometidos con Venezuela

reflexionan, estudian y analizan la realidad de Venezuela y América Latina temas sociales, económicos, políticos, educacionales, culturales...

Mensual (excepto julio-agosto y sept.-octubre: bimestral); diez entregas al año.

Suscripción anual: U\$S 6,00.

(aérea) España y América: U\$S 9,25.
Otros países: U\$S 12,00.

Dirección: Avda. Berrizbeitia 14. — El Paraíso.
Apartado postal 29.056.
CARACAS 102 (Venezuela).



