

NEO

• VISITA PAPAL AL CONO SUR

• METHOL: KAROL WOJTYLA EN LA COMPRESION DE NUESTRO TIEMPO

• MORANDE: LECTURA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA EN LA OPTICA DE LA CIUDAD DE DIOS

• FORNARI: ARGENTINA, CRISIS POLITICA Y DE IDENTIDAD CULTURAL

• INFORME: AMERICA LATINA Y SUS DOS OCEANOS

• QUAGLIOTTI: EL ATLANTICO SUR EN LA HISTORIA

• CASTAGNIN: EL PACIFICO, COMO MEDITERRANEO MUNDIAL



El Vicario de Cristo entre nosotros

Cristo, luz de las gentes, centro de la historia, redentor de los hombres. Por eso su Iglesia es católica, universal. Cristo vino a redimir al mundo, no a la Iglesia. Sólo Cristo es principio de salvación para el mundo entero, y la Iglesia su instrumento en cuanto sacramento universal de la salvación. Cristo anuncia que el sentido de la vida, de la historia, es la venida del Reino de Dios. La Iglesia es "el reino de Cristo ya presente en misterio", ya constituye en la tierra el germen y el inicio del Reino. La Iglesia es sacramento visible de unidad, en la prosecución del Verbo Encarnado, animada por el Espíritu Santo. "Que todos sean uno" fue oración central de Jesús. Signo y servidor de esa unidad visible, histórica, concreta, es Pedro y sus sucesores. Es hoy, en la larga cadena de las generaciones que participan en la fé, la esperanza y la caridad, Juan Pablo II. Vicario de Cristo, sólo vale por Cristo, no por sí mismo. Su razón de ser es la convocatoria esencial: "Abrid las puertas a Cristo".

De ahí que la paternidad eclesial pontificia tenga una ligazón esencial con María, con la unidad y consentimiento mariano de todos los fieles. Pedro y María, consistencia humilde e indestructible de la Iglesia. Pedro y María, escándalo de todos los que quieren soslayar el escándalo del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios en la historia, por amor a todos nosotros. Sin Pedro y María no hay Iglesia Católica. Así, alegría de todas las Iglesias locales la visita de Pedro, confirmación en su catolicidad. Pedro acompaña a todos los obispos en todas las misas, en toda eucaristía. Todos los obispos con Pedro, nunca sin Pedro. Sin Pedro, la comunión estaría rota, la catolicidad dispersada, Cristo desgarrado. Pedro entre nosotros, alegría de la unidad visible católica de Cristo en nosotros. Pedro, fermento de catolicidad en el seno de las naciones.

Las únicas raíces saludables de las naciones son aquellas universales, de las que pueden participar a su modo todas las naciones. La visita de Juan Pablo II viene a recordar las raíces saludables de nuestros pueblos latinoamericanos, a proponemos la fidelidad creadora de esas raíces en Cristo. Un nacionalismo sin vocación inherente de universalidad carece para nosotros de sentido. Cristo y la cultura latinoamericana, Cristo y la nación latinoamericana, son nuestra cuestión, desafío y esperanza, en el seno de la Ecumene mundial que está hoy en grandes dolores de parto.

Desde su nacimiento NEXO se ubicó en el marco del Concilio Vaticano II, de Medellín y Puebla, y con énfasis especial en el movimiento de los trabajadores en la línea de la *Laborem Exercens*. Dedicamos el Informe de Nexo 2 al "Pontificado de Fronteras" de

Juan Pablo II. Porque es un Pontífice peregrino que vincula todas las fronteras, se ha vuelto el "gran párroco de la Ecumene mundial". Se ha vuelto prójimo de todos. Y eso le ha permitido el 27 de octubre pasado en Asís, reunir ciento setenta líderes de 12 religiones del mundo (cristianas separadas, hebrea, musulmana, hinduista, budista, etc.) en una Jornada Mundial de Oración por la Paz. Luego hubo una cena de confraternidad en el Convento de San Francisco. Lo que confirma al Papado como centro religioso de referencia mundial. Y hoy llega a nosotros testigo de Paz, por haber evitado una guerra fratricida entre Chile y Argentina. ¡Bienvenido!

El Papa ha peregrinado ya por casi toda América Latina. Ha removido el amor de nuestros pueblos, de modo sin precedente. Es no sólo un signo de Cristo, sino también de la unidad de los pueblos latinoamericanos. En este Nexo queremos dar breve noticia de esos signos así como un marco general que permita comprender al Papado dentro de las exigencias de nuestro tiempo, eclesial y secular.

Nos permitimos también asociar a Juan Pablo II con una meditación sobre San Agustín y América Latina. San Agustín fue también, a su modo, un gran teólogo de fronteras, en el gran tránsito del mundo romano al de los pueblos germánicos que, en fusión con el sustrato latino, formarán luego Europa. Nos hace reflexionar —a través de la ponencia de Morandé a los 1600 años de la conversión de San Agustín hecha en Lima— sobre esa gran frontera que fue el nacimiento de América Latina, en la primera evangelización de los pueblos amerindios. Reflexión en la óptica de la Ciudad de Dios, hecha desde nuestra "frontera" actual.

Y todo esto desemboca en una reflexión "nacional". En una meditación sobre la actualidad histórica argentina. Aquí Fornari nos lleva a un planteo de fondo sobre los destinos e incertidumbres argentinos de hoy. Un vigoroso replanteo y balance, para suscitar una nueva discusión pública.

El Papa viene a conmemorar la paz en el Beagle, punto estratégico en la conexión de los océanos Atlántico Sur y Pacífico. No quisimos detenemos en la anécdota, sino pasar a una visión del conjunto. De ahí nuestro Informe sobre América Latina y sus dos océanos. En realidad somos casi extranjeros en nuestros océanos. Los dependientes no salen a los océanos, quedan en las costas. Pero debemos ver a los océanos en su contextura histórica.

El Vicario de Cristo entre nosotros precipita muchas esperanzas, que son también preguntas sobre nosotros mismos.

11 NEXO

PRIMER TRIMESTRE
1987

EDITOR RESPONSABLE
Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrio, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci, Joao E. Martins-Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

COLABORADORES

Argentina: Fernando Boasso, Fermín Chávez, Vicente Espeche Gil, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari, **Italia:** Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo Scola. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Talavera. **Perú:** José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato. **Uruguay:** Miguel Barriola, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

Correo Argentino Central	TARIFA REDUCIDA Concesión 1117
	FRANQUEO PAGADO Concesión 1254

SUMARIO

NEXO Nº 11, primer trimestre, marzo 1987

EDITORIAL

EL VICARIO DE CRISTO ENTRE NOSOTROS _____ 3

SIGNOS

CRISTO, CENTRO DEL COSMOS Y DE LA HISTORIA

Antología de los grandes mensajes del Papa peregrino a América Latina, agrupada en cinco bloques: 1) La Historia, 2) La Cultura, 3) El Trabajo, 4) La Justicia, 5) El Hombre.

LOS PAISES QUE ESPERAN AL PAPA

• URUGUAY Y EL ETERNO RETORNO

DE LA NADA

por **ELBIO LOPEZ**

• CHILE A LA BUSQUEDA DEL SUJETO

HISTORICO

por **PEDRO MORANDE**

• ARGENTINA: DONDE SE DISIPA

LA NIEBLA

por **I. PALACIOS VIDELA**

Sumaria exposición de los problemas políticos, económicos y culturales de las tres naciones del Cono Sur y los desafíos que enfrenta la Iglesia católica en ellos _____ 6

HORIZONTES

KAROL WOJTYLA EN LA COMPRESION DE NUESTRO TIEMPO

Juan Pablo II puede ser visto como el primer Papa cuya madurez pastoral, eclesial y teológica se cumplió en el Concilio Vaticano II. El significado de Lumen Gentium y Gaudium et Spes, constituciones por las que la Iglesia asume la modernidad y discierne sobre el protestantismo.

por **ALBERTO METHOL FERRE** _____ 20

NEXO

DESDE LA OPTICA DE LA CIUDAD DE DIOS

A 1.600 años de la conversión de San Agustín, conviene repasar las respuestas que, desde la inteligencia y la fe, dio el Obispo de Hipona a los problemas de su tiempo. Un texto que arroja luz sobre las dificultades y crisis contemporáneas.

por PEDRO MORANDE _____ 26

ARGENTINA: UNA CRISIS DE IDENTIDAD CULTURAL

Una reflexión sobre la Argentina pero válida para toda América Latina sobre los desvíos y distracciones que se manifiestan en la política y en la cultura del continente. El olvido de las raíces. La crisis del social-cristianismo. Caminos para el futuro desde la fe.

por ANIBAL FORNARI _____ 38

JEFE DE REDACCION
Luis H. Vignolo

COORDINACION GENERAL
Ana Tomeo Vignolo
Roxana Quiroga

ADMINISTRACION
Ana Tomeo Vignolo (Argentina)
Mauricio Sampietro (Uruguay)

CARATULA
Marcos Larghero

PROMOCION y RR.PP.
Martín Crespo

COMPOSICION
AD - César N. Dani
Montevideo 141 - 2 - B - Tel. 45-8904

IMPRESION
Artes Gráficas - Corín Luna
Morelos 670 - Tel. 631-1560

C.N.P.J.C.A.C. 1414729
Derecho de autor: 06713

SUSCRIPCIONES
(Por cinco números, correo aéreo)
Argentina: ▲ 20 - Estudiantes: ▲ 15

América Latina: u\$s 15
Estudiantes: u\$s 10

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 18
Estudiantes: u\$s 13

Resto del mundo: u\$s 20
Estudiantes: u\$s 15

SEDE
Avda. Belgrano 1548
(CP 1093) - Buenos Aires,
Argentina Tel. 37 - 2619

ESCAPARATE

Nietzsche y la crítica del cristianismo, por Paul Valadier;

El combate por la luz. La hazaña intelectual de Eugenio D'Ors, por Guillermo Díaz Plaia;

Introducción a la religiosidad popular, por Luis Maldonado _____ 61

INFORME

AMERICA LATINA Y SUS DOS OCEANOS

La política se construye sobre los espacios concretos. Queremos una nación libre de miseria, abierta a la creación y al desarrollo. Para que se cumpla esa opción es necesario que tomemos conciencia de la importancia de los océanos planetarios que enmarcan a América Latina. Hay una sola vía para que esa fuerza potencial se torne actual: la solidaridad inteligente entre los países del área.

• EL ATLANTICO SUR EN LA HISTORIA

por BERNARDO QUAGLIOTTI

• EL PACIFICO, MEDITERRANEO MUNDIAL

por DANIEL CASTAGNIN _____ 67

Juan Pablo II habla a América Latina

CRISTO, CENTRO DEL COSMOS Y DE LA HISTORIA

JUAN PABLO II, el Papa peregrino, ha llevado la Palabra a todos los rincones de la Tierra. El último día de marzo llega al Cono Sur de América. En esta nota se hace una muy breve antología del pensamiento pontificio, vertido en ocasión de sus viajes anteriores a Latinoamérica.¹

1. LA HISTORIA

I. Queridos Hermanos en el Episcopado, amados hermanos y hermanas:

En este Estadio Olímpico de Santo Domingo, me reúno con vosotros Hermanos Obispos del CELAM y representantes de otras Conferencias Episcopales. Es hoy una fecha muy elocuente: el 12 de octubre.

Hace casi quinientos años se iniciaba en estas tierras la obra que Cristo —como acabamos de escuchar en el Evangelio de Mateo— confió a su Iglesia; la evangelización de todas las gentes. La preparación de este centenario es el motivo que nos congrega.

II. Una mirada hacia el pasado

1. Para una mejor autoconciencia. Frente a la problemática y desafíos que la Iglesia tiene planteados para la evangelización en

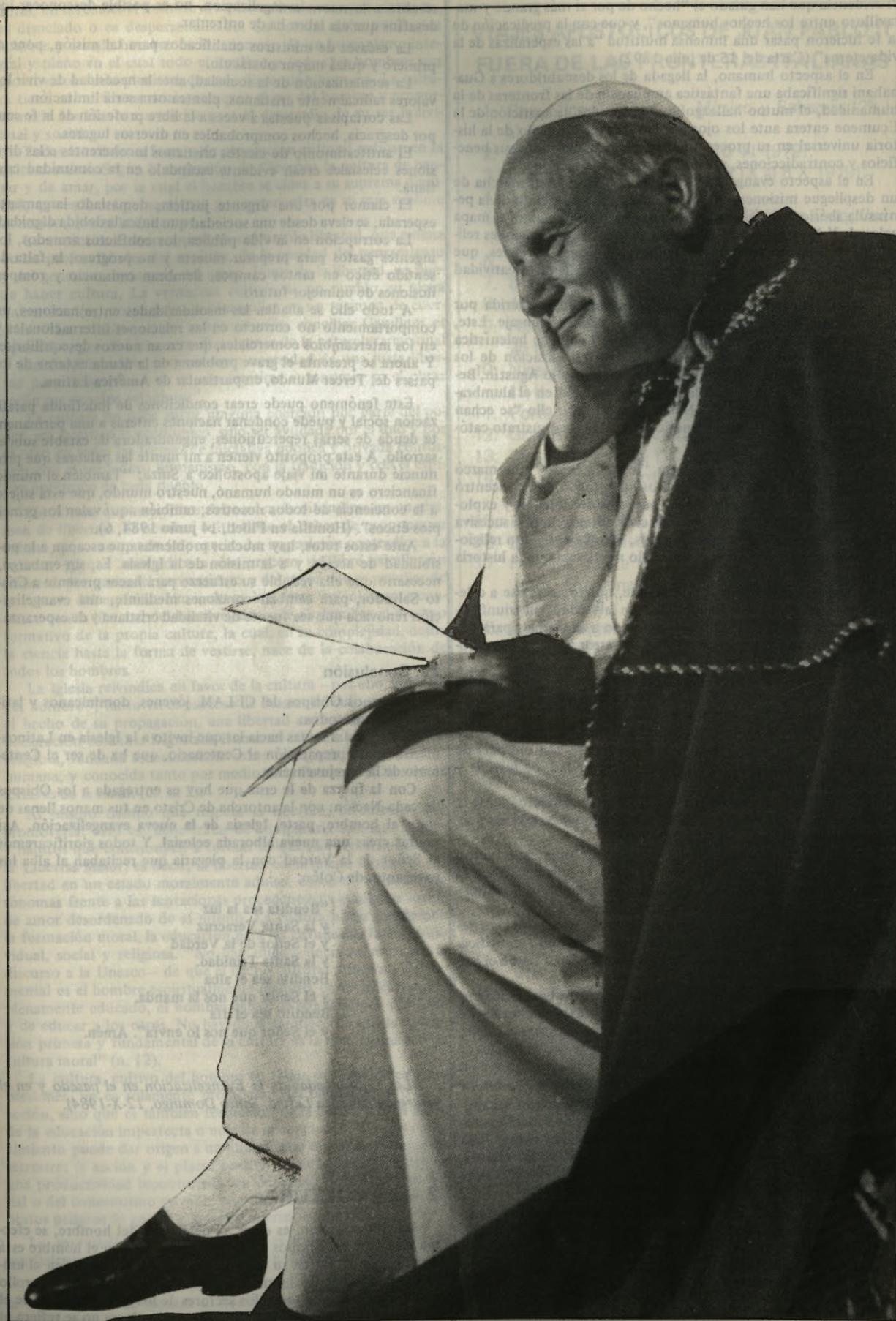
el momento presente ella necesita una lúcida visión de sus orígenes y actuación.

No por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr una firme identidad propia, para alimentarse en la corriente viva de misión y santidad que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realísticamente hacia el futuro.

No cabe duda que esa exacta autoconciencia es prueba de madurez eclesial. Y si es verdad que de ella la Iglesia sacará motivos de conversión y mayor fidelidad al Evangelio, también podrá deducir tantas lecciones y aliento ante los problemas que encuentra su misión salvadora en cada momento de la historia.

2. Carácter providencial del descubrimiento y evangelización de América. La Carta del Papa León XIII, al concluir el IV Centenario de la gesta colombina, habla de los designios de la Divina

¹ Los textos aquí reunidos fueron extractados de diversas ediciones del CELAM (Bogotá), Pehuén (Chile), Paulinas (Argentina) y Sedoi (Argentina).



Providencia que han guiado el "hecho de por sí más grande y maravilloso entre los hechos humanos", y que con la predicación de la fe hicieron pasar una inmensa multitud "a las esperanzas de la vida eterna" (Carta del 15 de julio 1892):

En el aspecto humano, la llegada de los descubridores a Guahani significaba una fantástica ampliación de las fronteras de la humanidad, el mutuo hallazgo de dos mundos, la aparición de la Ecumene entera ante los ojos del hombre, el principio de la historia universal en su proceso de interacción, con todos sus beneficios y contradicciones, sus luces y sombras.

En el aspecto evangelizador marcaba la puesta en marcha de un despliegue misionero sin precedentes, que partiendo de la península ibérica, daría pronto una nueva configuración al mapa eclesial. Y lo haría en un momento en que las convulsiones religiosas en Europa provocaban luchas y visiones parciales, que necesitaron de nuevas tierras para volcar en ellas la creatividad de la fe.

Era el prorrumper vigoroso de la universalidad querida por Cristo, como hemos leído en San Mateo, para su mensaje. Este, tras el Concilio de Jerusalén penetra en la Ecumene helenística del Imperio Romano, se confirma en la evangelización de los pueblos germánicos y eslavos (ahí marcan su influjo Agustín, Benito, Cirilo y Metodio) y halla su nueva plenitud en el alumbramiento de la cristiandad del Nuevo Mundo. Con ello "se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico" (Puebla 412).

3. **Pecado y gracia.** Una cierta "leyenda negra" que marcó durante un tiempo no pocos estudios historiográficos, concentró prevalentemente la atención sobre aspectos de violencia y explotación que se dieron en la sociedad civil durante la fase sucesiva al descubrimiento. Prejuicios políticos, ideológicos y aun religiosos han querido también presentar sólo negativamente la historia de la Iglesia en este continente.

La Iglesia, en lo que a ella se refiere, quiere acercarse a celebrar este centenario con la humildad de la verdad, sin triunfalismos ni falsos pudores; solamente mirando a la verdad, para dar gracias a Dios por los aciertos, y sacar del error motivos para proyectarse renovada hacia el futuro.

Ella no quiere desconocer la interdependencia que hubo entre la cruz y la espada en la fase de la primera penetración misionera. Pero tampoco quiere desconocer que la expansión de la cristiandad ibérica trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes y gestación de Europa —la fe cristiana— con su poder de humanidad y salvación, de dignidad y fraternidad, de justicia y amor para el Nuevo Mundo.

Esto provocó el extraordinario despliegue misionero, desde la transparencia e incisividad de la fe cristiana, en los diversos pueblos y etnias, culturas y lenguas indígenas.

Los hombres y pueblos del nuevo mestizaje americano fueron engendrados también por la novedad de la fe cristiana. Y en el rostro de Nuestra Señora de Guadalupe están simbolizados la potencia y arraigo de esa primera evangelización.

Pero a pesar de la excesiva cercanía o confusión entre las esferas laica y religiosa propias de aquella época, no hubo identificación o sometimiento, y la voz de la Iglesia se elevó desde el primer momento contra el pecado.

En el seno de una sociedad propensa a ver los beneficios materiales que podía lograr con la esclavitud o explotación de los indios, surge la protesta inequívoca desde la conciencia crítica del Evangelio, que denuncia la inobservancia de las exigencias de dignidad y fraternidad humanas, fundadas en la creación y en la filiación divina de todos los hombres. ¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos que lucharon por la justicia y contra los abusos de conquistadores y encomenderos! Son bien conocidos los nombres de Antonio Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumarraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y tantos otros.

Con ello la Iglesia, frente al pecado de los hombres, incluso de sus hijos, trató de poner entonces —como en las otras épocas— gracia de conversión, esperanza de salvación, solidaridad con el desamparado, esfuerzo de liberación integral.

III. Una mirada hacia el futuro: el continente de la esperanza

1. Los restos del momento: Al contemplar el panorama que

se abre a la nueva evangelización, no es posible desconocer los desafíos que esa labor ha de enfrentar.

La escasez de ministros cualificados para tal misión, pone el primero y quizá mayor obstáculo.

La secularización de la sociedad, ante la necesidad de vivir los valores radicalmente cristianos, plantea otra seria limitación.

Las cortapisas puestas a veces a la libre profesión de la fe son, por desgracia, hechos comprobables en diversos lugares.

El antitestimonio de ciertos cristianos incoherentes o las divisiones eclesiales crean evidente escándalo en la comunidad cristiana.

El clamor por una urgente justicia, demasiado largamente esperada, se eleva desde una sociedad que busca la debida dignidad.

La corrupción en la vida pública, los conflictos armados, los ingentes gastos para preparar muerte y no progreso, la falta de sentido ético en tantos campos, siembran ansancio y rompen ilusiones de un mejor futuro.

A todo ello se añaden las insolidaridades entre naciones, un comportamiento no correcto en las relaciones internacionales y en los intercambios comerciales, que crean nuevos desequilibrios. Y ahora se presenta el grave problema de la deuda externa de los países del Tercer Mundo, en particular de América Latina.

Este fenómeno puede crear condiciones de indefinida paralización social y puede condenar naciones enteras a una permanente deuda de serias repercusiones, engendradora de estable subdesarrollo. A este propósito vienen a mi mente las palabras que pronuncié durante mi viaje apostólico a Suiza: "También el mundo financiero es un mundo humano, nuestro mundo, que está sujeto a la conciencia de todos nosotros; también aquí valen los principios éticos". (Homilía en Flüeli, 14 junio 1984, 6).

Ante estos retos, hay muchos problemas que escapan a la posibilidad de acción y a la misión de la Iglesia. Es, sin embargo, necesario que ella redoble su esfuerzo para hacer presente a Cristo Salvador, para cambiar corazones mediante, una evangelización renovada que sea fuente de vitalidad cristiana y de esperanza.

IV. Conclusión

Hermanos Obispos del CELAM, jóvenes, dominicanos y latinoamericanos todos:

Estas son las metas hacia las que invito a la Iglesia en Latinoamérica como preparación al Centenario, que ha de ser el Centenario de la fe rejuvenecida.

Con la fuerza de la cruz que hoy es entregada a los Obispos de cada Nación; con la antorcha de Cristo en tus manos llenas de amor al hombre, parte, Iglesia de la nueva evangelización. Así podrás crear una nueva alborada eclesial. Y todos glorificaremos al Señor de la Verdad con la plegaria que recitaban al alba los navegantes de Colón:

"Bendita sea la luz
y la Santa Veracruz
y el Señor de la Verdad
y la Santa Trinidad.
Bendita sea el alba
y el Señor que nos la manda.
Bendito sea el día
y el Señor que nos lo envía". Amén.

(Las Coordenadas de la Evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina. Santo Domingo. 12-X-1984).

2 — LA CULTURA

La humanización, es decir, el desarrollo del hombre, se efectúa en todos los campos de la realidad en la que el hombre está situado y se sitúa: en su espiritualidad y corporeidad, en el universo, en la sociedad humana y divina. Se trata de un desarrollo armónico en el cual todos los sectores de los que forman parte el ser hombre se enlazan unos con otros: la cultura no se refiere ni únicamente al espíritu ni únicamente al cuerpo, y tampoco únicamente a la individualidad, ni a la sociabilidad o universalidad. La reducción ad Unum da lugar siempre a culturas deshumaniza-

doras, en las cuales el hombre es espiritualizado o es materializado, es disociado o es despersonalizado. La cultura debe cultivar al hombre y a cada hombre en la extensión de un humanismo integral y pleno en el cual todo el hombre y todos los hombres son promovidos en la plenitud de cada dimensión humana. La cultura tiene como fin esencial promover el ser del hombre y proporcionarle los bienes necesarios para el desarrollo de su ser individual y social.

Todas las diversas formas de promoción cultural radican en la cultura *animi*. Según la expresión de Cicerón: la cultura de pensar y de amar, por la cual el hombre se eleva a su suprema dignidad, que es la del pensamiento y se exterioriza en su más sublime donación, que es la del amor.

La auténtica cultura *animi*, es cultura de libertad, que emana de las profundidades del espíritu, de la caridad del pensamiento y del generoso desinterés del amor. Fuera de la libertad, no puede haber cultura. La verdadera cultura de un pueblo, su plena humanización, no se pueden desarrollar en un régimen de coerción: "La cultura —dice la constitución conciliar *Gaudium et Spes* 59—, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios".

La cultura no debe sufrir ninguna coerción por parte del poder, sea político o económico, sino ser ayudada por el uno y por el otro en todas las formas de iniciativa pública y privada conformes con el verdadero humanismo, con la tradición y con el espíritu auténtico de cada pueblo.

La cultura que nace libre debe además difundirse en un régimen de libertad. El hombre culto tiene el deber de proponer su cultura, pero no puede imponerla. La imposición contradice a la cultura, porque contradice a ese proceso de libre asimilación personal por parte del pensamiento y del amor que es peculiar de la cultura del espíritu. Una cultura impuesta no solamente contrasta con la libertad del hombre, sino que obstaculiza el proceso formativo de la propia cultura, la cual, en su complejidad, desde la ciencia hasta la forma de vestirse, nace de la colaboración de todos los hombres.

La Iglesia reivindica en favor de la cultura —por ello, en favor del hombre—, tanto en el proceso de desarrollo cultural como en el hecho de su propagación, una libertad análoga a la que en la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* reclama para la libertad religiosa, fundada esencialmente sobre la dignidad de la persona humana, y conocida tanto por medio de la Palabra de Dios como a través de la razón (cf. n. 2).

Al mismo tiempo que respeta la libertad, la cultura debe promoverla: esto es, debe tratar de equipararla con las virtudes y hábitos que contribuyen a formar lo que San Agustín llamaba la *Libertas Maior*; es decir, la libertad en su pleno desarrollo, la libertad en un estado moralmente adulto, capaz de opciones autónomas frente a las tentaciones procedentes de cualquier forma de amor desordenado de sí mismo. La cultura plena comprende la formación moral, la educación para las virtudes de la vida individual, social y religiosa. "No hay duda —decía en mi reciente discurso a la Unesco— de que el hecho cultural primero y fundamental es el hombre espiritualmente maduro, es decir, el hombre plenamente educado, el hombre capaz de educarse por sí mismo y de educar a los otros. No hay duda tampoco de que la dimensión primera y fundamental de la cultura es la sana moralidad: la cultura moral" (n. 12).

La cultura, cultivo del hombre en todas sus facultades y expresiones, no es solamente promoción del pensamiento o de la acción, sino que es también formación de la conciencia. A causa de la educación imperfecta o nula de la conciencia, el puro conocimiento puede dar origen a un humanismo orgulloso puramente terrestre; la acción y el placer pueden originar seudoculturas de una productividad incontrolada, en beneficio del poderío nacional o del consumismo privado, que tienen como consecuencia funestos peligros de guerra y gravísimas crisis económicas.

La promoción del conocimiento es indispensable, pero es insuficiente cuando no va acompañada por la cultura moral.

La cultura *animi* debe promover juntamente la instrucción y la educación, debe instruir al hombre en el conocimiento de la realidad, pero al mismo tiempo educarlo para ser hombre en la totalidad de su ser y de sus relaciones. Ahora bien, el hombre no puede ser plenamente lo que es, no puede realizar totalmente su humanidad, si no vive la trascendencia de su propio ser sobre el

VIAJES APOSTOLICOS DE JUAN PABLO II FUERA DE LAS FRONTERAS ITALIANAS

1. República Dominicana, México y Bahamas (25 I al 1 II 1979).
2. Polonia, primer viaje (2 al 10 VI 1979).
3. Irlanda y Estados Unidos (29 IX al 8 X 1979).
4. Turquía (28 al 30 XI 1979).
5. Zaire, Congo, Kenya, Ghana, Burkina Faso, Costa de Marfil (2 al 12 V 1980).
6. Francia (30 V al 2 VI 1980).
7. Brasil (30 VI al 12 VII 1980).
8. Alemania (15 al 19 XI 1980).
9. Pakistán, Filipinas, Guam, Japón y Alaska (16 al 26 II 1981).
10. Nigeria, Benín, Gabón y Guinea Ecuatorial (12 al 19 II 1982).
11. Portugal (12 al 15 V 1982).
12. Gran Bretaña (28 V al 2 VI 1982).
13. Brasil y Argentina (10 al 13 VI 1982).
14. Organizaciones Internacionales en Ginebra (Suiza), 15 VI 1982.
15. República de San Marino (29 VIII 1982).
16. España (31 X al 9 XI 1982).
17. Portugal, Costa Rica, Nicaragua, Panamá, El Salvador, Guatemala, Honduras, Belice y Haití (2 al 10 III 1983).
18. Polonia, segundo viaje (16 al 23 VI 1983).
19. Francia (Peregrinación a Lourdes), 14-15 VIII 1983.
20. Austria (10 al 13 IX 1983).
21. Alaska, Corea, Papuasía-Nueva Guinea, Islas Salomón y Tailandia (2 al 12 V 1984).
22. Suiza (12 al 17 VI 1984).
23. Canadá (9 al 21 IX 1984).
24. España, República Dominicana y Puerto Rico (10 al 13 X 1984).
25. Venezuela, Ecuador, Perú y Trinidad-Tobago (26 I al 6 II 1985).
26. Países Bajos, Luxemburgo y Bélgica (11 al 21 V 1985).
27. Togo, Costa de Marfil, Camerún, República Centroafricana, Zaire, Kenya y Marruecos (8 - 20 VIII 1985).
28. Principado de Liechtenstein (8 IX 1985).
29. India (31 I al 11 II 1986).
30. Colombia y Santa Lucía (1 al 7 VII 1986).

mundo y su relación con Dios. A la elevación del hombre contribuye no solamente la promoción de su humanidad, sino también la apertura de su humanidad a Dios. Hacer cultura es dar al hombre, a cada hombre y a la comunidad de los hombres, dimensión humana y divina.

En la obra de la cultura, Dios hizo alianza con el hombre, se hizo él mismo operador cultural para el desarrollo del hombre. "Dei agricultura estis", exclama San Pablo, "Vosotros sois arada de Dios" (1 Cor 3,9). No tengáis miedo, señores, de abrir las puertas de vuestro espíritu, de vuestra sociedad, de vuestras instituciones culturales, a la acción de Dios que es amigo del hombre y actúa en el hombre y por el hombre para que éste crezca en su humanidad y en su divinidad, en su ser y en su realeza sobre el mundo.

(Alianza de Dios y del hombre en la obra de la cultura. Enc. *hombres de la cult. Río de Janeiro, Brasil 16 - VII -80*).

RAIZ CRISTIANA DE LAS CULTURAS LATINOAMERICANAS

La primera observación que hay que hacer es que, mientras la mayoría de los pueblos llegaron a conocer a Cristo y al Evangelio después de varios siglos de su historia, las naciones del continente latinoamericano, y entre ellos de modo especial Brasil, nacieron cristianas. Las carabelas que el día 3 de abril de 1500 llegaban a la bahía de Porto Seguro traían también los primeros misioneros y evangelizadores, los hijos de San Francisco. Desembarcados Pedro Alvarez Cabral y los primeros colonizadores, fue alzada una cruz y rezada la primera misa, en la que ya estuvieron presentes, admirados, algunos indígenas. Se dio a las nuevas tierras el nombre de tierra de Santa Cruz. Esos hechos, en la aurora del Brasil, habrían de marcar profundamente, la historia, ya ahora cinco veces secular, de la nueva nación que nacía hacia el occidente.

Idéntico fenómeno se verificó por toda América Latina, como se lee en las conclusiones de Puebla.

América Latina constituye el espacio histórico donde se da el encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano fueron enriquecidos después por diversas corrientes migratorias. Se da, al mismo tiempo, una convergencia de formas diferentes de ver el mundo, el hombre y Dios y de reacciones frente a ellos. Se ha fraguado una especie de mestizaje latinoamericano... (Documento de Puebla 307).

Lo cierto es que apóstoles como el Padre José de Anchieta, que tuvo la alegría de incluir en el catálogo de los beatos de la Iglesia el pasado 22 de junio, se colocaron decididamente al lado de las poblaciones indígenas, aprendiendo de ellos la lengua, asimilando sus gustos, adaptándose a su mentalidad, defendiéndoles la vida y, simultáneamente, anunciándoles la verdad salvífica de Jesucristo, convirtiéndolos para el Evangelio, bautizándolos e integrándolos a la Iglesia.

(Un mosaico de razas vinculadas por la misma lengua y... Homilía Salvador da Bahía. Brasil 7-VII-80).

Si todo esto es verdad de todo el mundo católico, cuánto más lo es de México y de América Latina. Se puede decir que la fe y la devoción a María y sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular, de la cual hablaba mi predecesor Pablo VI en su Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi (num. 48): Esta piedad popular no es necesariamente un sentimiento vago, carente de sólida base doctrinal, como una forma interior de manifestación religiosa. Cuántas veces es, al contrario, como la expresión verdadera del alma de un pueblo, en cuanto tocada por la gracia y forjada por el encuentro feliz entre la obra de evangelización y la cultura local, de lo cual habla también la Exhortación recién citada (num. 20). Así, guiada y sostenida, y, si es el caso, purificada, por la acción constante de los Pastores, y ejercida diariamente en la vida del pueblo, la piedad popular es de veras la piedad de los "pueblos sencillos" (ib., 48). Es la manera como estos pueblos del Señor viven y traducen en sus actitudes humanas, y en todas las dimensiones de la vida, el misterio de la fe que han recibido.

Esta piedad popular, en México y en toda América Latina, es indisolublemente mariana. En ella, María Santísima ocupa el mismo lugar preeminente que ocupa en la totalidad de la fe cristiana. Ella es la madre, la reina, la protectora y el modelo. A ella se viene para honrarla, para pedir su intercesión, para aprender a imitarla, es decir, para aprender a ser un verdadero discípulo de Jesús. Porque como el mismo Señor dice "Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc 3,35).

Lejos de empañar la mediación insustituible y única de Cristo, esta función de María, acogida por la piedad popular, la pone de relieve y "sirve para demostrar su poder" como enseña el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 60), porque todo lo que Ella es y tiene le viene de la "superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación" y a El conduce (ib.). Los fieles que acceden a este santuario bien lo saben y lo ponen en práctica, al decir siempre con Ella, mirando a Dios Padre, en el don de su hijo amado, hecho presente entre nosotros por el Espíritu: "Glorifica mi alma al Señor" (Lc 1,46).

(Somos responsables... Homilía. Santuario de Zapopán - Guadalajara, México, 30-I-79).

3 - EL TRABAJO

El trabajo no es una maldición, es una bendición de Dios que llama al hombre a dominar la tierra y a transformarla, para que con la inteligencia y el esfuerzo humano continúe la obra creadora y divina. Quiero decir con toda mi alma y fuerzas que me duelen las insuficiencias de trabajo, me duelen profundamente las injusticias, me duelen los conflictos, me duelen las ideologías de odio y violencia que no son evangélicas y que tantas heridas causan en la humanidad contemporánea.

(Forjadores de justicia y de verdadera libertad. Discurso a obreros. Est. de Jalisco. Guadalajara - México 31-I-79).

La doctrina cristiana sobre el hombre, alimentada por el Evangelio, por la Biblia y por siglos de experiencia, valoriza de modo singular el trabajo humano. La dignidad del trabajo. La nobleza del trabajo. Vosotros conocéis la dignidad y la nobleza del propio trabajo; vosotros que trabajáis para vivir, para vivir mejor, para llevar a vuestras familias el pan de cada día; vosotros que os sentís heridos en vuestro afecto de padres y de madres al ver los hijos mal alimentados; vosotros que os quedáis tan contentos y orgullosos cuando les podéis ofrecer una mesa abundante, cuando podéis vestirlos bien, darles un hogar decente y confortable, darles escuela y educación con vista a un futuro mejor. El trabajo es un servicio, un servicio a vuestras familias y a toda la ciudad, un servicio en el que el propio hombre crece en la medida en que sirve a los demás. El trabajo es una disciplina en que se fortalece la personalidad.

Vuestra primera y fundamental aspiración, es por tanto trabajar. ¡Cuántos sufrimientos, cuántas angustias y miserias causa el desempleo! Por eso, la primera y fundamental preocupación de todos y cada uno de los hombres de gobierno, políticos, dirigentes de sindicatos y dueños de empresa, debe ser ésta: dar trabajo a todos. Esperar la solución del problema crucial del empleo como un resultado, más o menos automático, de una orden o de un desarrollo económico, cualesquiera que sean, en los que el empleo aparece apenas como una consecuencia secundaria, no es realista y, por tanto, es inadmisibles. Teoría y práctica económicas deben tener la valentía de considerar el empleo y sus modernas posibilidades como un elemento central en sus objetivos.

Trabajadores: no os olvidéis nunca de la gran nobleza que, como hombres y como cristianos, debéis imprimir en vuestro trabajo, aun en el más humilde e insignificante. No os dejéis jamás degradar por el trabajo; antes bien, procurad vivir a fondo su verdadera dignidad que la Palabra de Dios y las enseñanzas de la Iglesia ponen de relieve. El trabajo, en efecto, hace de vosotros; ante todo, colaboradores de Dios en la prosecución de la obra de la creación. Poned en práctica -con el sudor de la frente, sí, pero sobre todo con el justo orgullo de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios- el dinamismo contenido en la orden dada al primer hombre de poblar la tierra y dominarla (cf. Gén 1,38).

El trabajo os asocia más estrechamente a la Redención que Cristo realizó mediante la cruz, cuando os lleva a aceptar todo cuanto tiene de penoso, de fatigoso, de mortificante, de crucificante en la monotonía cotidiana; cuando os lleva incluso a unir vuestros sufrimientos a los sufrimientos del Salvador, para completar "lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1,24). Por eso, ese trabajo os lleva, en fin de cuentas, a sentirnos solidarios con vuestros hermanos, aquí en Brasil y en todo el mundo. El trabajo os hace constructores de la gran familia humana; más aun, de toda la Iglesia, en el vínculo de caridad, porque cada uno es llamado a ayudar al otro (cf. Gál 6,2), en la exigencia siempre renovada de una recíproca colaboración y en la ayuda interpersonal, por la cual nosotros, los hombres, somos necesarios unos a otros, sin excluir a nadie.

Esta es la concepción cristiana del trabajo; arranca de la fe en Dios Creador y, mediante Cristo Redentor, llega a la edificación de la Sociedad humana, a la solidaridad con el hombre. Sin esta visión, todo esfuerzo, incluso el más tenaz es vano y caduco. Está destinado a decepcionar, a fracasar. Debéis construir sobre ese fundamento. Y si os dijeran que para defender las conquistas del trabajo es preciso dejar a un lado, tal vez hasta borrar, esa visión cristiana de la existencia, no lo creáis. El hombre sin Dios y sin Cristo construye sobre arena. Traiciona la pro-

pia imagen y nobleza. Y, en fin llega a perjudicar al hombre, a ofender al hermano.

(Colaboradores de Dios en la obra de la creación. Discurso a obreros. Est. Morumbi. Sao Paulo, Brasil, 3-VII-80).

SALARIO Y CAPITAL

En tema laboral, la primera e indispensable condición es el justo salario, que constituye el patrón para medir la justicia de un sistema socioeconómico (cf. *Laborem Exercens*, 19). Son, sin embargo, varios los elementos que componen el justo salario y que van más allá de la mera remuneración por un trabajo específico realizado.

El justo salario incluye obviamente esto como base, pero considera en primer lugar y ante todo al sujeto, es decir al trabajador. Lo reconoce como socio y colaborador en el proceso productivo y lo remunera por lo que él es en dicho proceso, además, de por lo que ha producido. Ello debe tener en cuenta, naturalmente, a los miembros de su familia y sus derechos a fin de que puedan vivir de manera digna, en la comunidad y así puedan tener las debidas oportunidades para el propio desarrollo y mutua ayuda.

(Mensaje a obreros de América Central - Honduras 8-III-83).

La idea clave de toda la Encíclica es la "problemática fundamental del trabajo" (n. 11), la cual conduce a la afirmación de que "en el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación" (n. 22). En esta perspectiva, y teniendo en cuenta 'las diversas experiencias de la historia' el problema del trabajo no deja de ser un bien. "Este carácter del trabajo humano, totalmente positivo y creativo, educativo y meritorio, debe constituir el fundamento de las valoraciones y de las decisiones, que hoy se toman al respecto, incluso referidas a los derechos subjetivos del hombre" (ib.). Por lo tanto, es necesario colocar constantemente en primer plano "el principio de la prioridad del trabajo frente al capital" (n. 12).

A la luz de este principio hay que estudiar, el "gran conflicto" que se ha manifestado, y continúa manifestándose después de dos siglos, entre el "mundo del capital" y el "mundo del trabajo" (n. 11).

Acceptando que el trabajo y el capital son componentes inseparables del proceso de producción, para superar el antagonismo de uno y otro se impone la necesidad de una permanente concertación de legítimos intereses y aspiraciones; concertación entre aquellos que disponen de los medios de producción y los trabajadores.

Pero "los justos esfuerzos por asegurar los derechos de los trabajadores . . . deben tener siempre en cuenta las limitaciones que impone la situación económica general del país. Las exigencias sindicales no pueden transformarse en una especie de "egoísmo" de grupo o de clase, por más que puedan y deban tender también a corregir —con miras al bien común de toda la sociedad— incluso todo lo que es defectuoso en el sistema de propiedad de los medios de producción o en el modo de administrarlos o de disponer de ellos" (n. 20) . . . el hombre no puede perder su puesto de privilegio dado por el Creador: ser el sujeto del trabajo y no el esclavo de la máquina, de la técnica. Entendida ésta "como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en su trabajo" es "indudablemente una aliada del hombre", porque "le facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica". Pero la técnica puede transformarse de aliada, en adversaria del hombre como cuando la mecanización del trabajo, "suplanta" al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad: cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a su "esclavo" (n. 5).

(El Evangelio del trabajo, la doctrina social de la Iglesia y . . . Homilía. Ciudad Guayana. Venezuela, 29-I-85).

Queridos trabajadores y trabajadoras: quiero ahora recordaros algunos puntos que la doctrina social de la Iglesia considera básicos en su concepción del trabajo, y que os pueden guiar en esa lucha por un orden social más justo.

La Palabra de Dios, desde las páginas del Génesis hasta los

pasajes del Nuevo Testamento que nos proponen el ejemplo de Cristo trabajador, nos dejan múltiples testimonios de la dignidad y significación profunda del trabajo humano. En efecto, el hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra de la creación y de su perfeccionamiento, cumpliendo el mandamiento del Señor de someter y dominar la tierra (cf. Gén. 1,28). El trabajo es, además, "un bien del hombre, un bien de la humanidad, porque mediante el trabajo, el hombre no sólo transforma la naturaleza, adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre; es más, en cierto sentido se hace más hombre" (*Laborem Exercens*, 9,23).

Ello confiere al trabajo y a quien lo ejerce una dignidad que lo realiza como persona y lo hace solidario con los demás. Nosotros, trabajadores, sabéis lo que significa trabajar para satisfacer vuestras necesidades y las de vuestras familias; porque el trabajo "es el fundamento sobre el que se forma la vida de la familia, y la primera escuela de trabajo para todo hombre" (*Laborem Exercens*, 10). Vuestro trabajo es también un servicio a los demás, a la ciudad o al pueblo en que vivís, a la nación entera; porque "la patria es una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones" (ib.). Realizad, pues, vuestro trabajo convencidos de vuestra dignidad; con ansias de superación personal y familiar; en espíritu de servicio y solidaridad; con sentido de deber y seriedad que en él ha de empeñaros.

(Discurso a los obreros. Pza. de San Francisco, Quito, Ecuador, 30-I-85).

4 — LA JUSTICIA

Será esto fruto de la "noble lucha por la justicia", que no es una lucha de hermano contra hermano, ni de grupo contra grupo, sino que habrá de estar siempre inspirada en los principios evangélicos de colaboración y diálogo, excluyendo por tanto, toda forma de violencia. La experiencia de siglos ha demostrado, cómo la violencia genera mayor violencia y no es el camino adecuado para la verdadera justicia.

La solidaridad a la que os invito hoy debe echar sus raíces más profundas y sacar su alimento cotidiano de la celebración comunitaria de la eucaristía, el sacrificio de Cristo que nos salva. En la participación eucarística, descubriréis la exigencia de solidaridad y de compartir como expresiones de la maravillosa realidad de que todos somos miembros de una única familia: la Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo.

Sé que hay entre vosotros cristianos ejemplares que llevan a cabo acciones comunes en favor de vuestros vecindarios y del bien común en general. A ello debe moveros la conciencia de vuestra propia dignidad que es el fundamento de vuestros derechos inalienables. Debe moveros, sobre todo, el amor de los unos para con los otros. Cada mujer, cada hombre es un hermano, una hermana. Que también de vosotros pueda decirse como de los primeros cristianos: "mirad cómo se aman". Tened un solo corazón y una sola alma. Compartid como verdaderos hermanos. Así mantendréis en vuestras parroquias y en vuestras comunidades el espíritu de los "pequeños", a quienes viene revelado el mensaje del Reino. Así os haréis igualmente dignos de la Bienaventuranza prometida por el Señor: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos" (Mt. 5,3).

En este espíritu solidario, conscientes de que todos formamos una gran familia, cada uno debe hacer frente a sus propias responsabilidades para que todos los colombianos puedan disfrutar de unas condiciones de vida conformes con su dignidad de hijos de Dios y miembros de una sociedad que se precia de ser cristiana.

(Servicio a los pobres desde el evangelio. Discurso. Estadio "Atanasio Girardot". Medellín, Colombia, 5-VII-85).

Os hablo en nombre de Cristo, en nombre de la Iglesia, de la Iglesia entera. Es Cristo quien envía a su Iglesia a todos los hombres y a todas las sociedades, con un mensaje de salvación. Esta misión de la Iglesia se realiza al mismo tiempo en dos perspectivas: la perspectiva escatológica, que considera al hombre como un ser cuyo destino definitivo es Dios, y la perspectiva histórica,

que mira a este mismo hombre en su situación concreta, encarnado en el mundo de hoy. Este mensaje de salvación que la Iglesia, en virtud de su misión, hace llegar a cada hombre e igualmente a la familia, a los diversos ámbitos sociales, a las naciones y a toda la comunidad, es mensaje de amor y de fraternidad, mensaje de justicia y de solidaridad, en primer lugar para los más necesitados. En una palabra: es un mensaje de paz y de un orden social justo. Quiero repetir aquí, ante vosotros, lo que dije a los trabajadores de Saint-Denis, barrio obrero de otra gran ciudad, París: partiendo de las palabras tan profundas del *magnificat*, quise considerar con ellos que "el mundo querido por Dios es un mundo de justicia; que el orden que debe gobernar las relaciones entre los hombres se funda en la justicia. Que este orden debe realizarse siempre de nuevo, a medida que crecen y se desarrollan las situaciones y los sistemas sociales. A medida de las nuevas condiciones y de las posibilidades económicas, de las nuevas posibilidades de la técnica y de la producción, así como de las nuevas posibilidades y necesidades de la distribución de los bienes". (Homilía en Saint-Denis, 31 de mayo 1980, n. 5: L'osservatore Romano. Edición en lengua española, 8 de junio de 1980, p. 8).

La Iglesia, cuando proclama el Evangelio, procura también lograr, sin por ello abandonar su papel específico de evangelización, que todos los aspectos de la vida social en los que se manifiesta la injusticia sufran una transformación para la justicia. ¡El bien común de la sociedad requiere, como exigencia fundamental, que la sociedad sea justa! La persistencia de la injusticia, la falta de justicia, amenaza la sociedad desde dentro, así como todo cuanto atenta contra su soberanía o procura imponerle ideologías y modelos, todo chantaje económico y político, toda fuerza de las armas puede amenazarla desde fuera.

Esta amenaza a partir del interior existe realmente cuando, en el campo de las leyes económicas del crecimiento y del mayor lucro; cuando los resultados del progreso tocan sólo marginalmente, o no tocan en absoluto, los amplios sectores de la población; existe también mientras persiste un abismo profundo entre una minoría muy fuerte de ricos, por una parte, y la mayoría de los que viven en la necesidad y en la miseria, por otra.

(Colaboradores de Dios en la obra de creación. Discurso a obreros. Est. Morumbi. Sao Paulo, Brasil, 3-VI-80).

Toda sociedad, si no quiere ser destruida desde dentro, debe establecer un orden social justo. Este llamamiento no es una justificación de la lucha de clases —pues la lucha de clases está destinada a la esterilidad y a la destrucción—, sino que es un llamamiento a la lucha noble en pro de la justicia social en la sociedad entera.

Todos vosotros que os llamáis constructores de la sociedad, tenéis en las manos cierto poder, por causa de vuestras posiciones, de vuestras situaciones y de vuestras actividades. Empleadlo al servicio de la justicia social. Rechazad el raciocinio inspirado por el egoísmo colectivo de un grupo, de una clase o basado en la motivación del provecho material unilateral. Rehusad la violencia como medio de resolver los problemas de la sociedad, pues la violencia va en contra de la vida, es destructora del hombre; vuestro poder, ya sea político, económico o cultural, aplicadlo al servicio de la solidaridad que abarque a todos los hombres y, en primer lugar, a aquéllos que son más necesitados y cuyos derechos son violados más frecuentemente. Poneos al lado de los pobres, coherentes con la enseñanza de la Iglesia; al lado de todos aquéllos que, de alguna manera, son los más desprovistos de los bienes espirituales o materiales, a los que tienen derecho.

"Bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt 5,3). Bienaventurados los que en la carencia saben salvaguardar su dignidad humana; pero bienaventurados también aquellos que no se dejan poseer por sus bienes, que no permiten que su sentido de justicia social sea sofocado por el apego a sus posesiones. ¡Realmente, bienaventurados los pobres de espíritu!

(Un mundo nuevo debe surgir en nombre de Dios y del hombre. Encuentro. Const. Soc. Pluralista. Salvador da Bahia, Brasil 6-VII-80).

5 — EL HOMBRE

¿Qué rumbo sigue el mundo? ¿Hacia dónde va? No os hablo aquí como economista o sociólogo, sino en fuerza de mandato y

misión del Pastor universal de esa Iglesia que mi inolvidable predecesor Pablo VI definió como "experta en humanidad".

Si el cuadro grandioso de fuerza y capacidad creativa y constructiva del hombre, que la sociedad moderna representa, suscita en nosotros la sorpresa y admiración, no es menos sorprendente el cuadro de alienación a que la sociedad ha sido muchas veces reducida. En mi primera llegada a vuestro continente sentí la necesidad de decir a los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla: "Quizás una de las más visibles debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito o hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo.

Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su propia identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados; época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes". (Discurso inaugural - 1,9:4 - II - 79)

No es necesario repetir, porque todos los conocéis bien, los daños que trae al hombre la autosuficiencia de su cultura y de una técnica cerradas a lo trascendente, la reducción del hombre a mero instrumento de producción, víctima de ideologías preconcebidas o de fría lógica de las leyes económicas, manipulando para fines utilitaristas e intereses de grupos que ignoraron e ignoran el bien verdadero del hombre.

La misma palabra "pluralismo" tiene en su seno un peligro. En una sociedad que gusta de definirse "pluralista" existe, en efecto, una diversidad de creencias, de ideologías, de ideas filosóficas. Pero, a pesar de todo, esta pluralidad no me exime —ni a ningún cristiano que siga el Evangelio— de afirmar la base necesaria, los principios indiscutibles que deben sostener toda actividad orientada hacia la construcción de una sociedad que debe responder a las exigencias del hombre —tanto a nivel de los bienes materiales como al de los bienes espirituales y religiosos—, una sociedad fundada sobre un sistema de valores que la defiendan de las manipulaciones del egoísmo individual o colectivo.

(Un mundo nuevo debe surgir en nombre de Dios y del hombre. Enc. Const. Soc. pluralista en "Campo grande", Salvador da Bahia, Brasil, 6-VII-80).

La verdad que debemos al hombre es, ante todo, una verdad sobre él mismo. Como testigos de Jesucristo somos heraldos, portavoces, siervos de esta verdad que ni podemos reducir a los principios de un sistema filosófico o a pura actividad política; que no podemos olvidar ni traicionar.

¿Cómo se explica esa paradoja? Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser —el absoluto— y puesto así a la peor reducción del mismo ser. La Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" toca el fondo del problema cuando dice: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado" (G.S. n. 22).

La Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana (cf. G.S. n. 12, 13 y 14, 22). En este sentido escribía San Ireneo: "La gloria del hombre es Dios, pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría, de su poder es el hombre" (S. Ireneo. Tratado contra las herejías, Libro III, 20, 2-3).

A este fundamento insustituible de la concepción cristiana del hombre, me he referido en particular en mi Mensaje de Navidad: "Navidad es la fiesta del hombre . . . El hombre, objeto de cálculo, considerado bajo la categoría de cantidad . . . y al mismo tiempo, uno, único e irrepetible . . . alguien llamado y denominado por su nombre". (Mensaje de Navidad, 1).

Frente a otros tantos humanismos, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o psíquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la Verdad sobre el hombre, que ella recibió de su Maestro Jesucristo. Ojalá, ninguna coacción externa le impida hacerlo. Pero, sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, por haberse dejado contaminar por otros humanismos, por falta de confianza en su mensaje original.

Cuando pues un pastor de la Iglesia anuncia con claridad y sin ambigüedades la Verdad sobre el hombre, revelada por Aquél mismo que "sabía lo que había en el hombre" (Jn 2,25), debe animarlo la seguridad de estar prestando el mejor servicio al ser humano.

Esta verdad completa sobre el ser humano, constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos o políticos, sino que esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él.

De este encuentro de Pastores saldrá, sin duda, fortalecida esta verdad sobre el hombre que enseña la Iglesia.

1. Quienes están familiarizados con la historia de la Iglesia saben que en todos los tiempos ha habido admirables figuras de obispos profundamente empeñados en la promoción y en la valiente defensa de la dignidad humana de aquéllos que el Señor les había confiado. Lo han hecho siempre bajo el imperativo de su misión episcopal, porque para ellos la dignidad humana es un valor evangélico que no puede ser despreciado sin grande ofensa al Creador.

Esta dignidad es conculcada, a nivel individual, cuando no son debidamente tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y psíquica, el derecho a los bienes esenciales, a la vida . . . Es conculcada, a nivel social y político, cuando el hombre no puede ejercer su derecho de participación o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones, sometidos a torturas físicas o psíquicas, etc.

No ignoro cuántos problemas se plantean hoy, en esta materia, en América Latina. Como obispos no podéis desinteraros de ellos. Sé que os proponéis llevar a cabo una seria reflexión sobre las realizaciones e implicaciones existentes entre evangelización y promoción humana o liberación, considerando, en campo tan amplio e importante, lo específico de la presencia de la Iglesia.

Aquí es donde encontramos, llevados a la práctica concretamente, los temas que hemos abordado al hablar de la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre.

2. Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso, y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser. El Señor delineó en la parábola del buen samaritano el modelo de atención a todas las necesidades humanas (Lc. 10, 29 ss), y declaró que en último término se identificará con los desheredados —enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios— a quienes se haya tendido la mano (Mt. 25, 31 ss.). La Iglesia ha aprendido de éstas y otras páginas del Evangelio (cfr. Mc. 6, 35-44) que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre (cf. Docu-

mento final del Sínodo de Obispos, octubre 1971) y que entre evangelización y promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico y de caridad (cf. E. N. n. 31); de manera que "la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta personal y social del hombre" (E. N. n. 29).

Tengamos presente, por otra parte, que la acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre; y al hombre tal como ella lo ve en la visión cristiana de la antropología que adopta. Ella no necesita pues recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida (cf. G.S. n. 26,27 y 29).

3. ¡No es, pues, por oportunismo ni por afán de novedad por lo que la Iglesia "experta en humanidad" (Pablo VI, Discurso a la O.N.U. 5 de octubre de 1965), es defensora de los derechos humanos. Es por un auténtico compromiso evangélico, el cual, como sucedió con Cristo, es compromiso con los más necesitados.

Fiel a este compromiso, la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que aflijan al hombre; no a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre en camino hacia el futuro mejor.

(Discurso. Inauguración II Conf. Episcopal Latinoamericana, Puebla de los Angeles, México 28-I-79).

En mis peregrinaciones apostólicas por el mundo, quiero también yo, con la ayuda de Dios, ser portador de un mensaje y colaborar, en la parte humilde pero indispensable que me corresponde, a que prevalezca en el mundo un auténtico sentido del hombre, no encerrado en un estrecho antropocentrismo, sino abierto hacia Dios.

Pienso en una visión del hombre que no tenga miedo de decir: el hombre no puede abdicar de sí mismo ni del lugar que le corresponde en el mundo visible; el hombre no puede volverse esclavo de las cosas, de las riquezas materiales, del consumismo, de los sistemas económicos o de lo que él mismo produce; el hombre no puede prescindir de la trascendencia —en fin de cuentas, de Dios— sin sufrir merma en su ser total; el hombre, en fin, sólo podrá encontrar luz para su "misterio" en el misterio de Cristo.

(Salvaguarda y promoción de los verdaderos valores humanos. Discurso a presidente y autoridades. Brasilia, Brasil, 30-VI-80).



LOS PAISES QUE ESPERAN AL PAPA

Desde el 31 de marzo al 12 de abril, Juan Pablo II visitará nuevamente tierra americana. Esta vez llegará a Uruguay, Chile y Argentina. Un análisis de los tres países, en las vísperas del encuentro con el pontífice.

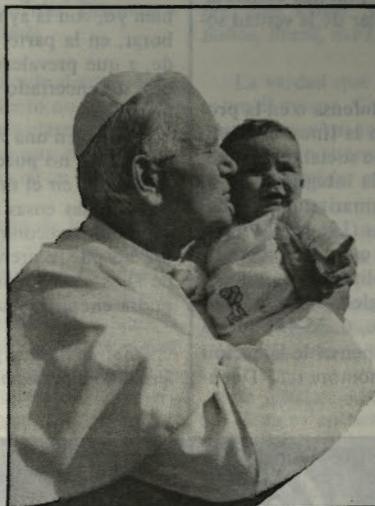
Uruguay y el eterno retorno de la nada

ELBIO LOPEZ

El Cono Sur latinoamericano se verá conmovido las próximas semanas con la visita pastoral del Papa Juan Pablo II a estas áreas. En el caso de Chile y Uruguay, ésta es la primera vez que un Sumo Pontífice visita estas tierras. Un acontecimiento de una magnitud insospechada.

Para nosotros, los uruguayos, esta visita puede reavivar nuestras interrogantes más vitales, cuestionar los sobreentendidos de nuestra sociedad secularizada, replantear nuestra identidad eclesial a la luz de propuestas más totalizantes. En fin, las convulsiones personales y comunitarias pueden ser muchas, en varios órdenes.

El que viene es el Papa convocador de los pueblos. El Papa del estilo directo, preciso, de encuentro y avance en el mundo. El que anuncia y ofrece a todos los hombres el supremo misterio redentor de la cruz nazarena. El es el Supremo Pastor de la Iglesia, y ella es la Encarnación, la visibilidad histórica de Dios, comunicada y difundida a los hombres. Esta visita conlleva dentro de sí una meditación trascendente sobre lo que es la verdad de la Iglesia



y su centro unificador: Pedro y sus sucesores.

• LA IGLESIA

La Iglesia no es un producto cultural de los hombres, sino un don del Señor. Ese es su más profundo misterio.

Lo propio de la Iglesia no es la verdad de sus hombres sino su fe. La fe es la conciencia y la identidad de la Iglesia. Y es aquí donde se

entronca la problemática del Papado. El obispo de Roma, por razones históricas, es el centro dinamizador de la universalidad de la Iglesia, el núcleo conductor, centrífugo y centrípeto de toda la vida eclesial.

La Iglesia está toda entera en cada una de sus partes. Roma, sede apostólica de Pedro, es el signo visible de su unidad. El Papa es, entonces, el máximo pastor de la gran asamblea cristiana que es la Iglesia.

A su vez, el Supremo Magisterio de Roma lleva siempre el sello personal del investido para tan alto servicio. La universalidad de la Iglesia vive y se nutre de sus múltiples particularidades. La universalidad es síntesis y asunción de particularidades.

Hoy tenemos al Papa Wojtyla, el misionero, venido de tierras lejanas y muy católicas, con una gran capacidad de traducir visiblemente la consistencia real de una eclesiológia del Pueblo de Dios. Adalid de la comunión católica y de la inculturación de la fe cristiana en cada rincón del orbe, este Papa polaco viene a este país latinoamericano a transmitirnos su más honda verdad, proclamada en el instante mismo de iniciar oficialmente su pontificado, el 22-X-1978: "¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora, las puertas de los Estados, los sistemas económicos y políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo".

El Papa Wojtyla es el Papa de la entrega total a Cristo y por los hombres. Aquí, en Uruguay, explicará una vez más, este itinerante de Dios, los motivos de dicho desvelo.

Pero, ¿el Uruguay cómo está en vísperas de su visita? ¿Cómo lo recibirá? ¿Qué expectativas se crean

sobre su presencia? ¿La Iglesia uruguaya en qué condiciones históricas lo recibe?

Estas preguntas no son fáciles de responder en forma sintética y desprejuiciada. Requiere mirar con verdad y buen discernimiento nuestro pasado histórico, y no sólo el más inmediato, para entender el ámbito que recibirá al Papa.

Trataremos someramente de dar una interpretación a aquellas interrogantes, con el consiguiente riesgo de una cierta parcialidad en nuestras apreciaciones. Hecho éste inevitable, porque somos parte del análisis que pretendemos hacer.

De cualquier manera, en ello va nuestro amor por la Iglesia y nuestro pueblo.

• EL URUGUAY

Uruguay es el país más secularizado de América Latina. Entendiendo por secularismo de la cultura aquella concepción que establece que el orden natural se explica por sí mismo, sin fundamento sobrenatural. Equivale al proyecto de organizar la convivencia y la historia de los hombres en base al principio de la pura immanencia. En consecuencia, sólo desde la razón y siempre dentro de los límites de la misma queda explicado el acontecer humano. Queda así establecida una neta disociación entre Dios y la trama humana de la historia. Aquél estaría fuera del acontecer humano y el campo secular sería campo exclusivo del hombre. Desde estos fundamentos no hay paso a la Revelación cristiana.

Todas las capas sociales del universo uruguayo sufrieron el impacto del secularismo laicista que acompañó la forja del Estado moderno en el último tercio del siglo XIX.

La sociedad, en muchos de sus sectores, fue baluarte de una férrea ortodoxia naturalista y anticlerical, anulando todo vínculo histórico referencial con la gesta evangelizadora latinoamericana.

En pocos lugares de América Latina la inteligencia cultural fue tan bien poseída por el espíritu naturalista positivista y la interpretación histórica de la "leyenda negra" española, como en el caso de Uruguay.



Esto marcó al país en una tradición de progresivo secularismo donde la conciencia religiosa no tenía (o no se admitía que tuviera) valores religiosos generadores de cultura.

Por otra parte, la Iglesia uruguaya posee una historia muy particular en relación a las otras Iglesias latinoamericanas. Fue siempre una Iglesia pobre, sin grandes recursos ni propiedades. Sin una tradición de pensamiento teológico a través de los siglos coloniales. La "banda oriental" del antiguo Virreinato de la Plata no fue sede de Universidades, ni de grandes administraciones coloniales, sólo fue una atalaya militar, custodia del Atlántico sur. Su geografía era una zona tangencial a la gran obra colonizadora y evangelizadora de España en América.

Podríamos afirmar que en el continente ella es una Iglesia "nueva", de muy recientes experiencias, que se pueden remontar en forma orgánica sólo hasta los últimos decenios del siglo XVIII. Dependiente del arzobispado de Buenos Aires en la era colonial, reivindicó para sí, desde los tiempos de la revolución emancipadora de principios del siglo XIX, la libertad jurisdiccional eclesiástica. Esta se logró recién en el año 1897 con la creación de la primera (hasta hoy única) Provincia Eclesiástica.

• EL SIGLO XX

Como vemos, la Iglesia uruguaya logró armar su perfil autónomo, en un país de contextura cultural agnóstica, casi entrado el siglo XX.

La separación de la Iglesia y el Estado, fruto de la nueva Constitución promulgada en 1919, relegó a aquélla a la privacidad social. Desde ese momento histórico, la vida religiosa del país quedó como un hecho independiente y paralelo a la vida cultural y política. Independencia social y marginalidad de los centros hegemónicos y vitales del Uruguay, iban de la mano en la nueva situación histórica de la Iglesia uruguaya.

El "jacobinismo" cultural y político condicionaba al mundo católico a una estrategia de resguardo sin ninguna incidencia propositiva. Esto, lógicamente, determinó toda una mentalidad católica apologetica o diluyente, según fuera el caso, en el orden cultural. Pero pocas veces influyente o transfigurador del acontecer social.

La democracia liberal uruguaya tuvo su auge, aproximadamente, entre los años 1920 y 1960, con sus intervalos de decadencias inevitables. Allí la Iglesia se autoclausuró socialmente, generó obras paralelas al Estado, profundizó su vida sacramental, acentuó la faz del cuerpo eclesial como institución más que como Pueblo de Dios.

Esto, obviamente, es fruto de condicionamientos históricos muy precisos. Por lo tanto, más allá de imprecisiones y sombras que toda época eclesial tiene, es muy importante interpretar los hechos bajo las categorías mentales de aquéllos que vivieron este tiempo histórico. Y este tiempo histórico es el de una Iglesia en resguardo, a la defensiva.

El tiempo de la defensa de la Causa Católica.

• UN GIRO HISTORICO

El Concilio Vaticano II cambia radicalmente las lógicas históricas de la Iglesia contemporánea, en un proceso de reflexiones y búsquedas de nuevos rumbos que venían acumulándose desde hacía varios lustros.

En el Uruguay, siempre desde la perspectiva católica, dos grandes acontecimientos dominan la escena social: el Concilio y la reaparición en nuestro destino histórico de nuestra nueva inserción latinoamericana. Es en esta década de 1960 que el

Uruguay portuario, cosmopolita y liberal asiste asombrado a la desintegración de sus viejas vigencias sociales. El marasmo psicológico se hace colectivo. La vieja democracia liberal acelera su marcha regresiva. La aguda crisis económica pone al desnudo la inconsistencia del país ganadero y exportador y la deuda externa, con sus secuelas de extorsiones, desfibra a la comunidad nacional en sus recursos naturales. El imperio estadounidense se convierte en nuestro gran usurpador financiero.

Nuestras inteligencias reaccionan, bajo la inspiración subyugante y mítica de la revolución cubana, creándose en esos años del 60 una conciencia progresivamente antiimperialista de cuño cada vez más marxista. El pensamiento nacional latinoamericano es borrado de nuestras reflexiones intelectuales. Deja de ser alternativa histórica. Las inteligencias que pregonan los cambios sociales ahondan la "cubaniización" de sus propuestas.

El Concilio terminó con una mentalidad de defensa y protección frente a la modernidad. Abrió la Iglesia al mundo, a los desafíos que históricamente tenía pendientes. Es decir, la modernidad científica y la reforma.

La Iglesia uruguaya, como reflejo y replanteo de su inserción en la nueva situación, sintió hondamente la convulsión social. Se vivían las mismas incertidumbres, cambios y compromisos de la Iglesia universal. También las polarizaciones que trajo el postconcilio.

Hubo agudezas "integristas" que creyeron que abrirse a los bienes del mundo, comprometerse en él, era abdicar ante él. Otros en cambio, cayeron en quiebres disolventes que, al abrirse a la contemporaneidad sin profundizar en su identidad católica, reflejaron hondas capitulaciones. Aparecieron, entonces, los dos rostros del anti-Concilio: integrismo católico y dilución en lo secular.

Toda verdad lleva en sí misma el posible germen de un camino equívoco. Así ha sido siempre en la historia de la Iglesia ante nuevos horizontes. La Iglesia uruguaya pasaba de los valores sedimentados por décadas al tropel tumultuoso de los cambios postconciliares. El Uru-



guay se agitaba y por ende agitaba a la Iglesia, y ésta a su vez trataba de asimilar de un salto toda la vitalidad de la doctrina conciliar.

• DE NUEVO EL SECULARISMO

Hay pasos queridos, auténticamente queridos, de servir afanosamente al pueblo uruguayo. En el estallido de la violencia sectaria de los últimos años de la década del 60 y principios de la del 70, la vida nacional tuvo en la Iglesia uruguaya un foco de referencia constante a los valores de justicia social. Pero, creemos nosotros que se pagó tributo interno a las polémicas teológicas a nivel mundial entre la falsa paradoja entre Iglesia-institución e Iglesia popular. Esto descaeció el valor de la sucesión apostólica e hirió sensiblemente la autoridad del centro petrino. Se pretendió disminuir la autoridad papal en aras de una "democracia popular" en la Iglesia. De allí al secularismo disolvente hay un paso. La Iglesia uruguaya sintió también el sacudimiento de estos vientos. Claro, sin la fuerza que se dió en otras latitudes. Creemos que en sus cuadros en el afán de buscar y querer una Iglesia servidora no se reflexionó sobre su más honda identidad, no se apeló a la memoria histórica, no se buscó el tronco unificador de nuestro común sustrato católico con otras comunidades latinoamericanas. Nos considerábamos "atípicos" dentro de la catolicidad latinoamericana. Eso implicaba un juicio de desvalorización (a veces implícito y otras veces expreso) de

toda forma de expresión masiva y popular de fervor religioso. De hecho era un catolicismo que le daba mayor significación a la reflexión que al símbolo o a los gestos religiosos. Predominó la concepción eclesiológica de comunidad sobre la de Pueblo de Dios.

• LOS ULTIMOS AÑOS

El Uruguay a partir de 1973 vivió en dictadura durante largos doce años. En una dictadura dura y hermética. El inmovilismo cultural, el silencio social y la proscripción política dominaron la escena nacional. La Iglesia uruguaya creó mínimos espacios de libertad, buscó dentro de sí una voz de esperanza para un pueblo postrado y dividido por el dolor. Pero ella fue perdiendo vitalidad. No encontraba el signo de su rol como comunidad. Tanto sufrimiento social, tanto atropello a la dignidad humana, afectaron profundamente a muchos grupos de la Iglesia uruguaya. Ella quedó diezmada en sus cuadros y con un anuncio parcializado.

Hoy en día la comunidad eclesial uruguaya no tiene incidencia ninguna como tal en el concierto social del país. Muchos de sus sectores buscan con autenticidad y buenos planteos formas de reevangelización de la sociedad uruguaya. No es fácil la tarea. No sólo muchos grupos sociales están divididos por los últimos sucesos en torno a los derechos humanos, tema tan difícil y dramático, sino también la Iglesia uruguaya se encuentra desgarrada por no encontrar respuestas totalizantes ante tanta incertidumbre.

Es dentro de este clima que llega Juan Pablo II. Este Papa es un hombre apasionado por Dios, el hombre y los pueblos. La cultura, entendiendo por ésta todo quehacer humano personal o colectivo, es una dimensión fundamental de su pontificado. Todo desde una fuente única de inspiración: Cristo, centro del cosmos y de la historia. Dios quiera que esta visita al Uruguay ahonde el vínculo religador entre el Papa y toda la Iglesia uruguaya. Y que este pueblo encuentre, como tantos otros, el hombre-sacerdote-guía que le ofrece con sus manos extendidas el camino hacia el Supremo hacedor de bienes. □

Chile a la búsqueda del sujeto histórico

PEDRO MORANDE

Las visitas del Papa a las distintas Iglesias locales y a los pueblos en los cuales ellas se han encarnado constituyen, antes que nada, un acontecimiento. Ello significa que sus dimensiones y efectos son relativamente impredecibles. Dependerán del grado de apertura con que la inteligencia y el corazón humanos estén dispuestos a dejarse interperlar, de la capacidad de las personas para interrogarse a sí mismas sobre el sentido de su destino histórico. En este plano no pueden hacerse generalizaciones. Lo único seguro es que su presencia sobrepasará planes y programas, expectativas y aprehensiones. Así ha sucedido en todos sus viajes y no será Chile una excepción a este respecto.

Por el carácter pastoral de su visita y el significado religioso de su presencia nadie espera, evidentemente, que se vaya a producir un cambio inmediato en el itinerario de la transición a la democracia en que están empeñados los distintos actores políticos. Sin embargo, tampoco cabe duda que su visita movilizará energías latentes que pueden posteriormente contribuir a una renovación significativa del escenario político nacional. Chile vive actualmente una profunda parálisis política porque, en gran medida, ésta se ha vuelto retórica, discursiva, sin capacidad de interperlación a la conciencia de los ciudadanos. Ha perdido toda dimensión cultural. Escéptica y ya sin horizonte, se vuelve cada día más un espectáculo. Es un mercado de respuestas que no logra encontrar un sujeto capaz de hacer la pregunta que le dé sentido. En este contexto, la sólo presencia del Papa será como un agujijón que incomodará, por decir lo menos, a los actores de esta comedia. El mundo



de los slogans y de la propaganda enmudecerá por algunos días ante quien hará una pregunta por el destino del hombre, por su dignidad.

Es sabido que el interlocutor del Papa es el pueblo, en toda la variada gama de su actividad y de sus formas de conciencia. Y en Chile, como en los restantes países de América Latina, la Iglesia es parte inseparable de la memoria histórica del pueblo. La palabra del Papa será escuchada con la misma intensidad con que se escucha una voz interior.

Desde este punto de vista, es enteramente probable que su mensaje ayude a redimensionar los diferentes desafíos de la hora actual, poniendo las prioridades en función del sujeto y no del espectáculo.

Particularmente importante puede ser el efecto que la visita del Santo Padre produzca entre las tendencias políticas de inspiración cristiana. Desaparecida ya la generación de los fundadores del socialcristianismo chileno, los políticos cristianos han sucumbido también a la desculturización de la política y a su reemplazo por una mentalidad tecnocrática que ve en ella un campo de transacción en torno a cuotas de poder. ¿Cómo podría revertirse esta tendencia sin un renovado impulso evangelizador de la Iglesia que, más allá de retóricas moralistas en torno a la dignidad humana, sea capaz de educar un sujeto histórico que haga de su vida una evidencia irrefutable de la alegría y la belleza del vivir humano? Si los políticos cristianos logran comprender que desenraizados de este ethos serán siempre marionetas del poder de turno, se habría dado un paso gigantesco en el camino de la transición a la democracia. La crisis política chilena no es coyuntural. Es cultural. Es una crisis del sujeto histórico en busca de formas alternativas de vivir que superen el escepticismo radical producido por la desculturización del ordenamiento político. Pero los profesionales de la política ya no tienen la capacidad de hacer preguntas que despierten la inteligencia humana para descubrir la verdad del hombre. Sabemos que ésa será la primera y la última pregunta que hará el Papa en su visita. Si no lo escuchan los políticos, lo escuchará el pueblo. □

Argentina: donde se disipa la niebla

IGNACIO PALACIOS VIDELA

Cuando Juan Pablo II, el 6 de abril próximo, bese el suelo argentino, habrá tomado contacto con un país paradójico. Como suelen decir con asombro los extranjeros que se acercan a nosotros, un país que tiene todo para hacer feliz a su pueblo y grande a la Nación, y sigue sin embargo vegetando en una deprimente mediocridad.

¿Qué le pasa a la Argentina (sobrecabundante de recursos naturales y humanos), que no termina de despertar de una siesta que parece eterna. Hagamos brevemente, y a vuelo de pájaro, un salpicon de algunas cosas que le pasan:

- Atravesamos la peor crisis económico-social de nuestra historia, heredada de esa negra etapa llamada Proceso de Reorganización Nacional, pero que a lo largo de tres años el gobierno constitucional no ha sabido revertir. Desde el punto de vista de la justicia distributiva (punto de vista cristiano por excelencia), esta crisis tiene un rostro estadístico sumamente alarmante: según datos del INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos), seis millones de argentinos (el 20 por ciento), viven en condiciones infrahumanas de marginación respecto del trabajo, la vivienda, la salud y la educación. En la otra punta, otros seis millones (20 por ciento también) gozan de ingresos como para darse una buena vida, mayoritariamente provenientes de la especulación y no de la producción. Y en el medio, diez y ocho millones (el 60 por ciento), sobreviven penosamente con derroche de energías y exceso de trabajo. Otro dato: los trabajadores, entre 1975 y 1986, han reducido su participación en el PBI del 50 por ciento al 30 y algo por



ciento. Esta estructura del ingreso es radicalmente injusta, y un mentís a quienes insisten en que primero hay que agrandar la torta y recién luego repartirla mejor. La torta real y actual del ingreso está mal repartida en la Argentina.

- Es verdad que sólo una economía de producción podría garantizar la continuidad y estabilidad de una calidad de vida diferente, tendiente a una mayor igualdad. En función del pago de la deuda externa y de la imposición de políticas de ajuste (vía especialmente FMI), el gobierno radical ha optado por una línea económica monetarista que logró a medias controlar la inflación (ahora se va de las manos), pero sacrificó el crecimiento. La "patria financiera" está intacta. Y mientras se castiga justamente a los militares que la hicieron posible, los máximos responsables de la "élite civil ilustrada" que la usufructuó, camina tranquilamente por la calle. El mero criterio de "legalidad" ha

condenado a unos y absuelto a otros. Esta situación no es legítima ni ética.

- En estas condiciones, la puja sectorial por el ingreso se ha convertido en un conflicto salvaje. Agro e industria se enfrentan por la asignación de recursos. Empresarios, trabajadores y gobierno pulsean permanentemente en torno de los salarios. La mayoría del pueblo, que transpira cotidianamente en tareas mucho menos productivas que lo aceptable, sigue cargando el peor peso de la crisis. Carentes de un proyecto nacional atrayente y omnicompreensivo, que los involucre y beneficie a todos, cada sector se defiende como puede, librado a su propia suerte y a sus solas fuerzas y capacidad de presión.

- Transitamos una democracia incipiente, que todos debemos contribuir a consolidar. Los obispos argentinos, en ese lúcido documento titulado "Iglesia y comunidad nacional", publicado en 1981, hicieron una rotunda opción por la democracia, como el "modelo adaptado" a nuestra tradición y a nuestro genio nacional. Reiteraron esa opción en documentos posteriores. No se trataba de un pronunciamiento que implicara una idolatría demócrata, sino de la simple constatación de que era el modelo político elegido por quienes organizaron nuestra Nación y legitimizado por el pueblo a través de la historia, en sus mejores momentos y cuando tuvo libertad (yrigoyenismo, peronismo). No se trata tampoco de cualquier democracia, sino de una **democracia autóctona**, que recoja los valores plurales y complementarios de los movimientos históricos que la fueron construyendo: la libertad, la soberanía popular integral y el sufragio irrestricto, la justicia social, el desarrollo y la liberación integral nacional y latinoamericana. Se trata de una democracia que debemos proteger de los "conocidos de siempre" que, desde la derecha y desde la izquierda, aparentes enemigos irreconciliables entre sí, están objetivamente aliados para echarla a peder.

- Pero una democracia sin contenido y sin proyecto es como un molde vacío y un camino suicida. La retórica oficial nos habla de un

proyecto modernizador, participativo, fundado en una presunta ética de la solidaridad (palabras apropiadas del lenguaje de Juan Pablo II). También cultiva un palabrerío latinoamericanista. En el fondo, lo que se nos propone es la repetición de la experiencia de 1880. La inserción sin condiciones en un mundo tecnocrático y cibernético, un neodesarrollismo dependiente, como socios menores del poder occidental, de espaldas a América Latina y sin pasar esos valores instrumentales previamente por el colador de la propia cultura. Hay un signo claro: el proyecto de traslado de la Capital Federal a Viedma pretende reconstituir el destino atlántico de la Argentina, a contramano de la vía del Pacífico y de Latinoamérica mediterránea, que fue la vía histórica de la liberación nacional. La democracia no va a funcionar sin un proyecto de unidad nacional compartido por las mayorías populares (como el proyecto democrático nacionalista que ha lanzado solitario el presidente del Perú, Alan García), pero al menos, gracias al mecanismo de la renovación de los mandatos, ella le permitirá al pueblo argentino intentar la búsqueda de ese proyecto.

Estas pocas reflexiones pueden parecer pesimistas. La esperanza cristiana, sin embargo (que en ocasiones consiste en "esperar contra toda esperanza"), tiene motivos de estímulo en la Argentina. Porque hay reservas humanas y de valores nacionales y populares, ocultos bajo la superficie de la Argentina mediocre, en esa otra Patria que Eduardo Mallea y monseñor Vicente Zazpe llamaron la "Argentina secreta". Una Argentina que se despierta en algunos momentos de la historia, tras banderas que vale la pena seguir. La Argentina que salió a la calle el 17 de octubre de 1945 y el 2 de abril de 1982, más allá de los errores o las falsas intenciones de sus dirigentes. La Argentina de ese pueblo generoso y pródigo, que dice presente cuando una causa grande y noble lo convoca, pero que esconde la cabeza, para que no se la corten, cuando el adversario está de fiesta.

La Argentina secreta ha ganado algunos espacios en la superficie. Su mayor reserva está hoy por hoy en el movimiento obrero organi-

zado: humanista, cristiano; nacional, popular y latinoamericano. No es casualidad que los voceros del país liberal y superficial estén hoy escandalizados porque Saúl Ubaldini (católico confeso, que recibe en su despacho a la vista de imágenes de la Virgen de Itatí y de Luján), va a tener la oportunidad de dialogar mano a mano con el Papa, en el acto de Juan Pablo II con los trabajadores. Es que para llegar a ello hubo que vencer poderosas presiones, de quienes querían evitar la presencia del sindicalismo organizado, bajo el pretexto de "no politizar el acto". Y en esto estuvieron el gobierno, los sectores liberales de la sociedad y hasta algún grupo minoritario de la institución eclesial, proclive a complacer al oficialismo.

¿Y qué decir de la Iglesia, en esta retahíla de apuntes desordenados? Ella participa, a nuestro juicio (no podría ser de otro modo), de las mismas contradicciones del país en el cual está encarnada. La jerarquía argentina es autora de lúcidos documentos eclesiales, desde Medellín en adelante, pero no ha podido o no ha sabido proyectar sus contenidos en una pastoral orgánica, homogénea y coherente, jerárquicamente conducida. Más bien se ha limitado a recoger los frutos de movilizaciones espontáneas, que nacieron y crecieron paralelas a la voluntad institucional. Tales los frutos de la **teología de la cultura o del pueblo**, que a partir de Lucio Gera significaron un aporte mayor, original y específicamente argentino, al pensamiento eclesial latinoamericano y universal, y cuya impronta puede rastrearse hoy en el magisterio continental y pontificio. Teología que dio un impresionante impulso movilizador, en las multitudinarias manifestaciones de la religiosidad popular criolla, en la devoción mariana, en la preservación del alma cristiana del pueblo. Teología que no ha alcanzado a traducirse todavía, desgraciadamente, en una pastoral liberada, por falta de organización.

En otro sentido, estamos convencidos que ha llegado la **hora de los laicos** en Argentina y la hora de un diálogo eclesial abierto y franco entre las diversas corrientes al interior de la Iglesia. Desde el Concilio en adelante, tenemos una doctrina completa, clarísima y vastísima

acerca del papel y la misión del laico en el mundo; ser los constructores del orden temporal, de la sociedad pluralista en la unidad humana fundamental (y por eso también cristiana), ser "el corazón de la Iglesia en el mundo y el corazón del mundo en la Iglesia". El puente entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres. Y sin embargo, en muchas ocasiones las iniciativas laicales son miradas con sospecha o carecen de estímulo y de atención. Sigue sin el suficiente reconocimiento y legitimación eclesial la actividad de los cristianos comprometidos en la política, la economía, el sindicalismo, el trabajo social, la ciencia, la técnica y las profesiones. Se continúa vivenciando a esas actividades como "individuales", "profesionales", y más o menos ajenas a la misión y a la vocación evangelizadora de la Iglesia. Se privilegian como más cercanos y más pertinentes a la misión y a la estructura eclesial a aquellos laicos que por vocación cumplen funciones diaconales o pastorales de auxilio y ayuda a la función sacerdotal. Y está muy bien que los haya. Pero no lo está tanto que muchos cristianos laicos se sientan como francotiradores en medio de la sociedad, nada menos que por haberse tomado en serio el mandato del magistrado de la Iglesia acerca de su misión y su papel en el mundo. Subsiste en nuestra Iglesia un cierto clericalismo que parece imprescindible procurar erradicar.

Estos son sólo algunos perfiles del rostro del país y de la Iglesia que verá el Papa. ¿Qué podemos esperar de su visita? Si la experiencia sirve de algo, vale la pena recordar que tras la visita de Pío XII, en ocasión del Congreso Eucarístico de 1934, se produjo un milagroso florecimiento de la cultura católica y nació, fuerte y eficaz, el movimiento de la Acción Católica, que perduraría por dos décadas largas con su potencia inicial.

Los tiempos son diferentes, pero las necesidades parecidas. Juan Pablo II, con su carisma personal y la fuerza de su pensamiento, no puede pasar en vano por tierra argentina. Tenemos la firme esperanza de que su visita va a despertar a esa "patria secreta", que guarda los mejores valores de nuestra tradición cristiana, nacional y popular. □

Desde el Vaticano II a nuestros días

WOJTYLA EN LA COMPRENSION DE NUESTRO TIEMPO

ALBERTO METHOL FERRE

Desde el corazón del Vaticano II se articula una nueva lógica en la historia contemporánea, que asume y trasciende la Reforma Protestante y la Ilustración secularista, a la vez que pone las bases para la construcción del mundo de los trabajadores, más allá del agotamiento del ateísmo marxista.

Intentaremos, a través de Karol Wojtyla, poner algunos elementos para una visión sintética de nuestro tiempo. Nos importa un perfil en grandes líneas, que pueden integrar un marco de referencia comprensible y adecuado a la realidad actual. ¿Por dónde empezar? Por donde comienza nuestra época eclesial: el Concilio Vaticano II. Es el punto de partida obligado para toda interpretación eclesial contemporánea.

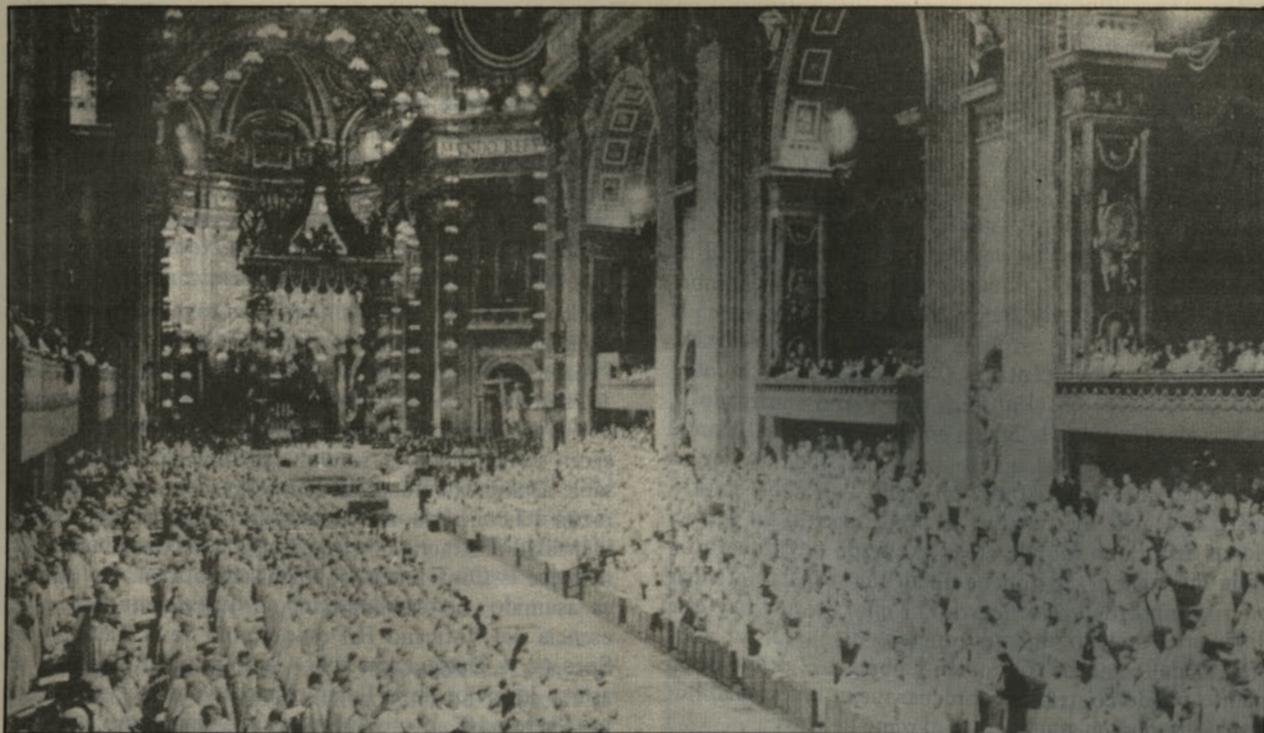
De modo muy esencial, Juan Pablo II es el primer Papa de quien puede decirse es "hijo del Concilio Vaticano II". Pero no sólo tuvo allí una experiencia decisiva en su formación, sino que cumplió una actuación destacada en instancias claves. Así, Karol Wojtyla implica componentes esenciales muy amplios, nacionales y católicos, y

está íntimamente ligado al significado del Concilio Vaticano II, que toca el corazón de la época contemporánea.

• WOJTYLA EN EL VATICANO II

Desde el punto de vista eclesiológico, es opinión general que Karol Wojtyla es "hombre formado por el Concilio". ¿Y eso qué significa concretamente? ¿Cuáles fueron los puntos que —por su actuación conciliar— tomaron más su atención y muestran la índole de sus preocupaciones? ¿Qué alcance tienen esos puntos? ¿Qué implican en perspectiva histórica?

La actuación conciliar de Wojtyla se concentra espe-



El Concilio Vaticano II fue el acontecimiento por excelencia en la historia contemporánea de la Iglesia y definió en forma decisiva a Karol Wojtyła, que habría de asumir luego la sucesión de Pedro. Es de absoluta lógica, entonces, que la gestión de Juan Pablo II sea el despliegue sistemático, hasta sus mejores consecuencias, del Concilio.

cialmente en tres puntos: la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, la Declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa y finalmente la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. También intervino en *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos.

En la discusión de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, el 21 de octubre de 1963, Wojtyła criticó el esquema propuesto inicialmente. Insistió en que primero se considerara a la Iglesia como un todo, el Pueblo de Dios, ante de ocuparse del sacerdocio ministerial y del laicado. Y esto fue acogido en la versión definitiva de *Lumen Gentium*.

Uno de los observadores laicos del Concilio, Patrik Keegan comentó así que Wojtyła ha sido "uno de los principales arquitectos de *Lumen Gentium*, el documento que reorientó a la Iglesia entera". Y explica: "*Lumen Gentium* abandona la idea de la Iglesia como una pirámide monárquica, como situación de gracia y favor, para aproximarse a un nuevo concepto de Iglesia en el que todos son responsables por la misión de ella, pero cada uno a su modo... Wojtyła, como responsable, entre otros, de este documento crucial, sabe que ese cambio en el énfasis el suceso de mayor importancia acaecido en el Concilio. Gracias a eso la Iglesia tomó nuevas sendas".

De modo íntimamente conexo a la eclesiología del Pueblo de Dios, hay una valorización radical del laicado en la Iglesia y en el mundo. En ese sentido corre la participación de Wojtyła en el esquema sobre el apostolado de los laicos, que es una derivación de *Lumen Gentium*. Pero no es sólo la perspectiva de "Pueblo de Dios", sino también de la "persona" lo que está en el centro de su intervención. En una alocución por Radio Vaticano del 26 de noviembre de 1963 Wojtyła ya había expresado: "El Pueblo de Dios, en el centro de su organización, tiene profunda consciencia del valor del ser humano, un

valor no sólo físico, sino espiritual. Debemos esforzarnos por preservar esa conciencia de la dignidad humana, hasta el punto de derramar nuestra sangre, como Cristo derramó la suya por nosotros". Y desde allí se extendía en la misión del laico en el mundo.

El otro punto relevante de la intervención de Karol Wojtyła en el Concilio Vaticano II se refiere a la Declaración sobre la libertad religiosa. Allí fue uno de los más decididos sostenedores de la libertad religiosa como un imperativo absoluto, en la línea de Juan XXIII de *Pacem in Terris*. Tan importante es este punto, que Rocco Buttiglione sostiene que, respecto al "significado filosófico del Concilio", "el corazón del advenimiento conciliar es el reconocimiento de la libertad de consciencia, la reivindicación de ésta como un derecho natural e inalienable de la persona humana". Aquí están en juego las nociones capitales de "persona", "libertad" y "verdad". La relación entre "subjetividad" y "consciencia" con la "objetividad" del "orden del ser". El mismo Rocco Buttiglione ha señalado cómo la principal obra filosófica de Wojtyła, "Persona y Acto" (1969) está profundamente ligada a esta experiencia y decisión conciliar. Que es la justificación de la "libertad de consciencia" como el nivel mismo en que se ponen las personas como ordenadas a la verdad. La libertad es condición de la verdad y la verdad la plenitud de la libertad. De tal modo, la filosofía del "ser" integra en sí a la filosofía de la "consciencia" cuya separación ha sido el drama de la secularidad moderna. Wojtyła propone una síntesis que trasciende la antinomia moderna de "consciencia" versus "ser", por mediación de la "persona".

Por su contribución al debate sobre la libertad religiosa, Wojtyła fue invitado a unirse a la Comisión Mixta que trataría el esquema XIII. En su crítica al primer borrador de este esquema, el 21 de octubre de 1964, Wojtyła dijo: "No es papel de la Iglesia exhibir su autoridad ante los

no creyentes. Nosotros y todos nuestros prójimos estamos comprometidos en una búsqueda... Evitemos moralizar y sugerir que la Iglesia tiene el monopolio de la verdad. Uno de los mayores defectos de este borrador es que la Iglesia aparece como una institución autoritaria". Luego ese esquema XIII se convirtió en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Wojtyla no sólo sugirió el título de "constitución pastoral", sino que participó intensamente, en especial en el capítulo "La dignidad de la persona humana", donde se retoma que el hombre puede orientarse hacia el bien solamente basándose en la libertad. La *Gaudium et Spes*, desde su fundamentación antropológica cristocéntrica ("el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"), da una mirada sobre la Iglesia en el mundo actual, donde a la vez que se afirma la autonomía del orden secular, se proclama que el horizonte del Cielo "no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios".

Y bien; ¿cómo sintetizar el Concilio Vaticano II? ¿Tiene una estructura fundamental? Sin duda. Todo el Concilio es una dialéctica Iglesia-Mundo (pueblos, culturas, Estados). Un polo, la Iglesia, se concentra en *Lumen Gentium*; el otro polo, el Mundo, se concentra en la *Gaudium et Spes*. Todas las constituciones, decretos y declaraciones se comprenden dentro de esa bipolaridad, que se interpreta, de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*. Entre estas dos Constituciones transcurre toda la lógica íntima del Concilio. Y podríamos ser aun más precisos. El gozne, la mediación, que conjuga más radicalmente los dos polos es la Declaración sobre la libertad religiosa. Sobre este trípode se articula luminosamente todo el Concilio. No es un azar que la actividad de Karol Wojtyla se haya desplegado en lo más radical de todo al Concilio Vaticano II. No sólo es un hombre del Concilio, es hombre de la "síntesis" del Concilio, de lo que le es más medular. ¿Y esa síntesis conciliar tiene significado histórico preciso? Cierzo. No es sólo la estructura lógica de los documentos, sino también la asunción de la historia moderna en sus dos máximos desafíos: la Reforma protestante y la Ilustración secular.

• ASUMIR PARA SUPERAR

Es necesario situar al Concilio Vaticano II en el conjunto de la historia moderna. Sin esa ubicación no se le puede juzgar y se vuelve una colección de fragmentos incitantes. Hace pocos años, la revista *Concilium* publicaba el resultado de una reunión "Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia". Lo curioso era que carecían de punto de partida, pues incapaces de situar globalmente al Vaticano II en la historia, el presunto Vaticano III quedaba en la estratósfera y se resolvía en suma inconexa de buenos deseos. Tales devaneos no llevan a ninguna parte. Y hoy, más que nunca, es indispensable recuperar la perspectiva histórica, de lo contrario la misma vida contemporánea, sus problemas y tendencias, se vuelven ininteligibles, objeto de acertijos.

La historia sólo admite las buenas respuestas. Si se

responde a medias, lo inconcluso, lo insuficientemente percibido, nos sigue como una sombra para siempre. Las sombras sólo se desvanecen con las buenas respuestas. Es una ley de la historia. La Iglesia tuvo en la modernidad dos desafíos a los que respondió a medias. Esos desafíos se condensan sintéticamente en la Reforma protestante y la Ilustración secular. La Iglesia había rechazado los errores de la Reforma protestante y de la Ilustración secular, había reafirmado las verdades que aquéllas habían puesto en cuestión. En esto no se equivocó. En este sentido, por ejemplo, Trento ha sido un gran Concilio. Pero la Iglesia no supo ver la verdad del error. Pues el error sólo vive y tiene vigor, por la verdad que lo sostiene. De lo contrario, sería nada. La potencia del error es su verdad. No basta entonces señalar el error y reafirmar la verdad cuestionada: es indispensable asumir la verdad del error, sin lo cual no asumo la razón del contrario, me vuelvo paralítico, me repito en la identidad abstracta, no comprendo la máxima de San Ireneo que la Conferencia de Puebla hizo suya: "lo que no es asumido, no es redimido". Y justamente, ésa es la esencia del Vaticano II. Desde el polo de la *Gaudium et Spes* (y la Declaración sobre la Libertad Religiosa), se asume lo mejor de la Ilustración, su verdad. Pero no como "agregado", como "adaptación", sino como más profundo despliegue del ser mismo de la Iglesia Católica. Se pondera así la audacia y la gigantesca innovación que representa el Vaticano II y el oleaje de desconciertos que suscita. No es fácil entender el sentido de un movimiento tan vasto, a la vez que tan fiel a la Iglesia de Cristo. Lo más fácil es recaer en lecturas anacrónicas, como ocurre con "tradicionalistas" y "neomodernistas" en sus visiones ahistóricas. El admirable discurso de clausura de Paulo VI vislumbra esa inaudita novedad del Concilio. Pues el Vaticano II no es ni el protestantismo, ni la ilustración; al asumirlos en lo más valioso de sí, los ha derogado como antinomia. Y es así como el Vaticano II abre una nueva época histórica, donde todas las antiguas oposiciones han perdido su consistencia, y las nuevas oposiciones no han adquirido todavía su verdadero perfil, por lo que estamos en un tiempo de oscuridad, donde parece que todo está confundido, fuera de lugar. El Vaticano II obliga a revisar todas las categorías con que se ha pensado la historia moderna y sus oposiciones.

• NUEVA REFORMA Y NUEVA ILUSTRACION

¿Qué asume el Vaticano II de la Reforma protestante y de la Ilustración secular? ¿Dónde la verdad del error, que le hace redescubrir su más íntima verdad? Seremos en extremo concisos.

Lo principal de la reforma protestante que la Iglesia no supo asumir en su verdad, fue la gran protesta laical contra el monopolio clerical. Fue la reivindicación del sacerdocio universal de los fieles, no integrado, sino contra el sacerdocio ministerial, contra la sucesión apostólica, contra la jerarquía. Esa contradicción llevaba al protestantismo a la lógica de la multiplicación de Iglesias y sectas. La contradicción católica fue inversa, la Iglesia reafirmó el sacerdocio ministerial, la sucesión apostólica, la jerarquía, pero dejó en sombra al laicado. Por eso Wojtyla señala: "El Concilio Vaticano II nos dio

una nueva perspectiva de la participación de todo el pueblo de Dios en el don sacerdotal de Cristo. El sacramento del orden, jerárquico y ministerial a la vez fue implantado en el contexto universal del sacerdocio de los fieles". Esta asunción se concreta en la eclesiología del Pueblo de Dios. Claro, no faltaron espíritus reaccionarios que, bajo manto progresista, "repiten" dentro de la Iglesia el error protestante, con una idea "amorfa" de pueblo, no estructurado de suyo jerárquicamente por Cristo. Sus cómplices enemigos son las inercias clericales que tienden a desalojar continuamente al laicado de todo papel real en la Iglesia. Pero esto es una rémora que la eclesiología del Pueblo de Dios ha dejado sin base para siempre. Estos anacronismos no superadores son inevitables. De todos modos, viene a mí un pensamiento de Montesquieu, que recuerdo así: "Cuando la Iglesia se protestantice, el protestantismo desaparecerá". Al realizar su verdad, el protestantismo pierde su razón de ser y cierra su ciclo. En mi criterio esto está "sustancialmente" alcanzado por el Vaticano II, aunque pueda transcurrir mucho tiempo en consumarse.

Lo principal de la Ilustración puede resumirse en tres dimensiones conexas. Es el rechazo laico de la absorción por formas eclesiásticas de lo secular, anulando la autonomía de lo temporal, tanto en el orden de la política, del Estado, como en el orden del conocimiento, de las ciencias de la naturaleza y humanas. Es también la afirmación de la libertad de conciencia y religiosa, de los derechos humanos. Es finalmente la protesta contra una espiritualidad negadora del mundo y de la historia, que se refería al Cielo contra la Tierra. Estas tres antinomias, inherentes a la Ilustración en lo que tiene de mejor, están también trascendidas por el Vaticano II. Asumidas y superadas, pues señalan la verdad de la Ilustración, pero incluidas en una lógica que no es ya la Ilustración original.

La Iglesia al afirmar el derecho natural de la libertad religiosa desde sí misma, desde la verdad —y no como antinomia, relativismo o indiferentismo— confirma y supera a la Ilustración misma. Lo mismo acaece respecto al conjunto de los derechos humanos y con la autonomía de lo temporal. En cuanto a la ascética negadora del mundo y la historia, es evidente que el Vaticano II ha terminado con todo lastre jansenista en la Iglesia. Por un lado, el ascetismo jovial de Juan Pablo II es la marca más clara de un nuevo estilo de ascesis cristiana. Por otro lado, en *Gaudium et Spes* el Cielo es condición de la crítica de la Tierra, para salvar la Tierra y dar sentido a su historia. De tal modo, hace poco escribíamos: "La Ilustración no ha pasado en vano. La Iglesia, a través de aquella, de sus retos, se ha ahondado a sí misma, realiza su autocrítica, experimenta la fecundidad de su propia fuente... En su proceso, la Ilustración sin la Iglesia se agota, y la Iglesia sin reabsorber la Ilustración frustraría su propio desarrollo. Por eso la Iglesia incluso rehace y trasciende la Ilustración. Hoy la progenie de la Ilustración en incapaz de fundar los derechos humanos, hoy la Iglesia es fundante de los derechos humanos, tanto por el despliegue de la revelación bíblica, como para la filosofía de la participación, por el jusnaturalismo que propicia...

La contradicción de los siglos XVII y XVIII ha invertido hoy sus términos, pero esa inversión estaba íntimamente precontenida en la Ilustración y en la Iglesia".



Felipe Buchez, una de las más vigorosas expresiones del socialismo católico entre 1830 y 1848 en Francia. En el momento del repliegue del marxismo, en nuestros días, reaparece su influencia a través de Solidarnosc.

• VATICANO II Y SOLIDARNOSC

Sin el Vaticano II no puede comprenderse a Karol Wojtyła. Sin la Nueva Reforma y la Nueva Ilustración que implica el Vaticano II, en el tiempo en que tanto la reforma protestante como la ilustración secularista se agotan, sería imposible para la Iglesia vibrar con lo más hondo de la historia contemporánea. Tal la razón de la popularidad de Juan Pablo II. Vivimos una época de portentosa "transfiguración" histórica. La Nueva Reforma y la Nueva Ilustración que es el Vaticano II, al terminar con el "tradicionalismo" (tan agotado como sus viejos interlocutores), vuelve a poner a la Iglesia en el corazón de la historia contemporánea, donde se gestan los nuevos motivos para una nueva civilización. De ahí la posibilidad de la revolución polaca de Solidarnosc, donde el movimiento de los trabajadores levanta la Cruz en los astilleros Lenin. Sin el Vaticano II, Solidarnosc, tanto como Karol Wojtyła, se vuelve imposible.

Llegamos aquí al colmo de la paradoja, que llena de desconcierto al pensamiento contemporáneo. Nuestro tiempo comenzó con las Revoluciones Francesa y Norteamericana, en línea liberal-democrática, y con la Revolución Industrial y la irrupción de la nueva clase obrera en el París de 1848, donde se condensan las variantes esenciales del socialismo naciente. La Iglesia, el cristianismo, era la razón histórica más radical de ese movimiento democrático y de libertades, de socialización. Esto lo percibieron Ballanche, Tocqueville, Bordas Demoulin, Buchez y muchos otros. Pero la Iglesia al no reconocerse en esto, recayó en tradicionalismo. A su vez, la revolución política y social renegó de sus orígenes, desconoció a la Iglesia. Y hoy ya se vislumbra: sin el Evangelio, sin la Iglesia, la civilización moderna recae necesariamente en la voluntad de poder, reconsti-



Karol Wojtyła en su juventud.

tuye la dominación contra la que nació. Sólo la Iglesia salva la modernidad, al criticarla reconociéndose en ella. Y eso, porque la modernidad obligó a la Iglesia a su propia autocrítica. El Vaticano II confirma tal doble movimiento.

Si tomamos a la Revolución Francesa como el primer despliegue masivo de la Ilustración, cuyas ondas prosiguen hasta hoy, no hay duda que el Vaticano II es la final asunción y superación, por el conjunto de la Iglesia, de la herencia de la Revolución Francesa. Pero este "después" de la Revolución Francesa, sólo es posible en nuestro tiempo si se vuelve también, "después" de los socialismos de 1848, y más rigurosamente, "después" de la Revolución rusa, marxista. Eso lo era potencialmente el Vaticano II, al tomarle desde sus raíces, con la Nueva Ilustración, pero sólo comenzó a tomar "actualidad", "concreción histórica" con la revolución obrera de Solidarnosc y la Encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II. Sólo con Solidarnosc y Juan Pablo II el Concilio se revela como un "después" del marxismo-leninismo. Pero ese "hiatus", ese lapso entre la realización del Vaticano II y el acontecimiento Solidarnosc —quince años— generó una gran crisis en la Iglesia. Si el Vaticano II era la post-Revolución Francesa en la Iglesia, esto implicaba poner la cuestión del socialismo. Por eso, enseguida del Vaticano II se multiplican las tendencias socialistas en la Iglesia. ¿Cómo se iba a configurar necesariamente esa primera ola de "cristianos para el socialismo"? Se iba a formular como "cristianos para el marxismo". Pues la hegemonía en el socialismo la ejercía el marxismo. Y los cristianos (educados por el tradicionalismo) creían

que sólo podrán encontrar el socialismo "fuera de sí", en un socialismo de raíz anticristiana. Por eso el inmediato post-concilio se llenó de "cristianos marxistas". No veían otra alternativa. Tenían una visión empobrecida de la historia moderna y del socialismo, padecían una gran ignorancia de las vicisitudes del movimiento obrero. Eran "tradicionalistas" puestos al revés, o sea repitiendo la Ilustración secularista, tributarios de ella. Una forma de malentender el Concilio. De todos modos, barruntando las exigencias del Vaticano II, los cristianos-marxistas se sintieron vanguardia de la Iglesia, aunque eran retaguardia del marxismo. Pero con Solidarnosc la clase obrera educada en régimen marxista, cuestiona al marxismo como expresión de la clase obrera. Por eso, también, nada más detestado por los cristianos marxistas que Solidarnosc y Juan Pablo II en la medida en que muestran, desde dentro, desde la Iglesia, la realidad de la posibilidad de un socialismo postmarxista. El Vaticano II muestra en Solidarnosc su potencialidad post-marxista. Los cristianos-marxistas se vuelven un pasaje ya anacrónico en esencia. El amanecer de un socialismo cristiano, de raíces propia, arranca de Solidarnosc. Los jalones del movimiento de los trabajadores no son necesariamente victorias inmediatas para mostrar, como la comuna ayer y hoy Solidarnosc, el despliegue paulatino de nuevos signos y potencialidades.

Solidarnosc repone en el movimiento obrero, tras la hegemonía marxista (el ateísmo llevó al colectivismo marxista el reino de la voluntad de poder, del revolucionario al policía), la necesidad de una revisión total de la historia del movimiento obrero. De un retomar y desarrollar las raíces del socialismo ético —que para nosotros tiene alta expresión en la tradición interrumpida de Felipe Buchez—, que clausure la "era maquiavélica" del socialismo ateo que ha significado el marxismo. Sólo así se podrá salvar el sentido del socialismo. Solidarnosc nos exhibe ese punto de ruptura al máximo. Y restablece la interrogación capital del sentido del trabajo humano, de su alienación y rescate. Así, *Laborem Exercens* completa al Vaticano II.

Hemos querido aventurar un panorama del papel de Karol Wojtyła y Solidarnosc en la comprensión de nuestro tiempo. El Vaticano II les ilumina, a la vez que ellos ayudan a comprender al Vaticano II. Nos ha parecido indispensable este panorama para percibir la gran paradoja que se concentra en la significación histórica del Vaticano II. En las paradojas de Karol Wojtyła y Solidarnosc. Es que todas las categorías de interpretación históricas habituales en la "modernidad", las antinomias establecidas, han estallado todas, una a una. Ese estallido es por la nueva gran síntesis del Vaticano II, que comienza lentamente su despliegue histórico. Necesitamos autoconsciencia de la índole de esa nueva síntesis. El Vaticano II es un "acontecimiento sintético" extraordinario, pero no tenemos consciencia sintética de él. Nos desborda. Entrevera de nuevo todas las barajas. Estamos sólo en las primicias de ese nuevo movimiento histórico profundo. Hemos querido asomarnos a él, de modo más que breve, apretado, procurando señalar pistas que llevan a una adecuada lectura de los signos de los tiempos. Pistas, cierto, que requieren más vastos desarrollos. □

DESDE LA OPTICA DE LA "CIUDAD DE DIOS"

PEDRO MORANDE

Desde la teología de la historia de San Agustín, cuyo centro es la Iglesia Sacramento y Reino de Dios, se hace un discernimiento de rasgos y tensiones fundamentales de América Latina, tal como se ha configurado en sus cinco siglos de formación.

1. Actualidad del pensamiento de San Agustín

La historia de América Latina, que tiene apenas cinco siglos, se ha desplegado íntegramente en el período que solemos llamar la "edad moderna". No me refiero, naturalmente, a las milenarias historias de los pueblos amerindios, europeos y africanos, sino a la historia resultante del encuentro de estas culturas y pueblos a partir del siglo XVI y por obra de la conquista hispano-lusitana. América Latina nace a la historia universal con la expansión europea que da origen al mundo moderno. Y surge entonces la pregunta: ¿Qué puede enseñarnos un autor del siglo V, formado a la sombra de Virgilio y Cicerón, acerca de una historia que se gesta junto con la modernidad un milenio después? ¿Qué actualidad puede tener San Agustín para nosotros?

No quisiéramos recurrir al argumento convencional de que todo autor clásico trasciende la coyuntura his-

tórica de su época y su pensamiento es siempre actual. El argumento no es incorrecto. Pero muchas veces se esconde detrás de esta afirmación una forma abstracta y ahistórica de mirar la vida humana, que despoja a los autores de toda subjetividad y los transforma en simples portadores de las ideas que formularon o difundieron. Siendo, en general, equivocado este presupuesto metodológico, con cuánta mayor razón lo es en el caso de San Agustín, en quien resulta verdaderamente inseparable su proceso de conversión personal y de crecimiento interior respecto de su actividad intelectual. Para el autor de las "Confesiones", los argumentos sólo adquieren valor cuando dan testimonio de una vida vivida en la verdad del hombre y, por tanto, si están referidos a la conciencia de sí que tiene el sujeto. Quisiéramos hacer nuestro también este presupuesto, diciendo que una lectura de la historia tiene sentido si la hacemos con mirada histórica, esto es, desde el punto de vista de un sujeto que,



*San Agustín,
obispo de Hipona,
en un cuadro
de J. Huguet.*

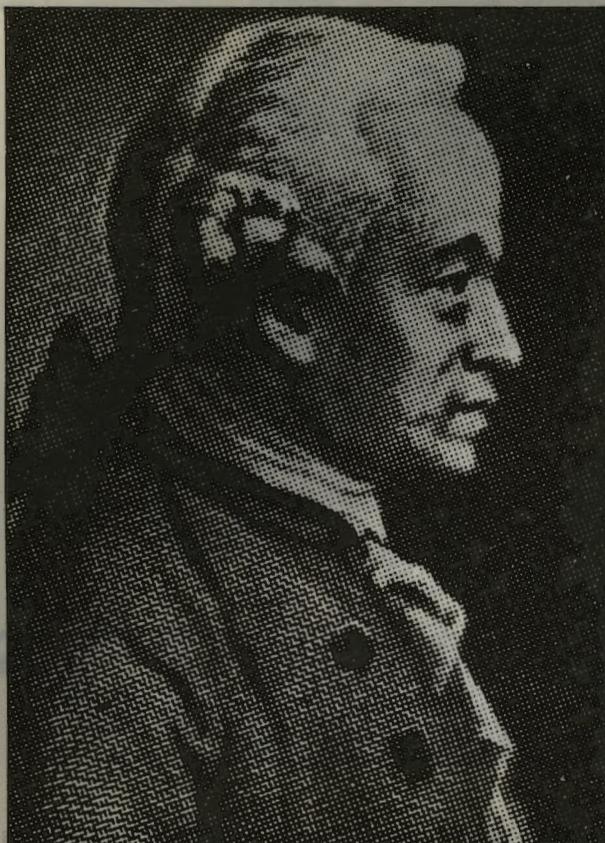
enfrentado a su particular contingencia, se interroga por la verdad de sí mismo y por el sentido de su presencia en la historia.

La pregunta por la actualidad de San Agustín tiene, entonces, una doble dimensión. Por una parte, es una pregunta dirigida a su obra en busca de la profundidad de sus argumentos, de la calidad de su enseñanza, del valor de su testimonio. En su reciente carta apostólica "Agustín de Hipona" el Santo Padre ha mostrado variadas y profundas razones por las cuales el ejemplo y las enseñanzas de San Agustín tienen la más grande actualidad. Pero, por otra parte, la pregunta se dirige también a nosotros mismos, lectores de su obra, a nuestra actualidad, a América Latina de los años ochenta y a la Iglesia que vive en medio de nuestros pueblos. Existe la posibilidad de que San Agustín sea para nosotros un maestro de la verdad, del amor y de la libertad, los tres bienes supremos que él mismo gustaba nombrar, pero existe también ciertamente la posibilidad de que su obra sea para nosotros letra muerta. Que sea lo uno o lo otro no depende de San Agustín, sino de nosotros, de nuestra capacidad de entender e interpretar nuestra contingencia histórica, de descubrirnos como sujetos. Pues ¿Cómo podríamos leer nuestra historia en la óptica de la "Ciudad de Dios" si, por ejemplo, asumimos el paradigma estructuralista que nos obliga a disolver al hombre antes que a constituirlo como misterio, o si hacemos nuestra la mentalidad secularizante que sólo ve en la Iglesia a un actor político en competencia por el poder con otros actores? Es preciso clarificar, en consecuencia, quién es el sujeto que quiere leer la historia en la óptica de la "Ciudad de Dios" y cuáles son los presupuestos hermenéuticos que sustentan su lectura.

Me parece que leer los acontecimientos históricos en la óptica de la "Ciudad de Dios" sólo puede significar: referirlos a la presencia de la Iglesia como sujeto histórico encarnado en medio de los pueblos y culturas que constituyen la familia humana. En efecto, la Iglesia es

el único sujeto para el cual la "Ciudad de Dios" no es una categoría analítica, una teoría o un modelo, sino el misterio de su misma identidad. Naturalmente, hay otros sujetos que también podrían formular el concepto "Ciudad de Dios" y usarlo en un sentido alegórico o anológico, como una suerte de tipo ideal de humanidad que les permita evaluar los acontecimientos del mundo, como una palabra poética destinada a despertar las esperanzas en el hombre, como una ilusión piadosa para la consolación o incluso, para designar una falsa conciencia de la condición humana. Pero para quien ha sido constituida en sacramento de la unidad del hombre y Dios y de los hombres entre sí, la "Ciudad de Dios" no es más que la formulación de su propia realidad sacramental. La Iglesia como sujeto histórico no es todavía, ciertamente, la Jerusalén celestial vestida para las bodas del Cordero. Sigue siendo una comunidad de pecadores redimidos. Pero su realidad sacramental la constituye ya, desde ahora, en presencia y anticipo del Reino. Así, la pregunta por el sentido de los acontecimientos históricos es inseparable de la pregunta por el sentido de la presencia de la Iglesia en medio de los pueblos.

Pienso que es fundamental insistir sobre este principio hermenéutico, porque las tendencias más secularizantes de la sociedad actual han querido separar el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico. Consideran rescatable el núcleo racional del anuncio cristiano si se lo depura adecuadamente de la mitología que lo acompaña, en tanto no les parece igualmente rescatable la presencia real e institucional de la Iglesia, la que consideran obsoleta en un mundo cuyos actores se constituyen por el mercado o por su pertenencia a las vanguardias políticas. Quisieran ver una Iglesia sin nada relevante que anunciar o un anuncio que, reformulado en el contexto de la discusión ideológica moderna haga irrelevante la presencia de la Iglesia. En uno u otro caso, se le niega a la Iglesia la posibilidad de hacer una lectura de la historia del hombre desde sí mis-



Immanuel Kant y la Ilustración crearon el clima relativista y secularizante que penetró hasta el interior de la Iglesia católica.

ma, debiendo someterse a la lectura que hacen otros actores y que, en la época actual, es de naturaleza ideológica.

Demás está decir que la adopción de este criterio no sólo ha tenido lugar entre quienes tienen una posición agnóstica o antirreligiosa, sino también entre los cristianos. Movidos a veces por opciones políticas, otras por una adopción acrítica de modas intelectuales y, tal vez la mayoría de las veces, por una cierta incapacidad de experimentar la comunión eclesial, piensan que la Iglesia es un actor social más entre tantos otros que pueblan la vida moderna y que poco puede decir a una sociedad que se estructura con criterios funcionales y con prescindencia de la experiencia religiosa. Reconocen que la Iglesia es depositaria de un conjunto de verdades generales y de ciertas tradiciones culturales del pasado, pero creen que la aplicación de esos principios a las realidades concretas y contingentes de la época debe ser hecha por los grupos políticos, las élites intelectuales o los individuos privados. No es que deliberadamente quieran ideologizar el cristianismo o politizar a la Iglesia (aunque también existan casos de este tipo), sino que no visualizan otro lenguaje fuera del ideológico para comprometerse en la solución de los problemas concretos que afligen a la sociedad de hoy. De esta manera, la Iglesia se ha convertido para muchos en algo así como una fuente de inspiración, depositaria de argumentos permanentes que pueden ser actualizados en el foro público, pero que ha perdido para ellos la dimensión sacramental de su presencia en la historia.

Leer los acontecimientos históricos en la óptica de la "Ciudad de Dios" significa, en consecuencia, renovar la

conocida expresión del Concilio: "El misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado". Juan Pablo II ha hecho de ella uno de los fundamentos más profundos de su magisterio, no sólo por la verdad intrínseca que expresa, sino también por la urgencia pastoral que ella pone de manifiesto en la época actual. En efecto, la sociedad de hoy vive todavía fuertemente influenciada por el marco filosófico de la Ilustración y del kantismo que restringe la validez de este principio conciliar exclusivamente al ámbito de las sociedades religiosas. La afirmación de que sólo en Cristo el hombre se encuentra con su verdad, sería en este marco un argumento válido nada más que para creyentes. Con ello, se lo declara incapaz de revelar la universalidad de la condición humana y se lo desplaza al ámbito de la vida privada. No se le niega a la Iglesia el derecho a hacer una afirmación de ese tipo, pero se le restringe el alcance de su validez sólo a los que pertenecen a ella.

Otra vez tenemos que decir que no han sido sólo los no cristianos, los agnósticos o los anticlericales quienes han adoptado estas restricciones propias de la filosofía de la Ilustración, sino los propios cristianos. Así, la afirmación del Concilio sería solamente una fuente de inspiración y no la proclamación de una verdad sobre el hombre. El resultado es la aceptación de distintos tipos de humanismo, el cristiano entre ellos, cada uno de los cuales tiene su verdad, que es objetivamente parcial y que, por esta razón no puede presumir de universalidad ni extender indebidamente el alcance de su validez. Con ello se confunde el problema de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa proclamada también por el Concilio con el problema de la objetividad de la verdad que el cristianismo proclama. Así, la verdad acerca del hombre revelada en el acontecimiento de Cristo pasa a ser, a los ojos de muchos cristianos, una especie de "plus" que se puede adicionar, si se lo desea, a la verdad que el hombre ha descubierto desde sí mismo. El humanismo cristiano aparece como un ideal de perfección que se ofrece al mundo, como un método para alcanzar niveles superiores de convivencia social pero que, como todo lo agregado o sobrepuesto, no es constituyente de la verdad del hombre enfrentado consigo mismo, con su propia contingencia.

Si el cristianismo es una flor más en el jardín de las culturas del hombre, aunque quisieran reconocerle quizá que es la más hermosa, ¿cómo podría pretender hacer una lectura de la historia desde sí mismo o, más aun, referir todos los acontecimientos históricos al único acontecimiento que testifica: la muerte y resurrección de Cristo? ¿No sería una pretensión completamente desmedida? Cuando se ha aceptado el presupuesto, tiene que aceptarse también todo lo demás. La transformación del anuncio cristiano en una verdad nada más que para creyentes desvaloriza, por necesaria consecuencia, el carácter de la presencia histórica de la Iglesia en medio de los pueblos. Se vuelve una presencia prescindible como la misma verdad que proclama y que puede ser sustituida por otros equivalentes funcionales que los sistemas sociales se encargan de engendrar. No hay manera de escapar de esta conclusión si se ha aceptado la premisa, por mucho que se quiera valorar coyunturalmente esta presencia eclesial con criterios artísticos, morales, políticos, educacionales o de cualquier otra naturaleza.

Por todo ello, resulta difícil sobrestimar la importancia que tiene para el mundo de hoy que la Iglesia refiera los acontecimientos históricos a su misma presencia en el mundo como sacramento del Reino. Así lo hizo el Concilio, así lo ha reiterado sucesivamente el Santo Padre, así lo comprendió también el magisterio latinoamericano en la Conferencia episcopal de Puebla. En efecto, en los tres casos mencionados no encontramos una lectura de los "signos de los tiempos" realizada desde fuera de la historia, como quien asume la condición de un observador imparcial. Se los lee desde dentro, desde la pregunta por el hombre y por el sentido de su destino, desde la historicidad que la Iglesia hace suya cada vez que se encarna en las culturas particulares del hombre. En el caso de Puebla, se trata de una Iglesia que asume plena conciencia, a la vez que plena responsabilidad, por su presencia en medio de la historia de nuestros pueblos. Por primera vez en el magisterio de la Iglesia latinoamericana aparece incluso una periodización de los acontecimientos históricos de nuestro continente desde la perspectiva de la presencia de la Iglesia en medio de ellos. Así, se habla del período de formación del ethos cultural latinoamericano entre los siglos XVI y XVIII y se lo asocia a la primera evangelización realizada por la Iglesia en el continente. Se diferencia, posteriormente, el período de formación de los estados nacionales y de advenimiento de la civilización urbano-industrial que significó una etapa de incertidumbres y conflictos para la Iglesia que la "sacudieron hasta sus cimientos". Finalmente se distingue la época actual, cuyo punto de referencia obligado es el Concilio y que en el plano secular se caracteriza por los desafíos que plantea el proceso de modernización y desarrollo. No es nuestra intención hacer una exégesis del Documento de Puebla, sino sólo indicar que la periodización propuesta inaugura un criterio de discernimiento de los acontecimientos del mundo a la luz del significado de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico encarnado en las culturas de los pueblos latinoamericanos.

Pero a más de siete años de la realización de la Conferencia Episcopal de Puebla tenemos que reconocer que este criterio hermenéutico para la lectura de los acontecimientos no se ha hecho carne suficientemente en nuestras Iglesias locales. Coexisten en cierta manera la orientación conciliar que hace suya la Iglesia latinoamericana en Medellín y Puebla con la orientación más arriba descrita que proviene del marco de la filosofía de la Ilustración y que considera separable el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia en la historia de los pueblos. La memoria de San Agustín, quien llega a decir la conocida frase "yo no creería en el Evangelio si no me indujera a ello la autoridad de la Iglesia católica", nos obliga a insistir nuevamente en la indisoluble unidad del anuncio cristiano y de la Iglesia como presencia y anticipo del Reino. La formulación de San Agustín, que a primera vista podría aparecer como un desnudo argumento de autoridad, es consecuencia de su profunda visión sacramental de la "Ciudad de Dios". No se trata, como muchas veces se ha interpretado desde el pensamiento utópico, de un concepto trascendental de sociedad perfecta que está más allá del espacio-tiempo de la vida del hombre, sino del reconocimiento de la dimensión escatológica de la fe, que no es para después de los tiempos, sino que hace presente, allí donde está la Iglesia, la misericordia de Dios que en Cristo es don para todos los hombres.

2. De la historia como eterno retorno a la historia como acontecimiento.

En su Carta Apostólica "Agustín de Hipona" el Santo Padre, refiriéndose expresamente a la "Ciudad de Dios" señala: "En (esta) gran obra, que es al mismo tiempo apologética y dogmática, el problema de la razón y de la fe se convierten en el de fe y cultura" y agrega más adelante que este libro "merece ciertamente que se le lea también en nuestros tiempos como ejemplo y acicate para reflexionar mejor en torno a las relaciones entre el cristianismo y las culturas de los pueblos". Esta indicación del Santo Padre nos permite situar el pensamiento histórico de San Agustín en el contexto de la opción pastoral de la Iglesia por la evangelización de la cultura que, en el caso de América Latina, como ya se dijo, se transforma en una lectura de la presencia de la Iglesia en los quinientos años de historia de nuestros pueblos. En este sentido, es posible establecer un paralelo entre la manera como San Agustín asume desde el cristianismo las tradiciones culturales del mundo de su época y la manera como la Iglesia en América Latina hace lo propio con la tradición cultural indígena, negra y posteriores aportes migratorios.

La visión histórica de San Agustín se desarrolla en polémica con la filosofía clásica griega asumida, en parte, por el imperio romano y con el sincretismo gnóstico que quiso constituir una visión alternativa a aquella de la filosofía clásica. San Agustín percibe con claridad que ni la una ni la otra le permiten dar cuenta de la novedad del acontecimiento de Cristo y se ve obligado, en consecuencia, a sentar las bases de una nueva manera de interpretar la historia. Como el propósito de este trabajo no es exegético, permítasenos la licencia de traducir la visión histórica expuesta en la "Ciudad de Dios" al lenguaje de las ciencias sociales modernas.

Para comprender la naturaleza de la vida social, el orden que gobierna las relaciones entre las personas, el destino de las instituciones y de la convivencia, se han ofrecido a las sociedades diversos modelos e imágenes simbólicas. El más arcaico de todos corresponde a la comprensión de la vida social según el orden observable en la naturaleza. Según esta visión, compartida por gran parte de las culturas indígenas como también por la Grecia clásica, aun cuando ella le haya agregado el pensamiento racional de la filosofía, existe una total continuidad entre el orden del cosmos y el orden social. El universo observable aparece como la totalidad de lo que es y la vida del hombre, de las especies animales y vegetales, de los héroes, dioses y semidioses, como partes específicas del funcionamiento del todo. Es decir, la vida del hombre en sociedad está en relación al cosmos como la parte frente al todo. Por ser sólo parte, no tiene la perfección del todo y debe aspirar, en consecuencia, a conocer las leyes que gobiernan el cosmos para aplicarlas concientemente al ordenamiento social y hacerlo así cada vez más perfecto. El tiempo del hombre tampoco es diferente al tiempo cósmico. Por ello, la manera de comprender la historicidad de la presencia humana en el mundo se asimila a los grandes ciclos de la naturaleza que permanentemente retornan a su origen. No se trata, por cierto, del tiempo mismo del cosmos, sino de la imagen que el hombre se hace del cosmos por la observación directa de los ciclos naturales. El conocimiento griego se funda en el ver del hombre, en su capacidad de contemplar la totalidad y de contemplarse a sí mismo en



Procesión católica en Cusco. Los viejos ritos indígenas transfigurados por el cristianismo marcaron el camino festivo hacia Dios.

ella. A su vez, la vida social tiene que verificar mediante su organización y funcionamiento la misma sabiduría contemplada en el orden de la naturaleza.

Por razones que no es del caso analizar aquí, la gnosis nacida del sincretismo helenista, intenta desarrollar una visión alternativa a la descrita en lo que respecta a la vida del hombre y al ordenamiento social. Recogiendo elementos de la tradición apocalíptica del judaísmo, de la astrología babilónica y del dualismo persa, sistematizado todo ello en el marco lingüístico de la Grecia clásica, intenta desvalorizar el cosmos como modelo de la convivencia humana. Desarrolla la idea de una divinidad fuera del cosmos, completamente ajena a él y éste como obra de poderes intermedios que arrebataron parte de la sustancia divina y la aprisionaron en la oscuridad del mundo material. El hombre está en la naturaleza como en una cárcel, de la que debe desprenderse progresivamente para alcanzar la luz divina. La vida social, se reconoce, está gobernada por los poderes del cosmos. Pero el hombre, que por el pneuma participa de la sustancia divina, no puede reconocer en estos poderes camino alguno hacia la virtud y la perfección. Está en el mundo. Esa es la tragedia de su destino. Pero debe abandonarlo por medio de la gnosis, que es el camino de la iluminación. Frente al mundo sólo puede haber una actitud de indiferencia, la cual asumió en la tradición gnóstica dos formas distintas, aunque nacidas de un sustrato común: la vía ascética y la libertina. En ambas se intentaba estar en el mundo sin estarlo, sea por el aislamiento parcial o total respecto de la vida social, sea por la actitud de estar por encima de la ley, de las costumbres, de la moral de la sociedad. Podría decirse, en resumen, que la gnosis es una propuesta cultural que intenta responder las preguntas acerca de la naturaleza y destino de la vida del

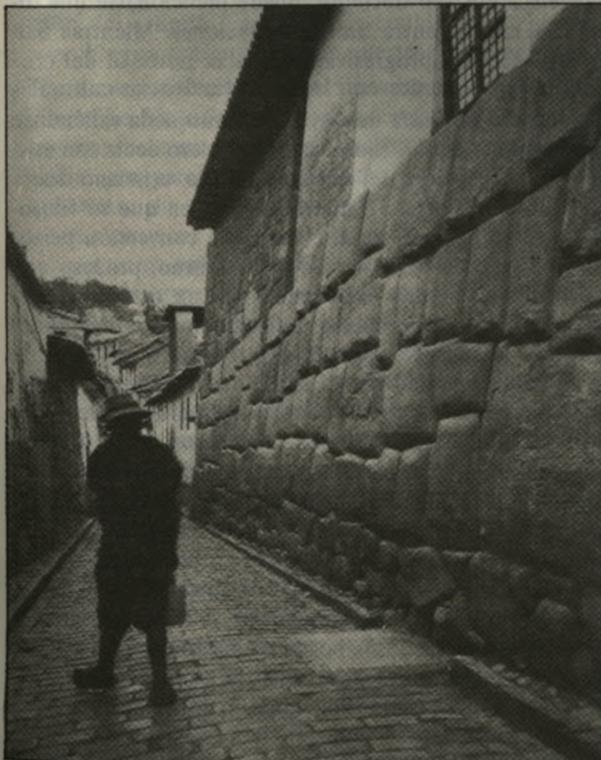
hombre desde un modelo diferente al que ofrece la observación del orden del cosmos. Pero sólo lo logra negativamente, sustrayendo la valoración al mundo. No puede, en cambio desarrollar un modelo positivo de la sociabilidad. Su actitud más positiva frente a la sociedad es la indiferencia. No puede ir más allá.

Demás está decir que estas dos visiones respecto a la presencia del hombre en el mundo siguen siendo actuales. Por diferentes caminos y tradiciones culturales han llegado hasta la modernidad aunque con las variaciones propias del tiempo. Están implícitas en los postulados de la ciencia, como también en las ideologías políticas. Pero ¿cómo se plantea frente a ellos San Agustín? No entenderíamos adecuadamente su pensamiento si olvidáramos que para él no se trataba de buscar especulativamente un modelo de síntesis o un justo término medio entre las tradiciones culturales de su época, sino de comprender su propio proceso de conversión como un encuentro de la verdad de sí mismo. Su búsqueda infatigable de la verdad no podía satisfacerse con la elaboración de una fórmula o de un discurso o con la clarificación de un método, sino con la total posesión de su propia identidad. Para ello, en el plano intelectual, debía pensar la historia desde categorías que permitieran explicarle la radical novedad del acontecimiento de Cristo.

La pregunta por el sentido de la historia está, entonces, en San Agustín indisolublemente ligada a la pregunta por la verdad del hombre. Con insistencia se interroga: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es lo específicamente humano? Reconocemos en ésta la pregunta fundamental de toda cultura. También a ella querían responder los modelos fundados en el orden observable del cosmos como aquellos que, desvalorizando ese orden, querían encon-

trar la respuesta en el abandono del mundo por la indiferencia y apatía. Pero mientras ambos modelos buscan la respuesta en la formulación de una ley necesaria que implacablemente gobierna el destino de los hombres, San Agustín descubre el abismo de la contingencia humana, la cual se le revela como misterio de la libertad y de la gracia. Por ello rechaza con igual fuerza las explicaciones de la historia que se fundan en la sucesión cíclica conforme a la imagen que el hombre se hace del funcionamiento del universo, como las explicaciones fatalistas que atribuyen la existencia del mal moral a la misma naturaleza de la humanidad. Afirma, así, que el mal no es una sustancia y que el pecado tiene su origen en la voluntad libre del hombre. Pero la liberación del pecado tampoco es una ley necesaria que pueda pensarse a partir del orden de la naturaleza, sino don o gracia de Dios que se hace presente en el Verbo encarnado y que el hombre puede acoger pero también rechazar: "Quien te ha creado sin ti, no te justificará sin ti", es su clásica formulación.

La historia es entonces en el pensamiento agustino un acontecimiento que, para cada sujeto, es único e irreplicable. Enfrentado el hombre a su contingencia, descubre la dramaticidad de su vida. Pero no porque existan poderes cósmicos que lo mantengan aprisionado o porque la naturaleza lo obligue a alguna suerte de determinismo, sino porque descubre su propia libertad para aceptar o rechazar el don de Dios. De ahí que la pregunta por Dios esté siempre íntimamente unida en San Agustín a la pregunta por la verdad del hombre y que la mejor manera de encontrar a Dios es a través de la conquista del "hombre interior". Podríamos decir: si lo que constituye al hombre es su contingencia y su libertad sólo en el Verbo encarnado es posible encontrar la respuesta para la verdad del hombre. La naturaleza o el orden del cosmos no es imagen para el hom-



Cusco: sobre cimientos y muros incaicos, construcciones coloniales españolas.

bre pues no lo enfrenta a su libertad. Tampoco lo es una divinidad lejana e inalcanzable que mantiene prisioneros a los hombres en la materialidad de su existencia. La historia tiene, en cambio, sentido si se la descubre como el espacio de encuentro entre la libertad de Dios que ama infinitamente al hombre y la libertad del hombre que puede abrirse a la gracia de ese amor. Este encuentro de ambas libertades es Cristo, único mediador, y la Iglesia como cuerpo de Cristo, sacramento de la comunión de la humanidad en El.

No pretendemos ni mucho menos que con la exposición de un par de ideas pueda darse por agotado el pensamiento del gran doctor. Sólo queríamos destacar el núcleo de su visión acerca de la historia, para poder comprender, a su vez, el significado de la presencia de la Iglesia en la historia de América Latina. Como recordábamos, Puebla periodiza esta historia en tres momentos, el primero de los cuales se extiende desde el siglo XVI al XVIII y coincide con la "evangelización constituyente" de América Latina. Al observar este período en su conjunto salta a la vista de inmediato la coincidencia de la problemática enfrentada por los primeros evangelizadores con aquella ya descrita en la reflexión de San Agustín.

La Iglesia se encuentra en América con un conjunto diversificado de culturas altamente desarrolladas surgiendo para ella inmediatamente la pregunta: ¿es posible desde las distintas categorías culturales de los pueblos descubiertos hacer comprensible para ellos la novedad del acontecimiento de Cristo? No se trataba, como muchas veces se piensa, de un encuentro como tantos entre distintas religiones. La Iglesia anuncia una novedad que no existe en ninguna otra religión. Lo principal de la evangelización no es la oferta de una nueva cosmología, de un nuevo panteón, de nuevos ritos o de un calendario litúrgico distinto. Anuncia un acontecimiento del cual ella es testigo. Las culturas americanas tenían milenios de experiencia en cuanto al encuentro de diferentes religiones. La mayoría de los pueblos que se imponían por sus conquistas territoriales no sustituían a las divinidades del vencido, sino que las agregaban a su propio panteón. Pero no es éste el caso del cristianismo. A él se le impone la tarea no de agregar, sino de asumir, no de yuxtaponer, sino de sintetizar y transformar. Y cuando se encuentra con las culturas de América tiene que preguntarse si a partir de su particular visión del hombre y de la historia es posible que comprendan el acontecimiento que anuncia.

Me parece que la situación que enfrentan los primeros evangelizadores en América puede ser analoga a la de San Agustín cuando se enfrenta con el pensamiento clásico (en el caso del mundo indígena) y gnóstico (en el caso del mundo africano). El mundo indígena, a pesar de la enorme cantidad de diferenciaciones que es necesario hacer por regiones y por familias étnicas, concibe el ordenamiento de la vida social conforme al modelo que le ofrece la naturaleza. En algunos casos, este modelo llega hasta la cosmología y las divinidades celestes. En otros, se inspira más bien en los ciclos agrícolas y las divinidades de la tierra. Otros, en fin, manifiestan en sus concepciones el modelo propio de sociedades que viven de la recolección y de la caza. Pero en todos ellos es el orden observado en la naturaleza el modelo que orienta las conductas sociales, el valor de las actividades productivas y de servicios, la convivencia social. Esta afirmación es empíricamente comprobable mediante el



Una verdadera gnosis se desarrolló en América entre los contingentes esclavos que, dueños sólo de su cuerpo generaron rituales extáticos.

análisis de la mitología o de los distintos tipos de rituales. La concepción de un historia fundada en un acontecimiento único y contingente que no es obra de ley natural alguna ni necesidad de la historia humana, sino don enteramente gratuito, les es completamente ajena. La historia se entiende y se regula por medio de los calendarios que reproducen los ciclos de los astros o los ciclos de la producción agrícola y cada vez que se aproxima el término del ciclo aumenta la exigencia de las prácticas rituales tendientes a asegurar la reanudación de la vida y la continuidad del orden social. Por su parte, toda ruptura del orden social no podía ser entendida sino como expresión de una catástrofe cósmica que involucraba a los dioses y que debía dar origen, por fuerza, a una nueva edad que, otra vez, era pensada con el modelo del ordenamiento de la naturaleza.

Sabemos de las dificultades por las que atravesaron los misioneros de la primera evangelización al enfrentarse a este ordenamiento cultural. Algunos intentaron anunciar a Cristo, especialmente el Cristo eucarístico, con el modelo del culto solar que habían encontrado en las grandes ciudades. Sin embargo, pronto tuvieron que darse cuenta de que la misma presencia de ellos significaba una suerte de catástrofe cósmica que había dado origen a un nuevo ciclo y de que el culto solar había terminado para siempre. A su vez, renacía el culto a los muertos y a los antepasados en torno a los adoratorios naturales y los misioneros pensaban, en cambio, que se trataba de ritos de posesión demoníaca que no se dirigían a sus verdaderas divinidades, sino a los poderes del maleficio y la superstición. Casos como estos pueden documentarse en gran cantidad y demuestran las dificultades propias de dos maneras diferentes de entender la presencia del hombre en el mundo y el sentido de su historicidad.

La cultura africana en América, por su parte, recuerda con nitidez la polémica agustina con las tradiciones gnósticas. En este caso, la vida social no se comprendía de acuerdo al orden observable del cosmos, puesto que los esclavos habían sido arrancados a la fuerza de sus comunidades de origen, reunidos para el embarque sin consideración ninguna de edad ni de sexo ni de lengua ni de relación de parentesco ni de etnia ni de ninguna otra característica propia del ordenamiento cultural del que provenían. Transportados al otro lado del mar, símbolo privilegiado de la muerte, debían reconstruir sus vidas en un ambiente que no era el de ellos ni en términos conceptuales ni rituales, como tampoco en relación a la diferenciación estamental que se les impuso. Fácil es comprender que surgieran tras esta experiencia tendencias gnósticas de desvalorización del mundo nuevo en el que fueron arrojados, compensada por una idealización de su lugar de proveniencia, el que deja de ser una localidad histórica y real para convertirse en un contramundo trascendental en donde es posible la reunificación con sus dioses y con su identidad. Surge entonces la tendencia a escapar del mundo por medio del éxtasis ritual a partir de la única posesión que tiene el esclavo: su cuerpo. Pero este lenguaje de la sensibilidad o, mejor dicho, de la sensualidad es mal interpretado por muchos misioneros como expresión libertina frente al ordenamiento moral y, en el plano religioso, como fetichismo y superstición. Para nadie es desconocida la enorme dificultad que hasta el día de hoy representa para la evangelización de la Iglesia la existencia de cultos espiritistas en la zona afroamericana que han rebautizado a sus divinidades o seres numinosos con el nombre de santos cristianos sin haber asimilado, sin embargo, la novedad del cristianismo respecto de sus tradiciones religiosas.

La experiencia de San Agustín es, por lo dicho, completamente análoga a la de los misioneros de la primera evangelización. No obstante, puede mencionarse una diferencia radical entre ambas situaciones. Mientras San Agustín accedía progresivamente a la novedad del cristianismo er polémica con las otras tendencias culturales de la época, él podía desarrollar su búsqueda valiéndose de la argumentación filosófica. No quiero decir con esto que su percepción del acontecimiento cristiano fuera puramente filosófica. Hemos insistido en que su filosofía no se entendería sin el proceso de conversión personal en búsqueda de la verdad de sí mismo, proceso que constituye antes una experiencia que un razonamiento. Con todo, él podía valerse de las distintas conceptualizaciones de sus adversarios y desarrollar en respuesta la suya. La fecundidad de su labor de escritor así lo demuestra, como también su recurso permanente a las Sagradas Escrituras. Pero los misioneros de la primera evangelización de América Latina, en cambio, no contaron con esta facilidad. Ellos no se encontraron con culturas que hubiesen desarrollado la autocomprensión de sí mismas en el plano del discurso o del "logos", sino culturas que se comprendían a sí mismas mediante la celebración del rito y la ordenación cültica de todas las actividades sociales. Los pocos diálogos que en el plano del discurso lograron realizarse entre los misioneros y los sabios indígenas terminaron, como lo atestigua el caso de México, en un total fracaso. Podría afirmarse que la novedad de la evangelización de América Latina de la primera época residió justamente en que la manera de asumir por parte del cristianismo las tradiciones culturales

con que se encontró no fue filosófica ni teológica, sino ritual.

En efecto, más pudieron los lugares de culto y de peregrinación, el calendario litúrgico y la fiesta, las paraliturgias y la representación teatral de los misterios, los sacramentos y las devociones que la exposición sistemática de la doctrina, al menos, durante este primer período de la presencia de la Iglesia en medio de nuestros pueblos. Son impresionantes, sin duda, los esfuerzos desplegados por obispos, clérigos y laicos en la elaboración de catecismos y en la exposición racional de las verdades de la fe. Con todo, no me parece que haya sido ésa la vía por la cual la Iglesia logra asumir las tradiciones culturales de los pueblos que encontró en el siglo XVI. Mi hipótesis de interpretación asigna al rito y al sacramento ese papel fundamental, corroborándola numerosos datos no sólo de la época, sino también algunas características culturales que se conservan hasta el día de hoy. Sólo como botón de muestra: la filosofía sigue siendo la gran ausente de nuestra cultura. No digo que no haya habido grandes expertos en filosofía, especialmente, en filosofía europea. Me refiero más bien a la carencia de filósofos que insertados profundamente en las tradiciones culturales de nuestros pueblos hayan podido elaborar los grandes temas universales de la condición humana a partir de su situación histórica específica. ¡Cuántos problemas teológicos e ideológicos podríamos habernos ahorrado en los últimos años si hubiésemos contado con una filosofía de alto nivel crecida desde nuestras circunstancias! No se trata, ciertamente, de falta de talento o de oportunidades económicas, sino de una tradición cultural que se totaliza en el rito antes que en el discurso filosófico.

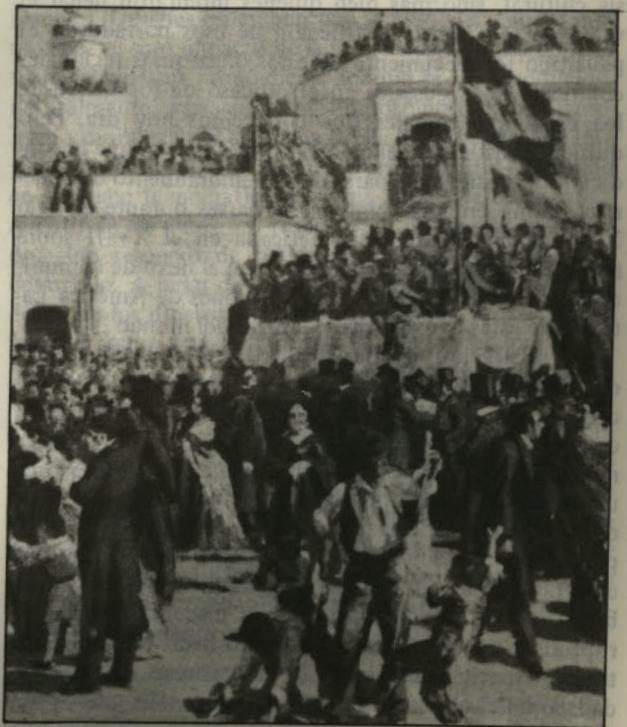
¿Significa todo esto que la analogía con el pensamiento de San Agustín era sólo aparente y que debemos descartarla? De ninguna manera. Sólo que es preciso concluir con cautela. Por una parte, es evidente la similitud del problema enfrentado por San Agustín en la evangelización del mundo greco-latino, sacudido por la gnosis y los problemas enfrentados por nuestros misioneros en la primera evangelización. Pero es igualmente evidente que la discusión filosófica y teológica desarrollada por el santo doctor no encontraron en nuestro medio una cristalización comparable, ni entonces ni tampoco ahora. Pero existe, sin embargo, una peculiaridad latinoamericana que proviene precisamente de su característica cultural y que es profundamente agustina: la visión sacramental de la presencia de la Iglesia en medio de nuestros pueblos. Durante el barroco y proyectada hasta hoy por medio de la religiosidad popular, la "Ciudad de Dios" no fue un concepto, ni una teoría acerca de la historia, ni una categoría filosófica de la autocomprensión humana, sino presencia sacramental de la participación de Dios en la historia del hombre y de su Providencia frente al destino de los pueblos. Resulta impensable la identidad cultural latinoamericana si nos olvidamos de los santuarios, de los lugares de peregrinación, de las fiestas religiosas que pueblan nuestro calendario y de los sacramentos que hacen visible la palabra del Dios invisible. En cada una de estas manifestaciones el hombre latinoamericano experimenta su libertad y el misterio de su contingencia, a pesar de que no pueda expresarlo con categorías filosóficas. Ello significa una limitación al mismo tiempo que una ventaja. La limitación es que no puede todavía hoy sintonizar su ordenamiento social institucional, sus estructuras, con la experiencia de libertad

que guarda en la memoria de sus ritos y de sus lugares de peregrinación. La ventaja es que se ha ahorrado parcialmente esa tendencia observable en otras culturas, especialmente en las que hoy constituyen el mundo desarrollado, de transformar toda experiencia de liberación en un discurso que vale más por la atención periodística y publicitaria que recibe que por el respaldo que encuentra en actitudes vitales capaces de dar testimonio por sí mismas. El sólo enunciado de esta problemática nos traslada, sin embargo, al segundo período de la historia de América Latina, caracterizado por el impacto de la civilización urbano-industrial y la recepción de la filosofía de la Ilustración.

3. Presencia de la "Ciudad de Dios" en la formación de los estados nacionales

A pesar de que la presencia de la Iglesia en la historia latinoamericana ha sido continua en los cinco siglos que nos constituyen, durante el período que Puebla define por el impacto de la civilización urbano-industrial y la aparición de la racionalidad técnica la presencia eclesial fue muy débil y atomizada. Desde mediados del siglo XVIII comienza de parte de la corona un hostigamiento sistemático a las órdenes religiosas a través de diferentes medidas, las más drástica de las cuales fue la expulsión de los jesuitas de todos los territorios del reino.

Toda síntesis cultural tiene sujetos que la simbolizan o encarnan de una manera particular y arquetípica. Durante el barroco, estos sujetos portadores de la síntesis mestiza fueron fundamentalmente las órdenes religiosas. Nunca durante ese período fue el Estado o las insti-



Los nuevos estados nacionales optaron por el positivismo agnóstico en franca contradicción con la cultura popular católica y barroca. En la ilustración, la "Jura de la constitución en Uruguay" de Juan Manuel de Blanes (detalle).

tuciones públicas los portadores de dicha síntesis. En gran parte, ello se debe a que nunca se logró construir un Estado latinoamericano, sino que la administración de los asuntos públicos estaba regionalizada y en manos de los representantes de la corona. Las órdenes religiosas, en cambio, a pesar de sus diferencias regionales, tenían una presencia latinoamericana y hacían de puente o mediación con la Iglesia universal, con Roma y con los restantes lugares de evangelización en los nuevos territorios sometidos por la expansión europea. Ellas aseguraban que los problemas nuevos resultantes de asumir las tradiciones culturales locales en el proceso de evangelización se resolvieran con criterios universales y no sólo de coyuntura. Sin minusvalorar la acción evangelizadora de ninguna orden, no cabe duda que resalta la organicidad de la presencia jesuíta. En la China o el Japón, en la India o en América Latina lograron dar a la evangelización un lineamiento coherente que refería la experiencia de los distintos pueblos a un horizonte ecuménico.

Pues bien, el hostigamiento a las órdenes religiosas, las limitaciones impuestas en sus seminarios, la expulsión en el caso de los jesuítas y el aumento progresivo del clero secular por sobre el de las órdenes dieron como resultado que la síntesis barroca del primer período quedara progresivamente sin sus sujetos portadores. Con ello, la Iglesia se vio sometida a tendencias fuertemente galicanas que la desvincularon de su centro universal. Coincide este proceso con la formación progresiva de oligarquías locales que adquiriendo los bienes eclesiásticos abandonados, como fue el caso de numerosas haciendas, empezaron a ocupar un papel destacado en la configuración del orden y en la regulación de la identidad. No eran agnósticas o anticatólicas, sino que carecían de toda visión de conjunto sobre el proceso histórico latinoamericano y su presencia orgánica era solamente regional. No eran los portadores de una síntesis cultural, sino más bien quienes intentaron llenar el vacío dejado por la destrucción de esos portadores. El paulatino fortalecimiento de estas oligarquías regionales culminará años después en el proceso de formación de los estados nacionales que conocemos hoy día. Pero quisiera insistir, al menos como hipótesis, en que la condición de posibilidad para el desmembramiento de América Latina en una veintena de países durante el siglo XIX fue la destrucción practicada en el XVIII sobre las órdenes religiosas que constituían el nexo de comunicación cultural de las distintas regiones de América Latina y de éstas con Europa y el resto del mundo.

La Ilustración católica primero y la de la Enciclopedia, después, difundidas a partir de mediados del XVIII, contribuyen decisivamente al ocultamiento del barroco como memoria histórica de la identidad cultural latinoamericana. Sabido es que la Ilustración católica tuvo un marcado acento neojansenista y neogalicano que, operando en un espacio cultural carente de sujetos portadores de su síntesis, no logró hacer visible la continuidad de la historia latinoamericana, sino más bien creó las condiciones para la discontinuidad y la ruptura. Con un marcado desprecio hacia las formas rituales, especialmente hacia las expresiones de religiosidad popular, el neojansenismo de los nuevos grupos dominantes no lograba sintonizar con los mecanismos que habían producido la síntesis del período anterior. La religión comienza a adquirir un tono moralista y a transformarse en pedagogía para las clases populares.



Una de las cimas del barroco americano. La serie de los profetas del Aleijadinho.

Este proceso no es contradictorio con la aparición posterior del laicismo anticlerical, sino que en cierta medida, lo prepara o lo prefigura. Desde entonces, como lo reconoce Puebla, se ha producido en todos nuestros países una profunda escisión entre la cultura de las élites y la del pueblo, incluida también sus respectivas formas de religiosidad, escisión que aún hoy no ha logrado superarse del todo. Mientras para el pueblo la Iglesia es antes que nada una realidad sacramental que hace presente el poder de Dios sobre la vida del hombre, sobre los fenómenos naturales como sobre la salud del cuerpo y del espíritu, para las élites se ha transformado paulatinamente la presencia eclesial en la garantía de una doctrina principalmente moral y, durante este siglo, ideológica-política.

Es interesante comprobar cómo en América Latina, a diferencia de lo sucedido en Europa, jamás hubo una crítica fundamental a la religión del tipo como, por ejemplo, encarnó Feuerbach o Saint Simon o Marx. Hubo, ciertamente, una gran cantidad de querellas a causa de la Iglesia, pero orientadas más hacia los problemas de la delimitación jurídica de los campos de acción, hacia la cuestión de los bienes eclesiásticos y de la exención de impuestos o hacia la educación confesional. Pero nunca tuvimos un ateísmo teórico y crítico que intentara rescatar el "núcleo racional" del cristianismo para "realizarlo", supuestamente, como filosofía de la historia. Para ello hubiésemos necesitado justamente una filosofía propia, arraigada en el comportamiento de las élites y situada frente a la tradición ritual. Ni la Ilustración católica ni la secularista fueron capaces de constituir una estructura teórica de ese tipo. Puesto que ya habían reducido la religión a la moral y alguien debía velar por la moralidad del pueblo, se le concede a la Iglesia ese papel, siempre que no pretenda salirse de él y abordar otros campos. Hasta el día de hoy es bastante

corriente que los grupos oligárquicos agnósticos prefieran mandar a sus hijos a formarse en colegios católicos que en colegios laicos, pues confían en la formación moral que allí se les dará. Lo demás no les importa porque saben que es el núcleo moral lo que perdurará de la formación religiosa. No se interprete esta afirmación como una crítica indiscriminada a los colegios católicos. Sólo quiero apuntar a un fenómeno que los sobrepasa, que está profundamente arraigado en la cultura de las élites y que procede de las tendencias neojansenistas de la Ilustración católica.

La religiosidad del pueblo es bastante diferente. Ella ha conservado los rasgos fundamentales del barroco, especialmente, el carácter ritual y festivo. Una fórmula que puede resumirla es: "Acción de Dios - Fiesta del Pueblo". Se organiza en torno al calendario litúrgico, a la festividad de patronos y santos, a la recepción de los sacramentos, al rito funerario. Escandaliza muchas veces a las élites porque no hay en ella rastro alguno de moralismo y, en ocasiones, por el contrario, se desborda hacia conductas reprobables. Pero lo importante, me parece a mí, es entender el sentido de la que es portadora. No está orientada hacia el tema del orden y de las instituciones sociales o a la delimitación de las conductas adecuadas o inadecuadas, sino hacia el tema de la relación del hombre con el poder de Dios que se hace presente en sus vidas. Por ello es que las élites han abandonado con frecuencia la religión como espacio de definición de su identidad. No es que dejen necesariamente de practicarla, sino que deja de ser la actividad que los constituye como personas. En la religiosidad popular, en cambio, se descubre inmediatamente que se trata de la ocasión en que las personas adquieren conciencia de su propia humanidad y de su pertenencia a un pueblo que no ha sido creado por pacto alguno, sino convocado por la presencia de la Iglesia.

Creo que uno de los problemas fundamentales de este período, mirado desde la óptica de la Iglesia, es el olvido de la "memoria histórica" del barroco, especialmente, de parte de los estados nacionales. Naturalmente, habría que hacer precisiones en cada caso particular. Pero la tendencia ha sido que estos estados han intentado frecuentemente legitimar su presencia en oposición al barroco. Octavio Paz ha mostrado en numerosos de sus escritos cómo el estado liberal mexicano del siglo XIX se entiende no sólo como contrario a Nueva España, sino como una especie de vengador de ese período. Sarmiento aplicaba la oposición entre civilización y barbarie para clarificar las tareas del estado nacional en formación frente al mestizaje y a la memoria cultural. En mi país, el himno nacional dice: "de tres siglos lavamos la afrenta" y, así, podría nombrar muchos ejemplos. Pero la Iglesia está indisolublemente unida a la cultura de ese período que se pretende exorcizar. Nuestros pueblos son más antiguos que nuestros estados nacionales y la presencia de la Iglesia fue más decisiva en la formación de los primeros que de los segundos. De ahí que haya sido ella también objeto de ataque por parte de la "leyenda negra" y, lo que resulta a veces más incomprensible, que católicos, clérigos y laicos, se hayan sumado a este intento de disolución de la identidad cultural del pueblo, ciertamente, con más frivolidad e ignorancia que con mala intención. Pero el problema sigue vigente y es bastante profundo. No se explica por cuestiones coyunturales, sino que remite a un sustrato cultural no asumido por las élites que constituyeron los estados nacionales.

Le guste o no le guste a los intelectuales y políticos latinoamericanos, atacar a la Iglesia es también atacar las bases culturales sobre las cuales nuestros pueblos han constituido su identidad y el sentido de su existencia.

Este conflicto que reseñamos se ha hecho cada vez más complejo con el correr del siglo XX, si tenemos en cuenta, especialmente, los procesos de modernización que protagonizan nuestras sociedades y la creciente urbanización de la vida social. Algunos pensaron que estas dificultades se resolverían por sí mismas, que la gran ciudad, como experiencia urbana nueva, transformaría de tal modo la tradición barroca que de ésta no quedaría más que un lejano recuerdo. La Iglesia, por su parte, ha considerado muchas veces que la evangelización de la moderna ciudad puede hacerse con los mismos métodos y características que antes le dieron resultado en la vida rural o en las ciudades provincianas de poca densidad de población. Si sumamos ambas actitudes se llega a la peligrosa conclusión de que la moderna ciudad es una especie de territorio de nadie, demasiado secularizado para la Iglesia y demasiado barroco todavía para los planificadores de la modernización. Pienso, por mi parte, que el problema de fondo sigue siendo el mismo reseñado en los párrafos precedentes, aunque ha alcanzado un nivel mucho mayor de complejidad. El análisis de ella nos conduce necesariamente a los desafíos actuales de América Latina y, por tanto, al tercer y último período de la recapitulación histórica que hace Puebla.

4. La evangelización de la cultura ante los desafíos de la modernización.

Como decíamos precedentemente, la escisión entre élites y pueblo producida durante el siglo pasado por la ruptura ficticia que hicieron las primeras con la tradición cultural barroca sigue siendo un problema aún no resuelto. Quienes esperaban que se resolviera por sí mismo, por el sólo impacto de la modernización, no han visto realizados sus pronósticos, aunque se han producido, naturalmente, variaciones de importancia. El neojansenismo moralista del siglo pasado ha dado paso, en el universo de las élites, a un creciente pragmatismo expresado en lenguaje tecnocrático y a una suerte de desencantamiento de las élites, no respecto de un mundo sacralizado, sino respecto de sus propios logros en materia de desarrollo. A pesar de los incontables esfuerzos desplegados y de los dineros y recursos invertidos, los resultados resultan ser más exiguos que la creatividad puesta en juego. Al mismo tiempo, no han logrado legitimar su acción social a los ojos de la población y han debido, por lo mismo, sortear una casi permanente crisis de estabilidad política, ocultada a ratos con golpes de fuerza, pero no solucionada de manera permanente o relativamente duradera. El espacio de la "polis" ha sido ocupado progresivamente por una retórica ideológica, de fundamentos nada más que discursivos, que tiende a radicalizarse en posiciones extremas en proporción directa al desarraigo que experimenta respecto a la realidad.

Las élites eclesásticas no han estado ajenas a esta misma evolución que describimos y se han dejado llevar también por una actitud antiritual que las ha separado de las tradiciones culturales del pueblo. Después de asumir hasta los años sesenta el papel de agentes del desarrollo y la modernización en diferentes ámbitos de la vi-

da social, al punto de canalizar a través de ellas una proporción significativa de la ayuda al desarrollo proporcionada por los países más ricos, las invade el desencanto de la modernización frustrada, volcándose peligrosamente al terreno del foro público y de la discusión ideológica. Han creído muchas veces que la función ideológica propia de toda evangelización puede cumplirse por medio de declaraciones públicas que alimentan el circuito cerrado de la discusión ideológica y que el pueblo presencia desde una distante actitud espectadora. Reaparece, entonces, el moralismo propio de la Ilustración católica pero esta vez aplicado a los problemas económicos, políticos y tecnológicos que, manifiestamente, no pueden solucionarse por medio de declaraciones. No me refiero, por cierto, a la acción efectiva de algunos organismos eclesiales especializados, como el caso de la Vicaría de la Solidaridad en mi país, que tanto han hecho en situaciones jurídicas de excepción por proteger la vida y los derechos de las personas. Me refiero más bien a aquellos agentes pastorales, clérigos o laicos, hombres o mujeres, que inspirados de las mejores intenciones de estrechar la brecha que separa a las élites del pueblo, creen que ello puede lograrse en el marco del discurso ideológico. Da la impresión que piensan solucionar los problemas mediante el expediente de que la gente se pronuncie sobre ellos, como si fueran problemas generados por el discurso. La realidad misma se vuelve para ellos retórica y susceptible de ser controlada u orientada por la declaración pública y el foro. Pero como la realidad es siempre más real que los discursos y como la mayoría de la población no se comprende a sí misma a partir del debate ideológico, la tendencia inevitable de estas élites es a clausurarse y encerrarse en el mundo de la palabra autoreferida, que se retroalimenta a sí misma logrando momentos de euforia cuando se encienden los focos del escenario y de la prensa y momentos de profunda depresión cuando éstos se apagan.

Aprisionada entre medio del pragmatismo tecnocrático desencantado del mundo bullicioso del foro y del espectáculo, por una parte, y de las tradiciones culturales barrocas de sus mayores, por la otra, se encuentra la juventud, obligada a tomar opción por una u otra realidad y sin lograr integrar todas ellas en una interpretación coherente de la historia. La tendencia observable en el último tiempo es a una creciente desorientación entre los jóvenes que amenaza, en ocasiones, con convertirse en apatía frente al mundo, escape del mismo o con sumergirse en un profundo y aletargado escepticismo que destruye toda posibilidad de encontrar una identidad para sí mismos y que impulsa a actitudes progresivamente anómicas y sin sentido.

Podríamos alargar interminablemente este análisis considerando la presencia de esta brecha entre la dimensión cultural del pueblo y la de nuestras élites en cada uno de los ámbitos de la vida social. Pero me parece que siempre llegamos a una análoga conclusión: vivimos en un universo de realidades múltiples, en una suerte de multiverso, sin que podamos referirlos todos ellos a una identidad común. No me refiero a la creciente diversificación propia de la vida en las grandes ciudades ni a la masificación producida por el incremento demográfico permitido por las formas de producción modernas. Me refiero más bien a la pérdida de una instancia de síntesis que convoque al hombre a la experiencia de la comunión para descubrir, desde ella, el sentido de su presencia en la historia. Durante el período que hemos lla-

mado, siguiendo a Puebla, de la primera evangelización, la Iglesia ocupó, sin lugar a dudas, ese espacio de síntesis, contribuyendo a formar un sustrato cultural que subsiste hasta el día de hoy, a pesar de los problemas que hemos reseñado. Pero desde el pasado siglo, por las razones ya explicadas, se ha ido progresivamente desdibujando ese espacio de encuentro, el cual no ha podido ser reemplazado por institución alguna. Surgieron los estados nacionales y ellos han ocupado con eficacia el ámbito de las instituciones y de la vida pública. Pero ello no es suficiente para procurar que los hombres encuentren su identidad. El sentido de la presencia humana en la historia no se esclarece por la pertenencia a alguna institución política o por el desempeño de un determinado rol profesional o por el cumplimiento de un conjunto de funciones. Como claramente lo percibió San Agustín, la ciudad del hombre no es capaz por sí misma de encontrar su destino, a pesar de los medios tecnológicos poderosos con que cuenta o de las buenas intenciones de tanta gente que tiene una actitud de servicio hacia los demás hombres. Es preciso también que se haga presente la Ciudad de Dios, convocando a todos los hombres al encuentro en Aquél que les ha dado la dignidad de la filiación divina. Es ese el sentido de la presencia de la Iglesia en medio de los pueblos y esa también su vocación evangelizadora. Pero no se trata, ciertamente, de una Iglesia abstracta. No es ella un concepto o un discurso, sino una presencia sacramental en las historias concretas de los hombres.

Por las dificultades históricas que hemos analizado, la Iglesia latinoamericana ha visto desdibujada su presencia cultural en los últimos dos siglos, con el agravante de que los problemas de aceleración histórica traídos por la racionalidad científico-técnica hacen cada vez más difícil la recuperación de los espacios y tiempos perdidos. Esa declinación en su presencia cultural se debió fundamentalmente, en mi opinión, a que se le cortaron las vías de acceso a su primera historia, a la evangelización primera, y la convencieron durante mucho tiempo de que era una especie de recién llegada a la historia de nuestros pueblos. En una palabra, perdió la capacidad de leer la historia de América Latina desde sí misma, desde el misterio de su propia identidad. Pero como la vida de la Iglesia no es obra del hombre sino del Espíritu que da testimonio de Cristo, ha suscitado desde el Concilio y, en nuestro caso, desde Puebla un impulso renovado a hacer presente la Ciudad de Dios en medio de la ciudad del hombre. Ha hecho que la Iglesia adquiera creciente conciencia de su historicidad y de su irrenunciable misión de hacer presente al hombre el misterio de sí mismo y de su dignidad. En Puebla, la Iglesia latinoamericana decide mirar la historia de su presencia con sus propios ojos, redescubriendo a través de la religiosidad popular la síntesis barroca que cristalizó bajo su mirada y dándose cuenta del desplazamiento de que fue objeto a partir de la Ilustración y de la aparición del secularismo. Leyendo la historia desde sí misma, puede también desde su propia identidad dimensionar los desafíos de la hora actual y del próximo futuro. Así, la Ciudad de Dios vuelve a aparecer en la vida de nuestros pueblos como una luz que convoca a la comunión y a la participación, a la reconciliación, al descubrimiento de un sentido para la presencia histórica de nuestros pueblos en el conjunto de la familia humana. Pero Puebla fue un comienzo, el inicio de una nueva etapa en el camino. Dejó tras de sí una enorme tarea: ha-

cer verdaderamente de la Iglesia, en todos los ámbitos que constituyen su realidad, en todos sus carismas, esa instancia que convoca a la síntesis y al encuentro y que con fidelidad acompaña todos los acontecimientos de la historia humana. La ocasión que hoy celebramos, la conversión de San Agustín, es un llamado providen-

cial a renovar nuestra fidelidad a la tarea propuesta por los obispos en Puebla de evangelizar la cultura, de interrogar al hombre acerca de su contingencia y su destino, de anunciarles la Buena Noticia de que en Cristo se ha unido para siempre el don de Dios y la libertad del hombre y que en Él se recapitula toda la historia humana. □



La crucifixión Blanca, de Marc Chagall.

Una lectura de los nuevos signos de los tiempos

ARGENTINA: UNA CRISIS DE IDENTIDAD CULTURAL

ANIBAL FORNARI

En la Argentina todos los cambios de una supuesta modernización desembocan en el estancamiento. Un gran vacío exige de una nueva discusión nacional en profundidad. Aquí se propone una perspectiva global recapituladora, que pasa de lo visible político a los trasfondos culturales. Argentina es, en cierto modo, un rostro de esta América Latina cuestionada.

I. EL ESTANCAMIENTO EN LA CRISIS

"A Perón no se le repite ni se le niega, se le supera. ¿Cómo? ¿Quién? Son las incógnitas argentinas". Así indicaba Methol Ferré (Nexo, No. 2, 1984) el desafío implicado en el legado político, unificador de conciencia nacional y liberación social, que con el nombre de "justicialismo" configuró y singularizó al pueblo argentino. Lo decía en ocasión de su primera derrota electoral (1983, sin Perón) infligida por el radicalismo de Alfonsín. Durante 40 años, tras su irrupción en 1945, había sido el eje de la realidad política argentina, la mayoría popular, centrada en la clase obrera, los pobres y sectores de la oscilante clase media que ahora le restaba su apoyo. Desde su derrocamiento en 1955 (tras 9 años de gobierno) se iniciaba con el exilio de Perón, que duró 18 años, una sucesión de golpes militares y anémicas restauraciones democráticas hechos

directa o indirectamente contra el peronismo. El mismo partido radical sólo gobernó entre 1962-66 gracias a la proscripción electoral del justicialismo hecha por los militares hasta ser él mismo militarmente depuesto. En cambio esta vez (tras la más trágica dictadura militar -1976-83- que coronó la violencia foquista con el terrorismo de estado y, legitimada en la ideología de seguridad nacional, desmontó sistemáticamente la vida económica y la conciencia política nacional hasta un punto tal que parecía ser un atrevimiento inédito), el radicalismo pasa del clásico 25 % al 52 % del electorado por propios méritos. El justicialismo quedó asentado en su fuerza popular básica y leal del 40 %. Entre ambos partidos reúnen el 90 % de la actual representación parlamentaria. Y el gran problema es qué hacer con ella. . . Primero, por la grave degradación económico-social de imposible solución técnica



El último gobierno militar argentino aplicó la represión sistemática. Desde el fin de la década de los años 60 la guerrilla rompió el estado de derecho en Argentina, pero el gobierno militar que asumió en 1976 por un golpe de estado, aplicó el terrorismo de estado en forma sistemática, liquidando los fundamentos jurídicos de la nación. Al mismo tiempo, la deuda externa se elevó a 50.000 millones de dólares sin que se produjesen inversiones productivas.

inmediata, cuya expresión en términos comparativos da razón del actual ambiente social depresivo. En relación al último gobierno peronista (1973-76, regreso de Perón desde el exilio, su muerte en 1974 y el posterior golpe militar contra Isabel) la deuda externa (recibida) pasó de 7.000 a 50.000 millones de dólares y continúa creciendo sin uso productivo y siendo comparativamente mayor que la de Brasil considerando población, productividad global, volúmenes de exportación y saldos del comercio exterior. En relación a 1974 el poder adquisitivo salarial decreció casi un 60 % y del pleno empleo se pasó a 1.500.000 desocupados en un país de 30.000.000 de habitantes y con más de 200.000 jóvenes que ingresan anualmente al mercado laboral. Que se hallan, además, con la paralización del 50 % de una instalación industrial en obsolescencia y con la acentuación de todos los índices del subdesarrollo social. Segundo, porque a la imposibilidad técnica se le agrega un proceso de atomización social, de evasión psicologista de la realidad y de pragmatismo político que no está a la altura de una nación que necesita reconquistar desde las raíces a sus fundamentales convicciones colectivas para el consecuente esfuerzo de reconstrucción. Evidentemente el vínculo social y la experiencia de pertenencia a una comunidad histórica no pueden ser producidos por coacción o artificios políticos más bien contraproducentes. Pero ahora la sociedad argentina, tradicionalmente la más politizada de Latinoamérica, se halla "democráticamente" en una situación de apatía y de vacío de proyecto nacional.

Tras esa esterilidad de propuestas perviven sin embargo en la sociedad dos certezas elementales y saludables. La primera es el archivo del sentimiento mesiánico de la praxis política dirigida hacia el aparato estatal demiúrgico, así como la evidencia de que el camino hacia la transformación social y la integración latinoamericana sólo puede sustraerse a la dialéctica entre las dos grandes potencias, si se realiza en la unidad nacional instrumentalmente afianzada en la institucionalidad democrática (recordando la convergencia de los militarismos "foquis-

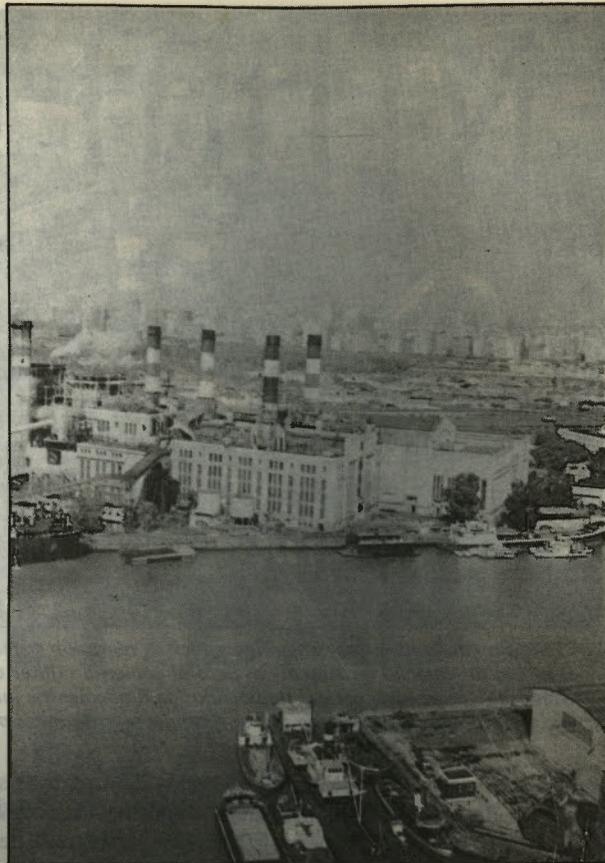
ta" y "golpista" en la consigna "elección/traición"). La segunda es la certeza triste de una generalizada "crisis moral". En realidad es una "crisis de pertenencia", de un rotar en el vacío de experiencia por parte de la razón y en el vacío de significado por parte de la praxis. Que ya no puede ser cubierto por el recurso racionalista a las ideologías de cualquier signo, así sea de un vago humanismo cristiano. . . . Que se manifiesta como pérdida de la tensión entre el reconocimiento del Hecho fundante de la identidad cultural (como censura del significado exhaustivo de la "memoria" histórica) y la configuración realista del "deseo" popular de liberación. Una nación emergente y venida a menos por sus propias veleidades miméticas, se halla en una ocasión decisiva para encontrar el referente cultural total. Para recuperar a un nivel adecuado y definitivo el entusiasmo de existir que le permita tomar las urgentes y creativas decisiones que desbloqueen sus virtualidades. Y lo notable es que en la concentración del espectro político entre el radicalismo y el peronismo, más que una unidad para el proyecto nacional y una polémica creativa en torno a la crisis cultural, lo que prevalece es un equilibrio de impotencias. Los intentos de "despegue" carecen de unidad y se depotencian en la formalidad o en la contradicción. Así la reivindicación de los derechos humanos convive con la promoción de la desidentificación cultural y del individualismo hedonista a través del aparato cultural y los mass-media, con la desatención del derecho al trabajo y al vivir elemental de las familias, mientras se implanta el divorcio para afianzarlas (sic). Se resuelve el conflicto limítrofe con Chile pero sin algún hecho inicial irreversible de integración. Se ingresa en el Pacto de Contadora y se promueve la indiferencia y la hostilidad a la celebración del V Centenario de historia latinoamericana. Se decide la integración económica con Brasil y Uruguay mientras se mantiene la hegemonía estructural del sistema financiero sobre el productivo. Se capta la necesidad de sustituir la actual capital portuaria invertebrante de la nación (Buenos Aires) y se propone el traslado de la misma al puerto patagónico de Vied-

ma, en la boca del conflicto entre las grandes potencias en el mar austral debido a la presencia inglesa en Malvinas y a la realización de un gran contrato de pesca, construcciones portuarias y compra de tecnología con la URSS para contrarrestar dicha presencia; es evidente que una capital allí profundizará la invertebración sustituyendo el eje de "integración nacional" latinoamericana por la cultura, por el eje de "enfrentamiento intrarepublicano" entre opciones ideológicas adheridas a los intereses de las grandes potencias. . . Frente a esta forma de iniciativa del radicalismo gobernante, el peronismo se opone o comparte sin indicar una síntesis superior. De tal modo, el acuerdo en fortalecer la convivencia democrática desemboca en una homogeneidad político-ideológica "de mínima", en una metamorfosis degenerativa del "pluralismo" por censura de la autenticidad cultural de los interlocutores.

Esa homogeneización de la vida política bajo la hegemonía social del radicalismo, coloca a la Argentina en un estado de resignada administración de su crisis, tras una presunta "modernización" que espera una coyuntura favorable para aplazar la crisis con soluciones de superficie. El vacío de proyecto nacional indica que la ruptura entre élites y pueblo se ha profundizado y extendido desde que gran parte de la superestructura política del radicalismo y del peronismo han ingresado en la "Argentina oficial". En ese tejido social intermediario que ocupa las instituciones, que expresa la tendencia al desarraigo y al escepticismo cultural de la gran clase media urbana y que neutraliza, mediante su intermediación político-social secularizante, la intencionalidad de la conciencia religiosa e histórica con que el pueblo vive el sentido de sus necesidades y de su acontecer humanos. En lugar de ser dinamizador de la comunidad nacional, tal estamento político-social intermediario parece encaminarse a consolidar un despotismo ilustrado escéptico y democráticamente legitimado. Lo que significaría oxigenar la crisis de la "polis oligárquica", justamente mediante la terapia coordinada de los dos partidos que irrumpieron en la historia nacional expresando, en sucesivas etapas de profundización, al movimiento popular superador. Al respecto, como veremos más adelante, el justicialismo tiene una responsabilidad especial en cuanto a abrirse a los factores que le devuelvan, actualizadamente, su autoconciencia; mientras el radicalismo sólo podrá consolidar su resurgimiento mediante una irreversible evolución hacia la actualización "social" de la "polis oligárquica", adecuándose e integrándose en la situación bipolar del poder mundial como "vía media" oscilante y subalterna.

II. CRISIS DE LA "ARGENTINA OFICIAL" Y "JUSTICIALISMO"

Latinoamérica y Argentina se forjaron en dos etapas históricas definidas. La primera es la del proceso cultural constituyente que las unifica y que comprende desde el s. XVI a fines del s. XVIII. La segunda es la de la organización estatal republicana y de la "nación perdida", definida por P. Morandé en un esencial artículo (Nexo, Nro. 2, 1984) como "polis oligárquica" que se establece a mediados del siglo XIX y florece hasta los comienzos del s. XX unificando a la sociedad en



Buenos Aires, la más sólida ciudad de habla hispánica, permanentemente mimetizada en las modas al uso de Europa o de Estados Unidos, ha sido un instrumento eficaz para borrar la identidad cultural de la nación.

un estado centralista sobre la base de la atomización de Hispanoamérica, la marginalización del pueblo y la integración al imperio inglés. Entre ambas etapas definidas hay un primer proceso de transición desgarradamente polémico. Que comienza simbólicamente con la expulsión de los jesuitas (1767) que significa la decapitación cultural hispanoamericana y la destrucción de un proceso de inculturación de la modernidad, por obra del iluminismo masónico. Transición que prosigue en el movimiento independentista conducido por los libertadores populares que afirman la continuidad cultural con la etapa constituyente y la unidad geopolítica de Hispanoamérica (San Martín, Belgrano, Artigas, Bolívar, O'Higgins, Rosas, etc.), pero que son sistemáticamente hostilizados por las élites ilustradas neodependientes. Transición que en definitiva culmina como empezo. Puede tomarse como fecha simbólica la caída de Rosas, la destrucción de la Confederación Argentina y la secesión de la Banda Oriental del Uruguay. Y como remate póstumo (1870) la destrucción del Paraguay —que desde 1820 con Rodríguez de Francia primero y con López después (con el apoyo de Rosas en Buenos Aires) había iniciado un proceso de desarrollo económico e industrial autocentrado— en la guerra de la Triple Alianza. Desde la segunda mitad del siglo XIX se impone el iluminismo neodependiente cuya matriz cultural es el racionalismo de la "ideología" de Destut de Tracy y la Enciclopedia, que se "sentimentaliza" en un romanticismo telúrico-paisajista inspirado en Cousin y Herder, para "ordenarse" hacia fines del siglo XIX en el positivismo comtiano-spenceriano: La "polis

oligárquica" se consolida "como alianza de las oligarquías comerciales y terratenientes con el Imperio británico que descomponen el antiguo Reino Español de Indias en una veintena de repúblicas. Cada ciudad importante forma de su comarca un estado. Nacieron así una veintena de ciudades-estado, la polis oligárquica liberal (que) se instauró contra las masas populares y contra la Iglesia, con distintos grados de hostilidad. Ese es el marco de referencia básico para entender a la América Latina de hoy. El marco de la polis oligárquica ya no es suficiente para sostener el advenimiento de la sociedad de masas y para la revolución industrial" (Methol Ferré, a.c.).

Se abre así un segundo proceso de transición que, a diferencia del anterior, es iniciado por un despertar de la matriz originaria (la etapa cultural constituyente) latinoamericana a través de los movimientos populares que irrumpen desde la segunda década del siglo XX. Puede decirse que la celebración del V Centenario del descubrimiento e inicio de la evangelización latinoamericana (1992) es la fecha simbólica que cerrará y definirá a esta segunda transición.

2.1. EL RADICALISMO

El primer paso del movimiento popular es expresado por la Unión Cívica Radical como "reparación" nacional de las secuelas del "régimen". En el carisma de su conductor, el profesor de filosofía Hipólito Yrigoyen, se preanuncian las potencialidades y los límites del radicalismo. Austero y de religiosidad defista, intelectualmente formado en el espiritualismo práctico-social del krausismo (Otto Krause) y con un sentido moralista de la vida, lacónico y de gran habilidad en las artes de la maniobra política, forma un movimiento de presión sobre el régimen político de la polis oligárquica a fin de que cumpla el pacto social-constitucionalista de 1853 que prescribía el sufragio universal y que por 50 años venía postergado por el despotismo ilustrado que consideraba al pueblo impreparado para ejercer su soberanía. En alianza con el

conservadorismo católico se pone en práctica el sufragio abierto y el radicalismo accede al gobierno en 1916, durante 14 años, hasta que un golpe militar en 1929 restaura la estrechez original de la "polis" durante una larga "década infame" caracterizada por el "fraude electoral patriótico" y la marginalidad popular, hasta la irrupción del peronismo. La grandeza del radicalismo inicial estuvo en haber integrado a la participación política a la gran clase media rural y urbana nacida de la inmigración externa, sobre todo italiana y en haberle hecho intuir al pueblo marginalizado su estatuto de ciudadano. En ese sentido introdujo en el mestizaje cultural originario latinoamericano a la corriente migratoria europea arraigándola a la tierra e integrándola a la conciencia cívica popular, en contra del propósito inicial de la oligarquía ilustrada de instrumentar a la inmigración para sustituir la etnia y el ethos popular constituyente y profundizar la provincialización anglosajónica de la Argentina. No pudo sin embargo entenderse con la naciente clase obrera ligada a la incipiente industrialización e ideológicamente atomizada entre el anarquismo, el socialismo y el triunfante marxismo soviético. La misma textura laico-liberal del radicalismo no podía ofrecer una integración social estructural ni una reidentificación cultural. Más bien abría el espacio para la espontaneidad funcional de los sujetos sociales existentes con poderes desiguales. Así la religiosidad popular católica "criolla" se amalgamó con la itálica generando un florecimiento eclesial, familiar, vocacional, que a partir del '30 se moverá en la Acción Católica, bajo el signo de la clase media y la inserción de intelectuales provenientes del nacionalismo conservador. Mientras el laicismo iluminista dominaba las estructuras educativas del estado, en las que la "polis" había concentrado el proyecto de re-ideologizar al país sustrayéndoselas a la comunidad y a las regiones. Pero el límite sustancial del radicalismo está en que su crítica se redujo a exigirle coherencia formal en los procedimientos políticos a la polis oligárquica y no a cuestionarle el proyecto de fondo, identificando las raíces de la subalternación nacional y de la marginalidad social. Tras la muerte de su líder quedó fagocitado por la Argentina Oficial de la que había sido



A la izquierda, ruinas de una villa misionera en la provincia de Misiones, Argentina. La expulsión de los jesuitas y la larga guerra contra los indios misioneros encabezados por Semper, marcó el momento más oscuro de la época colonial. A la derecha, las ruinas de la ciudad de Paysandú, (Uruguay) tomada a sangre y fuego por el ejército imperial brasileño en enero de 1865. Con ese episodio comenzó la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay.



En 1916, tras larga lucha política y rebeliones armadas, Hipólito Yrigoyen llegó a la presidencia de la nación, ungido por una abrumadora mayoría. Las nuevas clases medias y la vieja corriente nacional y federal hicieron causa común con el caudillo radical.

“más bien un ritual de estertor que el fundamento de un nuevo comienzo” (Morandé, a.c.).

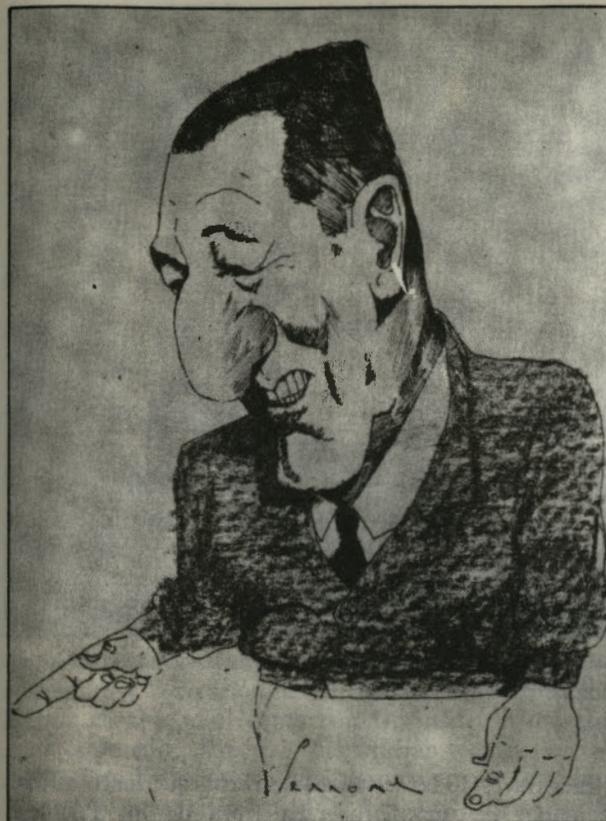
2.2. EL PERONISMO

Las guerras europeas forzaron al modelo agroexportador a acentuar la industrialización. Lo que produce un ensanchamiento de la clase obrera, en condiciones de pobreza, mientras la clase política convivía en el

estrecho parlamentarismo que le diseñaran los que derrocaron a Yrigoyen. En 1943 un acto cívico-militar nacionalista interrumpe la “década infame” y se propone reestablecer la democracia. El coronel Juan Domingo Perón integra el gobierno de transición como secretario de trabajo y previsión y con los dirigentes obreros legítima las organizaciones sindicales, produce una normativa laboral que por primera vez protege a los trabajadores promulga el estatuto del peón rural que ni siquiera conocía el salario, etc. Asume posteriormente también la vicepresidencia de la nación del mismo gobierno que pone en vigencia a todos los partidos políticos reconociendo por primera vez al partido comunista y estableciendo la libertad de enseñanza religiosa en la escuela estatal, con la oposición de buena parte del estamento docente acendradamente laicista. La polis oligárquica se sintió amenazada y a través de su sector militar hizo destituir y encarcelar a Perón. El memorable 17 de octubre de 1945 nace el actual movimiento obrero argentino. Desde la madrugada miles de trabajadores, sobre todo la “Argentina Escondida” de los “cabecitas negras” fruto de la inmigración interna, (luego se agregaron los de los países limítrofes) irrumpen pacíficamente frente a la Casa Rosada, aglutinados por Evita y apoyados por el sector nacional del ejército para detener una posible represión gubernamental. El inédito acontecimiento es calificado como “aluvión zoológico” por un dirigente socialista democrático que resumía la impresión de la “polis” y que se encontraba frente a una realidad de pueblo que no reflejaba la “clase proletaria” de los manuales. Y que quería ver libre a Perón. Es traído desde la prisión en la isla Martín García y presentado a la congregación popular que solo así consiente disolverse al anochecer. Se abre el llamado a elecciones generales. Este fenómeno político-cultural sin nombre, inspirándose en la doctrina social de la Iglesia, coloca a la justicia social como fin de la acción política, denominándose a los efectos Partido Justicialista. Perón, que interpreta el significado histórico-popular del radicalismo, lo convoca a afrontar juntos las elecciones, ofreciéndole la candidatura a la vice-



En 1890 la crisis financiera arrojó el país al caos. La respuesta fue una revuelta popular cruenta encabezada por Leandro Alem, fundador de la Unión Cívica, por la cual entró en escena un nuevo movimiento popular.



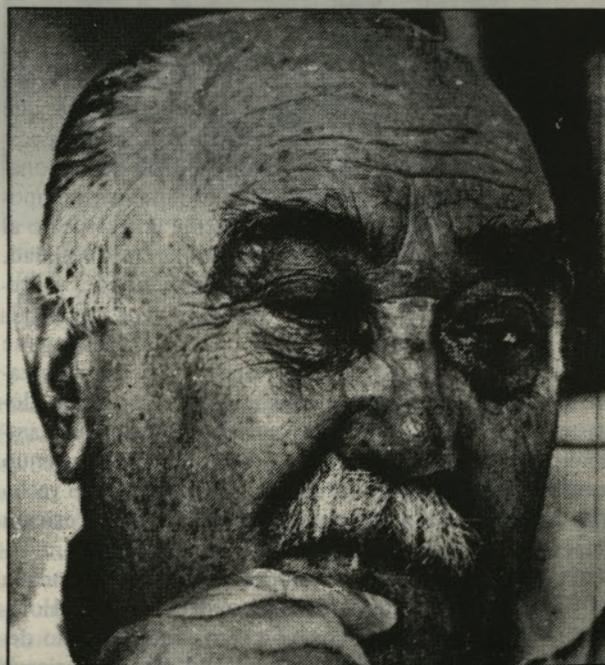
Juan Domingo Perón, experto en estrategia y en conducción, jefe carismático, intentó la modernización del país pero a partir de la raíz popular, federal y católica que es la dominante en toda su historia.

presidencia de la nación a su máximo dirigente. A pesar de que buen número de radicales se integran al peronismo, siendo el caso descollante el movimiento intelectual FORJA del que formaba parte uno de los más inteligentes intérpretes de la realidad sociocultural argentina, Arturo Jauretche, el radicalismo prefiere el camino del puritanismo partidario.

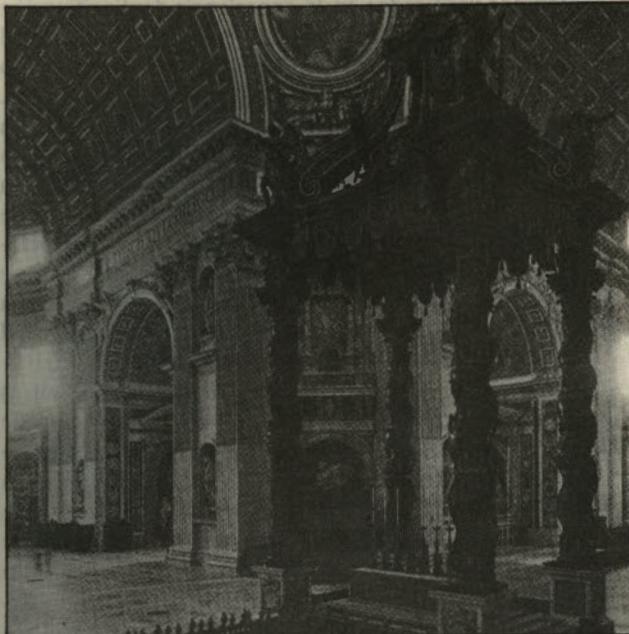
El mimetismo ilustrado, amante de las formas y miope para la observación, interpreta los acontecimientos inmediatos desde la mediación ideológica y los intereses políticos consagrados en el pacto de Yalta. Todo el espectro partidario, desde la derecha económica hasta los socialistas y comunistas incluyendo al radicalismo, se unifican bajo la coordinación del embajador norteamericano S. Braden en la Unión Democrática contra el partido Justicialista que levanta como consigna la alternativa Braden o Perón. Por estrecho margen de votos vence el peronismo accediendo al gobierno en 1946 y volverá a ganar en las elecciones generales de 1952 con el apoyo del 85 por ciento del electorado. La Iglesia, el movimiento obrero y el sector nacional del ejército, expresión de la burguesía industrial serán inspiración y sostén del nuevo movimiento histórico.

El carisma de Perón es la contracara del de Irigoyen. Profesor de historia y estrategia en la escuela superior de guerra, su personalidad sintetiza el polifacetismo barroco de la cultura latinoamericana. Católico en su religiosidad y en su estructura espiritual, personalidad gozosa y expresiva, de aguda inteligencia y simplicidad comunicativa. Posée especialmente una síntesis intelectual realista e histórica que le permite interpretar los acontecimientos en su significado esencial y ejercer un diálogo educativo sistemático con los trabajadores. Los que perciben esos

contenidos verificados en la experiencia de dignificación social en curso y los interiorizan plasmando su identidad y vacunándose contra el ideologismo. Así el movimiento popular adquiere conciencia de movimiento nacional. Los estereotipos categoriales de la prensa y sociología dominantes no pueden interpretar al hecho en sí, sino por reducción ideológica, como "bonapartismo populista que posterga la lucha revolucionaria y la conciencia de clase" o como "caudillismo corporativista antidemocrático y fascistoide", según las reglas hermenéuticas de Yalta, es decir, del poder. En realidad es una experiencia político-cultural moderna cuya columna vertebral es el movimiento obrero en la época de la civilización urbano-industrial y cuya coherencia no se funda en las filosofías racionalistas hegemónicas que convergen en el Pacto de la Disputa por el dominio de la Tierra (de las que el nazismo y el fascismo vencidos eran la réplica dialéctica inmanente activista), sino en el sentido católico de la trascendencia religiosa, de la dignidad del hombre y de la solidaridad en y entre los pueblos, desarrollados como hábitos cognoscitivos por la evangelización de las culturas. Por eso el peronismo es una expresión de "la ideología espontánea del movimiento obrero" que no es mera "masa social" necesitada de la introyección de la "forma de la razón histórica" por parte de los "nuevos príncipes iluministas secularistas". En contraposición a los sofistas del poder, el liderazgo de Perón respecto a los trabajadores actuó al modo de un socratismo cultural, vertebrador de la conciencia histórico-social popular. De allí que haya quedado como un hecho atípico en el "bloque occidental" inasimilable por el poder mundial, análogo al que 35 años después estallara en el "bloque oriental" con el movimiento popular polaco Solidaridad. La unidad analógica de ambos presagia la apertura de una nueva etapa histórica en que tales movimientos se multiplicarán y perfeccionarán en la analogía, destacando la fecundidad del catolicismo en la época moderna.



Arturo Jauretche, uno de los fundadores del grupo FORJA (radical) que decidió el apoyo al peronismo ante la claudicación de la dirigencia de la Unión Cívica, volcada al pacto con la derecha tradicional y el Partido Comunista contra Perón en 1945.



Dos rostros de la realidad popular americana a través de su historia. El arte barroco, primera síntesis cultural del mundo católico en estas tierras y por fin, la miseria de los hacinamientos suburbanos (Villas Miserias).

2.3. TRES DIMENSIONES DE LA CONCIENCIA NACIONAL DEL MOVIMIENTO OBRERO

La primera es una interpretación totalizante y transpolítica de la historia contemporánea. No sólo porque Perón se sobrepone a la dialéctica entre la anglo-filia de la oligarquía liberal y el antibritanismo del nacionalismo conservador (aunque asumiéndolo a éste en una perspectiva más vasta) mediante la toma de conciencia de que con el Pacto de Yalta se iniciaba la consumación de la modernidad iluminista en la eutanasia cultural de Europa y en su trasvasamiento bipolar por EE.UU. y la URSS. Intuyendo ya lo que con genialidad filosófica recientemente expresara Del Noce (30 GIORNI, Febrero 1985, "Yalta: Epílogo Necesario") en el sentido de que allí irrumpen dos poderes ideológicamente contrapuestos, unificados en la misma lógica filosófica del racionalismo inmanentista y materialista, absolutamente imposibilitados de trascenderse culturalmente uno respecto al otro y por ende de generar algún tipo de universalidad. Destinados a pactar la lucha por el dominio para sobrevivir y a renunciar a sus desbordes utópicos de partida para implantar la lógica pura del poder. Lo que supone la promoción del "burgués en estado puro" caracterizado por el relativismo axiológico, el voluntarismo hedonista y el historicismo y escepticismo cultural. Pero también porque a esa realidad no le contraponen un ingenuo neutralismo intermediario basado en un abstracto reclamo a valores humanitarios, sino una Tercera Posición superadora, centrada en la libertad de los pueblos, radicada en la conquista de su identidad cultural y fundada en la Alianza Personal de la Trascendencia con el Hombre. Por eso la Tercera Posición se concretiza como desarrollo de la solidaridad geocultural latinoamericana que intentó materializar en la integración política y socio-económica con Brasil (Vargas) y Chile (Ibañez) y a la que las tres respectivas "Polis" hicieron abortar. El movimiento obrero se nutre de esta comprensión histó-

rica a través de las lecciones de Perón que luego se condensarán en sus libros "La Hora de los Pueblos" y "Latinoamérica, Ahora o Nunca". Asimismo promueve en el movimiento obrero una inquietud intelectual orientada sobre todo al reestudio de la historia nacional, superando la historiografía de la "republicueta oficial" y asumiendo el movimiento intelectual del "revisonismo histórico" que reconecta la Argentina en la nación latinoamericana, recuperando las raíces en la etapa fundacional trisecular para prolongarlas en la secuencia: San Martín (libertador-integrador de Sudamérica), Rosas (receptor del honor sanmartiniano y libertador de la nación en la Vuelta de Obligado frente al intento de ocupación del imperialismo anglo-francés), los Caudillos Federales (sindicatos del gaucho), Yrigoyen (integrador del inmigrante a la nación) y Perón (configurador de la nación "justa, libre y soberana").

La segunda dimensión es la inculturación de la modernidad encarnándola en el sujeto social capaz de valorar, asumir y singularizar a la civilización urbano-industrial. Dándole un rostro humano y latinoamericano. Según el sentido y la estética bidimensional de la cultura barroca mestiza del pueblo nuevo (Cf. L. Gera, Nexo Nro. 4, 1985). El barroco colonial hispano-americano modernizado es el estilo arquitectónico de la gran explosión urbana sin "villas miseria", como luego se vió en la urbanización e industrialización del capitalismo salvaje, provocador de las violentas y contrastantes megápolis latinoamericanas actuales. Es el estilo de la masiva construcción de "casas" para el desarrollo de la vida familiar de los trabajadores, en los "barrios" para la integración vecinal. Es también el estilo de la gran expansión de la construcción social (los hogares para ancianos sin familia, criollos y europeos venidos de los campos de batalla que antes circulaban por zonas urbanas y rurales como mendigos o "crotos"; de los hogares para huérfanos o abandonados; de hospitales y hoteles de turismo, propiedad de los trabajadores organizados; de escuelas y universidades; de templos y capillas). Ello es correla-

tivo a una industrialización sin dilaciones tecnocráticas encarada también con criterio del humanismo católico barroco. El objetivo es la realización del derecho al trabajo digno del hombre. Los trabajadores llegan a participar en el 50 por ciento de la renta nacional con pleno empleo y por primera vez la producción secundaria supera a la primaria, la economía argentina comienza a transgredir el modelo "satelitario" y a expandir su mercado interno. La industrialización no se plantea en función de la mera expansión del poder, sino desde la "felicidad del pueblo" que trae como consecuencia la "grandeza de la nación". Por eso comienza por la industria liviana de rápida y amplia expansión dadora de trabajo y provocadora de habilidad tecnológica en el pueblo. Se crea la "universidad obrera" con ingenierías rápidas y prácticas, exclusiva para trabajadores, a fin de desarrollar tecnológicamente las tareas fabriles; se vertebran los planes de estudio en una formación humanística versante sobre las grandes síntesis culturales epocales, sobre la comprensión de la realidad histórico-social nacional y sobre la responsabilidad de la empresa como comunidad de trabajadores. El pasaje a la industria pesada subvenía como sostén de una realidad socio-económica y la creación de los centros científico-tecnológicos de alto nivel como coronación de un proceso popular de educación y de habilitación técnica generalizada. Este bidimensionalismo barroco se concreta también en la genial articulación del trabajo y la fiesta, esencial a la cultura latinoamericana. Por primera vez la Polis oligárquica desconcertada es llamada a compartir sus exclusivos lugares de turismo. Es la masiva presencia de familias "cabecitas negras" que realizaban sus vacaciones o sus horas de descanso en los hoteles o en clubes de sus propios sindicatos. Esto se acompaña con la creación de escuelas de formación sindical, con la promoción de los movimientos artísticos y folklóricos de las polifacéticas subregiones culturales del país y la organización de la práctica deportiva popular.

La tercera dimensión es la transformación de la estructura institucional del país, abriendo el espacio participativo a las "asociaciones libres del pueblo" como ampliación de la democracia política en sentido social e integración del estado en la nación como "comunidad organizada". Perspectiva expuesta en sus libros "La Comunidad Organizada" (presentado al Congreso Internacional de Filosofía de 1946, en Mendoza) "Conducción Política" y "Doctrina Justicialista". La Tercera Posición es también una metodología de la dinamización político-social de los pueblos en orden al bien común concebido en su amplitud espiritual y material. El modelo democrático-liberal es de inmediato ampliado con la integración de la mujer argentina a las tareas urgentes de caridad social, al "privilegio a los niños" y al ejercicio de la soberanía popular mediante el voto. Evita simboliza la extensión del carisma femenino desde la vida familiar hacia la sociopolítica: la atención perentoria a las necesidades de las personas mediante la iniciativa personal de solidaridad al margen de mediaciones estructurales. El justicialismo valora del modelo liberal —además de la división de poderes— el desarrollo en el pueblo de la capacidad de opinión política, la exigencia de dar coherencia a las convicciones personales, de contrastarlas en orden a expresar la comprensión del bien común y de organizarse mediante los partidos para poder realizar tal comprensión. Pero le cuestiona el prejuicio racional

lista de reducir la participación al nivel ideológico y de las estructuras del estado, mientras los intereses de los individuos y de las clases sociales actúan en un sordido mecanicismo que se resuelve en la fuerza ("el derecho de las bestias") que inutiliza y destruye el ethos solidarizante de la nación. La nación se destruye porque no hay experiencias de comunidad. Queda sólo el estado como lugar del poder a conquistar, accesible a los grupos dominantes, y la sociedad que articula por tenuous vínculos contractualistas a individuos (del griego "idion", raíz de "idiota") incapaces de establecer relaciones verdaderas, una sociedad de "metecos" (de extraños mutuamente alienados) errantes en su propio egocentrismo. El liberalismo censura la capacidad de iniciativa comunitaria del pueblo, depotencia sus "instituciones libres" emergentes del mundo cul-



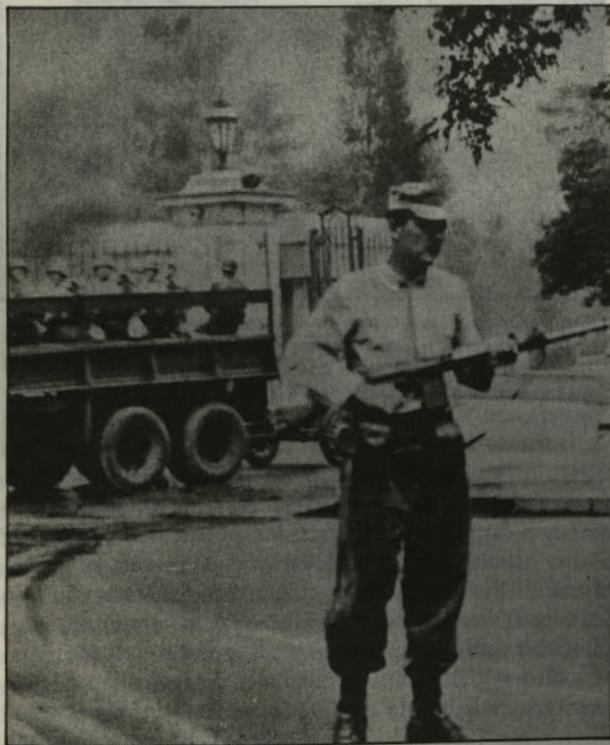
Eva Perón fue la expresión de la convergencia de todos los sectores populares hasta entonces marginados, que se aprestaron a tomar un lugar en la construcción de la nueva comunidad organizada y solidaria. La CGT fue su centro de nucleamiento.

tural de la vida cotidiana de la familia, el trabajo y la fiesta, reduciendo la vigencia efectiva de las asociaciones solamente a los partidos políticos y el pueblo a una asociación de ciudadanos que pactan su sobrevivencia. Por su parte el colectivismo marxista intuye las insuficiencias del liberalismo pero pretende solucionarlas sobre los mismos presupuestos: el anonimato cultural del pueblo reducido a dinámica estratégicamente racionalizable de fuerzas socio-económicas. Para liberar al "meteco" de su "idiotez" lo integra en una organización "insectificante" que acaba reduciéndose a una "sociedad de esclavos" donde El Partido, identificado con el estado, se coloca como la "Razón de las fuerzas". Mientras tanto la ideología liberal y la mar-

xista, en la disputa de poder en la democracia formal, reducen el dinamismo de intereses de los trabajadores al mero reivindicacionismo. Por el lado liberal, en tanto censura toda otra estructura de participación que no sea la ideológico-partidaria en la determinación del bien común nacional. Por el lado marxista, en tanto niega a priori el significado mismo del bien común, sustituido por la utopía de la reconciliación social total, de modo que mientras no se pase de la prehistoria de la lucha a la historia tras la toma del poder, todo intento de armonización social es reaccionario. El reivindicacionismo es un momento táctico de incentivación de la lucha y conciencia de clase en función de la estrategia histórica hacia el poder-total de los iluminados concentrados en el Partido como nueva dinastía moderna.

Por sobre esta alternativa del racionalismo político que lleva a la irracionalidad, el justicialismo propone una transformación institucional de la nación (iniciada con la nueva Constitución Argentina de 1949, estructurada, a partir de un congreso constituyente, por un equipo de pensadores argentinos conducidos por el filósofo de la cultura y del derecho, el tomista Arturo Sampay, y derogada en el golpe militar de 1955). La conceptualización, producción y goce del bien común necesitan nutrirse en las experiencias, necesidades y fines de la persona y del pueblo, vehiculados en parte por los partidos políticos y en parte por las comunidades intermedias expresivas del mundo del trabajo en todas sus dimensiones y de acuerdo a la evolución histórica de la sociedad nacional.

Así el justicialismo se opone también a la concepción corporativista en cuanto ésta negativiza el significado del pluralismo político-partidario y en tanto reduce a las comunidades intermedias a un rol meramente profesio-



La alianza entre los trabajadores organizados (CGT), las fuerzas armadas bajo la influencia de oficiales progresistas y nacionales agrupados en el GOU, y de la Iglesia que dieron fuerza a los primeros años de gobierno peronista, se rompió en 1955. Perón fue depuesto en setiembre de ese año.

nal. Por el contrario, el movimiento obrero argentino contiene en su ethos la crítica al reivindicacionismo profesional y la conciencia del derecho a participar en la definición encarnada del proyecto nacional, junto a las otras comunidades intermedias y partidos. La concertación triangularizada (con empresarios y gobierno) de las grandes metas económico-sociales y el discernimiento de sus condiciones de efectuación a través de contratos colectivos y paritarias, así como la propiedad social y la autogestión del sistema de salud y servicios sociales, son sus características originales.

Pueden aducirse errores y limitaciones en la realización de todo esto. Pero el realismo y la rectitud de la propuesta de "comunidad organizada" lo que verdaderamente admite es su perfectibilidad. En 9 años Argentina dejó de ser un "estado" dominante y contrapuesto al pueblo, para ser una nación. Porque desde 1945 a 1955 se conformó el "sujeto social" que encarna hasta hoy los contenidos de identidad cultural y transformación político-social con la señalada característica tridimensional. Con el peronismo se prolonga y realiza una **evangelización por connaturalidad cultural de la conciencia histórica y de la praxis sociopolítica de los trabajadores argentinos.**

III. CRISIS DEL "CATOLICISMO-SOCIAL" Y OSCURECIMIENTO DEL HORIZONTE POLITICO-CULTURAL JUSTICIALISTA

En 1955 se consuma el retorno de la Polis oligárquica. No cabe aquí describir los pormenores de la sangrienta interrupción del orden institucional y su traumática prolongación por casi dos décadas, con el justicialismo habituado a una posición de resistencia. Lo cierto es que Perón (quien se autofiguraré como "un león herbívoro") se autoinhibe de llevar a la nación a un estado de guerra civil pues, por un lado era conciente de ciertos desórdenes y contradicciones en los procedimientos políticos en que su gobierno había incurrido en los últimos tiempos, y por otro lado, apostaba al probable mal menor de la primacía, en el golpe militar, del sector católico nacionalista y conservador. Este, si bien pretendía su alejamiento, estaba animado de una actitud conciliadora ("ni vencedores ni vencidos") y de cierta continuidad con la obra emprendida. Pero ese sector de mentalidad elitista fue inmediatamente desplazado por el oligárquico-liberal que hegemonizaba a todo el espectro político de la extrañamente autodenominada "Unión Democrática". El nuevo sector dominante se proponía la aniquilación del peronismo y pasó a la represión violenta y sistemática.

En realidad la inestabilización de la experiencia justicialista había tomado cuerpo en torno a 1953 cuando la ancha clase media comienza a colocarse en una actitud de reticencia y alternativa. La Polis oligárquica aliada a los nuevos amos post-Yalta, cuando percibe que la transformación estructural no es un proyecto de escritorio sino la obra de un sujeto social mayoritario, pasa del silencio a la presión objetiva y también produce graves y violentos actos de provocación. El peronismo no



El Congreso Eucarístico de 1934 en Buenos Aires fue un acontecimiento inesperado y multitudinario que mostró a un país hondamente católico. Fue el punto de viraje en la política y el sindicalismo del país. El Cardenal Pacelli, que habría de ser Pío XII, presidió las celebraciones como delegado pontificio.

había sido comprendido por la burocracia intelectual y el mundo universitario siempre le fue hostil: se sublimaba aclamando todas las revoluciones de otras latitudes mientras ignoraba lo que acontecía a sus pies. Esto determinó un desgaste de la capacidad propositiva y una soledad gubernativa del justicialismo que, agregado a una coyuntura de crisis económica exigente de un crecimiento autocrizado de la producción nacional sobre la base del desarrollo tecnológico, sustituyó su serenidad realizativa por un nerviosismo político que abrió el margen a la incertidumbre.

3.1. EL CATOLICISMO – SOCIAL ARGENTINO

El resurgimiento eclesial que a partir del '30 irrumpió con la Acción Católica nunca desembocó en el desarrollo de una capacidad convergente y unificante del laicado en cuanto al juicio sobre la realidad cultural y socio-política nacional. Convergieron parcialmente en el apoyo, con diversas tonalidades, al fenómeno justicialista. Así, mientras el ancho mundo de la religiosidad popular católica ligado a la memoria de la evangelización constituyente, es visceralmente justicialista e incluye al movimiento obrero urbano y al pueblo criollo rural, la clase media católica urbana y rural es de mentalidad liberal y de comportamiento político "radical". Por su parte, los sectores laicales militantes e intelectualizados tienen respecto al peronismo un comportamiento ideológico "purificador" y extrínseco. Por un lado, el "tradicionalismo católico" nacionalista-corporativo y elitista que confluye hacia la oligarquía en la preparación y ejecución del golpe militar y que valora al peronismo para

su posible uso como bastión anticomunista. Por otro lado la burguesía católica que, ignorando la encarnación histórico-popular de los criterios sociales eclesiales en el justicialismo, emerge, se individualiza y converge con el conservadurismo social y con el radicalismo en la voluntad de crear una alternativa "democrática" al peronismo. Se crea así el Partido Demócrata Cristiano, con cierto apoyo jerárquico, y con el ferviente deseo de insuflar los nuevos aires de la universalidad política de la postguerra europea mediante una urbanización y formalización "social-cristiana" de la clase media de Acción Católica y de las clases populares justicialistas. En los hechos será un nacimiento partidario al calor de la gestación del golpe oligárquico, mientras la clase media católico-liberal continuará siendo radical y los obreros, justicialistas, y el Partido fluctuará en un minoritarismo siempre conflictivo, fruto de su evidente desarraigo histórico-cultural.

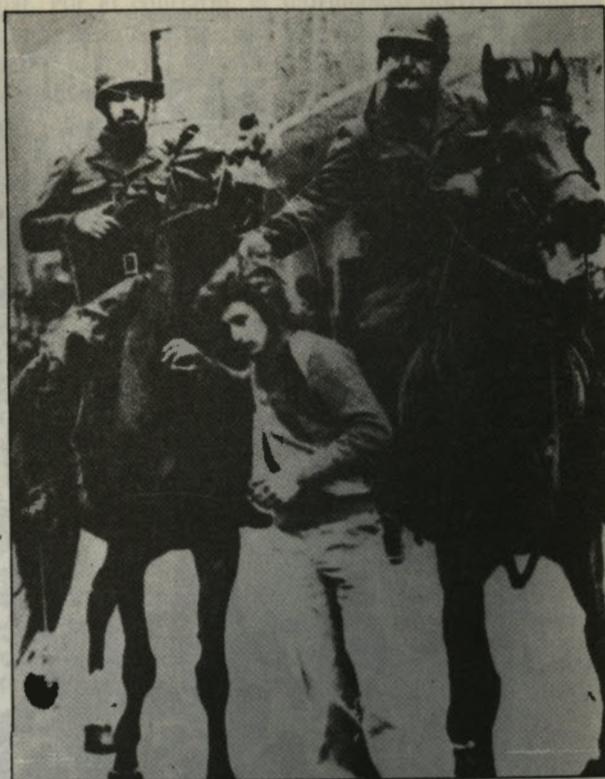
La secesión oficializada, respecto al peronismo, del "bipolar" "catolicismo social", tiene fuertes consecuencias en el desencadenamiento de una especie de "hybris" de la personalidad carismática de Perón" y en el surgimiento de esterilizantes prejuicios que enturbiarán el "horizonte cultural" y la "conciencia política del adversario" en el Movimiento Justicialista.

La Polis Oligárquica pudo así contar con un extraño aliado y promover el conflicto, a favor de su "natural" regreso. La caída de Perón en 1955 se dió en medio de un abierto conflicto con la Iglesia, con el resquemor de una amistad defraudada, con la introducción del divorcio mediante un decreto de media noche de duración limitada, con la ex-comunión de Perón (luego reconciliado durante el exilio) y con desconcertantes actos de agresión a templos e instituciones donde se extremez-

claron grupos de activistas y policiales que querían el “golpe” o que decían “defender a Perón”. Esto fue luego más comprensible cuando, acaecida la “revolución libertadora”, se puso de relieve la “heroicidad” preparatoria del golpe por parte de la gran actividad de inteligencia de los “comandos civiles” integrados por militares, dirigentes universitarios y militantes “democráticos” de acendrado laicismo masónico o de izquierda antinacional que luego organizarán la represión al peronismo y algunos de los cuales participan en el actual gobierno radical.

3.2 DES-ECLESIALIZACION DEL PERONISMO

El prejuicio más traumático que esta experiencia deja en el justicialismo —sobre todo en el estamento político intermediario— es la reedición parcial de una actitud ante la Iglesia propia del galicanismo o regalismo que había intentado imponerse a principios del siglo XIX, en la época de transición hacia la Polis Oligárquica, por obra de las élites ilustradas y cuya figura paradigmática es el denominado por la historiografía oficial “primer presidente de la República”, Bernardino Rivadavia. Allí es el intento de inventar una “iglesia nacional”, estructuralmente sometida al estado y desvinculada del Papado, usable como instrumento ideológico de integración política y de concesión al espíritu “mítico” de las masas. En efecto, a partir de dicha experiencia negativa toma cuerpo en algunos sectores militantes intermediarios, avalados por algunas expresiones del Perón exiliado, una concepción reductivamente político-clerical de la Iglesia-Institución como componente del juego estratégico de fuerzas a balancear en función de la toma del poder. Se olvida que la Iglesia es el ilimitable Pueblo de Dios orgánicamente Católico. Que su universalidad no se define a nivel de relaciones de poder, a las que compensaría con una ideología humanitaria, sino en el testimonio de la Presencia Actual e inexpugnable del Redentor del Hombre, Centro del Cosmos y de la Historia, que se encarna en el corazón de las personas y de las naciones. Para liberarlas de la involución al estado de animalidad, espiritual y civilizatoriamente sublimado para aplazar la muerte, y para colocarlas gratuitamente en el estado existencial de soberanía total. Donde la eternidad coincide con el tiempo personal e histórico, donde nada de lo humano es dejado aparte, donde todo pueblo es asumido en toda su plenitud. Se olvida que esto no depende de la capacidad estratégica de la Jerarquía ni de la capacidad de adaptación hermenéutica del lenguaje teológico, sino de abrirle el espacio al Hecho Transfigurador que ya había forjado a la nación desde su nacimiento y acompañado su historia. A tal punto que el mismo fenómeno justicialista es ininteligible si no se reconoce como un acontecimiento cultural dentro de esa lucha por afirmar, a nivel político, “Esa” relación constitutiva del pueblo nuevo latinoamericano y confirmarla en la resolidarización del pueblo argentino. En lugar de eso se difunde en algunos sectores la idea de la Iglesia como componente de la “sinarquía internacional” sobre la cual sospechar, o como institución o sector social a encuadrar en el organigrama de acción política. Tal actitud será una de las fuentes de la parálisis cultural del movimiento nacional, de



La caída del peronismo fue seguida de una persecución sistemática de sus militantes y de la dirigencia obrera a todos los niveles que en algunos casos terminó en fusilamientos masivos. Los católicos que militaron contra Perón comenzaron a sospechar que habían caído en una trampa.

su penetrabilidad ideológica cuando intente ensanchar el consenso social hacia la clase media ilustrada y, en definitiva, de su actual caída en la incertidumbre, en la falta de pasión por el destino cultural y social de la nación, en la esclerosis de la credibilidad.

3.3 DECULTURACION DEL CATOLICISMO SOCIAL

Sin embargo, puede decirse que la precariedad conceptual que luego del “golpe” se difundió en parte de la dirigencia política del peronismo respecto a la Iglesia fue correlativa a la crisis de comprensión histórica del “catolicismo social” argentino, en sus distintas variables. Obviamente la Iglesia en Argentina que acompañó la experiencia gubernativa y la caída del justicialismo no estaba a una altura de conciencia análoga a la expresada en el “Documento de Puebla” donde se inaugura el Papado de Juan Pablo II. En la mayoría de sus niveles militantes no estaba en condiciones de reconocer a su propio engendro histórico-social. Puede afirmarse que la Iglesia estaba sí, en su misión, junto al pueblo en su totalidad. Pero que carecía de la conciencia histórico-cultural de esa totalidad. La mayoría eclesial participante, de clase media, vivía una comprensión de la realidad histórico-cultural nacional al nivel de conciencia que de ella tenía el radicalismo. Es decir, un nivel de comprensión liberal-ilustrada con sensibilidad humanitaria divulgado por la escolaridad, mientras la misma formación del clero casi era ni tocada por el movimiento cultural del revisionismo histórico y por la generación de los “pensadores” latinoa-

mericanistas del resurgimiento católico de la década del 20. Y cuando era tocada, el influjo provenía del nacionalismo elitista. Tampoco la "religiosidad popular" era lugar especial de evangelización.

Por otra parte, el movimiento obrero se va verificando a sí mismo como "columna vertebral del justicialismo". Permanece leal y organizado ante la represión y los sucesivos intentos de cambiar su identidad por un plato de lentejas. Se sostiene mediante un juego de endurecimiento y negociación ante los sucesivos gobiernos de turno. Trata de mantener algunas de sus conquistas, sobre todo la pluriformidad de sus obras sociales, que le dan base material a su organicidad e identidad y se va habituando por fuerza de las circunstancias a la lucha reivindicatoria, frente a los intentos de suprimir sus organizaciones, a la degradación salarial y a la inestabilidad laboral. El nacionalismo católico corporativista, a la pesca del militar salvador, le ofrecía un teórico proyecto nacional sin democracia. Los políticos le ofrecían democracia formal sin proyecto nacional. Juntos lo convocaban a un peronismo sin Perón. El movimiento obrero persiste en su in-integrabilidad e intransigencia en pro de una democracia real con la vuelta de Perón. La crisis de la Polis Oligárquica restaurada se hace insostenible. Y aquí es donde se da una singular parábola en la crisis del catolicismo social que, hacia los fines del '60, en sus estratos juveniles universitarios, supera su bipolaridad entre el tradicionalismo nacionalista y el universalismo social-cristiano para reencontrarse, no ya en la Acción Católica, sino en la militancia universitaria peronista como "montonero".

3.4 CONVERGENCIA SECULARISTA DEL CATOLICISMO SOCIAL EN EL PERONISMO

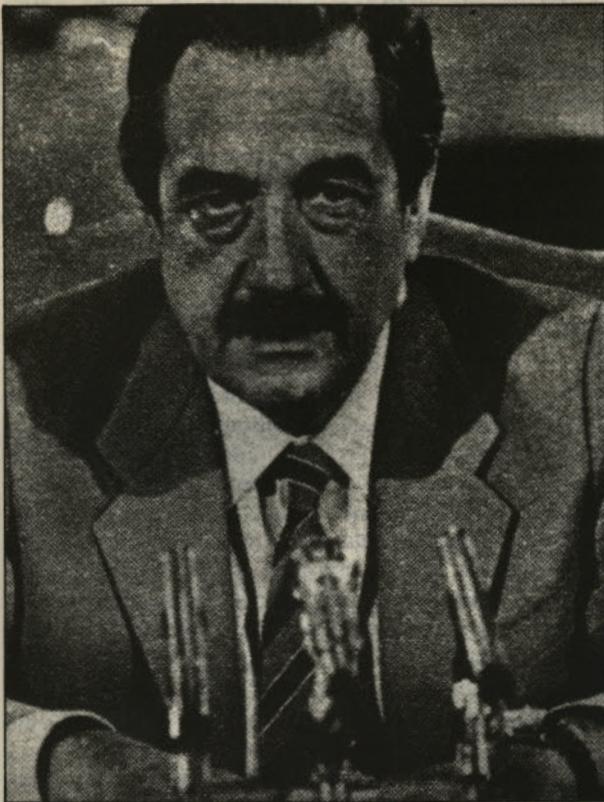
En efecto, la persistencia y lealtad del movimiento obrero y de los pobres marginados hacia el justicialismo, motivó a la clase media católica, juventud universitaria y sectores intelectualizados del clero, a una reconsideración del significado del peronismo. Cosa que también había empezado en algunos intelectuales del llamado "marxismo nacional". Clase media católica acentuadamente secularizada en su intento de desclericalización post-conciliar y apremiada por las objetivas exigencias de transformación social, interpretaba a "Medellín" como interpelación a un cristianismo "comprometido" y concentrado en la opción política por los oprimidos. El peronismo como realidad popular masiva estaba allí como tentación para todo aquél que quisiera producir hechos políticos. Juventud que no se sentía llamada por un radicalismo retórico, ni por un tradicionalismo golpista, ni por una democracia cristiana desarraigada y conflictuada, ni por un marxismo asimilado a la Polis. Sin embargo en los medios universitarios y en algunos sectores obreros de gremios de mejor nivel social florecía un marxismo combativo, mientras la revolución cubana, el Che Guevara y Camilo Torres eran afirmados por todos como ejemplaridad. En forma paralela surge la guerrilla marxista antiperonista.

En cambio la guerrilla "montonera" surge por un movimiento de autosuperación juvenil y de síntesis hacia una radicalidad secularista del "social-cristianismo" y del "nacionalismo católico", en una reivindicación sui gene-

ris del peronismo. El nacionalismo es grupuscular y tiene dimensión histórica pero paralizada en una actitud antimoderna; en su modelo social corporativo hay aristocracia y pueblo, dirigentes y dirigidos; tomista en metafísica pero maurrasiano en política entiende que un nuevo orden sólo puede emerger desde una élite coherente y compacta capaz de asumir el aparato del estado. Veleidad ésta, verificada por jóvenes de esta tendencia en golpes militares "nacionalistas" fagocitados por la oligarquía liberal dependiente. El social-cristianismo alcanzó a ver una presencia universitaria masiva bajo un esquema axiológico esencialista y ecuménico, que no se detiene ante la cuestión de la identidad cultural; reivindica la democracia frente a los totalitarismos, y el humanismo frente a los materialismos y la participación económico-social frente a los monopolios individualista o estatista de la riqueza; se desplaza desde el "humanismo integral" de Maritain, a la "evolución" cósmico-histórica de Teilhard, hacia la "revolución" personalista y comunitaria de Mounier, para desembocar en la necesidad del "cambio de estructuras" de la sociedad latinoamericana. Para lo cual la cadena precedente de autores le resulta insuficiente, en tanto los va "superando". Confluyen complementariamente un social-cristianismo sin conciencia histórica y un nacionalismo sin sentido social-popular. La sociología de la "dependencia" y luego la "militante" (Cf. Methol Ferré y Morandé, Nexo n° 4, 1985) soldarán el sincretismo con el uso del marxismo como "método de análisis". La comprensión de América Latina se reduce al vacío de identidad cultural y su única positividad son "las revoluciones inconclusas" (simbolizadas en las "montoneras gauchas" del siglo XIX) a la espera de la gran culminación. La cultura popular es reducida a los aspectos estereotipados de uso político. La doctrina social de la Iglesia es percibida



Con Camilo Torres se expande un nuevo tipo de "catolicismo comprometido" básicamente elitista, ajeno a la historia de sus pueblos y, más dispuesto al diálogo con el marxismo.



La presidencia de Raúl Alfonsín tiene el mérito altísimo de haber terminado con la larga noche del miedo en la Argentina. Rige el Estado de Derecho y eso es suficiente para su ingreso en la historia. Lamentablemente, el proyecto de una democracia participativa ha sido bloqueada por una política económica liberal y monetarista.

en forma abstracta o insignificante. La estructura político-cultural tridimensional del justicialismo con que el movimiento obrero se educó durante 20 años eran ambigüedades populistas, representaban un momento de la "guerra popular prolongada" y sólo eran significantes para potabilizar popularmente el discurso revolucionario. Se conformó un movimiento juvenil de alta militancia, capacidad de entrega y agilidad ideológica que le disputaba al movimiento obrero organizado, al que denominaba "burocracia sindical", la fidelidad a Perón y que estaba dispuesto a limpiarle el camino para el regreso y realización del acto revolucionario. A pocas horas de asumir por margen inédito de votos la presidencia de la nación es asesinado el máximo dirigente obrero, el secretario general de la C.G.T. José Rucci, en 1973. A esa altura el conjunto de la guerrilla consumaba su ilimitada capacidad de expatriación mental, que se había nutrido, además, desde el psiquiatra argelino Franz Fanon de "Los Condenados de la Tierra" con prólogo de Sartre, hasta el general nord-vietnamita Giap, pasando por Althusser, Mao y Ho Chi-Min. Sin embargo Perón mantenía la síntesis tratando de consolidar la unidad nacional y popular. El 1° de Mayo de 1974 por la mañana presenta a todas las fuerzas políticas y comunidades intermedias su propuesta-testamento "Modelo Argentino para el Proyecto Nacional" y por la tarde enfrenta en Plaza de Mayo a la masividad "montonera" para obligarla a un discernimiento: expulsar la cabeza guerrillera y rescatar a la mayoría que tiende a reintegrarse bajo el nombre "juventud-lealtad". Se despide del pueblo con la clara conciencia de quien está en el momento del "pasaje" y con la taxativa expresión: "mi único heredero es el pueblo argentino". Muere al mes siguiente. Lo que sigue

es un proceso de radicalización de la violencia. En el que participa la polis oligárquica que preparaba el golpe militar, un sector peronista irracionalista de derecha y la guerrilla unificada. El sector político del sindicalismo pasa a determinar la acción gubernamental en forma improvisada y unilateral. Mientras Isabel debe autorizar a las fuerzas armadas a reprimir la guerrilla que había declarado a la provincia de Tucumán como "zona liberada". Alfonsín centrará en 1983 su campaña electoral recordando la "amenaza sindical" y el "holocausto militar".

La gran penetración del justicialismo en la clase media efectuada entre el '60 y el '70 se debió al descubrimiento instrumental que de él hiciera el "catolicismo social" en plena crisis, acentuada por el descubrimiento de la "política profética" de un clero deseclesializado correlativo a una eclesialidad clerical. Que despertó a todos los grupos antieclesiales e irracionalistas que se movían en la superestructura política del peronismo, los que pasaron a constituirse en guardianes de la "ortodoxia ideológica" y de los "pequeños poderes" internos, sin referencia a la historicidad cultural y social del pueblo real, y concentrados en un "tactiquismo" suicida.

IV. LA DEMOCRACIA DE LA SUBALTERNACION POLITICO-CULTURAL DEL JUSTICIALISMO

La crisis del partido peronista como mediador popular se evidencia en el creciente hiato entre el sector político —a su vez loteado— y el Movimiento Obrero Organizado conducido por Saúl Ubaldini, única realidad efectivamente limitante del poder de Alfonsín. Frente a la clausura gubernamental a sus elementales demandas de "pan y trabajo" (objeto del pedido de las peregrinaciones obreras al santuario de San Cayetano) y a la censura de su identidad cultural, los trabajadores se recuestan en la posibilidad mediadora de la Jerarquía Eclesial. Lo que es un importante signo de dónde están culturalmente las bases populares, cosa que también se manifiesta en espontáneos gestos religiosos en las masivas concentraciones y congresos internos del movimiento obrero. La práctica gubernamental respecto a él ha sido, primero, la denuncia de un "pacto sindical-militar" como plafón para una política de "democratización" mediante la **atomización** partidocrática de la central única de trabajadores y mediante la **expropiación** de las obras sociales sindicales para estatizarlas y privatizarlas, cosa que no fue posible porque la identidad orgánica de los obreros es real y la coyuntura político-social lo dificulta. La segunda práctica ha sido la denuncia de un "pacto sindical-clerical" porque la profundización de la síntesis cultural del justicialismo desde las bases significará la declinación de la supremacía del voluminoso sector social en crisis de identidad que se expresa en el nuevo radicalismo. En efecto, el peronismo político va hacia una creciente subalternación al radicalismo porque no ha captado el nivel en que la realidad política argentina ha cambiado de tendencia, luego de la crisis secularista del catolicismo social y del vaciamiento de convicciones por la dictadura militar. Primeramente porque a la crisis del bipolar catolicismo social hacia la mentalidad político-revolu-

cionaria combatiente, que vació a las asociaciones eclesiales institucionales de juventud, le correspondió a los que quedaron en su posición, una continuidad de signo inverso en la época represiva. Por un lado, el tradicionalismo maurrasiano grupuscular y sectores militantes integristas, movidos por la ideología del "orden" legitimaron en realidad la "ideología de seguridad nacional" y su trágico uso, integrando el gobierno sobre todo a través del aparato educativo y manipulando a gusto lo "occidental y lo cristiano". Por otro lado, el social-cristianismo difuso quedó unidimensionalmente replegado, ante la agresión generalizada, y atomizado ante la persistente crisis por clericalismo de las asociaciones laicales de nivel nacional, resguardándose en los distintos niveles institucionales de la Iglesia. Los partidos políticos masivos y sus colaterales estaban obviamente en la disgregación, asomando (sobre todo el justicialismo, el más afectado por la represión) a denunciar las graves violaciones, ante la visita de la Comisión Interamericana de los derechos humanos. La Jerarquía eclesial quedaba sola ante el Poder monolítico tratando, también ella, de salvaguardar su unidad para parar la agresión sobre la Iglesia y el pueblo, con limitados resultados prácticos. En una vida eclesial atomizada e incapaz de un juicio histórico-concreto convergente sobre la vida nacional, la relación laicado-jerarquía tiende a reducirse a la crítica oblicua o a la repetición declamativa de las orientaciones pastorales, sin movimiento evangelizador integral. Recién con el Acontecimiento/Puebla a fines del '70 y comienzos del '80 los católicos ligados al movimiento popular comienzan a descubrir el significado totalizante y arraigante de la pertenencia eclesial. Y a descubrir desde esa pertenencia una posible continuidad transfigurante del movimiento nacional. Ahora bien, este resurgimiento católico-popular en curso, en general políticamente inmanente al justicialismo, y que es la única alternativa de reidentificación fundamental del movimiento nacional, no podrá ser capitalizado por el peronismo mientras siga clausurado en la estrechez partidista y enajenado de las cuestiones determinantes del proyecto nacional.

En segundo lugar, porque al proyecto de despolitización y de extrema provincialización de la Argentina al imperialismo financiero transnacional ejecutado por la dictadura militar neoliberal-oligárquica, con el alegre consenso de la gran clase media esquizoide (en parte "arrepentida" acriticamente de su colusión con la ilusión montonera y el ultraterrorismo trotskista) le corresponde hoy una continuidad por oposición dialéctica (dentro de la misma estructura de alienación cultural) en su inclusión casi total como sector social en el partido radical, pasado a la hegemonía política con el liderazgo de Alfonsín.

Vale la pena un rápido retroceso para entender la actual subalternación del peronismo político a esta nueva realidad.

4.1. PERONISMO, RADICALISMO Y CONCEPCION DE LA UNIDAD NACIONAL

a. Proyecto Peronista

Tras el regreso del exilio y su fulgurante gobierno ('73-'74) Perón generó una experiencia y un horizonte concreto para la unidad nacional, como único método "para una liberación auténtica, con tiempo y sin sangre".



UNIVERSAL CARGO

Mudanzas internacionales Importación - Exportación

- Carga aérea y marítima
- Consolidaciones
- Transporte terrestre
- Mudanzas internacionales
- Seguros
- Vuelos charters
- Almacenaje
- Alquiler contenedores
- Embalajes
- Despachos aduana
- Exportación / Importación

Avda. Pte. Julio A. Roca
733 - Piso 9
1067 BUENOS AIRES -
ARGENTINA
Tel: 33-6161/30-5755
Telex: 22994 UNIVC AR

Via Casale, 4 -
Loc. Castelli - 00060
Fornello - ROMA - ITALIA

ATE. Sr. Lelio Lattari

Para ello propuso que cada uno, cada sector social y político, primero se "clarificara a sí mismo" porque "el pueblo argentino es politizado pero carente de cultura política", con el objetivo de "la reconstrucción del hombre argentino" y sobre la base del principio fundamental de que "la única verdad es la realidad". Es decir, lo primero es establecer un auténtico "pluralismo" como automanifestación de los distintos sujetos sociales, medidos por el descubrimiento del significado totalizante de la realidad humana nacional. Para abrir ese camino realizó gestos políticos consecuentes: convocó a todos los sujetos sociales, en los meses previos de conflictuada transición con Cámpora, le otorgó la vicepresidencia de la nación al líder del partido conservador popular, la presidencia de la cámara de diputados al líder del partido "popular" cristiano (la "democracia cristiana" estaba dividida entre ellos y los "revolucionarios) y cuando él mismo se vi obligado a asumir la presidencia le ofreció la vicepresidencia de la nación al candidato presidencial del partido radical (Balbín) que era la primera minoría. Propuso públicamente un esquema de trabajo para colocar al país en estado de reflexión a través de la constitución de un "Consejo para el Proyecto Nacional" integrado por los representantes de todos los sujetos culturales, sociales y políticos para elaborar el documento que, orientado a la posterior convocatoria de un "Congreso Nacional Constituyente", resolviera la superación de la actual Constitución liberal (1853) pacto-social-deno-agresión, por una Constitución de-consenso-en-un-proyecto-nacional cara al siglo XXI, convergente en una nacionalidad latinoamericana que ingrese innovadoramente en la historia mundial.

Para la etapa de reconstrucción propone algunas medidas fundamentales para la transformación estructural del país que ni siquiera fueron valoradas por los mismos peronistas sino en parte, cuando ello configuraba un "paquete integral". Revirtió la conflictiva competencia geopolítica con Brasil promovida por el nacionalismo oligárquico del golpismo militar argentino y del gobierno militar brasileño centrado en la geopolítica de expansión subalterna a EE.UU., inherente a la ideología de seguridad nacional planificada por Golbery do Couto e Silva (Cf. *Nexo* Nro. 3, 1984), así como la definitiva solución de problemas limítrofes con el Uruguay. Concret un "pacto económico-social triangularizado" para poner en marcha la paz y el desarrollo social, promoviendo experiencias de co-gestión obrero-empresaria a nivel del estado y privado. Propuso una ley de transformación agraria ordenada a premiar el arraigo a la tierra, la productividad y la inversión tecnológica, para expandir la "Argentina chacarera" con nuevos criterios empresarios cooperativos y hacerle superar su tradicional subalternación a la oligarquía ganadera terrateniente que quedaba obligada a transformarse, de especuladora y parasitaria, en burguesía industrial generadora de trabajo. Propuso la conformación de un "sistema nacional integrado de salud", ni estatista ni privatista, sino público, coordinando entre sí a las obras sociales de propiedad sindical con los gremios profesionales de la salud y la iniciativa privada, y aplicando al estado en la creación de centros sanitarios regionales de prevención, investigación científica y curación con medios de alta tecnología. Inici la creación de polos regionales de investigación científica y desarrollo tecnológico, para apropiarse, adecuar y crear en el campo de saber, integrado a la cultura y a la economía nacional. Porque, como decía Perón, para escándalo de los

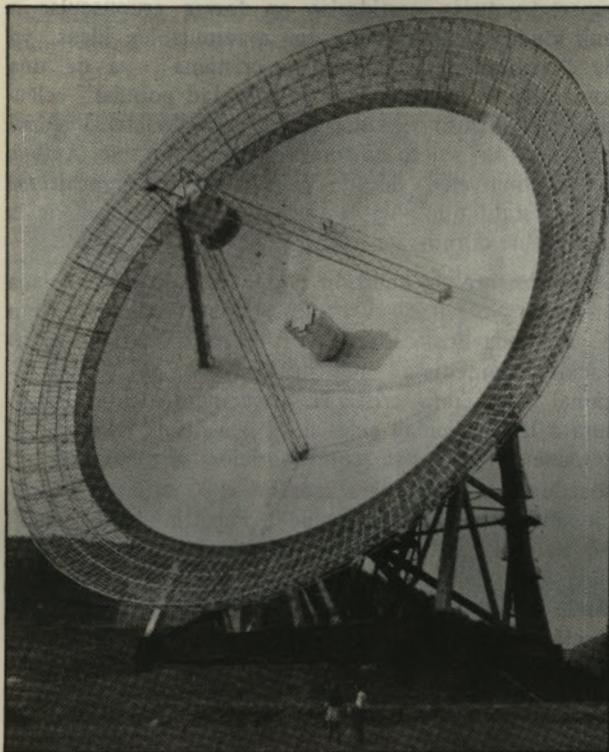
ilustrados, "todo conocimiento proviene de Dios" para ser compartido y multiplicado. Subordin el sistema financiero mediante la nacionalización de los depósitos bancarios y la promoción del cooperativismo para captar el ahorro popular y derivarlo a la financion del consumo familiar y la pequeña empresa. Relanz la construcción de la vivienda popular a través de la gestión cooperativa y sindical. En fin, simplemente actualizaba la ya expuesta criteriologa política tridimensional, concentrando el proyecto nacional en la unidad geocultural de Latinoamérica, en la renovación de las estructuras de participación para una inculturada democracia-social y en la determinación constitucional de los objetivos del desarrollo científico-tecnológico e industrial. El histórico reencuentro entre Perón y Balbín fue una celebración operante de la unidad nacional que hizo vislumbrar a los argentinos el camino concreto y posible de una nueva etapa de liberación social realizada por el movimiento nacional. Pero por segunda vez fracasó su intento de unidad peronista-radical. Triunf el puritanismo partidocrtico liberal. La fórmula Perón-Balbín no pudo ser. La estatura política de Perón le quedaba grande a la "republicana liberal", aun cuando fuese un Perón que había superado ya totalmente "la hybris de su personalidad carismática" y era una "figura patriarcal" que había dicho de sí mismo: "vengo completamente descarnado a consolidar la unidad de los argentinos". Pero también le quedaba grande al partidismo de muchos peronistas intermediarios, preocupados en usufructuar de pequeños poderes y en pedirle "libreta de identidad" y "años de antigüedad" a muchos jóvenes de matriz cultural católica que querían integrarse a la realización del proyecto nacional, y que se oponían con propuestas superadoras concretas a un "montonerismo" estratosférico que sólo consentía en aterrizar si era para cumplir el gran "kairós revolucionario".

Para eludir a la sectarizacion intrapartidaria consolidada durante su largo exilio, Perón produce el último "escándalo" en el mezquinismo e iluminismo político. Nombr a su esposa Isabelita como vicepresidente de la nación. Con el claro designio de no consagrar sucesores epigonales, con la certeza de que ella simbolizaba la afirmación inequívoca de la identidad cultural del justicialismo, con la amargura del fracaso de su histórica operación de unidad y, finalmente, con la íntima convicción al poco tiempo declarada de que su "nico heredero es el pueblo". De modo que sólo desde allí se pudiese reengendrar una nueva etapa del movimiento nacional.

b. Proyecto radical

Durante la dictadura militar que derrocó a Isabel y que con el pretexto de reprimir a la guerrilla trascendió abundantemente sobre el movimiento obrero y la juventud peronista, mientras el radicalismo queda casi intacto, muere el "amigo" Balbín. Asume la conducción del radicalismo su opositor interno Alfonsín. Este exige la neta diferenciación política operativa respecto al justicialismo y una actualización histórica del radicalismo. Para ello rescata y redefine la "temática social" concentrándola en el horizonte de los "derechos humanos" individuales y civiles (cuestión vital para la sufrida Argentina) pero sintonizando como principales adversarios de esta saludable propuesta, colocados casi al mismo nivel de "culpabilidad", a las fuerzas armadas y al sindicalismo, éste

porque sospechado de corporativismo. En contraposición a la "comunidad organizada" propone el ideal de una "democracia moderna" (promesa en la que también se legitimaban los golpes militares contra el peligro del populismo peronista). Contraponen al "proyecto nacional" encarnado en la participación de los sujetos sociales, el "proyecto de afianzamiento democrático" a cargo de un Consejo de individuos notables. Cuestiona el concepto justicialista de "nacionalismo cultural latinoamericano", por considerarlo ambiguo y vacío, y opta por integrar el frente neutral de recomendación de la paz mundial a las grandes potencias, logable, se piensa, por la parálisis del armamentismo, la inversión económica y la promoción del espíritu libertario y humanitario, junto a Olof Palme, Willy Brandt, Indira Ghandi y el infaltable representante del añoso partido gobernante mexicano liberal-autoritario. En el pasaje a la hegemonía interna el alfonsinismo relegó al sector "nacional" del viejo tronco



Existe un proyecto de modernización tecnológico demasiado amplio y carente de definición, que corre el peligro de ser tributario de modelos inadecuados para el país. La nación debe incorporar la tecnología adecuada y necesaria (que puede ser, incluso, la de punta).

radical, privilegió al liberal-laicista-antiperonista, se apoyó en la rama juvenil universitaria y tecnocrática, a través de ella captó gran parte de la juventud de clase media post-montonera que sustituyó el voluntarismo de "luchar" por el de "vivir". Una sociedad argentina atomizada en el miedo y hastiada de violencia, ante un peronismo sectorizado y superestructural, encontró en el radicalismo la garantía de la paz, la razonabilidad administrativa y la consecuente viabilidad para desarticular el sistema represivo y devolver a los individuos la sensación de participar. En la praxis gubernativa otorgó el sector económico-social a los equipos tecnocráticos, con los que la derecha económica no puede menos que sentirse convergente, mientras espera que los sectores humanita-

rios europeos presionen al FMI para que elástico la deuda externa. El aparato cultural del estado fue otorgado al iluminismo neo-positivista y neo-marxista para que "modernice" las estructuras educativas, "libere" los mass-media e "invente" experiencias culturales. En el sector político se expresa la respuesta del nuevo radicalismo al "vacío de proyecto recibido". Consiste en darle al vacío una coherencia formal, sustituyendo el problema de los contenidos por el de la modernización refleja y pragmática, en la que algunas iniciativas importantes (como las nombradas al principio) o se depotencian o producen el efecto contrario a la intención originaria. Pero esto no es por casualidad o imprevisión sino por una opción fundamental e irreversible hecha por el radicalismo y explicitada por el alfonsinismo. Consiste en la desprovincialización del radicalismo mediante la reprovincialización del país en una forma perfectamente atractiva para la gran clase media argentina. Consiste en ingresar con resuelto espíritu adaptativo en la internacional social-democrática sustituyendo la Tercera Posición por la equidistancia entre las grandes potencias, realizando anticipadamente el mínimo común denominador trascendental que las unifica y opone dialécticamente. Vislumbrando a la Argentina en el horizonte de la historia cual "Escandinavia austral", neutralizada y bienestante, libertaria y esterilizada (espiritual y demográficamente), socializada y pacifista. El mismo deseo de traslado de la capital del país a los "fiordos patagónicos", a observar el juego de periscopios entre los submarinos anglo-norteamericanos y soviéticos, expresa la esencia del "proyecto de modernización radical". Con ello Argentina perdería totalmente su vocación activadora de la autoconciencia cultural de la nación latinoamericana.

4.2. LA SUBALTERNACION DEL PERONISMO

En esta homogeneización de la sociedad dirigente argentina se realiza el "nuevo movimiento histórico", pretendido por la hegemonía radical, para "superar" al justicialismo, repitiendo un siglo después y celebrando en los hechos (hasta en las figuras impresas en el billete "austral") el primer centenario del florecimiento de la Polis Oligárquica (la generación de 1880). Siendo la "negación" del justicialismo aparente "superación" en la medida en que éste tiende a "repetirse" epigonalmente en consignas abstractas, lejanas de la metodología re-sintetizadora de la realidad y motivadora de la acción propia de Perón. Así el peronismo tiende a homogeneizarse al radicalismo bajo el liderazgo de Alfonsín, aunque haga las veces de oposición.

a. Sumisión al "modus operandi" radical

En primer lugar, la actitud adaptativa consiste en concentrar la crítica al gobierno en el nivel económico-social. Eso es ciertamente necesario y merece una atención privilegiada aun mayor. Pero hay tres factores que hacen de ello un reclamo aislado y asimilado. Primero, se trata de una crisis que el actual gobierno no creó y que también quisiera como nadie superar. Segundo, porque iniciar una reactivación económica implicaría solucionar política y, al menos en un primer paso, unilateralmente, el problema de la deuda

externa. Lo que supone drásticas determinaciones a nivel internacional y sus inmediatas consecuencias, así como a nivel de la estructura productiva y social interna. Y eso ni está en las bases programáticas ni en el ánimo de la actual dirigencia peronista, ni se corresponde con la actual indigencia de conciencia nacional generalizada del país. Además eso implicaría mucho menos práctica partidocrática y mucho más práctica social a ras de pueblo en obras e iniciativas. Lo que supone una conciencia ético-religiosa de gratuidad, de comunión y libertad servicial cuya ausencia, a nivel de la militancia política actual, es justamente el factor determinante de la parálisis del movimiento nacional, de su crisis de identidad cultural. Tercero, porque esa crítica no conlleva alternativas autorizadas emergentes de la actual práctica gubernamental del justicialismo en casi la mitad de los estados provinciales. Sea porque ellas simplemente no existen, sea porque si existen ni siquiera son activadas a nivel nacional por el partido, dada la sectorización, incomunicación y desolidarización interna, así como la falta de organización del trabajo y de concientización a nivel de bases sobre las claves del proyecto nacional. En segundo lugar, la subalternación del peronismo se manifiesta en el modo superestructural de encarar su propio resurgimiento político. Es decir, en incurrir en la pretensión ilusoria de una recuperación meramente intrapolítica de su identidad de movimiento nacional. Cae así dentro del horizonte formalista del proyecto socialdemocrático, sin llevar su autocuestionamiento al nivel de coherencia como alternativa cultural, para volver a nutrirse, como en sus momentos creativos constituyentes, en la actualidad del ethos católico de la cultura popular que es el "filum" de la identidad nacional. En lugar de ello concentra el esfuerzo en los aspectos formales (necesarios pero subsidiarios), tales como el abstracto reclamo a una pasiva ortodoxia doctrinaria o el colocar la esperanza en la superación de los intereses de poder tribalizados mediante el recurso a procedimientos formales de institucionalización partidaria.

b. Condiciones del resurgimiento político-cultural justicialista

Sin embargo, la mencionada exigencia de una refundación cultural de la política tiene, **primero**, una **condición meta-política esencial de posibilidad**. El resurgimiento del pueblo **históricamente nuevo** argentino-latinoamericano sólo puede actualizar su novedad desde que renazca en él, el Pueblo Santo. O sea, en la medida en que la Iglesia institucional se deje realizar en su propio carisma de servicio a la unidad y a la encarnación de la Fe, visibilizando el Hecho que la funda en movimientos eclesiales de comunión liberadora cuyos carismas posibiliten a cada hombre, que en cada caso los encuentre, una realización más plena de su propia personalidad. Movimientos que hagan perceptible la Presencia de ese Hecho en el milagro del Pueblo **culturalmente nuevo** que, emergiendo, transfigure al movimiento nacional paralizado, "moviéndolo" en una nueva amplitud social y cultural. Sólo un Movimiento Popular de Santidad (es decir, de plenificación humana práctica) puede regenerar el tejido cultural y la vida política nacional.

Segundo, hay algunas condiciones profundas de co-

yuntura que el justicialismo tendría la posibilidad de reconsiderar, para superar el enfoque errático o insuficiente con que las abordó y que le permitieran recomponer el espectro político a su favor sobre la base de la recuperación de su matriz cultural. Esto se ejemplificará en el párrafo siguiente.

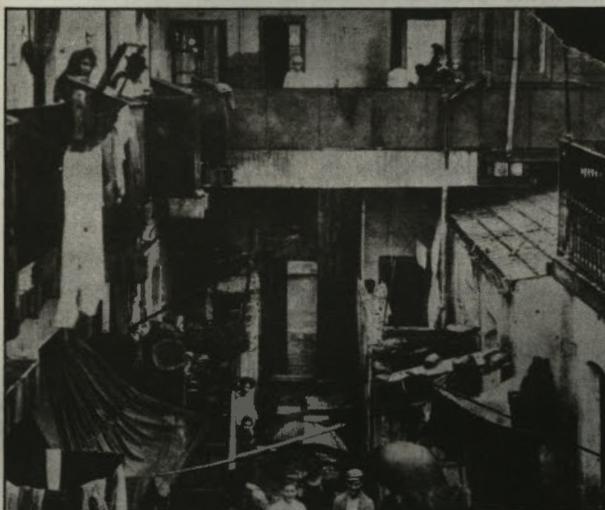
Tercero, algunas condiciones precautorias para no desencadenar la regresión. La reconexión del justicialismo con la experiencia fundante de la catolicidad del ethos popular equivocaría el rumbo si se aplicara a una abstracta "apertura" ideológica al "humanismo cristiano" rematada en voluntarismo político-social. Sea en la inflexión hacia un integrismo secularista y neodependiente, donde la reducción política de la liberación es ideologización de lo cristiano y subalternación al Poder con discurso progresista, propio de las llamadas "iglesias populares". Sería una reedición traumática de la alternativa "montonera". Sea en la inflexión hacia un integrismo clerical espiritualista que tiende a compensarse con la instalación en las superestructuras partidarias en forma grupuscular o individualista, invocando las manipulables ideas, ya de "civilización occidental y cristiana", ya de una romántica y autoctonista "religiosidad popular" ecléctica, ya incluso de una descarnada "doctrina social cristiana" sin sujeto cultural que la testimonie. Ambos polos, como en la década '60-'70, tienden a resolverse en el "statu quo" de la dialéctica del Poder y de la sub-cultura dominante.

Finalmente, la cuestión tampoco se resuelve con la inserción —inevitable y necesaria, porque al peronismo no le queda otro espacio político de solidaridad internacional inmediata— del justicialismo en la internacional demócrata cristiana. Evidentemente, sin apertura a la catolicidad eclesial, el peronismo tiende a encerrarse en la mera contraposición al "modernismo socialdemocrático" para caer en el "modernismo irracionalista activista-fascistoide". Pero la "catolicidad" no equivale a "democristianismo internacional". Más bien éste tiene una muy problemática convergencia, en la actualidad, con aquélla. De modo que dicha inserción no podría ser una mera réplica del "imitacionismo" con que el radicalismo fue fagocitado por la internacional socialdemocrática. Mientras las burocracias partidarias demócratas europeas (y en algunos casos latinoamericanas) sufren un proceso de secularización y homogeneización socialdemocrática, la del justicialismo debería ser una inserción innovadora, correlativa a la recuperación de su conciencia histórico-cultural y a su sustento en el movimiento obrero que todavía resiste a la secularización, afincado en la religiosidad popular. Una inserción que tenga en cuenta los resurgimientos católico-populares, sobre todo en Italia, América Latina, Filipinas y África. Y que sea capaz de desarrollar una unidad de solidaridad libre (no ideológico-racionalista) fundada en la analogía del ethos de los pueblos y de sus historias, con la conciencia de forjar una instancia civilizatoria superadora de las alternativas políticas en que se cierra el moderno Poder mundial, difundiéndose a través de la sub-cultura de masas y del racionalismo iluminista que la avala.

Es absolutamente indispensable tomar conciencia de que, frente a esa subcultura, la religiosidad popular resiste, pero al mismo tiempo se torna cada vez más ecléctica e incapaz de superarla, hasta morir por impo-

tencia. Lo importante de tal religiosidad es su carácter no-fideísta ni puritano, es decir, su carácter totalizante de la vida que, en su sensibilidad intuitiva, le confiere a todos los factores de la existencia y de la historia un carácter gestual, estético-simbólico, festivo, que, a diferencia de la sociedad intermediaria (las élites), se resiste a vivir esquizofrénicamente la existencia personal y social. Para el pueblo religioso **La Fe es La Razón** que permite comprender la vida. Aunque a ese realismo le falte desplegarse en juicios que articulen el significado exhaustivo de la realidad y la intensidad personal y comunal que disponga el espacio vital de la creatividad. Aunque le falte movilidad eclesial. Mientras la razón racionalista, por hipocresía social, necesita autocensurarse frente a las cuestiones fundamentales de la realidad humana.

Por eso, el Pueblo Argentino, por la especial tensión integradora que en él adquiere la dimensión hispano-americana constituyente y la dimensión europeo-inmigratoria posterior, en virtud de la continuidad de la evangelización y la obra político-cultural de los movimientos populares, no puede desarrollarse ni en la indiferente convivencia ni en el paralelismo alternativo entre dichas



La primera forma de la participación se da a la hora de comer. Si no se asegura el mínimo de dignidad a la familia —verdadera célula social— la democracia se transforma en “democratismo hueco”. La tarea urgente es restituir el tejido de solidaridad social hondamente dañado. En la foto, un conventillo de Buenos Aires.

dimensiones. Su ethos es tal que no puede avanzar como nación en la indiferencia cultural o por inercia económico-social. Sus grandes recursos humanos y materiales no pueden ser potenciados al margen de la identidad cultural. Entonces, la inmensa crisis y la tristeza actual son el signo del ingreso en una etapa de definición, de “lucha por el significado” de su historia y de su destino humano, en la que se pone en juego toda América Latina. El que sepa captar esa nueva síntesis en la que culminará la **segunda transición** tendrá también, como consecuencia, resultados políticos. Pero será una lucha mucho más dura y sutil, “democráticamente” sutil, que sólo una gran libertad de espíritu podrá superar.

Para contribuir a esa lucha definitiva y para hegemónizarla a nivel político, le es esencial al justicialismo abrirse desde ya a la sensibilidad totalizante de la razón popular.

V. DOS EJEMPLOS DE CRISIS POLITICA Y DE POSIBLE RESURGIMIENTO CULTURAL DEL JUSTICIALISMO

5.1. A NIVEL DEL HORIZONTE GEO-CULTURAL

La clausura elitista a la sensibilidad totalizante de la razón popular —al sentido común existencial— hizo que (dando por descontado el espectro social-democrático) la clase intermediaria justicialista y el mismo laicado clericalizado, sin comprensión histórica y grupuscular adoptara una actitud totalmente devaluativa de la propuesta mediadora del Papa Juan Pablo II para solucionar definitivamente el conflicto de la Zona Austral y en toda la larga frontera de más de 4.000 km. con Chile. La Iglesia Católica que está en el pueblo argentino-chileno no sólo había parado la absurda guerra entre ambos estados militarizados, sino que, a través del Papado Mediador, transformaba, con su genial propuesta, al conflictivo Sur en punto de partida de la respuesta al gran desafío de América Latina de afrontar unida el Tercer milenio.

a. El conflicto austral

Las diplomacias militares de ambos estados, sobre todo la del argentino, en interminables dilaciones y forcejeos al amparo de la subimperial ideología de seguridad nacional, fueron negociando la inversión del sentido original de la propuesta Papal, llegándose, como estaba previsto, a conclusión ninguna.

El radicalismo, inesperadamente gobernante, en su pragmatismo político se propone solucionar perentoriamente el conflicto austral, culminando la línea negociadora de las diplomacias militares argentino-chilenas. Apurado por la urgencia de afianzamiento político y de desmontaje del aparato militarista agobiado por el post-Malvinas.

La superestructura política peronista, subordinándose al pragmatismo político del gobierno, enfrentándose a su propia y creativa tradición integradora latinoamericana, y asimilándose a su histórico enemigo, el estrecho “republicanismo antilatinoamericano” de la quintaesencia de la Polis Oligárquica, sin desenmascarar el continuismo radical, se colocó en la oposición al “pacto fronterizo” apareciendo él como heredero directo de la “forma mentis” militar. Al ubicarse en una oposición “repetitiva”, Alfonsín hizo una consulta y “superó” nuevamente al peronismo en el consenso popular. El “pacto fronterizo consentido” lleva a su culminación la pesada y retrógrada geopolítica republicana basada en la “análítica del espacio geo-económico territorial”, en función de soberanías totalmente separadas y orientadas al espíritu de competición y de vigilancia mutua al servicio de negocios de terceros. Eso sí, con variadas recomendaciones de posibles pactos económicos que, con el presupuesto anterior, están condenadas a la reversibilidad y al episodio. El peronismo se opone a tal forma de “solución”, pero, curiosamente, con el mismo criterio geopolítico-militar culminado por el radicalismo. Con la única diferencia que, mientras el radicalismo lo “consumaba”, el sector parlante de la dirigencia peronista pretendía todavía “discutirlo y perfeccionarlo”. El confundido pueblo, aunque sabio en la oscuridad, ante la disyuntiva de “consumar ahora” o “con-

mar después" la "misma cosa!", prefirió, resignadamente, la primera.

La creatividad justicialista pasa por su reapertura al centro religioso católico de la cultura nacional. Por prejuicio respecto a él, se halla incapacitada a expresarlo políticamente. No se apropió superadoramente (respecto a la general banalidad en el tratamiento de la "cosa") de la propuesta Papal original, la única propia del Mediador, que habría tenido mejor destino en la inteligencia política de Perón.

En la "original", Juan Pablo II trasciende la retrógrada y modernista "analítica del espacio", por una católico-moderna "sintética geocultural de los pueblos", dando inicio a lo que L.H. Vignolo denomina "geopolítica de la solidaridad" (Nexo, Nro. 3, 1984).

La propuesta mediadora original es en sí misma el hecho integrador y liberador de la nueva nación. Sobre esa base es sin duda ajustable y pasible de múltiples otras concreciones. No sólo trasciende las habitualidades diplomáticas arbitrarias, consistentes en equilibrar intereses contrapuestos, manteniéndolos como tales, desde la primacía del interés político de un tercero. También es capaz de configurar de entrada, por integración de las soberanías, el interés común argentino-chileno en la Zona Austral como presencia conjunta latinoamericana y contrarrestar la penetración (creciente tras la pérdida de la batalla Malvinas) de las grandes potencias. Supera las retóricas economicistas "en pro" de la integración, por la decisión de colocar el hecho cultural y político de la integración, inmediatamente secuenciado por objetivaciones económicas. Además de las iniciativas de ambos pueblos en la formación de empresas conjuntas para la explotación de la zona de soberanía común (que de por sí desarma a los ingenuos militarismos provinciales), la primera empresa común debería concretizar el Hecho económico-cultural fundante: la construcción inmediata del Santuario Mariano Austral en la zona del Cabo de Hornos. Un centro donde la cultura barroca latinoamericana debería reexpresarse arquitectónicamente. Donde la juventud argentino-chilena, otrora manipulada por los subimperialismos para colocarse mutuamente bajo la "mira" del odio y de la muerte, encontraría el lugar para celebrar la integración desde el fundamento de la fraternidad, a través de las grandes peregrinaciones marianas populares. Centro de la cultura latinoamericana de "lo real-maravilloso" (Carpentier) donde se eruiría el primer Santuario Mariano Latinoamericano, el de la preparación y celebración del V Centenario (1992), en la primera zona de la nueva soberanía nacional transgresora de las republiquetas mezquinas. Al que seguramente consagraría el mismo Juan Pablo II en su viaje del mes de abril de 1987 y donde se verificaría, en una ocasión tan magníficamente singular, su próxima Encíclica sobre la consagración del mundo a la Madre de Dios y la pastoral de los Santuarios, epicentro del forjamiento cultural de la Nueva Polis. Desde el Sur, comenzaría así, con ese nuevo signo de integración geocultural, a renacer y a poblarse la nueva nación para "la nueva civilización de la verdad y del amor" emergente en el corazón de la juventud peregrina latinoamericana. Lo demás viene por añadidura y fuera del marco de las tácticas episódicas de los estados. Seguramente esto es un escándalo para la "escrupulosidad cerebral" iluminista. Pero es un don para la estructura ontológica de la conciencia popular, para su "realismo de la posibilidad" y de la "tensión simbólica de los hechos". Porque todo verdadero acon-

tecimiento histórico, como por ejemplo el matrimonio, no comienza con el cálculo racionalista mercantil (que sería prostituyente), sino con la celebración de la maternidad y la paternidad donde se realiza la posibilidad de una nueva historia.

b. El V Centenario

El otro signo de lo "real-maravilloso" puesto por Juan Pablo II con el Celam para la maduración de la conciencia histórica y la renovación inteligente del entusiasmo evangelizador, es la preparación de nueve años para la celebración del V Centenario del nacimiento de la Nación Latinoamericana, constitutivamente caracterizada por su pertenencia a la Historia de la Redención.

La difusa mentalidad de la Polis Oligárquica se encuentra, frente a esto, sorprendida y dividida, titubeante y agresiva. Porque se sabe congénitamente incapaz de dar críticamente cuenta de la totalidad de la historia cultural de la nación. Necesita seleccionar tramos y dimensiones fragmentarias de la realidad histórica. Organizar en forma maniquea y puritana la memoria del pasado que somos. Y ocultar "la novedad" del Pueblo Nuevo formado por un proceso en curso de mestizaje cultural, ontológicamente posibilitado por la Síntesis Personal divino-humana determinante del "sustrato católico" del ethos barroco popular. "Novedad" que, paradójicamente, el iluminismo decimonónico, introductor en América de la "modernidad como valor", (lo "nuevo" como signo de "progreso"), se confirió la misión de erradicarla, convirtiéndose en los hechos en "anti-moderno" y dejando a Latinoamérica en la situación socio-política en que ahora está, en el subdesarrollo. Sea bajo la dependencia torpe del pragmatismo occidental, sea bajo la dependencia con cirugía plástica del régimen provincial espartano-cubano (insuflado con dos millones de dólares diarios, a condición de que "venda imagen" y preste el "servicio militar") en el imperio del marxismo real.

Esta Celebración cargada de significado (Cf. F. Ricci, Nexo Nro. 6, 1985 y F. Boasso, Nexo Nro. 8, 1986), es eludida por la Polis Oligárquica en tres versiones.

La primera tiende a "positivizar" el "descubrimiento de facto" convirtiéndolo en un "caso económico-geográfico" que vegetó durante tres siglos de oscurantismo, hasta que las luces llegaron a América en el siglo XIX. Aunque todavía no se pudo "superar totalmente la mentalidad retrógrada de la barbarie popular barroco-católica, el proceso de modernización conducido por los sectores progresistas está en curso". En este discurso no hay lugar para un acto de memoria cultural del curso real y común del pueblo latinoamericano, sino sólo la constatación de un hecho en cierto sentido prosaico. La historicidad es producida técnicamente, suturándole "raíces sintéticas" a la sociedad, mediante la "instrucción" acerca de los "valores" cívicos que presidieron la fabricación del Estado actual. Respecto al cual el hecho del descubrimiento tiene un valor alegórico, como "antecedente necesario" para que se produzca el hecho-republicano. Es el clásico modelo escolar de la Argentina Oficial.

La segunda versión tiende a "negar" en forma moralista la legitimidad del acontecimiento histórico del descubrimiento mismo. Caracteriza a Latinoamérica como el "no-ser-originario", resultante de la violación de su "alteridad" por la "totalidad" europea o "sistema imperialista" que colocó a "esto que hoy se llama América Latina en un estado ontológico de dependencia o aliena-

ción". Para esa mentalidad la historicidad latinoamericana se reduce a las "venas abiertas" (Galeano) sin reconocer en el proceso a un sujeto histórico que se va integrando polémicamente en torno a una experiencia de valores del Hombre. Es pura "historia de la infamia que se inicia con el imperialismo hispano-católico-feudal que irrumpió con su sola voracidad geo-económica en medio del mundo feliz indoamericano y fue sucedido por el imperialismo burgués que culminó cinco fatídicos siglos de dependencia y opresión". Con este discurso a-histórico-idealista sólo se pueden seleccionar de la realidad a las "revoluciones inconclusas". Esta categoría de análisis sirve para complementar el concepto de "barbarie" con que el iluminismo liberal definía el siglo pasado al pueblo mes-



Levantarse un santuario nuevo y creativo en las islas del Mar Austral, como signo de convergencia americana, a la Virgen morena de Castelmonte (en el grabado).

tizo. Si antes era caracterizado por una situación de "pre-civilización" ahora lo es por una situación "pre-revolucionaria". Cuyo sentido es correlativo a una ideológica "edad de oro" que habría comenzado —antes con las "naciones civilizadas"— y ahora con las "naciones liberadas". El uso irenista de un utópico "estado primitivo" secularizado, sin pecado original, concentrado en un inencontrable "indio arqueológico", hace las veces de "raíces sintéticas" suturables —como un mínimo de memoria histórica— a la estrategia revolucionaria elitista y neo-dependiente. El pueblo latinoamericano real es así vaciado de todo significado cultural actual y normativo y reducido a "masa sociológica" políticamente "informable" por quienes disponen de la única ética válida:

aquella que se basa en la Ciencia del "sentido de la historia universal". Para esta versión, el V Centenario carece de todo significado celebrativo y sólo puede ser capitalizado como "grito de rebeldía" contra la propia historicidad (pre-histórica) en función del ingreso revolucionario en "la" historia. Esta versión actualiza el modelo historiográfico de la Polis Oligárquica en el marco universitario.

La tercera versión es la "social-democrática" que envuelve al radicalismo y al PSOE español gobernantes. Se ubica entre las dos versiones anteriores. La celebración eclesial del V Centenario como memoria del hecho fundacional de una nación en el Evangelio, gracias al cual fueron y son juzgables, desde el comienzo hasta hoy, las luces y las sombras, las obras de la Gracia y las malversaciones del Pecado en la historia de un pueblo llamado a dar testimonio de la Historia de la Redención, coloca indudablemente la exigencia de un discernimiento en la que todos están implicados. La tentación es sustraerse como "parte buena" frente al Acontecimiento Definitivo que todo lo juzga porque valora a todo lo acontecido en su justa medida, para re-animarlo, sin remitirlo a ninguna "edad de oro" pasada o futura sino al que es presente. Eso produce de por sí un dinamismo de comprensión histórica que, frente a las fosilizaciones ideológicas de las "partes buenas", necesariamente se objetiva en una "lucha por el significado" inmanente al pueblo que somos, en una "crítica social" a la situación en que estamos y en una configuración del "sujeto socio-cultural" que visibilice en formas de juicio y de vida esa tensión inherente al sentido exhaustivo del Acontecimiento fundacional. Esto permite asumir críticamente la totalidad del acontecer histórico de cinco siglos, sin los "tabúes" que llevan a seleccionar partes o dimensiones de esa historicidad según "el sector de valores" profesados y castrados de su raíz genética en que cada parte legítima su mera voluntad de poder.

Por eso, esta tercera versión, trata de disolver el debate al que desafía el V Centenario mediante el aplanamiento alegórico de su potencia simbólica. Lo que equivale a la neutralización del acontecimiento mismo realizando el mínimo común denominador trascendental de las dos versiones anteriores. Porque, en realidad, fue el mismo fundador del radicalismo quien introdujo la iniciativa, a principios de siglo, de celebrar cada 12 de octubre como "Día de la Raza" unificante de América e Iberia. La idea provenía de la celebración del IV Centenario (1892) promovida por el Papa León XIII y del gran pensador católico mexicano Vasconcelos, que había acuñado para la nación latinoamericana la categoría de "raza cósmica", que en él tiene un significado religioso-cultural de "catolicidad". Pero esa categoría ingresó en el marco de la "intelligentzia" ilustrada que hegemonizó el movimiento de la "reforma universitaria de 1918", y tomó un raquíctico sentido romántico-indigenista o positivista que a ciencia cierta no sabía qué celebraba. Y eso hasta hoy. El actual radicalismo, que aglutina en el aparato cultural a los representantes de las dos primeras versiones, las concilia oficialmente mediante la neutra alegorización del V Centenario. Frente a esto, el justicialismo que posee una matriz cultural que le permitirá captar el significado integral de la celebración, aún no ha tomado oficialmente nota de lo que se juega en ella. Es más, la juventud peronista universitaria tiene una conciencia histórica que en esto se asimila totalmente a la segunda versión, activamente impulsada en los

claustrados por la juventud intransigente (una especie de radicalismo-marxista). Pero esta subalternación no es monopolio peronista, ya que el mismo laicado atomizado apenas comienza a percatarse de la propuesta Papal.

5.2. A NIVEL DEL BASAMENTO INTERPERSONAL DE LA NACION.

a. Familia y Cultura

La "sociedad oficial" argentina tiene ansias de evasión. Se debate en el "divorcio-antidivorcio" de eminente solución "modernizadora", es decir, de mimetismo regresivo. Los hechos. En diputados, donde hay mayoría radical, se elaboró y aprobó un proyecto de adaptación divorcista con el consenso de buena parte de la superestructura peronista. En el senado, donde el justicialismo equilibra y el mismo presidente radical es reticente al proyecto, el tratamiento definitorio fue postergado, por presión eclesial y protocolo ante la próxima visita Papal. Pero un acto de extralimitación del poder judicial que se siente políticamente avalado, decide aclarar la inconstitucionalidad de la vigente ley de matrimonio civil ante una requisitoria particular. El vacío legislativo motivó al Presidente Alfonsín a convocar las cámaras a sesiones extraordinarias, en una notable articulación de los tres poderes. Nuevamente el poder ejecutivo publicitó su neutralidad en la cuestión, acatando lo que en definitiva resolvieron las cámaras. Algunos diputados peronistas acusaron a la Iglesia de reaccionaria por oponerse al divorcio, con el aval de algún sector clerical secularizado, seguramente en nombre de la "reconstrucción del hombre argentino". La subcultura de los mass-media parece determinar las grandes opciones ético-políticas con un nivel argumental pragmático-sentimental donde la praxis legislativa involuciona adaptativamente con el criterio de consagrar situaciones de hecho. A esa orientación típicamente reaccionaria del legislador, si fuese coherente, le correspondería evaluar estadísticamente la "coima" y constitucionalizarla. En lugar de consentir al complejo "telenovelezco", la misión del legislador es eminentemente educativa y perfectiva, y la estructura liberal del derecho familiar argentino bien merece una transformación que coloque a la familia como el referente más básico de la vida política, como el sujeto social privilegiado de iniciativa y participación. En lugar de la dialéctica legalista divorcio-antidivorcio, o la actitud igualmente evasiva de que hay problemas socio-económicos más urgentes que el lamento burgués en pro del divorcio, le cabe a un partido político con proyecto nacional proponer el afianzamiento del vínculo matrimonial indisoluble a través de la ampliación detallada y eficaz de los derechos culturales, económicos y sociales de la familia. Siendo ésta en su sustancia la comunidad interpersonal donde se realiza la comunicación de valores y donde se forja la experiencia de fraternidad en el seno del pueblo, donde la sexualidad supera las fluctuaciones sentimentales instrumentadoras y egocéntricas, para realizar al amor humano en la responsabilidad, y donde la memoria histórica de una nación se concretiza en rostros y experiencias vivas, sin depender de la inflación de signos alegóricos, bien merecería, por ejemplo, una creatividad jurídica que valorara el porvenir de la nación favoreciendo la radicación laboral-educativa en el hogar de la madre de familia numerosa, reivindicándola y apo-

yándola cultural y económicamente. Es cierto que hay y habrá situaciones difíciles, matrimonios separados y recompuestos en otra instancia irregular, por lo que se solicita el divorcio para "consolidar" familias de segunda instancia. Normalmente se invoca el problema de los hijos de estas últimas en tanto quedan jurídicamente desprotegidos, y el problema de los hijos del matrimonio previo regular en tanto tendrían el "derecho" a ver liquidada la situación de desaveniencia de los padres. Respecto a tal instrumentación divorcista de los hijos cabe decir que, primero, las cuestiones patrimoniales pueden ser compatibilizadas sin institucionalizar la disolución del vínculo y, segundo, que el fracaso en las relaciones interpersonales de los cónyuges o la generación de un nuevo vínculo tras un fracaso (nadie puede fariasaicamente considerarse inmune), no puede "solucionarse" con una cobertura justificatoria legalista. Es también un buen legado educativo el reconocimiento del fracaso como tal, sin encubrirlo formalmente, para una autojustificación moralista. Las lesiones interpersonales producidas entre los cónyuges y a los hijos no se compensan por la ley. Además es corriente el "tothem hedonista" de "liberarse" sumariamente de las responsabilidades de fondo, relativizando a nivel de pacto reversible el compromiso conyugal, sustituyendo el significado personal de la existencia por el vitalismo individual, para después pedir incongruentemente al legislador del bien común una consagración objetiva de sus opciones que sólo aceptan el criterio del subjetivismo individual. Es una "liberación" con falta de valentía para asumir sus consecuencias. El legislador, en tanto educador político, no debe agregar al relativismo ético o al fracaso interpersonal sufrido en carne propia por los hijos, o por la parte débil en tanto honesta, sufriente y dispuesta a salvar su vínculo conyugal, la inconstitucionalización divorcista de tal relativismo, que legitima como valor a un anti-valor sufrido, consolidando para las jóvenes generaciones la subcultura dominante de la instrumentalización de las relaciones humanas. Con eso el legislador coloca como horizonte el "tabú sobre la responsabilidad de vivir relaciones verdaderas". Por supuesto que esto no se arregla con una ley sino que implica un movimiento educativo y cultural. Que, además, no significa no contemplar los "casos difíciles" y producir una explicitación criteriosa de las "causales de nulidad matrimonial" y sus correlativos procedimientos eficaces. Pero lo que cuestiona es el estrecho criterio en el tratamiento del asunto, análogo a la falta de nivel político-cultural a propósito del conflicto del Beagle, y el permanente mimetismo acrítico de la Polis Oligárquica en cuanto a "ser como la mayoría de los otros países". Para el justicialismo ésta hubiera sido una buena ocasión para resurgir con proyecto nacional y sacarle al gobierno el beneficio de una cómoda "neutralidad".

b. Educación y Cultura

Argentina está en estado de asamblea en orden a una ley general de educación. Junto a la política familiar, la educativa es el lugar donde con más claridad se decanta el proyecto cultural que oficializa una nación y el papel del estado como estructura represiva de dominio sobre ella o como estructura de coordinación y de servicio a ella, en tanto comunidad de comunidades de personas vinculadas en un ethos y en una historia.

La Polis Oligárquica, en su determinación de reideologizar al país, sustrajo la iniciativa a las comunidades y regiones para centralizar en el estado portuario el sistema. La imposibilidad de marginar la presencia social de la Iglesia hizo que se configurara un sistema "estatal" gratuito y otro "privado", en principio sin prevención, hasta alcanzarla parcialmente en los niveles elemental y medio-superior, con un correlativo nivel parcial de gratuidad para los usufructuarios, y sin apoyo alguno a nivel universitario. Se estableció así una esquizofrenia educativa, entre enseñanza "laicista" y "confesional", entre instituciones "estatales" y "privadas", matizadas en muchos casos por clasificación económica. La Iglesia que acompañó la totalidad de los cinco siglos de historia del pueblo y precedió en tres siglos y medio al estado ha sido, en este aspecto, confinada al sector de los sujetos privados, equivalente a la iniciativa empresaria, cuando el estado se nutre, en forma determinante de su subsistencia, del Pueblo eclesial. Es decir, en la mentalidad liberal se reduce (y se acepta) el Sujeto social y cultural eclesial, configurador del sentido concreto de la vida del pueblo

retrógrada del sistema político-económico de la educación, desde preescolar hasta el nivel universitario. Sistema que ha hecho que el dinamismo educativo de los distintos sujetos culturales y de la comunidad concreta que se inicia en la familia, estuviese desanimado por los vaivenes ideológicos de la superestructura político-gubernamental que quiere definir el proyecto nacional desde los "buró". La "democratización y culturización" real de la educación argentina, en grave crisis, pasa por la supresión del dualismo esquizoide, mediante la producción de un único sistema público, ni estatista ni privatista, gratuito en su totalidad o por niveles de obligatoriedad, pero sin diferenciaciones económicas, basado en la libertad religiosa y cultural de los distintos sujetos sociales que integran la nación, que tengan capacidad de propuesta cultural y de expresión de las demandas educativas de las comunidades familiares y regionales intermedias. Sólo un sistema de este tipo puede absorber e incentivar las ya vigentes iniciativas de transformación del obsoleto, despersonalizado y enciclopedista sistema vigente. Para así encarnar el significado de la libertad de educación, de la participación democrática en la creación y gestión



Los planes de educación en una democracia tienen como destinatario y protagonista al pueblo y sólo son viables cuando asumen la identidad cultural de la nación, de lo contrario se transforman en una ortopedia maligna y deformante por la que se llega al vaciamiento del país.

y del significado de su historia, a una subjetividad privada, a un individuo-ciudadano, subalternado al unicato educativo superestructural del estado laicista decimonónico que paraliza y burocratiza el dinamismo educativo y cultural que expresan el pluralismo real de la vida nacional, se concentran en la disputa del aparato estatal para facilitar más que nada sus intereses infraestructurales, antes que para corresponder a las exigencias de desarrollo cultural del pueblo. No es el caso aquí de hablar sobre contenidos y estructura pedagógica de un proyecto educativo. Sólo se quiere poner de relieve el idealismo político con que se encara la cuestión, de manera que todo se orienta a mantener y pactar la esquizofrenia del sistema estatista-privatista, aun cuando ello se cubra de una abstracta disputa ideológica entre un laicismo en función de la "educación para la democracia" o de "la educación para la cultura nacional". Porque "democracia" y "cultura nacional", "modernización tecnológico-educativa" y "educación para el cambio", son meras consignas ideológicas mientras se mantenga la estructura

institucional, y de realización educativa de la cultura nacional, integrando la civilización científico-tecnológica. Al estado le competiría coordinar y apoyar las iniciativas cooperativas de los distintos sujetos culturales que vivifican la nación real. Con ello se suprimiría la actual mezquina instrumentación ideológica por parte de las élites intermedias, en un competitivismo esterilizante, del fracturado sistema estatista-privatista. Y esto implicaría también la des-estatización y des-privatización del sistema de medios de comunicación, sobre todo el televisivo, para sacarlo de la propaganda consumista e ideológica y subordinarlo a la educación y a la cultura. Lo que significaría igualmente establecer un sistema público y nacional, centrado en la iniciativa coordinada de los distintos sujetos culturales y sociales. Pero esta "modernización real" queda reprimida en la "modernización-ficción" en que se manejan las élites intermedias; para declamarla o cuestionarla sin alternativas superadoras.

VI. EL DESAFIO CULTURAL DE LA VISITA DE JUAN PABLO II

Cuando este Papa, en medio de la batalla Malvinas realizó el imprevisto y testimonante viaje a la Argentina, encontró a este mismo pueblo sufriente que recibió a través de El su confirmación, no en las espectativas episódicas, sino en la Esperanza. El encuentro principal estuvo aquella vez centrado en una meditación sobre el significado paradójicamente liberador de la Cruz. Esta no admite concesiones a las sentimentales ansiedades facilistas, sino sólo a la conversión del Hombre y su nación, que abre el espacio de la totalidad de la vida a la eficacia de la Gratuidad. Las reflexiones precedentes son como un acto de memoria y de autocrítica concreta, tanto sobre los talentos cuanto sobre la tosudez en enterrarlos por parte de una nación que, sin embargo, encuentra en su tristeza (en su deseo de un bien ausente) el clamor por la Realidad que la desate y en la que se encuentre a sí misma en la relación de verdadera pertenencia.

Un periodista social-democrático europeo intitulaba hace poco con compungida culpabilidad: "La Argentina en el archivo del mundo" (La Stampa 25/11/86), tratando de convocar los restos de valores humanitarios ultramarinos para "salvar" la naciente democracia. Por el contrario, Juan Pablo II —que en el camino de su desatendida encíclica "Apóstoles de los Eslavos", en continuidad con la "Evangelii Nuntiandi" de Pablo VI, proclama contra vientos y mareas la encarnación de Aquél que Es, el Evangelio como transfigurador del Hombre y sus culturas nacionales— situará por unos días en Argentina y parte de Latinoamérica el centro animador de la ecumene católica.

Esta olvidada encíclica es, sin embargo, la que da el marco referencial a sus incansables viajes hacia los pueblos y localidades de la Iglesia. En ella se señalan cuatro evidencias para una nueva y cualificada evangelización universal (Cf. F. Ricci, *Il Nuovo Areopago, La conversione dei popoli; "Memorie del passato, evidenze per l'oggi"*, Nro. 4 1985). 1) La inculturación de la fe no es facultativa, pues la única auténtica vía de la evangelización es la cultura, de tal modo que Cristo no es anunciado a "todas las naciones" si no se encarna en sus culturas y formas de comprensión y realización de la vida. 2) Tal anuncio irrumpe como no-

vedad tan radical que transfigura y actualiza las estructuras genéticas elementales de la identidad y del ethos, regenerando lenguaje, conciencia, actitudes, relaciones y acciones. 3) La transformación del universo simbólico activa y estructura al núcleo dinámico, desarrollando la originalidad de cada cultura y liberando la relación del hombre con la realidad en todas sus posibilidades, sin unidimensionalizarla. 4) El desarrollo cultural de los pueblos por tal Anuncio genera un fermento de unidad de las naciones que transgrede las impotencias y neurosis del poder meramente humano para realizarla. En una dimensión fundante, distinta al mero internacionalismo político-ideológico, hace dilatar desde los pueblos una experiencia de comunión liberadora, una ecumene metapolítica y católica, que posibilita infinitas formas de encuentro fecundo entre hombres y naciones.

Dentro de las múltiples citas durante su estadía, hay dos que revisten, en este contexto, una especial capacidad de consecuencias. El encuentro del 12 de abril con los jóvenes para celebrar en Buenos Aires la Jornada Mundial de la Juventud y el encuentro con los trabajadores argentinos en el barrio obrero La Matanza. Porque allí está el sujeto social preferencial que necesita, para su felicidad, interiorizar y realizar las dos grandes Tetralogías de su Pontificado, donde se puede vertebrar el Nuevo Sujeto Cultural, social y eclesial, superador de la "parálisis republicana" y regenerador del "movimiento nacional". En el horizonte histórico de la "Slavorum Apostoli", está primero el contenido fundante del Anuncio expreso en la "Redentor del Hombre", "Rico en Misericordia", "Señor y Dador de Vida" y la próxima encíclica sobre "María, la Madre de Dios y de la Iglesia". Es la estructura comunal de la Realidad que se hace Historia de Salvación y liberación y pone en "movimiento" a la Iglesia hacia el encuentro del Hombre. En segundo lugar está, como determinación necesaria del contenido fundante, la expresión de ese movimiento eclesial en el plexo de la vida interpersonal y sociopolítica de la nación, a través de la segunda Tetralogía: la "Familiaris Consortio", la "Laborem Exercens" y las dos intrucciones sobre "Algunos aspectos de la teología de la liberación" y "Libertad Cristiana y Liberación", donde los "derechos humanos" adquieren fundamento real, exigencia aplicativa inmediata y horizonte creativo, totales. Porque la tristeza verdadera de un pueblo es también la condición de un deseo de liberación poderoso. □

NEXO

**APOYE
ESTA TAREA**

**es una revista que quiere recuperar la
identidad católica y la conciencia de
Patria Grande de América Latina.**

**Totalmente solidaria con la orientación de Juan Pablo II,
aspira a abrir un horizonte de esperanza
para el futuro del continente.**

ESCAPARATE

PAUL VALADIER

NIETZSCHE Y LA CRITICA DEL CRISTIANISMO.

Ed. Cristiandad. Madrid. 1982

“¡Ante Dios todos somos iguales! Ante Dios —añade Zaratu— pero ahora ese Dios ha muerto!” Tal la contradicción fundamental de nuestro tiempo para Nietzsche. Aquí se condensa todo el drama de la modernidad secularizada, de la democracia, del socialismo. Aquí se produce la falsa conciencia. Nietzsche se empeñó en develar y superar esa contradicción. Es decir, sacar desde el “Dios ha muerto” todas las consecuencias, vivir el ateísmo en su exigencia radical: no se puede ser ateo y continuar profesando implícitamente valores cristianos, que es lo que acaece. Por el contrario, se impone una “**trasmutación de todos los valores**”. ¿Acaso es posible?. Por ahora aquel “Dios muerto” sigue rigiendo en distintos grados y formas en quienes pretenden dejarlo de lado. Hay un insostenible e inconsecuente “cristianismo” de los ateos.

La aventura espiritual de Nietzsche es de las más extraordinarias. Murió en 1900 devorado por la locura. Hacía diez años había sido internado en el manicomio. Pagó el precio hasta el fin. En vida, fue un intelectual poco conocido, no alcanza a vislumbrar la inminencia de su fama, y ésta comenzó cuando su oscuridad mental definitiva. George Brandes, un crítico danés finisecular le lanzó a la celebridad con su artículo: “Nietzsche: ensayo acerca del radicalismo aristocrático” (1889). Llegó cuando ya el

PAUL VALADIER

NIETZSCHE Y LA CRITICA DEL CRISTIANISMO



EDICIONES CRISTIANDAD
Estrada, 30-32
MADRID

filo de la navaja había cortado. Pronto las obras de Nietzsche comenzaron a hacer furor en Alemania. La luego famosa Lou Salomé—amor frustrado de Nietzsche, posteriormente gran amiga de Freud—aprovechó tal moda y escribe en 1891 un libro sobre Nietzsche. En 1895, Elisabeth —hermana de Nietzsche— se apresura en publicar la biografía. La nombradía pasa inmediatamente a Francia. Ya es una reputación europea, que suscita admiraciones, repudios, fascinaciones, entusiasmos. Comienza una variada gama de “nietzschianos”; moderados o iconoclastas, brillantes o profundos. En Francia, el “inmoralismo” de André Gide; en Italia, las pompas de D’Annunzio; en Gran Bretaña, el juglar demasiado conversador de Bernard Shaw, etc. Entre nosotros, en América Latina, las primicias las dará Ruben Darío con un artículo (1893) en “La Nación” de Buenos Aires: “**un alma de elección, un solitario, un estilista, un raro**”. En España penetrará por la vía francesa de Barcelona, con el poeta modernista Joan Maragall, en el mismo año de 1893.

La auténtica influencia de Nietzsche en España se produjo ante to-

do en la “generación del 98”. Allí Ramiro de Maeztu fue su más ardiente promotor, desde el ángulo de la vida enérgica, de la voluntad de poder, en un país sumido entonces en el marasmo de su derrota cubana con Estados Unidos. Pero Maeztu hizo el camino inverso, finalmente se reencontró con la Iglesia. (Nietzsche era hijo de un pastor luterano). Sin embargo, el más profundamente influido por Nietzsche será Don Miguel de Unamuno. Se decía que Don Miguel “zaratustreaba”, y era verdad pero al revés. En nuestra cultura, Unamuno fue el Anti-Nietzsche por antonomasia. Volvió a poner a Zaratu en dependencia de Cristo. Así, fue su enemigo principal. Unamuno fue reafirmador de la voluntad de crecer cristiana. En realidad, el “nietzschiano” de la generación fue el novelista Pío Baroja, aunque de modo amenguado.

Nietzsche fue traducido masivamente al castellano en la primera década del siglo XX. En el 1900 aparecen ya “Así hablaba Zaratu”, “El Origen de la Tragedia” (recuerdo que todavía en la década del 40 era lectura obligada del estudiante con veleidades. . .) y “El Crepúsculo de los Idolos”. Así Nietzsche formó parte del clima “vitalista” de aquellos tiempos, con sus apologías superficiales de la “Vida”. Nietzsche calaba más hondo. Tuvo algunos hijos interesantes, como Ludwig Klages y Oswald Spengler, que no alcanzaron la altitud del padre. Nietzsche repercutió mucho por sus moldes expresivos, el aforismo, el fragmento, casi todos sus libros son como cuadernos de apuntes. (En esto contribuyó sin proponérselo a la improvisación de algunos latinoamericanos). Pero en América Latina hubo pocos “nietzschianos” propiamente dichos. Los que más, un poeta como Leopoldo Lugones; un estanciero novelista como Carlos Reyles, a quien Zum Felde califica de “Nietzsche en Wall Street”, por su apología dionisiaca del poder del dinero; un filósofo co-

mo Carlos Astrada, que se distinguía por el odio a la Iglesia Católica, y que en su ultrismo pasó de Hitler a Mao, componiendo por el cordón umbilical del anticristianismo a Nietzsche con Marx, tarea nada fácil por cierto. Si miramos hacia Estados Unidos el impacto de Nietzsche tampoco es relevante: algunos críticos literarios y el popular y sofisticado Van Pine de las novelas policiales. El anti-cristianismo de Nietzsche reponía ciertos valores pre-cristianos, supuestos valores "paganos" de la lucha, la voluntad de poderío, que se volvieron retórica sangrienta en el fascismo italiano y más aun en el apocalíptico nazismo alemán. No hay duda que Nietzsche tuvo mucho que ver con este irracionalismo cínico que preparó la Segunda Guerra Mundial. Pero no le es totalmente reductible. Su cuestión esencial sigue en pie, como un gran desafío todavía para el siglo XXI. Quizá más que nunca.

Con la expansión del ateísmo, Nietzsche también se extiende, pues es la denuncia de su hipocresía, de su incapacidad de llevar la negación de Dios hasta las últimas consecuencias. El ateísmo no soporta su abismo y a la vez lo exige. La verdad del ateísmo consecuente es que es invivible, de ahí que su gesto se vuelve pronto mentira. No se soporta a sí mismo. Se abarata sin cesar, como ahora la España de Gonzalez se expresa en el permisivismo de pacotilla de Fernando Savater. ¡Singular encuentro de la socialdemocracia, como degradación simultánea de Marx y de Nietzsche!

El ateísmo no soporta su abismo y a la vez lo exige. Por eso el paulatino y creciente renacimiento de Nietzsche en los últimos 25 años. Aquí se ubica la obra notable de Paul Valadier. No en vano, en el prólogo de su "El anticristo" (1888) Nietzsche había estampado: "Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen póstumos".

El renacimiento actual de Nietzsche se expresa en la nueva edición crítica de sus obras completas, realizada —cosa curiosa— por los italianos G. Colli y M. Montinari. Hasta ahora ha tenido la característica de ser un renacimiento principal-

mente filosófico, extraordinariamente condicionado por el Nietzsche de Heidegger (1961) y en relación a la crítica de la metafísica occidental, desde su constitución en Grecia. Nietzsche quiere ir más allá de la metafísica, más allá de Platón, del dualismo platónico de sensible-inteligible, que estaría en la base de la metafísica y de su vínculo posterior con el cristianismo. El debate Platón-Nietzsche ha hecho correr ya mucha tinta. Todo esto es de interés, pero no lo fundamental. Valadier toma una vía más real. En efecto, pensar a Nietzsche en función de la tradición filosófica y ordenar toda su tarea en función de la demolición del dualismo metafísico, no es nada evidente. Por el contrario, lo esencial de Nietzsche es su hostilidad al cristianismo. Es el cristianismo su enemigo principal, y por eso es más totalizante un abordaje de Nietzsche en relación a la tradición cristiana. Está allí el objetivo básico, aun de la destrucción de la metafísica. El martillo de la crítica nietzschiana quiere deshacer al cristianismo, y con la metafísica es sólo por añadidura. Pero Nietzsche va más lejos: quiere deshacer también el "cristianismo latente" que prosigue hasta hoy en las instituciones, los movimientos políticos, etc. Mientras el cristianismo perviva "latente" en sus secularizaciones. . . sigue ganando la partida. Por eso el martillo de Nietzsche cae también sobre los movimientos políticos, la democracia, el socialismo. De tal modo, la obra de Valadier debe tomar inevitablemente —por su perspectiva "Nietzsche y la crítica del cristianismo"— la totalidad de la obra de Nietzsche, como ningún otro abordaje, filosófico, político, etc., puede hacer. Valadier se planta en lo esencial de Nietzsche: el cristianismo y las exigencias de su superación, el significado de un ateísmo consecuente. Un más allá del nihilismo que nos deja la descomposición del cristianismo.

Se trata de un "análisis genealógico" del cristianismo (y los cristianismos secularizados). Una crítica genealógica, un "método genealógico". El objetivo es "demostrar a la voluntad cómo se inviste con una creencia y por qué lo hace. . . ¿Qué busca exactamente la volun-

tad cuando busca un sentido, sea cual sea?

(Aquí hay sin duda un parentesco con los métodos de Freud, que proviene probablemente del común antepasado Schopenhauer). El itinerario de este análisis genealógico tal como lo exhibe Valadier es de una coherencia deslumbrante. La lectura que hace Valadier —no en vano discípulo de Ricoeur y de un experto en Nietzsche como el jesuita Georges Morel— resulta en este libro apasionante. Es imposible dar aquí noticia ni aproximada de los problemas que suscita, los asentimientos y disensos que promueve. Nos limitamos a brevísimas muestras.

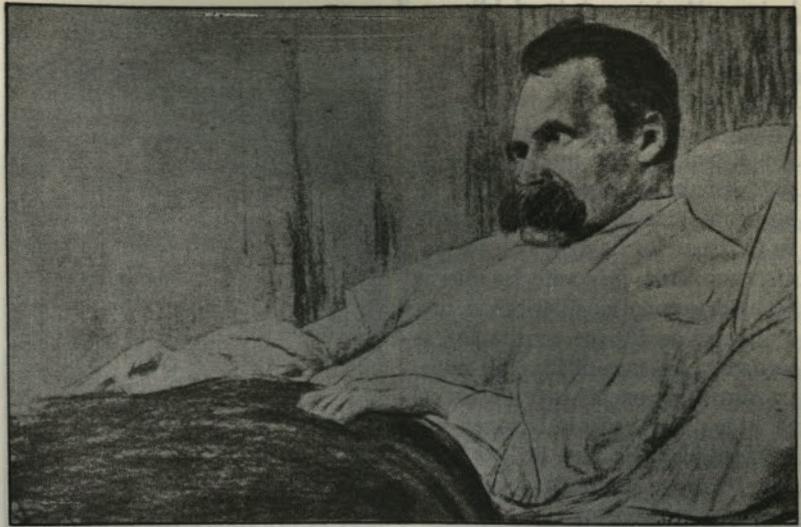
La estructura del libro es muy sencilla. Se divide en tres partes. La primera parte toma nuestro mundo contemporáneo (por lo menos los círculos culturales derivados del cristianismo, dejando fuera al Islam, la India, China y Japón), es decir el ámbito del "cristianismo latente" de la secularización. La segunda parte va a la genealogía, a las raíces, al análisis del cristianismo en sí mismo, en su forma institucional y personal más visible, en el sacerdote, luego en su constitución en torno a San Pablo y las comunidades primitivas, por último en la referencia a Jesús. La tercera parte, la más breve, destaca algunas condiciones de lo que Nietzsche entiende por superación del cristianismo, su modo de vuelta a lo Sagrado.

Para nuestro criterio, es mucho más interesante la crítica de Nietzsche al "cristianismo latente" que la que hace al "cristianismo mismo". Es más profunda en la percepción de lo endeble de la secularización, de su "subalternación implícita cristiana" y por ende su caída en el nihilismo, como desemboque del ateísmo. Así, no es un azar que Nietzsche inicie esa crítica en su "Primera Consideración Intempestiva" sobre David Strauss y su obra "La antigua y la nueva fe" (1872). La "Nueva fe" es un "cientificismo moralista" del que Nietzsche muestra sus bases deleznable. Strauss es nada menos que el de la "Vida de Jesús" (1835) que inició la carrera de "desmitologización" del cristianismo. Strauss pone en sustitución del cristianismo meros "narcóticos". Por eso Nietzsche pasa a quien tuvo el valor de plantear seria-

mente el valor de la existencia, el problema total, es decir, Schopenhauer, un ateo, cristiano por su moral. Para Nietzsche el ateísmo es un producto del cristianismo, el resultado de la contradicción entre la fe cristiana (y sus contenidos dogmáticos) y la moral cristiana. Pero Schopenhauer en su pesimismo, con su virtud cardinal de la piedad, recae en la contradicción de un cristianismo invertido. Así, "cuando se derrumba una creencia, no se vienen abajo al mismo tiempo las consecuencias que derivan de ella". De ahí que una investigación crítica del cristianismo sería insuficiente si no trata también de "detectar su presencia hasta en las instituciones y en el obrar político, aparentemente los más emancipados de cualquier fe". Por lo que pasamos a la Reforma Luterana y a la Revolución Francesa, que está en el origen inmediato de nuestro tiempo.

Tesis esencial de Nietzsche: "La Revolución Francesa es la hija y la continuadora del cristianismo". Rousseau es continuador solapado del cristianismo bajo forma secularizada. También las consecuencias de la Revolución Francesa, el "movimiento democrático" que empuja la rebelión de los siervos en todo el mundo, los anarquismos y socialismos, donde está soterrado su motor, que para Nietzsche es "el reino celeste de Cristo". Sólo que esta visión cristiana secularizada es para Nietzsche contradictoria en un doble sentido: respecto de los medios de que se vale y respecto al fin a que apunta. La contradicción existente entre el cristianismo y su secularización requiere para Nietzsche un nuevo camino superador. Esa contradicción moderna, para nosotros pasajera, sólo es superable cuando esa "secularidad" reconozca su fuente en la Iglesia de Cristo, y ésta se reasuma desde su auto-crítica y despliegue en el discernimiento de los valores de esa secularidad. El Concilio Vaticano II marca esa vía superadora. No fue una vía prevista por Nietzsche, pero está en la lógica de sus planteos, como derivación histórica posible.

Lo relativo al cristianismo mismo, por supuesto, es en Nietzsche del más alto interés, aunque considere a la religión cristiana como intrínsecamente enferma, una neurosis. Nietzsche interpreta al cristia-



Nietzsche dijo en *La Voluntad de Dominio*: "Yo considero al cristianismo como la más nefasta mentira de seducción que haya existido hasta el presente, como la gran mentira impla; yo discierno las ramas y los últimos brotes de su ideal bajo todos los demás disfraces; yo rechazo toda clase de compromiso con él; yo predico la guerra contra él". En la foto, aparece Nietzsche postrado, en el manicomio donde vivió los últimos diez años de su vida.

nismo como una religión del no a la vida, no del sí a la vida. Esta interpretación es parcial, insuficiente. Radica en una de las tradiciones cristianas, no en el conjunto de la tradición cristiana. No ve la pluralidad de la tradición cristiana. La reduce a una perspectiva luterana, en una cierta tradición agustiniana, en el jansenismo de Pascal. Es cierto que la Iglesia ha tenido una fuerte impregnación "negativista" en el sentido invocado por Nietzsche, pero nunca se ha reducido a esa primacía del no. Por el contrario, el sí, la afirmación radical atraviesa la gran tradición de Irineo, Tomás de Aquino, Erasmo. El Concilio Vaticano II ha apartado de sí todo lastre "jansenista". Además como dice Valadier, Nietzsche no hace la confrontación con los grandes místicos cristianos, con Santa Teresa, con San Juan de la Cruz. Y queda en una interpretación caduca de una supuesta oposición entre San Pablo y Jesús, que no resiste a ninguna exégesis completa.

¿Dónde desemboca el sí de Nietzsche? ¿Cuál es ese sí dionisiaco? ¿Cuál el más allá del Dios cristiano? ¿Cuál la transmutación de valores? "Alejemos del concepto de Dios la Bondad suprema; ella es indigna de Dios. Alejemos también la suprema Sabiduría; es la vanidad de los filósofos que ha imaginado esta absurdidad, un Dios que sería un monstruo de sabiduría; ellos

querrían que se les pareciera lo más posible. ¡No! Dios es la Potencia Suprema: esto es suficiente. De ahí resulta toda cosa, de ahí resulta... el mundo".

A. M. F.

GUILLERMO DIAZ PLAJA

EL COMBATE POR LA LUZ

LA HAZAÑA INTELLECTUAL
DE EUGENIO D'ORS

Ed. Espasa Calpe. Madrid. 1981

Sólo a fines del siglo XIX se fueron restableciendo los vínculos espirituales e intelectuales entre América Latina y España. Con el "modernismo" encabezado por Rubén Darío y la "generación del 98" encabezada por Unamuno. El vínculo se fue haciendo asiduo y más profundo. Hasta la segunda guerra mundial. Luego vino el reflujó. Por una parte, era el régimen tradicionalista, autoritario y pragmático de Franco, con una envejecida retórica "hispanista", que aisló a España de América Latina; por otra parte,

la irrupción hegemónica del “panamericanismo” yanqui, sociologista y poco histórico. Ahora los datos básicos de la situación varían nuevamente. Las relaciones literarias con España se han intensificado, y todo señala un nuevo momento de intercomunicación creciente, desde la TV hasta los bancos. Por eso parece oportuno fijar ante las nuevas generaciones latinoamericanas una “imagen” de España acorde con la verdad y las necesidades de nuestra autoconsciencia histórica. En este orden hay recapitulaciones imprescindibles. Es uno de los lazos que Nexo se propone consolidar, cordial y críticamente.

En la primera mitad del siglo XX, al decir de Ferrater Mora, España tuvo “tres maestros: Unamuno, Ortega y D’Ors”. Algo hemos comentado de Ortega en el Nexo anterior. Ahora le toca el turno a D’Ors, el católico del grupo. Los tres tienen un rasgo común: el periodismo, un vigilar las “palpitaciones de los tiempos”, un afán pedagógico, una “lección popular”. De ahí el “Glosario” orsiano, que corre desde 1906 hasta su muerte en 1954. En griego “Glossa” es palabra oscura; aquí es el comentario iluminador de la anécdota del momento, es decir, el pasaje necesario y cotidiano de la “Anécdota” a la “Categoría”. La anécdota es oscura sin ascenso a la claridad de la categoría. Tal la pedagogía del periodista D’Ors. Esta fue su expresión más natural: pequeños epígrafes de intención informativa, irónica, estética y definitoria.

Tal su empresa más perseverante. También tuvo una importante política de creación cultural, institucional, primero en Cataluña, luego en Madrid. Su obra más famosa es “El Barroco” (1936). Y sus dos libros de vocación más sistemática son, al final de su vida, “El Secreto de la Filosofía” (1947) y “La Ciencia de la Cultura” (1964), ésta última póstuma e inconclusa.

¿Qué quiso ser D’Ors?. Una Ilustración o Iluminismo Católico. Hubiera querido realizar una Enciclopedia Católica. Dice Eusebio Colomer: “Se trata en el fondo de una auténtica Aufklärung católica que... desearía ver realizada en todos los frentes como síntesis de Ilustración y tradición. El catolicismo ha sido siempre en su esencia armonía de cristianismo y clasicismo.



Luteranismo y cartesianismo con su unilateralidad introdujeron la disociación entre los elementos primitivos de la síntesis. A partir de entonces los espíritus “ilustrados” se sintieron inclinados a la impiedad, mientras los “religiosos” se refugiaron en el “oscurantismo”. El tan traído y llevado “problema” de España tiene ahí su verdadera raíz” (Historia General de las Literaturas Hispánicas. Vol. VI pág. 271). Así, D’Ors reflexiona: “La cultura es siempre tradición y universalidad.

Tradición: solidaridad de los siglos en el tiempo; universalidad: comunión de todos los pueblos en el espacio. . . Cada uno de aquellos dos partidos de selección, que en el siglo XVIII dibujaron su definición y enarbolaron sus armas, creyó empeño, poder prescindir de una de las notas mencionadas. Empezó entonces a haber aquí un tradicionalismo nacionalista, castizo, amigo del carácter, vuelto a espaldas a la europeidad. Empezó a haber un liberalismo descastado, progresista, que por el momento, tomó los matices del enciclopedismo afrancesado: poco más tarde del romanticismo filantrópico. . . Expulsados por un rey enciclopedista partieron un día los jesuitas de España, sospechosos para un rey castizo cincuenta años más tarde, los afrancesados se refugiaron en Burdeos. La prehistoria de grado todo nuestro siglo XIX. . . El siglo en que la Enciclopedia baja al “pronunciamento” y en que el

mantenedor de la tradición se llama “cabecilla”. ¡Que lástima, con todo! ¡Que lástima que el florecimiento de una conciencia superior no se produjera donde hubiesen venido a juntarse en una comunidad de esfuerzos, para dignidad nuestra, para salvación nuestra los amigos de la Tradición y de la Ilustración, los cultivadores de la constancia y los del progreso. . . (Nuevo Glosario vol. III).

Para D’Ors “la historia humana es la génesis de la Ciudad”. Esa génesis se puede escalar en varias sucesivas “revelaciones” o “epifanías”: la primera y más importante epifanía es la misma “polis”, “Grecia descubría la ciudad; y precisamente porque descubría la ciudad, descubría al hombre”. De ahí viene la “clásica” tradición greco-romana de las “humanidades” y las ciencias. De ahí las preferencias orsianas clásicas, que se prosiguen con los neoclásicos Renacimiento e Ilustración. A la noción de “civitas” se opone la “rusticidad”, los mundos campesinos, aldeanos, “prehistóricos” que deben ser superados. Así comenzó ya su primera política de la cultura en la Cataluña del Novecientos. Para D’Ors lo clásico es la libertad por sobre la naturaleza, Logos sobre Pan. La Iglesia Católica sería el mismo arquetipo de lo clásico, la Ciudad de Dios. “Religio est libertas”.

La historia, para D’Ors, implica la presencia ordenadora de “factores constantes” que llama “eones”, y novedades o invenciones históricas que se suceden y que denomina, como vimos, “epifanías”, las que designan el rasgo esencial de una nueva época, que no deroga las epifanías anteriores, que son incorporadas en la tradición. Los “eones” pueden componerse estructuralmente de muy diversas maneras, según las épocas. Cada época implica una reordenación de los “eones” según las nuevas epifanías. Sin duda el eón principal es la bipolaridad varón-mujer, que es a la vez lo concreto de la pareja originaria de la historia y el “eterno viril” - “eterno femenino”. Esa pareja es a la vez Anécdota y Categoría. De allí arrancan todas las otras bipolaridades.

Una tabla de eones correspondientes podría ser:

Eterno viril	Eterno femenino
Logos	Pan
Potencia	Resistencia
Libertad	Ciclo
Historia	Prehistoria
Ciudad	Selva
Atenas	Demeter
Unidad (Roma)	Pluralidad (Babel)
Imperio	Naciones
Ecuménico	Exotérico
Clasicismo	Barroco

D'Ors ha hecho más enumeraciones y analogías entre los eones que implicaciones sistemáticas. La lista de eones podría continuar.

Para D'Ors la epifanía contemporánea es la de "cultura". Es la que sucede última en la serie de epifanías de "hombre-ciudad", "sociedad", "Estado", "Pueblo" y finalmente "Cultura". Por eso el pensamiento de D'Ors desemboca en una filosofía de la historia, que es una filosofía de la cultura, abarcadora de los eones y epifanías. Algunos son a la vez eones y epifanías, como "ciudad" - "campo" o "cultura - naturaleza". No es un azar que la idea de "cultura" tenga su primer despliegue en la Ilustración y que el Concilio Vaticano II, la *Evangelii Nuntiandi* y la Conferencia de Puebla (así como el magisterio de Juan Pablo II) adopten "cultura" como noción central en la interpretación de la historia. Por otra parte, cabe señalar que aquella vocación orsiana de conjugación de la tradición y la Ilustración está hoy realizada cabalmente desde el polo conciliar de la "Gaudium et Spes" mejor que el mismo D'Ors, más profundamente. Sin el "elitismo" orsiano.

En tanto que Ortega asume la tradición filosófica germana, ampliando las huellas de Julián Sanz del Río, desde Castilla, Eugenio D'Ors se liga a la tradición filosófica francesa, de Maine de Birán a Boutroux y Poincaré, como corresponde a Cataluña. La filosofía orsiana de la historia tiene en Cournot —el filósofo católico francés más científicista del siglo pasado— su más claro antecedente. Aunque D'Ors no alcance —en nuestro tiempo— la altura científica que Cournot tuvo en el suyo. También podría sostenerse que D'Ors es una inversión de Nietzsche y el



vitalismo: o sea lo Apolíneo sobre lo Dionisiaco.

En Nexo hemos insistido en admirar el "conjunto" de la reflexión católica contemporánea sobre la cultura. Sin ver ese conjunto, tomaríamos caminos parciales y estrechos dentro de nuestra propia tradición católica. Por eso evocamos juntos a los germanos Schmidt y Dempf, al inglés Dawson, al italiano Sturzo, al francés Maritain, y nos referimos también al español D'Ors y al mexicano Vasconcelos. Podrían agregarse Mc Luhan y Fessard. Sólo ese "conjunto" puede ser —críticamente— un "nuevo punto de partida" en la reflexión histórica eclesial (sin descontar por supuesto los que no pertenecen a la tradición católica estrictamente, pero eso sería muy amplio). El "mínimo exigible" es la tradición conjunta católica del siglo XX en lo que tiene de mejor, en relación a la reflexión sobre la "cultura".

Sin ello, tampoco América Latina puede pensarse con vastedad y coherencia. Aquí queríamos mostrar simplemente que la incitación orsiana vale la pena, justificar someramente su inclusión en el "conjunto" mencionado.

Díaz Plaja es un orsiano devoto, que nos traza en esta obra la actividad pedagógica e institucional de D'Ors en su "heliomaquia", es decir "combate por la luz", por la ilustración. No se propone un cuadro del pensamiento orsiano. Es una guía útil de los itinerarios e iniciativas culturales orsianos. Sirve para evocar su presencia en América Latina, en el Río de la Plata en 1921, traído por las inquietudes universitarias de la re-

forma de Córdoba, y ligado a la liquidación del "positivismo" en nuestras tierras. Una presencia "novecentista", como la de Ortega y Gasset también entonces. Está en la raíz de la fundación argentina del "Colegio Novecentista" en 1918, donde participaron Ricardo Rojas, Iburguren, Casares, Korn, etc. Quedó su huella profunda en el uruguayo Emilio Oribe. Y en la inserción rioplatense desde los años 30 del gran pintor y metafísico platónico catalán —uruguayo Joaquín Torres García a quien la portada de este libro recuerda en su fase "mediterránea". Sin embargo, D'Ors no se ocupó de América Latina. . . le estaba demasiado cercana a la naturaleza, a la aldea. No había todavía "ciudades", o éstas eran islas de agregación cosmopolita. No había estallado como ahora la urbanización latinoamericana. Una "ilustración católica" aquí le parecía exigencia lejana.

Pero no es ésta la mejor obra de Díaz Plaja. Mucho más interesantes son otras suyas, por ejemplo, "Modernismo frente a Noventa y Ocho" así como "Estructura y sentido del Novecentismo español". En esta última se ve la relación de Ortega y D'Ors, novecentistas, ante el Unamuno de la generación anterior. Y ayudan a comprender la dinámica hispanoamericana del amanecer intelectual de nuestro siglo.

LUIS MALDONADO

INTRODUCCION A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Ed. Sal Terrae. Santander 1985

Luego del Concilio Vaticano II, por las influencias, simultáneas pero extrañas a aquél, de "teologías de la secularización" y de "sociologías de la modernización" (ambas de sello protestante alemán-norteamericano) se produjo en América Latina.

una gran ola iconoclasta y menospreciadora de la "religiosidad popular" católica de nuestros pueblos. Todavía no se ha hecho la historia de todos los desconciertos y sufrimientos que esta ola causó, en proporción inversa a su entusiasmo. Se tuvo una visión superficial, de crítica a ciertos usos o abusos, a contaminaciones y formas supuestas bastardas, pero sin penetrar en las profundidades de esa religiosidad popular, en su historia, en sus símbolos y modos expresivos. Este oleaje movió a "élites clericales", "neoiluministas" sin saberlo, que en su fervor renovador se escindieron dramáticamente de su pueblo, justo en el momento en que creían —y deseaban— servirlo más. Sólo que no lo oían con atención cordial. . . ¡Terrible contradicción, de la que quedan todavía secuelas!. No sólo secuelas, sino grandes heridas sin cicatrizar en el espíritu, fraternidades rotas o suspendidas.

Sin embargo, aquella conmoción de los años 60, generó una gran positividad. Removió a la Iglesia hasta en sus entrañas. Obligó a revisar, a pesar. Y de allí fue renaciendo una nueva inteligencia de la religiosidad popular, es decir, de la Iglesia como pueblo, misterio y sacramento. Algo nuevo, sin antecedentes en siglos de vida eclesial.

Medellín, sin hacer todavía un replanteo, marcó un jalón. Aquí, la intervención de un Poblete incidió en abrir una actitud más comprensiva, no sectaria y no se sumó al secularismo indiscriminado que soplaba por doquier. Esto fue suficiente y esencial. Pues desde esa nueva base, en Argentina, con la inspiración principal de Lucio Gera se inició desde 1969 una franca revaloración de la religiosidad popular. Por otro lado, en Chile un Joaquín Allende promovía audazmente, en "soledad sonora", el Santuario de Maipú. En Argentina tampoco fue una experiencia sólo reflexiva, sino también práctica, ligada a través de Rodríguez Melgarejo y su equipo al Santuario de San Cayetano, tan arraigado en los trabajadores. La revisión tomaba fuerza en Argentina, el país más urbanizado y proporcionalmente más industrial de América Latina. La religiosidad popular no era sólo cuestión rural o de marginados, sino masivamente de la clase obrera, de las clases medias y aun

Luis Maldonado

Introducción a la religiosidad popular

Sal Terrae

**Presencia
teológica**

se extendía más allá. Tocaba al pueblo eclesial en su conjunto, salvo escasas minorías que ya se apresuraban a creerse "el pequeño resto de Israel". La inteligencia católica que se creía de vanguardia, se divorciaba peligrosamente del pueblo católico. Se es vanguardia de un pueblo, no sin el pueblo. Se trataba entonces de tender nuevos puentes. Tradicionalismo y vanguardismo, tal como entonces se formulaban no servían. Se trataba de abrir un nuevo camino de reivindicación crítica. Este nuevo movimiento, en disidencia con todo lo que se aceptaba entonces como la última palabra del "aggiornamento", fue detectado como curiosa sorpresa. Para algunos, sólo era un nuevo "neointegrismo", lo que no señalaba sino facilidad caricaturesca. Paradójicamente a comienzo de 1973, uno de los que había sido uno de los promotores de la "secularización" en esos terrenos, Segundo Galilea, reunió para oírlos a Gera, Allende, Farrell, Boasso, Methol, Scannone, etc. Pronto ese movimiento penetró en el Celam y se expresó no sólo en el informe para el Sínodo del 74, que está en la base de la *Evangelii Nuntiandi*, sino que en 1976—engrosado por nuevos aportes de Marzal, Lozano, Morandé, Kapkin, Giacomina, Arias, Cardenas, etc, se expuso en la obra *"Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina"*, que fue una de las bases de Puebla, en los senderos de la *Evangelii Nuntiandi*.

En NEXO 7 se hizo un informe sobre Religiosidad Popular, con dos artículos, uno de Morandé—*Contracultura de la Ilustración*—y otro de Allende—*Significación del*

Santuario. En la Introducción se había pensado mencionar dos libritos como excelente iniciación al asunto, éstos eran de Luis Maldonado *"Religiosidad Popular"* (Ediciones. Cristiandad 1975) y *"Génesis del Catolicismo Popular"* (Ed. Cristiandad 1979). Pero después se optó por no mencionarlos, pues hubiera requerido para ser más justos amplias menciones bibliográficas. El proceso de reivindicación de la religiosidad popular tal como se desplegó en América Latina, tuvo sus correspondencias inmediatas en países europeos, ya que era una necesidad sentida por el conjunto de la Iglesia. Ahora, al recibir esta *"Introducción a la religiosidad popular"* del mismo Luis Maldonado, se hizo oportunidad conveniente esta brevísima ubicación de un marco de referencias inequívoco. Como Galilea, Maldonado también tuvo su momento "secularista", pero también como Galilea no sólo tuvo la nobleza y el valor de rectificar rumbos, sino también de contribuir positivamente a la mejor inteligencia crítica de la religiosidad popular.

La obra tiene una estructura sencilla. I. **Las Categorías Fundamentales.** 1. El Pueblo, su cultura, su religiosidad. 2. La Iglesia en relación a lo popular. II. **Las Manifestaciones principales.** 3. Las personas: Santos, Vírgenes, Cristos. 4. Los tiempos: Fiestas, Festejos, Celebraciones. 5. Los Lugares: Santuarios, Ermitas, Romerías. III. **Una Nueva Situación.** 6. La reforma postconciliar y el catolicismo popular. 7. Algunos documentos recientes.

Esta introducción cumple en general con sus objetivos: "iniciación a un campo del saber, pero también síntesis esencializada de ese saber, de sus búsquedas (problemática, temática) y de sus hallazgos (aportaciones, respuestas)." Sin embargo queríamos hacer una precisión. Nos parece una obra de utilidad para toda iniciación actual. Pero en cuanto a su vocación de síntesis, no nos parece suficientemente alcanzada. Es que la "religiosidad popular" más que un tema específico, integra la eclesiología. Es "eclesiología", la Iglesia vivida en la historia por el pueblo. Y nos parece que Maldonado no da con el "hilo conductor" que, todavía más que la Iglesia-pueblo, es la Iglesia-Sacramento.

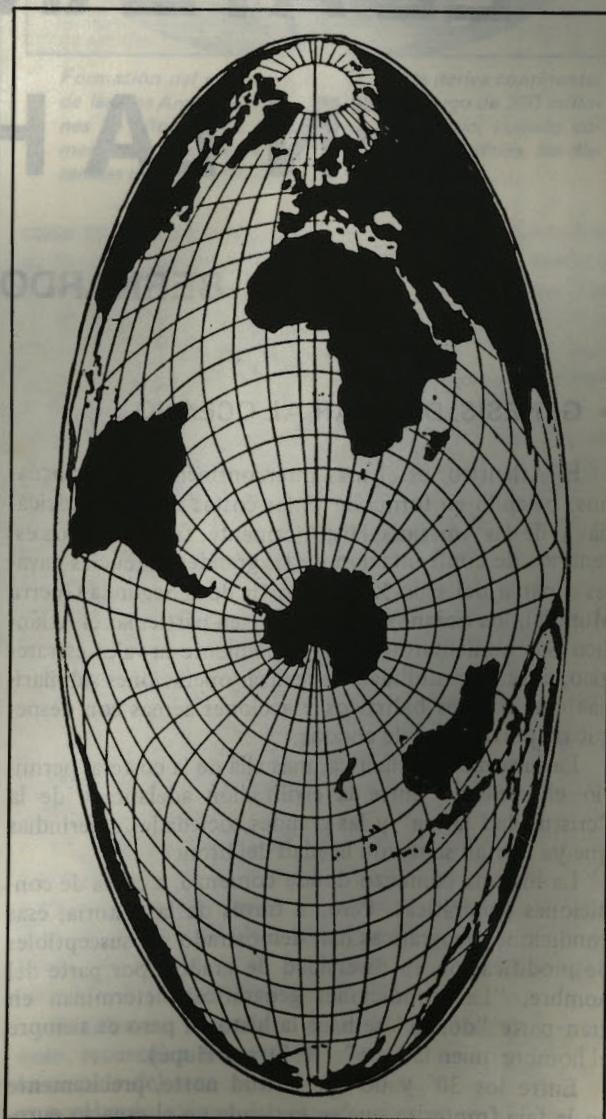
AMERICA LATINA Y SUS DOS OCEANOS

Esta es una continuación del Informe de NEXO 3 "Patria Grande y Geopolíticas". En realidad forma parte de una serie de informes programados para articular un conjunto básico de visiones geopolíticas de América Latina. Sin perspectivas geopolíticas América Latina es un mero bulto retórico. La historia no es sólo idea ni formas sociales o estructuras económicas, pues todo esto fluye en "cuerpos" concretos, situados, terrestres y marítimos, tensiones de espacios cualitativos e históricos. Hay historia del espíritu encarnado. La geopolítica integra la dinámica básica del espíritu humano.

En "Patria Grande y Geopolíticas" hicimos una introducción general a la geopolítica y a su aparición consciente en América Latina. Anticipamos una visión totalizante de una "geopolítica de la solidaridad" latinoamericana e iniciamos el estudio geopolítico del Cono Sur. Ahora proseguimos la marcha. Pasámos a una perspectiva de los dos océanos que nos rodean, el Atlántico y el Pacífico. Continuaremos más adelante por el espinazo de los Andes, el Caribe y el Atlántico Norte, Centroamérica y México.

En relación al Atlántico, ahora nos limitamos al Atlántico Sur. Pues el Atlántico Norte implica la visión del Caribe y merece por cierto un capítulo especial. El Atlántico Norte es, sin duda, todavía el de mayor importancia mundial económica y comercial. Fue el origen de la gran aventura hispano-portuguesa que unificó los tres grandes océanos (Atlántico, Pacífico, Indico) de la Tierra, aventura en la que nació América Latina. Pero el Atlántico Sur está cobrando impor-

Visión azimutal de la Tierra.



tancia creciente: la guerra de las Malvinas acaba de ponerlo de relieve. Hay allí una frontera latinoamericana de vital importancia. América Latina tiene a "sus" océanos "fuera", controlados totalmente por otros. A tal punto que Estados Unidos ha preferido romper el tratado militar panamericano del TIAR y sepultar a Monroe para bloquear por intermediación inglesa, toda salida estratégica latinoamericana al Atlántico Sur. Este debe ser lugar de una ascendente presencia argentino-brasilera, que las metrópolis procuran detener, frustrar.

El Océano Pacífico, por la otra parte, es una gran ausencia de América Latina. Aunque el Canal de Panamá y el conflicto centroamericano de Nicaragua están íntimamente ligados a las geo-

políticas del Pacífico, y no sólo del Caribe, que es habitualmente lo único que se ve. Los dependientes son inmediatistas. En el Pacífico sólo habrá presencia latinoamericana futura si en América del Sur, Brasil y Argentina logran un ensamble profundo con Chile y Perú. De lo contrario, los países sudamericanos del litoral Pacífico son demasiado débiles y "de cabotaje". Pero ya es indispensable superar una consciencia puramente Atlántica de América Latina, y apuntar al Pacífico, quizá mar del futuro.

La mediación papal en el Beagle es providencial contribución para una "geopolítica de la solidaridad" chilena en el pasaje de los dos océanos de América Latina.

EL ATLANTICO SUR EN LA HISTORIA

BERNARDO QUAGLIOTTI

• GENESIS. DEL MAR AL OCEANO

El Atlántico, es el más intercontinental de los océanos, bajando en forma de S las costas europeas, africanas y de las Américas. Históricamente, fue uno de los escenarios de confrontación de las grandes potencias navales a partir del siglo XVI. A partir de la Segunda Guerra Mundial, los océanos en general y en particular el Atlántico Sur, aumentaron considerablemente su valor estratégico, ante la posibilidad de realizar operaciones submarinas con cohetes balísticos y acciones aéreas con despeje de portaviones de choque.

La navegación atlántica, más allá de la costera, permitió el contacto entre la civilización adelantada de la "cristiandad latina" y las grandes sociedades amerindias que ya habían superado la edad del bronce.

La historia comenzó donde comenzó, a causa de condiciones geográficas. Pero, a través de la historia, esas condiciones geográficas han demostrado ser susceptibles de modificación en diversidad de grados, por parte del hombre. "Las condiciones geográficas determinan en gran parte "dónde" se hace la historia, pero es siempre el hombre quien la hace". (R. Strausz Hupé).

Entre los 30° y 60° de latitud norte, precisamente en la faja fronteriza que se extiende en el espacio euro-

asiático, comenzaron a expandirse los focos de civilización. En esa zona templada del hemisferio norte, fueron desarrollándose centros de gravedad históricos que luego trasladaron su influencia a otros espacios, conforme a normas o leyes que hoy la Geopolítica define como la interrelación de factores variables y estables de un espacio; fusión que provoca la dinámica o la decadencia de los pueblos.

Desde los albores de la historia, estrategas, escritores y filósofos, han discurrido sobre la geografía y su influencia sobre la política de los países. La Geopolítica, así aplicada, se la podría calificar como una especie de "ecología política". A nuestro criterio, el estudio y análisis de la historia marcan patrones y constantes históricas que permiten alcanzar una visión global, una perspectiva en el tiempo; un método de comparación y de proyección.

Desde la antigüedad los mares primero y luego los océanos, ofrecieron excelentes oportunidades para la expansión, vinculando centros socio-económicos prácticamente aislados. Los vikingos de todas las nacionalidades, desde el siglo VIII al X, crearon un gran espacio económico que, desde el Atlántico Norte hasta el Volga, facilitó tanto la vinculación de sociedades humanas como la circulación de bienes. La economía premonetaria del

norte europeo estableció sólidos contactos con la economía del Oeste (Inglaterra y Francia) y muy pronto con la del Este (Bizancio).

En la zona de influencia mediterránea, el mundo antiguo vivió un **proceso Sur-Norte de traslado de poder**, de creación de centros de gravedad políticos y económicos, que permitieron la expansión del mundo y el contacto de las civilizaciones. La hegemonía de Egipto y la Mesopotamia fue perdida a favor de la Grecia de Alejandro Magno, que hizo penetrar la cultura helénica en Asia y Africa, aunque su temprana muerte no le permitió alcanzar los supuestos confines meridional y oriental de las tierras habitadas (oikumene) para poder cristalizar su ambición de dominio mundial.

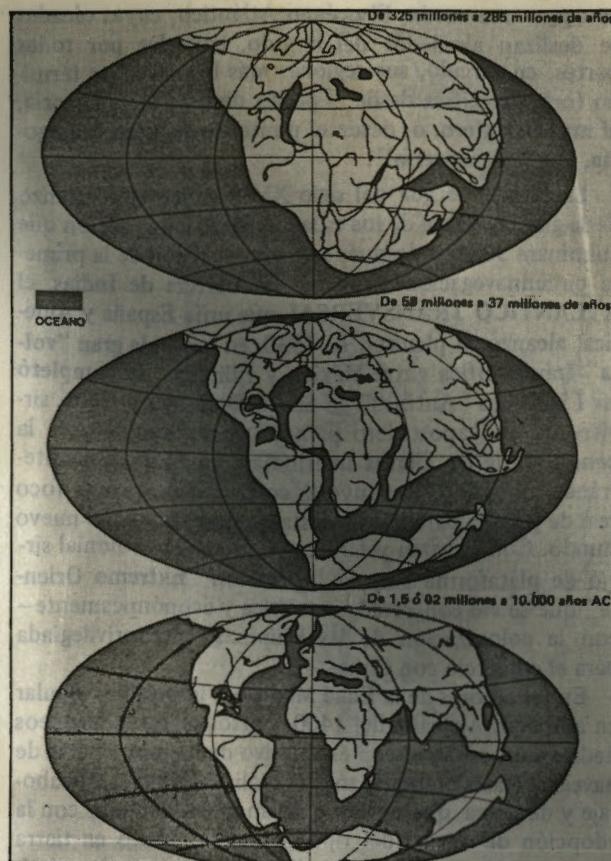
Trescientos años después se consolida Roma como centro del poder mundial, quien romanizó a Hispania, conquistó la Galia, invadió Germania y dominó las márgenes del Támesis y del Rin. A partir del siglo X, diversas capitales del noroeste europeo, asumen fragmentariamente el poder del mundo occidental, aunque los cartógrafos de la Europa medieval centran sus mapas en Jerusalén que ya se encontraba, con el resto de Asia Menor, en la orilla de la zona de poder.

Aunque hasta el 1400 la ocupación humana del planeta era incompleta y discontinua, desde finales del siglo XII comenzó a concebirse una **nueva geografía del comercio internacional** entre Flandes y el Mediterráneo. Tomó impulso definitivo el proceso irreversible de apertura del espacio geopolítico y geoeconómico. Es el paso del singular al plural; de la expansión de los núcleos geohistóricos euroasiáticos que alcanzan su esplendor en el siglo XIII. El poder terrestre se apoya, decididamente, en la revolución de las rutas marítimas y sus medios. Galeas mallorquinas primero y luego genovesas, traspasan las columnas de Hércules que por el Oeste enmarcaban el Mediterráneo. Había llegado la hora definitiva del Atlántico. El principal espacio marítimo del mundo de Bizancio, el Pireo, Venecia y Génova dejaba de ser un sistema cerrado, tal como lo afirmara Constantino VII Porfirogeneta en "De Themtibus" en el siglo X: "...el emperador de Constantinopla es dueño de todos los mares hasta las columnas de Hércules". En el mar residía la clave del poder.

● Y MAS ALLA DE GIBRALTAR

El dominio del Atlántico costero, tuvo efectos de **polarización**, conforme a la expresión de Francois Perroux. Colonias genovesas se implantaron en ciudades de la Hispania liberada (Sevilla). A los intereses de la Génova de los Vivaldi —la más atlántica de las ciudades mediterráneas— le siguió de inmediato la ambición del capitalismo marítimo de Venecia. En tal **proceso Sur-Norte**, el mercantilismo itálico conquistó Flandes y ejerció una fuerte presencia en Brujas. Ese proceso decisivo y continuo, permitió crear centros de impulsión y producción (Sevilla, Amberes); puertos de redistribución (Lisboa, Cádiz); ferias con características de plaza financiera (Lyon); todos entrelazados a los grandes centros de consumo de la Europa Occidental (Roma, París, Londres).

La historiografía nos señala que aquellos países que activaron las prácticas de la navegación y las profesiones marítimas, tuvieron mejores oportunidades para fortale-



Formación del océano Atlántico por la deriva continental de las dos Américas hacia el Oeste a lo largo de 350 millones de años. Hacia mediados del Terciario, cuando comenzó el proceso de hominización en Sudáfrica, las distancias eran insignificantes.

cerse económicamente antes que los demás. "La entrada de mares y océanos en la esfera de la actividad económica de los pueblos determinó la aparición de las marinas mercantes y pesqueras, que facilitaron la ampliación del comercio y condicionaron la creación de numerosos puertos y el surgimiento de ciudades y centros industriales en el litoral". (S. Gorshkov).

El centro de gravedad de las empresas atlánticas pasó del Mediterráneo italiano y catalán al Atlántico mediterráneo, italianizado y catalanizado de la península ibérica. (P. Chaunu). El Atlántico de Sevilla era un transpaís, en tanto el Atlántico Norte, el de Santander, La Coruña y Bilbao, chocaba contra el denso sistema pirineo-cantábrico. **Descubrir es ante todo ensanchar los límites del mundo mediterráneo.** Fernando de Almeida, en discurso pronunciado en Roma en 1493, expresó: "D. Joao II ha añadido a la Tierra (terrarium orbi) un gran número de islas muy alejadas de nosotros, de este modo ha ensanchado el mundo (orbem)". (citado por W. G. Randles en el V Coloquio sobre la idea del descubrimiento. Lisboa, 1960).

Los "nuevos mundos" fue el tema central en el discurso político en toda la Europa del siglo XV. A su vez, comenzaba a delinearse un modelo macroeconómico, más allá de los Estados; más allá del 7 % de las tierras emergidas donde vivía la "civilización", representada por el 70 % de la población mundial.

Randles, en su ensayo presentado en el citado coloquio, recuerda a Rabano Mauro quien en el siglo IX, en la cúspide del renacimiento carolingio definía: "El orbe es nombrado así por la redondez del círculo, puesto σ ".

es como una rueda. El océano Atlántico, cuyas oleadas se deslizan alrededor del mundo, envuelve por todas partes, en círculo, sus regiones más lejanas. Este término (orbe) significa desde el punto de vista de la historia, el mundo entero, o, desde el punto de vista de la alegoría, la Iglesia universal”.

La última década del siglo XV significó el comienzo de la gran apertura de los espacios marítimos, acción que culminará 30 años después con la concreción de la primera circunnavegación en 1522. La Carrera de Indias, el ATLANTICO TRANSVERSAL que unía España y América, alcanzó su plenitud en 1530, en tanto, la gran “volta” transpacífica entre México y Filipinas se completó en 1565. Las “Antislas” en Santo Domingo y Cuba, sirvieron como apostadero para los descubrimientos y la conquista de las Tierras amerindias. En 1520, el mediterráneo antillano, sustituyó la costa andaluza como foco real de partida para la conquista y colonización del nuevo mundo. Con Legazpi y Urdaneta, el México colonial sirvió de plataforma para la operación “Extremo Oriente” que se vio concretada —política y económicamente— con la colonización de las Filipinas, base privilegiada para el comercio con China.

En los albores de la Edad Media era imposible calcular en alta mar. A finales del 1400, ciertos sectores europeos dedican un esfuerzo con el objetivo de mejorar el arte de navegar. Hasta entonces sólo se realizaban viajes de cabotaje y de pesca, que se vieron altamente mejorados con la adopción de navíos del tipo flamenco. Tanto en tierra como en el mar, la Edad Media no conoció en la práctica la institución de las fronteras. El deseo de sistematización y orden comenzó a ser implantado en Europa, gracias a los conocimientos cartográficos, ocasionados por los estudios matemáticos y astronómicos que sirvieron inicialmente para auxiliar las grandes navegaciones.

En la antigüedad los grandes imperios como el carolingio, el romano, el chino o el musulmán, presentaban límites imprecisos. El descubrimiento de rutas marítimas, el desarrollo de los medios y la navegación oceánica, permitieron la constitución de imperios de ultramar. La nueva unidad política basada sobre posesión de tierras y dominio de los grandes mares, dio origen a un nuevo tipo de estructura geopolítica, contribuyendo a la conformación del mundo moderno en un escenario multiforme donde entraron en juego las fuerzas militares y las económicas.

• DE GIBRALTAR AL MAR TENEBROSO

— Al norte, un Atlántico sub-ártico: el Atlántico de los vikingos que tuvo su apogeo entre los siglos X y XII hasta el avance de los hielos árticos. Su red de comunicaciones se recuperó cuatro siglos después con los progresos de la navegación ibérica.

— Un Atlántico norte costero —del Cantábrico hasta las Islas Británicas, donde la pesca fue la aventura. Su eje Burgos-Bilbao-Brujas, permitió una intensa vinculación entre las empresas del Cantábrico con las de Bristol. La capital económica se situaba en Amberes, estrechamente ligada con los intereses de Sevilla, Lisboa y los puertos tanto del norte europeo como los del Mediterráneo.

“Amberes se encuentra en el punto de incidencia de

los Países Bajos con el eje del Rhin, con la red de comunicaciones europeas al servicio de los banqueros italianos y con la red báltica, dominada por la Hansa. La importancia de Amberes fue anterior al descubrimiento de los nuevos mundos” (P. Chaunu).

— El Atlántico Norte transversal, que se extendió hasta las costas de Groenlandia y la península del Labrador.

— El Atlántico transversal, el de la Carrera de Indias, dominado por Andalucía y Lisboa.

— El Atlántico Sur, del palo Brasil, del cuero de las Antillas, de la caña de azúcar, del oro y la plata de los Andes. El Atlántico Sur de la trata de negros.

Amberes fue la capital del Atlántico Sur: de los metales preciosos de la América Española, de los productos del África occidental y del naciente Brasil.

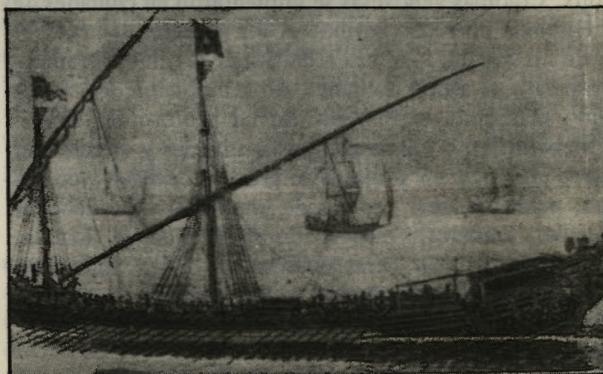
La investigación y el conocimiento de Atlántico es obra del europeo. Hasta el advenimiento de las grandes navegaciones —fuera de la porción que bañaba Europa— el océano era “un gran vacío”. La navegación rudimentaria no alcanzaba a vencer los peligros del “Mar Tenebroso”. Cuando el hombre domina la alta mar, las comunicaciones por agua fueron más rápidas y más seguras de lo que las comunicaciones por Tierra. Justamente por eso, la civilización siguió el camino del mar. “El navío que alcanzaba un puerto desconocido no encontraba solamente una nueva fuente de riqueza, sino que establecía, antes que nada, entre las dos extremidades, una ruta de relaciones recíprocas que aceleraba los progresos de la civilización”. (T. de Castro).

• GEOPOLITICA DEL ENCUENTRO. LAS VOLTAS

El siglo XV es por excelencia, el siglo de la expansión europea. El siglo XVI, el del cambio y el encuentro. Del colonialismo como producto de la explotación.

En los pueblos de la antigüedad fue determinado, en gran parte, por la búsqueda de mejores tierras para la agricultura o de climas más acogedores a fin de facilitar su subsistencia. El Mediterráneo fue la escuela de la navegación, el escenario de reubicación de pueblos y el medio de transmisión de cultura.

Los siglos XVI y XVII, el inquietante y asombroso período de los descubrimientos de “nuevas tierras”; la era de las empresas coloniales, abierta ahora para todas las



La galera, verdadera prisión flotante, fue la nave que dominó en el tráfico marino del Mediterráneo hasta el Renacimiento.

naciones marítimas. Para Engels, “también fue la época de la formación de grandes marinas de guerra para la defensa de las colonias recién fundadas y el comercio con ellas. Desde este momento comenzó un período más rico en batallas navales y más fructuoso para el desarrollo de las armas navales que cualquiera de los períodos precedentes”.

Sociológicamente, la Cruzada fue una evasión; demográficamente, una emigración con tentativa de colonización y, económicamente, una expansión comercial. (Delgado de Carvalho).

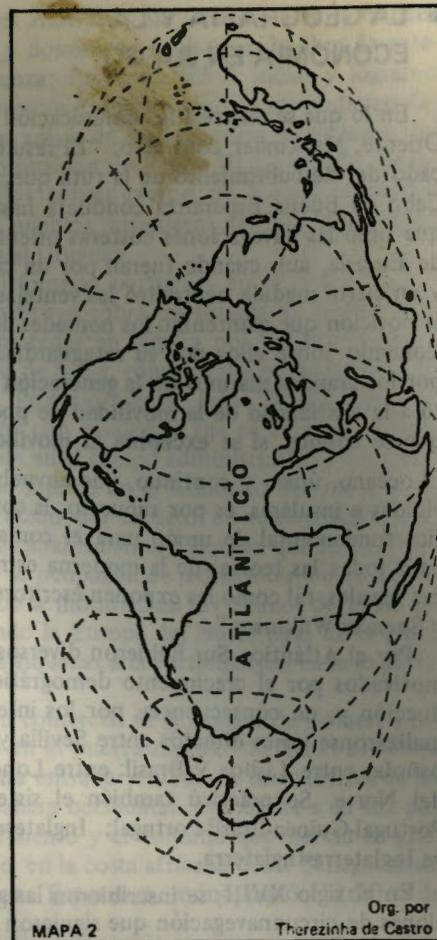
Desde el rectángulo paralelo del Atlántico, el pequeño reino portugués de Alfonso Henriques, con sus redes fluviales paralelas o tributarias al océano, se lanzó a la reconquista de Algarve, Ceuta y otras ciudades musulmanas, procurando alcanzar su objetivo prioritario: establecer una nueva ruta hacia la lejana región de las especias.

El “Atlántico transversal”, encuadrado por los vientos alisios del norte y el contraflujo de las latitudes medias, comenzaba a ser dominado por los audaces navegantes. La costa africana fue el primer escenario descubierto, señalado en tres grandes etapas: 1) de la toma de Ceuta (1415) al paso del cabo Bojador (1434). Fue el período de la primera “volta”, huir del alisio con viento del lado de estribor hasta el contraflujo que lleva recto al este hacia Lisboa. 2) Del cabo Bojador —el cabo del Miedo— al Cabo Verdes (1434-1444). Desde el Algarve en vanguardia dejando al Mangreb a un lado, fue la década de la “volta simple”. 3) De la costa de Sierra Leona hasta el Congo (1446-1475), la “volta compleja”, con vientos alternos, usando los beneficios de las estaciones que permitían la ida en invierno y el regreso durante el verano boreal. 4) La “doble volta” (1482-1499) —el gran ocho oceánico— que más allá de África, por el Atlántico Sur y el Indico condujo a India y China. Vasco da Gama escribió una página en la historia náutica de la humanidad: el primer enlace directo Lisboa-Calicut.

• EL SUR TOMA CONSISTENCIA

Hablar del Atlántico Sur, implica visualizar la importancia que reservaba el océano Indico como nexo entre el mundo occidental cristiano y el oriental. Luego de ser flanqueado el estrecho de Malaca entre 1540 y 1650, se fortalece el “encuentro” de dos técnicas en materia de navegación: el sistema empírico-científico de los portugueses y el meramente empírico de los navegantes árabes: Vasco da Gama y el más grande de los pilotos árabes, Ahmed Ibn Madjid. “Durante veinte años, ninguna armada pudo prescindir de embarcar a algunos pilotos árabes en la costa de Sofala a la ida y en la del Decán al retorno para llegar a Calicut o para singlar hacia Ormuz o hacia Malaca. El portugués podía controlar al árabe; sus métodos eran menos ágiles pero más universales. Pero el árabe no podía controlar al portugués. En el sentido en que se realizó el “encuentro”, la asimilación por parte de los recién llegados, de las experiencias de quince siglos sucesivos de empirismo, apenas necesitó de quince años”. (P. Chaunu).

“Beneficiado por la ventajosa posición del puerto de Lisboa en la Península Ibérica, habitado por un pueblo afecto al mar, movido por la imposición económica de



El Atlántico,
nítidamente
dividido en los
circuitos Norte
y meridional.

MAPA 2

Org. por
Therezinha de Castro

procurar nuevas rutas marítimas, determinado a conquistar los mares y otras tierras, bajo la égida de la Escuela de Sagres, marcó Portugal su presencia en la historia como los grandes navegantes dando mayor dimensión al mundo.” (T. de Castro).

España y Portugal fueron los primeros en navegar el Atlántico Sur, descubriendo no sólo nuevas tierras sino estableciendo diversificación de rutas hacia la India y China; explorando islas en el Pacífico; hechos que los llevó a considerarse únicos dueños de mares y tierras descubiertas. Los espacios marítimos explorados en los siglos XV y XVI, estructuraron los imperios de Portugal y España. En breve tiempo se verifican las incursiones holandesas (fines del siglo XVI), en tanto Francia e Inglaterra alcanzan sus logros en el XVII. A medida que los brazos de las naciones marítimas se extienden sobre el mar, surge en él una nueva fuente de conflicto internacional que anteriormente sólo existía en tierra: litigios de frontera. Dominar los grandes pasos significa, básicamente, ocupar una posición de control.

La geopolítica del “encuentro” abarca el conflicto y el cambio; la evolución y la revolución; la dinámica de los espacios terrestres y marítimos y de las fuerzas políticas que luchan en ellos para sobrevivir.

Y el Atlántico Sur —y las tierras del Gondwana, separadas por su principal accidente geográfico submarino, la cordillera dorsal mediana— se dividen en esferas de poder con la aquiescencia papal: la divisoria atlántica en Tor-desillas en 1494 y en Zaragoza, la del Pacífico en 1529.

• LA GEOGRAFIA Y LA ECONOMIA EN JUEGO

En lo que se refiere a la comunicación entre Europa y Oriente, Mackinder consideró: "El resultado más destacado del descubrimiento de la ruta que, pasando por el Cabo de Buena Esperanza conducía hasta la India, fue que unió las navegaciones costeras oriental y occidental de Eurasia, aun cuando fueran por un camino tortuoso y en cierta medida neutralizó las ventajas estratégicas de la posición que mantenían los nómades de la estepa, presionando sobre ellos por su retaguardia. La revolución por los grandes marineros de la generación colombina, dotó a la cristiandad de la movilidad de poder más amplia que se conoce, si se exceptúa la movilidad de las alas.

El océano, único y continuo, que envuelve las tierras divididas e insulares, es por supuesto, la condición geográfica fundamental de unión para el comando del mar y para todas las teorías de la moderna estrategia y políticas navales, tal como las exponen escritores como Mahan y Spencer Wilkinson".

Por el Atlántico Sur hubieron diversos tipos de viaje, motivados por el crecimiento demográfico, por la producción y, en consecuencia, por los intercambios. Formalizáronse viajes directos entre Sevilla y la América española; entre Lisboa y Brasil; entre Londres y América del Norte. Se practicó también el sistema triangular: Portugal-Guinea-Brasil-Portugal; Inglaterra-Antillas-Nueva Inglaterra-Inglaterra.

En el siglo XVIII, se inscribieron las grandes expediciones de circunnavegación que siguieron el derrotero de Magallanes: Roggeveen (1722), Byron (1766); Carteret (1767), Bouganville (1768), Cook (1769 a 1778), La Pérouse (1765-1788). El "mar del Sur" dejó de ser un espacio desconocido y el interior del Cono Sur una fuente de leyendas.

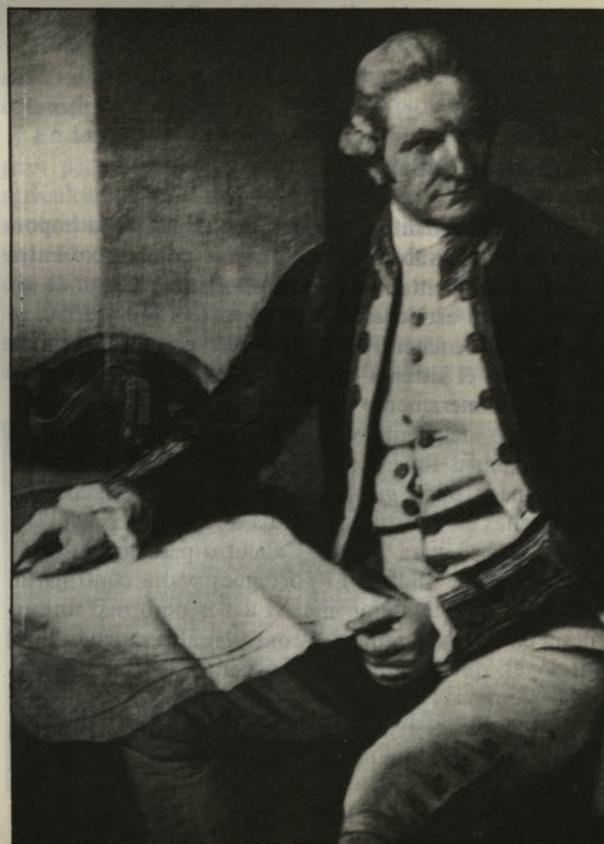
La explotación de fuentes de recursos que ofreció América Latina, llevó a que en el Atlántico Sur se desarrollara una red de corresponsales comerciales, especializados algunas veces en un determinado país para la explotación y comercialización de productos autóctonos. La intensificación del intercambio ofreció mayores oportunidades al crédito, entrando en escena el comerciante banquero, instalados en los grandes puertos metropolitanos como coloniales.

Como las antiguas asociaciones de comerciantes, las nuevas compañías gozaban de títulos que les garantizaban determinados privilegios, particularmente monopólicos, más o menos amplios: todo o parte del comercio de un determinado territorio, la propiedad de las tierras y el derecho a distribuir las entre colonos; la concesión de regalías y exenciones de impuestos. Como bien señala F. Mauro, tal situación sólo puede comprenderse si se sitúa en el marco de las tradiciones feudales y señoriales.

La influencia del Atlántico Sur en la economía de los Estados europeos y la región iberoamericana continúa siendo cuantitativa y plurivalente. El Atlántico Sur —al igual que el Mar Caribe— fueron clásicos escenarios para la competencia marítimo-comercial entre Inglaterra, Francia y Holanda. Por casi dos siglos, luego del enfrentamiento que culminó con la "Guerra de los Siete Años" (1756-1763), Inglaterra se proyectó como la primera potencia talasocrática. España, sostenidamente rica por los recursos de sus colonias, al no desarrollar su industria

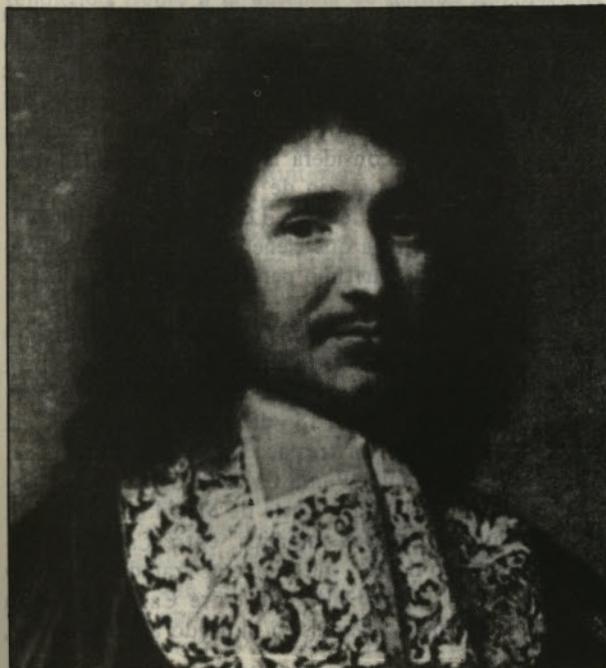


Arriba: Enrique el Navegante de Alvariz, con quien se abrió y sistematizó la aventura transoceánica de los lusitanos, seguidos luego por Castilla. Abajo: con James Cook, que tomó posesión de Australia en nombre de Gran Bretaña, se cierra la época de los grandes descubrimientos en el siglo XVIII.



y construcción naval, el 21 de octubre de 1805 sufrirá el caos del desmantelamiento de su armada. Pero en Trafalgar, además de sellarse a la vez el destino del imperio napoleónico, se cimentó la presencia inglesa en el "Atlántico transversal", con la ocupación posterior de las colonias o factorías francesas y holandesas en el Caribe y en espacios del territorio continental del norte sudamericano. La Corte de Londres alentó a Miranda a conquistar las costas de Venezuela (1806) y envió a Beresford al río de la Plata (1807). Por el Atlántico Sur, la India constituía la prolongación de África y en la América lusitana y española se implantaban nuevas pautas políticas, económicas y estratégicas.

La población aborigen sudamericana —con excepción del Pirú de Andogoya que a fines del siglo XVII se encontraba en plena crisis— sedentaria en las planicies tropicales, era poco apta para el trabajo agrícola. Falto de mano de obra, los colonizadores practicaron la trata de negros, que no fue más que una prolongación y extensión del tráfico de esclavos que caracterizó la vida mediterránea y africana desde la Antigüedad.



J. B. Colbert, ministro de Luis XIV que impulsó la presencia francesa en el Nuevo Mundo.

Desde África —reservada a los portugueses por el tratado de Tordesillas— negros de África occidental y central, cruzando penosamente el Atlántico Sur entraban en Brasil, en tanto que en la América española la trata se realizaba mediante "el asiento", contrato entre el rey y los arrendatarios con características monopólicas, concedido sucesivamente a Portugal, Holanda, Francia y finalmente Inglaterra. Ciertas costas de Guinea estaban reservadas para la trata de negros por franceses; Sierra Leona a los ingleses; Costa de Marfil para holandeses; Costa de Oro era cosmopolita. África occidental, a través de la trata de esclavos, esparció su sangre por muchas venas. De aquel millón y medio que llegaron a las Américas del Norte, del Centro y del Sur, nacieron en América fuerzas religiosas como el Xango de Pernambuco, el Candomblé de Bahía y la Macumba en Río de Janeiro.

Por la vía del Atlántico Sur, los misioneros franciscanos, jesuitas y dominicos, realizaron la obra de catequesis y enseñanza; fundaron aldeas indias y lograron que el Papa permitiera que los aborígenes pudieran defenderse con las armas de los cazadores de esclavos. En 1610, con la aprobación de Felipe III de España, las reducciones jesuitas constituyeron un Estado teocrático que agrupó los pueblos misioneros del Este con el Oeste, de los Andes al Uruguay.

En tanto, el imperio portugués en el Atlántico Sur africano, se constituyó sobre un sistema de factorías de monopolio, explotadas en regalía por la Corona que, a través de la Casa de India, concentraba en manos de "capitanes-mores". Posteriormente, éstos fueron desplazados por el Virrey con residencia fija en Goa con responsabilidad absoluta en el campo administrativo y militar.

El monopolio ibérico en el Atlántico Sur no pasó de ser parcial en razón del reparto de responsabilidades: Sevilla y Lisboa canalizaban una riqueza que Italia, Flandes y Brabante se ocupaban de redistribuir, en un equilibrio precario que se modificó en los últimos decenios del siglo XVI, cuando la Europa del Norte pasó de la redistribución de las riquezas a la participación en la explotación.

La expansión comercial de la Francia de Colbert en el Atlántico, tuvo en el puerto africano de Rabat su centro fundamental para entrada y salida de mercaderías de las caravanas del Sahara occidental. Impulsada a su vez por el Tratado de Asiento y el dominio que ejercía en gran parte del Caribe, en la costa africana desde Senegal hasta el Cabo de Buena Esperanza, monopolizó el tráfico de negros.

Palo Brasil, azúcar y esclavos animaron el comercio marítimo del Atlántico Sur. A partir de 1700, el oro de Minas Gerais y luego los diamantes, impulsaron una importante corriente comercial luso-anglo-brasileña, consolidada por el Tratado de Methuen en 1703. El puerto de Lisboa fue el punto de arribo de las flotas que partían de Río de Janeiro con oro de Minas Gerais; plata y cuero de Buenos Aires; azúcar, tabaco y maderas de Brasil. A fines del siglo XVIII la plata mexicana reemplazó al oro brasileño en el mercado europeo. En alto grado, la América española ya era, al igual que el Imperio de Brasil, una dependencia comercial de Inglaterra.

• EL ATLANTICO SUR Y AMERICA LATINA

Cortados los lazos que unían los territorios americanos con las metrópolis, el Atlántico Sur sirvió como vía de transporte comercial, como área de proyección de poder militar, como fuente de recursos. Desde el ángulo geopolítico, el mar es un "gran camino" donde como observara Mahan, no puede haber tráfico si no hay seguridad. Fue la eficiente utilización del teatro marítimo que dio a Gran Bretaña riqueza y prestigio político.

Navegando hacia el sur atlántico, la Armada inglesa desalojó y ocupó islas de gran valor estratégico, "flechando" el océano y creando "trampolines" insulares. Establecidos los glacis defensivos en los mares interiores y estrechos del Mediterráneo, en el Atlántico Sur la marina inglesa dominó la ruta oceánica de comercio cuando abandonada por España y Portugal fue ocupada por Holanda y Francia, creando un intenso como fuerte control

TRAMPOLINES INSULARES DEL ATLANTICO SUR



Isla Ascención, situada a 8° latitud sur, 15° longitud oeste, a 1600 km de la costa africana y 2800 de la sudamericana, con distancias aéreas que la separan de Londres y Las Malvinas de 8.050 y 8.000 km respectivamente, fue descubierta por un navegante portugués en 1501 permaneciendo deshabitada hasta 1815 cuando fue ocupada por los ingleses con el fin de apoyar la guarnición de Santa Helena, donde vivía como prisionero Napoleón Bonaparte. Actualmente hay una base militar norteamericana. *Tristán Da Cunha*, situada en el paralelo 37°, a 4.900 km de Montevideo y 3.300 km de Ciudad del Cabo, descubierta por los portugueses en 1506 y anexada a Inglaterra en 1816, en la época de los veleros sirvió de estación a los barcos balleneros norteamericanos y en la Segunda Guerra Mundial la Royal Navy instaló una estación meteorológica.

Isla Santa Helena, descubierta por Portugal el 21 de mayo de 1502, permaneció ocupada por los holandeses entre 1645 y 1651, sirviendo de lugar de exilio de Napoleón I entre 1815 y 1821, bajo la jurisdicción de la Corona Británica. Esta isla tuvo su importancia estratégica en la Segunda Guerra Mundial, aunque su razonable prosperidad comenzó a declinar a partir de 1869 con la apertura del Canal de Suez que cambió el patrón de las rutas marinas.

Las islas *Fernando de Noronha*, *Martín Vaz* y *Trinidad*, pertenecen a Brasil, país que a través de sus diversos gobiernos ha sido contrario a la idea de crear una organización del Tratado del Atlántico Sur.

naval en todos los vasos comunicantes interoceánicos. Esta estrategia, explicitada por el Almirante Mahan en 1908 y 1911 en sus famosos libros "Administración Naval y Guerra Naval" y "Estrategia Naval", luego de la primera guerra mundial fascinó a los Estados Unidos y viene atrayendo cada vez más a la Unión Soviética. "Resta considerar un problema más profundo: si el dominio de los mares, por el cual las dos superpotencias están compitiendo, aun representa un objetivo racional del siglo XX" (H. Bull).

En el contexto general, el Atlántico se distingue de los otros dos grandes océanos por la larga comunicación marítima que establece con las dos zonas polares. De esa vasta masa líquida se destaca el Atlántico Sur, espa-

cio marítimo comprendido entre tres frentes continentales —América del Sur, África y Antártida— por donde surcan los grandes corredores de navegación natural que unen el Oriente con el Occidente.

• LAS TRES CLAVES DEL ATLANTICO SUR

Durante las dos últimas guerras mundiales, el Atlántico Sur no fue considerado en el tablero estratégico de las grandes potencias. Tan sólo, como episodio anecdótico, se recuerda la batalla del Río de la Plata protagonizada por el acorazado alemán Gran Von Spee y los cruceros ingleses Ajax, Aquiles y Exeter. Mayor relieve tuvo sí, la presencia de la flota submarina del Almirante Karl Doenitz, torpediando los buques de transporte alimentario que, desde los países latinoamericanos se dirigían a puertos aliados.

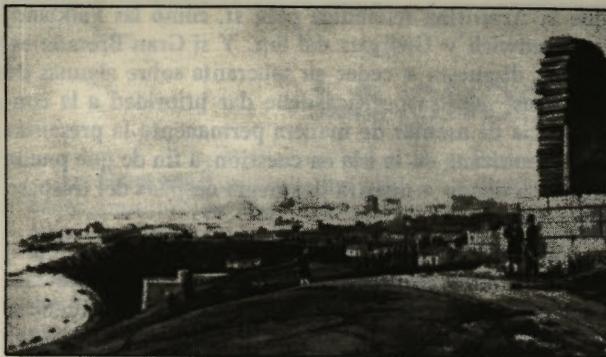
Posteriormente, la interrupción del Canal de Suez debida a la guerra de los Seis Días (1967), obligó a los países europeos a fletar los superpetroleros vía Cabo de Buena Esperanza, por la "ruta del petróleo", valorizándose el Atlántico Sur por su natural interrelación con el Índico y el Pacífico. En otras palabras, al facilitar un vínculo entre los mayores países industrializados con los proveedores de materias primas del Sudeste Asiático, del Medio Oriente, de África y América del Sur. Esto cobra especial valor si se considera la precaria seguridad que, ante una eventual situación de crisis, tendrían el Canal de Panamá y el Canal de Suez. Lo que es importante dada la gran dependencia que tienen las naciones occidentales del comercio marítimo para su desarrollo y seguridad.

Si bien no existe una definición precisa, ampliamente aceptada, de los límites geográficos del Atlántico Sur, a su espacio de 40 millones de km² (9ª parte de la superficie acuática del mundo; 13ª de la masa acuática total del mundo) se entra por tres accesos intercontinentales: el afro-americano entre Punta Calcanhao en Brasil y Cabo Palmas entre Liberia y Costa de Marfil con 3300 km de extensión; el américo-antártico, entre Cabo de Hornos y el paralelo de 60° que marca el Tratado Antártico con 900 km; y el afro-antártico entre Cabo Agujas en Sudáfrica y el punto geodésico indicado anteriormente, con 4000 km

El primer acceso, sujeto a un control poco efectivo y heterogéneo, está relativamente relacionado con las solidaridades occidentales afirmadas con el Pacto de la OTAN (1949), que fijó un límite político que buscó ser estratégico en un acuerdo histórico que ignoró la geografía.

El segundo acceso está virtualmente bajo la esfera de acción exclusiva de Sudáfrica; en tanto, el tercero, se amplía por la facilidad para la navegación de los pasos australes americanos (Magallanes, Beagle, Drake y Bransfield) bajo ciertos controles de Argentina, Chile y Gran Bretaña.

Francisco de Vitoria, en 1510, indicaba en su obra "Relatio de Indiis" la urgencia de proteger el Nuevo Mundo mediante un régimen jurídico que comprendía, implícitamente, un estatuto de las fronteras oceánicas y que, en 1510 Carlos I de España y V de Alemania estableció al proclamar la intangibilidad de América, prohibiendo acciones hostiles o bélicas en sus costas, afirmando esto por el Tratado de Madrid del 13 de enero de



El puerto de Montevideo fue el eje del vasto y eficaz sistema defensivo español en el Atlántico Sur (que comprendía hasta el estrecho de Magallanes, Tierra del Fuego y las Malvinas). Probó su capacidad de respuesta al desarticular dos invasiones inglesas en el comienzo del S. XIX.

1750 cuando las coronas de España y Portugal acordaron que, en caso de guerra entre ambas, debían mantener a sus colonias en total paz, como si aquella no hubiese sido declarada.

Desde 1930, el límite del mar territorial se ha ido extendiendo frente a la ausencia de normas internacionales de derecho positivo y vigentes que estableciesen la anchura permisible para el mar territorial de los Estados, o que limitasen de alguna manera, clara y concreta, la potestad tradicional de los mismos Estados para determinar libremente y en forma unilateral esa anchura.

La Declaración de Montevideo sobre el Derecho del Mar fue clara al respecto al reconocer "la existencia de un nexo geográfico, económico y social entre el mar, la tierra y el hombre que la habita, del que resulta una legítima prioridad en favor de las poblaciones ribereñas para el aprovechamiento de los recursos naturales que les ofrece su ambiente marítimo". (Declaración de Montevideo, 8 de mayo de 1970).

Anteriormente, en la Declaración de Panamá del 3 de octubre de 1939, signada por todos los Ministros de Relaciones del continente, se declaró que las repúblicas americanas "tienen todo el derecho indiscutible a conservar libre de todo acto hostil por parte de cualquier nación beligerante no americana, aquellas aguas adyacentes al continente que consideren de primordial interés y directa utilidad para sus relaciones, ya sea que dicho acto hostil se intente o se realice desde tierra, desde mar o desde aire".

Río de Janeiro fue sede en 1947 de la Conferencia Interamericana para la Manutención de la Paz y la Seguridad del Continente, que se ocupó de aspectos fundamentales relacionados con la defensa hemisférica, recogidos en el documento que recibió el nombre de Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), que definió una zona de seguridad en torno al continente, de polo a polo, por medio de coordenadas geográficas.

"La guerra moderna y la política internacional —afirma John E. Kieffer— exigen que determinemos el valor estratégico de una región en función de su valor económico y potencial para la defensa y el ataque; su importancia en relación a nuestra capacidad para hacer la guerra de la mejor manera en función de nuestra habilidad de emplear bien las tropas". Trasladado el eje geopolítico mundial del "heartland" de Mackinder al "creciente externo insular" de Spykman sobresale la importancia del Atlántico Sur, donde los imperativos estratégicos deben ser tan fuertes como las legitimidades históricas y las necesidades políticas.

En el Atlántico Sur, ante la necesidad por la defensa de las rutas marítimas, en 1766 España levantó en La Habana el primer apostadero ultramarino con el fin de cumplir las necesidades defensivas del Golfo de México y del mar de las Antillas, afectadas por la cesión de Inglaterra de la Florida y del otorgamiento a súbditos de ese país, del derecho de corte de palo campeche en Belice (Tratado de París de 1763). La Habana sigue siendo el punto ideal logístico para acudir en defensa de todo el sector del Atlántico norte de América.

Diez años después, el Almirantazgo español mediante una gran campaña naval y terrestre, escogió para eje de sus acciones defensivas el Atlántico Sur, instituyendo por Real Orden de 9 de agosto de 1776, el Apostadero de Montevideo, segundo departamento naval de ultramar. Su área de influencia comprendía el Atlántico Sur desde Fernando Poo, el Río de la Plata, la Patagonia, Islas Malvinas, Tierra del Fuego, Estrecho de Magallanes e islas por descubrir, incluyendo la ruta del Cabo de Hornos.

"El dispositivo ofensivo-defensivo de este Apostadero poseía apoyo de tierra mediante fortalezas y ciudades amuralladas, tal los casos de Santa Teresa, San Miguel, Isla de Lobos, Gorriti y Flores, puertos de Maldonado y Montevideo, asiento en el Real de San Carlos, Colonia del Sacramento, Isla Martín García, Puerto de Buenos Aires, Puerto Deseado y Puerto Egmont en las Islas Malvinas y fortificaciones en los Estrechos Fueguinos, cual el malogrado Puerto Hambre. Este dispositivo probó su eficacia a la época de las invasiones inglesas de 1806 y se mantuvo hasta 1814, fecha en la cual el Mariscal Vigodet hizo entrega de la ciudad de Montevideo". (J. C. Musso: Antártida uruguayana).

EL MARCO POLITICO DEL ATLANTICO SUR

Países sudafricanos

Países latinoamericanos

Senegal	Brasil
Guinea Bissau	Uruguay
Guinea	Argentina
Sierra Leona	
Liberia	
Costa de Marfil	
Ghana	
Togo	
Benin	
Nigeria	
Camerún	
Guinea Ecuatorial	
Gabón	
Congo	
Cabinda	
Zaire	
Angola	
Namibia	
República Sudafricana	

Extensión de la costa atlántica: Africa 7.800 km.
América del Sur 9000 km

• SEGURIDAD Y DEFENSA DEL ATLANTICO SUR

Desde un punto de vista geopolítico, en el Atlántico sur pueden considerarse cuatro sectores diferenciados que coinciden con los cuatro límites geográficos y que han sido denominados por el tratadista argentino Estanislao Cortinas, como los cuatro frentes geopolíticos de la zona: el Norte, marítimo en su totalidad, sobre la línea Natal-Freetown; el frente Sur, marítimo continental, centrado en Antártida y los frentes Oriental y Occidental, el primero africano y el segundo sudamericano.



Reagan y su gobierno adujeron una neutralidad negociadora entre Argentina y Gran Bretaña en la guerra por las Malvinas, pero con dos años de antelación, el Consejo de Seguridad Nacional de EE.UU., presidido por el propio Reagan, había decidido que el archipiélago disputado debía seguir bajo dominio inglés.

En enero de 1980, el Consejo de Seguridad Nacional de los Estados Unidos aprobó el "Plan para el Océano Libre" (Free oceans plan), señalando la importancia estratégica del Atlántico Sur. El documento señala: "Aun cuando los Estados Unidos pueden contar con un apoyo efectivo y duradero de la Unión Sudafricana y de la República de Chile y eventualmente de la Argentina, que facilita la ejecución de sus planes para el extremo sur de los tres océanos, es indispensable contar con el apoyo de Gran Bretaña. Esta debe ser nuestra principal aliada en esa área, no sólo porque es nuestra amiga más confiable en el orden internacional, sino porque todavía ocupa diversas islas en el Atlántico Sur que, en caso de necesidad podrían convertirse en bases aeronavales, de acuerdo con el modelo de Diego García, o en punto de apoyo logístico como la isla Ascensión. Gran Bretaña debe ser alentada a mantener aquellas islas bajo su soberanía ante cualquier circunstancia, incluso en el caso de las islas

que la Argentina reivindica para sí, como las Falkland, las Sandwich y Georgias del Sur. Y si Gran Bretaña estuviera dispuesta a ceder su soberanía sobre algunas de esas islas, nuestra política debe dar prioridad a la conveniencia de asentar de manera permanente la presencia norteamericana en la isla en cuestión, a fin de que pueda seguir sirviendo a nuestra estrategia después del traspaso de soberanía".

La penetración militar de la Unión Soviética en el Atlántico Sur, constituye la maniobra estratégica más brillante desde la desaparición en Africa de las presencias coloniales inglesa y francesa. El cierre del canal de Suez hizo a la Unión Soviética dependiente del Atlántico Sur en sus comunicaciones con oriente, teniendo que establecer por medios políticos, puntos de apoyo en Conakry y Luanda. A esta servidumbre se sumó la representada por el hecho de que los submarinos del SOVMEDRON procedían de la Flota del Norte, debido a las limitaciones de la Convención de Montreal respecto al paso de buques de guerra soviéticos por los estrechos turcos.

Los Estados Unidos, siguiendo una estrategia tardía y a remolque de las iniciativas soviéticas, es decir, una estrategia de contención, centra su presencia en el Atlántico Sur en el despliegue de fuerzas navales pertenecientes al mando del Atlántico —CICLANT— con sede en Norfolk.

En este marco marítimo se ubican las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur, que representan los vértices estratégicos para la seguridad y control de los brazos —corto y largo— del Atlántico Sur Américo-Antártico, con proyección al Cabo de Buena Esperanza en Sudáfrica. Debe sumarse al aspecto geoestratégico, la alta significación económica que rodea a estas islas, ante la evidencia de cuencas sedimentarias aptas para la producción de petróleo, como de una riquísima fauna y la probable existencia de nódulos de manganeso y otros minerales.

Analizando la teoría geopolítica del Almirante Mahan, queda en claro que actualmente los países no emplean más el poder marítimo para conquistar colonias. Los países poseedores de marinas oceánicas, usan las "grandes rutas" a fin de restar amenazas en sus líneas de comunicación por una parte, como también a fin de ejercer el poder marítimo en aguas distantes y, a su vez, apoyar en todo a los países con quienes comercializa. Estratégicamente, para tratar de encerrar enemigos e incluso, neutralizar la capacidad de sus enemigos para actuar en el área.

La continua expansión del círculo de "alto peligro" del alcance de las armas soviéticas —que hace unas décadas atrás se circunscribía al hemisferio norte— hacen que en la actualidad el Atlántico Sur adquiera mayor importancia como teatro de operaciones. El triángulo formado por las islas Ascensión, Santa Helena y Tristán de Cunha, todas bajo control de potencias de la OTAN, constituye una suerte de vanguardia insular oceánica de contención a una posible acción naval soviética proyectada desde las costas de países sudafricanos. Dominada la ruta del Cabo, la "garganta" del Atlántico estaría virtualmente amenazada por otro ángulo estratégico integrado por Angola-Guinea Bissau y Cuba, apoyado por la activa presencia de la flota soviética en el Índico, con puertos abiertos en Tanzania, Somalia y Mozambique.

Conforme lo expresara Ratzel: "Africa occidental y ante todo Africa sudoeste fue 'lado exterior' mientras la historia se desarrolló en el Mediterráneo y en el

La cuestión del Beagle

La indefinición de los límites originarios constituyó una imposición a la inteligencia y trabajo de las Cancillerías para conseguir, a través de acuerdos y tratados, una precisión definitiva de contornos fronterizos, con el fin de evitar roces que pudiesen, en el curso del tiempo, crear circunstancias de tensión entre Argentina y Chile. Nace así —el 23 de julio de 1881— el primer Tratado de Límites entre ambos países, rubricados por los presidentes Bernardo de Irigoyen y Francisco Echeverría.

Una situación posterior de pre-beligerancia, obligó a las naciones litigantes a establecer un Protocolo Adicional y Aclaratorio de la Convención de 1881 —firmado el 10 de mayo de 1893— que si bien no alteró el fondo del Tratado de 1881, aclaró que "Chile no puede pretender punto alguno hacia el Atlántico como la República Argentina no puede pretenderlo hacia el Pacífico".

En 1902, dos nuevos acuerdos fueron firmados por las referidas naciones donde es resaltado un nuevo pensamiento político de general orientación para la cuestión de límites, con fundamento en el arbitraje y reafirmando el "principio oceánico" como definidor de las posiciones jurisdiccionales en la región extrema del Cono Sur.

En 1938, se firma un nuevo convenio argentino-chileno por el cual se designa como árbitro al Procurador General de los Estados Unidos, Homer Cummings, a fin de determinar a qué soberanía deberían incorporarse las islas Picton, Nueva, Lenox y demás islas e islotes dentro del Canal de Beagle.

El 22 de julio de 1971 los presidentes Allende y Lanusse, firmaron un compromiso por el cual los dos países aceptaban el arbitraje de Inglaterra, designando la Reina Isabel II una Corte de Arbitraje compuesta por jueces de la Corte Internacional de Justicia.

El 22 de marzo de 1972, Argentina denunció el Tratado de 1902, signando el 5 de abril de 1972 un nuevo Tratado de "Solución Judicial de Controversias", por el cual las partes se obligaban a someter a la audiencia del Tribunal Internacional de La Haya sus divergencias. El 2 de mayo de 1977, la Reina Isabel II dictó la sentencia final sobre la controvertida cuestión del Beagle, otorgando a Chile la posesión de las islas del Canal de Beagle como los territorios insulares situados al sur hasta el Cabo de Hornos.

Luego de una ronda de negociaciones bilaterales y de presentación de notas por parte de Argentina ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, la relación argentino-chilena se consideraba —dos días antes de la Navidad de 1978— en grave situación.

El 22 de diciembre de ese año, una invitación del Secretario de Asuntos Públicos de la Iglesia —Monseñor Agostino Casaroli— a los representantes diplomáticos de Argentina y Chile ante el Vaticano, era utilizada para transmitirles la decisión papal de ofrecer el envío inmediato de un representante de alto nivel. El anuncio de la designación papal se produce el día 23 y recae en la persona del Cardenal A. M. Samoré, quien llegó a Buenos Aires el 26 de diciembre, viajando a Santiago el día 28, iniciando un

"paralelismo protocolar" entre las Cancillerías.

El 8 de enero de 1979, se firma en Montevideo el acuerdo solicitando formalmente la mediación del Sumo Pontífice, dando comienzo a las conversaciones trilaterales en base a siete puntos introductorios y un octavo que resume el verdadero meollo del convenio, donde se establece: "Ambos gobiernos resuelven servirse del ofrecimiento de la Sede Apostólica de llevar a cabo una gestión y estimando dar su total valor a esta disponibilidad del Papa, acuerdan solicitarle que actúe como mediador con la finalidad de guiarlos en las negociaciones y asistirlos en la búsqueda de una solución del diferendo para el cual ambos gobiernos convinieron buscar el método de solución pacífica que consideraren más adecuado".

El ACTA DE MONTEVIDEO queda incorporada a los hitos trascendentes de las dos naciones y se la compara con los PACTOS DE MAYO de 1902, cuando se aventó el problema de un conflicto armado entre los dos países. Un acuerdo histórico y sin precedentes frente al mundo europeo y americano, por ser un ejemplo de convivencia internacional.

El 18 de octubre de 1984, en la Casina Pío IV de la ciudad del Vaticano, el Cardenal Secretario de Estado, Agostino Casaroli, hace entrega a los Jefes de las Delegaciones de Argentina y Chile, el texto definitivo del acuerdo para la solución del diferendo austral, ratificando en el acto de recibo que el Tratado "expresa las plenas coincidencias que, gracias a la Mediación de la Santa Sede, han sido alcanzadas".

océano Indico; pero se convertirá en "interior" y en mayor grado, en cuanto se desarrolle una historia atlántica. Para todo el pasado, hasta donde llega nuestra visión y aun para un futuro bastante lejano todavía semejante calificación vale para Australia, de cara al vacío".

A nuestro criterio, el futuro lejano de Ratzel se convirtió en presente inquietante que se proyecta a un futuro decisivo. El Atlántico Sur es hoy un polémico campo geopolítico que se está convirtiendo en geoestratégico de primera magnitud. Tal situación lleva a que los países latinoamericanos adquieran claridad política con el fin de comprender que los conceptos "conservación de la paz" y "creación o construcción de la paz", por un lado y "seguridad de defensa" y "seguridad de cooperación", por otro, no son opuestos sino complementarios. El mar como frontera natural segura, actualmente ha dejado de serlo, por cuanto la unidad y movilidad de los medios marítimos no encuentran los obstáculos que el factor terrestre presenta en muchos casos. Temístocles, luego de la batalla de Salamina tenía como lema: "Aquél que comanda el mar, comanda todas las cosas".

Por otro lado, la vitalidad del teatro atlántico de hoy no corresponde exclusivamente al sector que fuera con-

siderado vital en 1949 (OTAN) luego de la segunda guerra mundial. Las estrategias políticas, económicas y militares del Atlántico Norte y del Sur deben complementarse y apoyarse mutuamente. Ese fue el espíritu del Acta de Chapultepec (1945) que dio lugar a la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR, 1947), donde se acentuó el "panamericanismo".

• LAS MALVINAS: ¿UN ENCLAVE NEOCOLONIAL?

Federico Ratzel expresó: "La historia de un país, siempre forma parte de la historia de los países vecinos". En el caso de las Islas Malvinas, América Latina rechaza todo acto de colonialismo —político y económico— a través de una política de derecho que haga respetar internacionalmente los legítimos derechos de la República Argentina, sobre estas islas usurpadas desde 1833 por la corona británica.

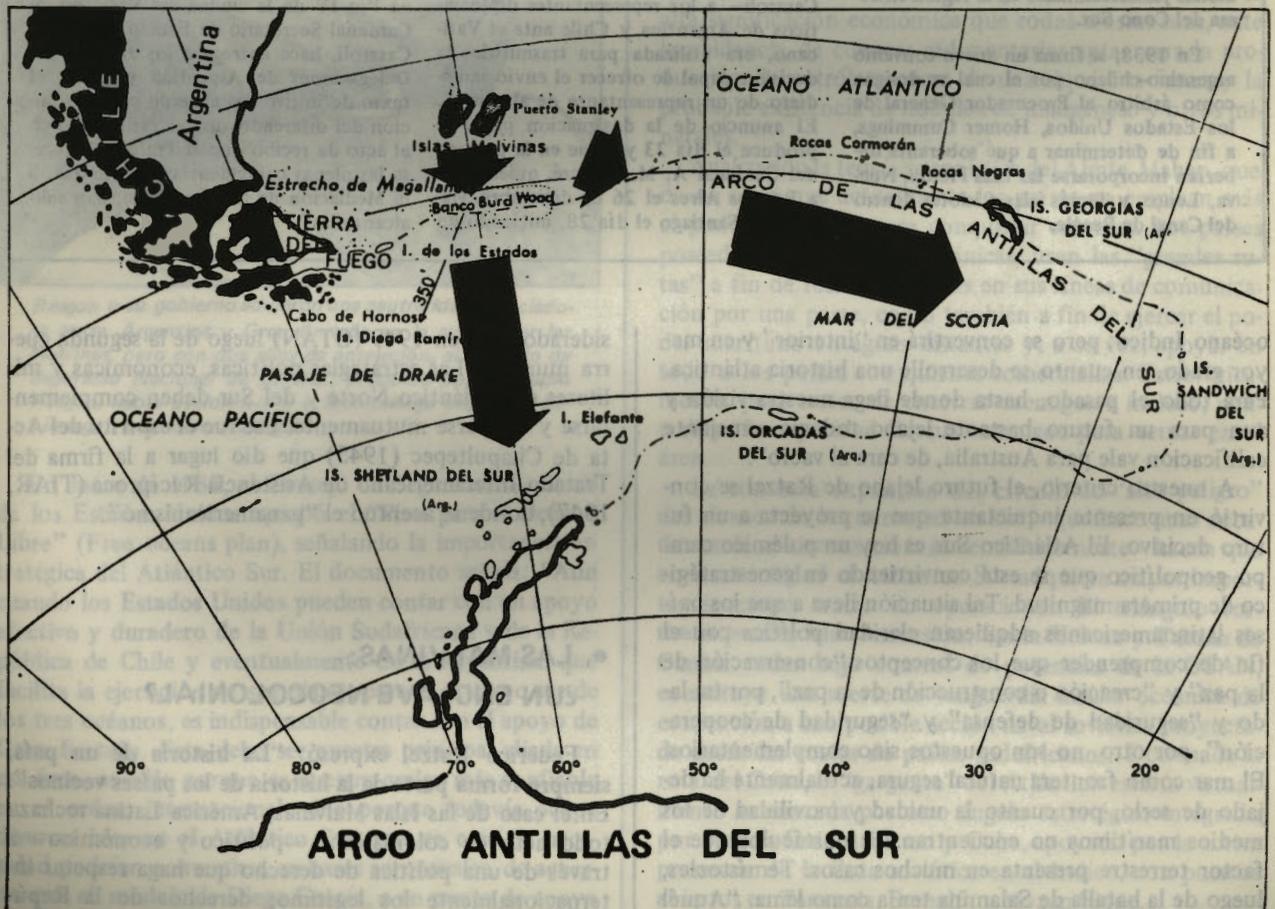
El 25 de octubre de 1790, Gran Bretaña y España

suscribieron una Convención dando solución al denominado "incidente de Nootka" del cual vale la pena transcribir, particularmente, el artículo IV, título 3°: "Por lo que hace a las costas, tanto orientales y occidentales de América meridional y las islas adyacentes, los súbditos respectivos no formarán en lo venidero ningún establecimiento en las partes de estas costas, situadas al sur de las partes de las mismas costas y de las islas adyacentes, ya ocupadas por España, admitiéndose únicamente el derecho a navegar con fines de pesca y levantar cabinas y otras obras temporales, que sirvan solamente a estos objetos".

En 1823 —diez años antes de la usurpación británica en Las Malvinas— la doctrina Monroe estuvo inspirada por la percepción de dos amenazas separadas: el temor de que Rusia colonizara la costa norteamericana del Pacífico y, la segunda, ante el desafío español por recuperar su perdido imperio del Nuevo Mundo con la ayuda de la Santa Alianza. Pero nada importó al gobierno de Washington la acción imperial de Gran Bretaña en Las Malvinas en enero de 1833, como de la ocupación francesa en la isla Martín García en 1838 y, pocos años después, la presencia de ambas potencias en el Río de la Plata desde 1845 a 1852. En este período, en tanto y a pesar de tales sucesos, el Presidente norteamericano Polk —reafirmando la tesis monroísta— precisó que "no habrá nuevos dominios europeos en ningún punto de América del Norte", cerrando sus ojos a la intervención en el río de la Plata y mares del sur.

Desde mediados del presente siglo las negociaciones sobre las islas Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur, se vienen realizando en el marco de dos resoluciones de Naciones Unidas (Nro. 1514 - XV y Nro. 2065- XX) a través de las cuales la mayoría absoluta de los Países-Miembros del alto organismo mundial, reconocen la existencia de una disputa entre Argentina y el Reino Unido, "acerca de la soberanía", instando a las partes a proseguir sin demoras las negociaciones para solucionar el diferendo.

El 2 de abril de 1982 Argentina recuperó militarmente las Islas. Hubo una fuerte reacción británica que determinó la batalla aero-naval-terrestre más espectacular de la historia del Atlántico Sur. Fue teatro de ensayo de nuevas armas estratégicas. Hubo una gran solidaridad latinoamericana con las reivindicaciones argentinas y contra la agresión neocolonial. Fue la mayor crisis del panamericanismo. Estados Unidos quebró el tratado del TIAR al dar apoyo logístico a los ingleses. La OEA apoyó a Argentina e inició su mayor decadencia como organismo panamericano. Una de las repercusiones es el surgimiento de Contadora, organismo puramente latinoamericano ante los conflictos de Centroamérica. La derrota militar tuvo gran influencia en la caída del régimen militar y la vuelta a la democracia en este país. Hoy las negociaciones siguen estancadas por el cambio de posición inglesa que ya no quiere ni discutir su soberanía sobre las islas. Las tensiones han aumentado recientemente —enero de 1987— por la decisión unilateral de



El cerco estratégico de las Antillas del Sur (Malvinas, Georgias, Sandwich y Orcadas) todavía bajo contralor británico con el respaldo inequívoco de EE.UU., que controla los accesos naturales entre los dos grandes océanos, el estrecho de Magallanes y el pasaje Drake.

Gran Bretaña de la demarcación de 150 millas náuticas alrededor de las Malvinas con el fin de "conservación y control" de los recursos ictícolas.

El área del Atlántico Sur americano-antártico se ha incorporado a los intereses anglo-norteamericanos, particularmente a partir del conflicto centro-americano. La OTAN provee a los Estados Unidos de posiciones estratégicas favorables para su "guerra de disuasión" contra la Unión Soviética. Inglaterra es su socio más confiable. Las islas Malvinas se presentan como un asentamiento de real importancia para el control, seguridad y defensa del Pasaje de Drake y "el futuro incierto" de la Antártida.

Reiteramos aquí el concepto de que el Atlántico, desde el punto de vista estratégico es una unidad. Esto queda avalado con la reciente resolución británica (febrero 1987) de reforzar la fortaleza de las islas Malvinas, con la construcción de un moderno aeropuerto militar con un costo de 309 millones de dólares y para mantenimiento, de 12 millones de dólares anuales. Las Malvinas, usurpadas por Gran Bretaña a la Argentina y la Isla de Pascua, arrendada en servicios por Estados Unidos a Chile, quedarían integradas en un plan estratégico global que uniría Norfolk (base-sede de las fuerzas navales atlánticas norteamericanas), con Gibraltar (llave del Mediterráneo), las Bahamas y Guantánamo en el Caribe y Diego García en el Indico, apoyado todo el sistema por bases en tierra e islas. Gran Bretaña y Estados Unidos —fuera del marco de la OTAN— buscan incorporar al Atlántico Sur en la doctrina del "cerco militar ofensivo-defensivo" contra la Unión Soviética.

● PROBABILIDAD, PERTINENCIA, AUTOVALORIZACION

El más definido de los intereses permanentes en el Atlántico Sur es el referido al volumen y valor del flujo marítimo que discurre por sus aguas. Desde el Indico, por el Cabo de Buena Esperanza navegan hacia Europa y Estados Unidos, aproximadamente 2000 buques al mes, de los cuales 600 son petroleros procedentes del Golfo Pérsico. Del Pacífico por la ruta del Cabo de Hornos hacia el Atlántico Norte surcan 1000 barcos mensuales a los que se suman los procedentes de Sudáfrica, Nigeria, Brasil, Argentina y Uruguay. Tal situación lleva a considerar como objetivos prioritarios la protección, defensa y control de ese tráfico marítimo.

Un segundo interés se refiere al significado de los recursos marinos y su protección de los terceros Estados que no los poseen, pretendiendo avasallar las reivindicaciones logradas en las conferencias del Derecho del Mar. Las capturas en el Atlántico Sur han ido aumentando, notándose en algunos de los bancos ictícolas una grave situación de depredación por buques de distintas banderas que operan sin la concebida autorización de los países ribereños.

En cuanto a minería oceánica, las riquezas del lecho marítimo son reales y en las planicies abisales, más allá del margen continental, los científicos han detectado gran cantidad de nódulos que contienen importantes

concentraciones de minerales estratégicos, factibles de explotar. A ello se suman las cuencas sedimentarias de hidrocarburos que tanto en la costa africana como en la sudamericana representan un importante caudal energético.

Tercer interés en el Atlántico Sur es alcanzar la posibilidad de que todo ese vasto espacio se convierta en zona desnuclearizada, dando tránsito a la prohibición de armas nucleares en el área; actitud que estaría estrechamente ligada con el Tratado de Tlatelolco por el cual los países latinoamericanos se comprometieron a utilizar exclusivamente con fines pacíficos, el material y las instalaciones nucleares sometidos a su jurisdicción.

En el desarrollo de la cooperación internacional para las investigaciones oceanográficas, la COI (Comisión Oceanográfica Intergubernamental), organizada por la UNESCO en 1961, el océano Atlántico —particularmente su sector sur— es el océano más estudiado.

● LAS BATALLAS SILENCIOSAS

En el Atlántico Sur —como en la Antártida y sus mares adyacentes— se libran "batallas silenciosas" entre las potencias superdesarrolladas y las grandes empresas transnacionales; en muchos casos, amparadas éstas por organismos internacionales que les otorgan patente de "investigación científica". Esta acción es facilitada por la impotencia de los países ribereños —africanos y sudamericanos— que no cuentan ni con recursos tecnológicos, ni de control fiscal y defensivo.

Para Brasil, cuyas potencialidades de desarrollo se han visto frecuentemente limitadas por la estratificación de las relaciones internacionales, la superación de los cuadros de referencia dentro de los cuales se vienen forjando las estructuras de relación prevalecientes de la segunda posguerra, le representa un desafío a la creatividad de Itamaraty, que se ha concretado con la "Operación Africa", formalizada por la creciente relación económico-política con los nuevos Estados africanos. Posición que concuerda con el pensamiento del internacionalista Ruy Barbosa, cuando consideraba hace medio siglo que el Brasil, tanto por la mayor extensión de sus costas como por su posición, tendrá la responsabilidad, entre las grandes potencias, de ejercer prioritaria influencia en toda el área del Atlántico Sur.

La Argentina se destaca por su insularidad económica, ya que el 90 % de su comercio se dirige a los grandes mercados extracontinentales. Gracias a la constructiva visión de sus geopolíticos, viene formalizando —a nivel nacional e internacional— una doctrina marítima que parte de la base de que los intereses del mar configuran importantes objetivos para el desarrollo y seguridad del Estado. La Patagonia representa propiamente el eje marítimo-atlántico argentino. Frente a ella las islas Malvinas. Al sur-este las islas Georgias y Sandwich. Al sur la isla de los Estados y la proyección antártica. Al este, "el territorio argentino sumergido". En el dominio de las rutas oceánicas, los estrechos adquieren relevada importancia, por ello la importancia de Magallanes, Beagle y Drake.

Estos factores geográficos son a los intereses del Pacífico en sus relaciones con el Atlántico, lo que el Canal de

Suez a la Europa marítima y comercial que trafica con el Oriente. A este pasaje natural interoceánico se le puede aplicar la antigua sentencia de los portugueses del siglo XV: "Quien controle Malaca tiene su mano en la garganta de Venecia". . . Quien controle las rutas del Cabo y el estrecho de Drake, tiene en su mano la garganta de Occidente.

En la geopolítica del Atlántico Sur, a Uruguay le cabe un importante papel dado que, ante la realidad inexorable de la integración de la Cuenca del Plata, por su determinismo geográfico y el posibilismo de sus estructuras socio-económicas, su hinterland se proyecta hasta las tierras mediterráneas de Bolivia y Paraguay. La importancia de toda el área focal platense y atlántica uruguaya, en la geoestrategia global del Atlántico Sur a la altura del paralelo 35°, está claramente definida por su historia de pieza en jaque por España y Portugal, luego entre las Provincias Unidas y el Imperio del Brasil.

El Paralelo 35° Sur, eje Punta del Este al Cabo de Buena Esperanza, completa lo que el Mariscal Montgomery en la década del cuarenta denominaba para Sudáfrica: "la nueva clave del sistema de defensa del Impe-

rio". Una política de refuerzo constante al bloque de la Unión Sudafricana, apoyada por los entonces enclaves británicos en Nigeria y Kenya, prolongaba más allá del Atlántico el eje americano que partía del Canal de Panamá y de los estrechos internos del mar Caribe.

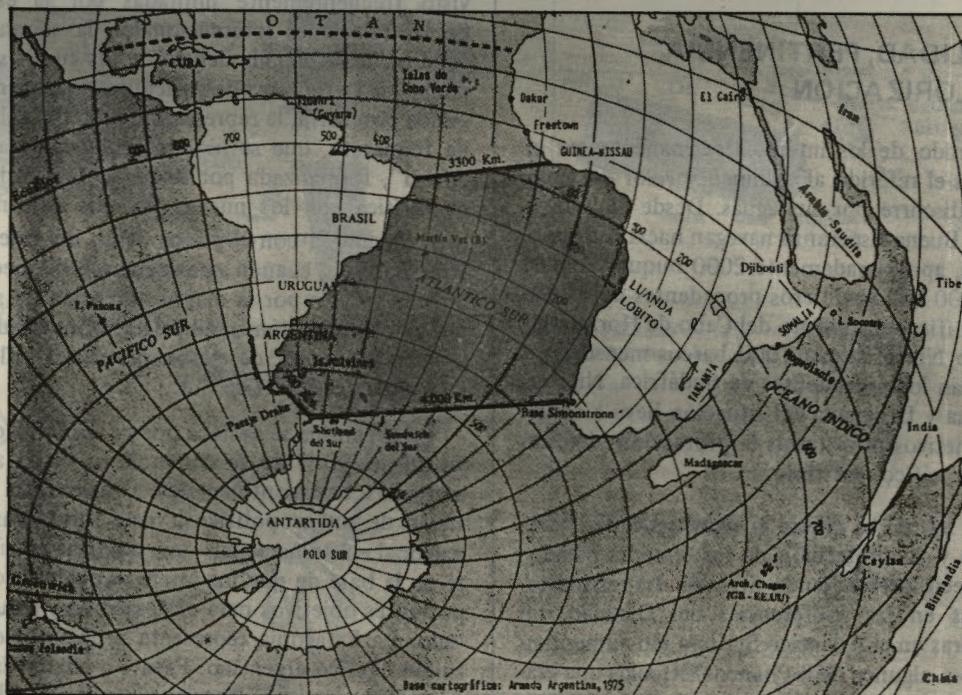
• NUESTRO PENSAMIENTO

El ordenamiento de una defensa cultural, ideológica, política, económica y militar en el continente latinoamericano —en particular en el caso del Atlántico Sur que tratamos— es exigido por el propio desarrollo de los acontecimientos mundiales. La perspectiva no puede ser otra que desde América Latina. Son Brasil, Uruguay y Argentina la representación latinoamericana en el Atlántico Sur. A ellos cabe la mayor responsabilidad. El promisor acercamiento argentino-brasileño funda una "Geopolítica de la solidaridad" que será decisiva en los futuros destinos del Atlántico Sur. □

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

- Almte. S. Gorshkov: Las fuerzas navales.
 Almte. Jorge A. Fraga: La Argentina y el Atlántico Sur.
 A. Sánchez Gijón: El Atlántico Sur.
 F. Engels: La marina de Guerra.
 T. de Castro: El Atlántico, sus imperativos geoestratégicos.
 Delgado de Carvalho: Historia general; la Edad Media.
 H. Mackinder: El pivote geográfico de la historia.

- F. Mauro: El Portugal y el Atlántico.
 A. T. Mahan: Influencia naval sobre la revolución francesa y el imperio.
 J. E. Afencio: Qué es geopolítica.
 H. Bull: Poder naval e influencia política de las superpotencias.
 L. Crawford: El Uruguay atlanticense.
 J. C. Musso: Antártida uruguaya.
 B. Quagliotti de Bellis: Geopolítica del Atlántico Sur.



El Atlántico Meridional entre América del Sur y África, con 22 países ribereños de los cuales sólo tres son americanos (Brasil, Uruguay y Argentina).

EL PACIFICO, MEDITERRRANEO MUNDIAL

DANIEL CASTAGNIN

• EL MEDITERRANEO DEL FUTURO

El Pacífico se nos perfila como el ámbito histórico adecuado a los grandes números del siglo XXI.

Notorias predicciones, entre las cuales la más actual (y sin dudas la más atractiva) corresponde al historiador Toynbee, coinciden en señalar a la cuenca del Gran Océano como el foco del acontecer prioritario en lo económico y en lo político a corto plazo.

No tiene esto nada de extraño, si tenemos en cuenta que en una muy estrecha franja del mapa se apretan en disputada vecindad los EE.UU., la URSS, China y el Japón.

Esta proximidad, tan vieja como el propio mundo, resulta ahora evidenciada por un nuevo enfoque del globo, desconectada de las habituales perspectivas europeístas del mapamundi. Lo que naturalmente nos lleva a tener que asumir que con esta nueva visión del mapa, el estrecho de Gibraltar puede ser opacado por el estrecho de Bering, y que la ignota Alaska puede perfilarse como el nuevo peñón que contenga a una expansión marítima tentada por la URSS en nuestros días. Y que en definitiva Panamá reemplace a Suez en este nuevo Mediterráneo.

Puede ayudarnos a pensar en esta forma la sencilla



comprobación de que los EE.UU y Japón constituyen las mayores potencias financieras de nuestra época, y que China y la URSS son las superpotencias del mundo socialista.

A todo lo anterior debemos agregar que el conjunto regional Asia-Pacífico concentra a 37 estados soberanos, y engloba a la mitad de la población del mundo (2.600 millones de habitantes) tiene 1/5 del territorio emergido y en él se produce el 20 % del PB mundial. Y además reúne el 15 % del comercio global y el 27 % del transporte de pasajeros por aire.

De acuerdo a tales magnitudes el área del Pacífico cobró una insospechada corporeidad histórica en principio no visualizada por los historiadores más tradicionales.

Sin embargo el Pacífico ya fue a partir del siglo XVIII (que es verdaderamente cuando entra en los mapas) una zona de expansión y de encuentro muy dinámica, dado que es ahí donde europeos y asiáticos comienzan a competir y a cooperar (simultáneamente) para obtener un protagonismo efectivo sobre el globo.

En realidad el tema del Pacífico cobra una vigencia dramática a partir del colapso que produce en Occidente el fin de la 1^o Guerra Mundial. Es quizá Oswald Spengler quien con su "Decadencia de Occidente", abre las puertas de la Historia a una tendencia asiática que pronto toma impulso.

En los hechos, es el geopolítico alemán Karl Haushofer el primer europeo que anuncia desde 1911 la potencialidad económica de los japoneses, chinos y coreanos, (fenómeno corroborado ampliamente por el actual "milagro japonés"). Lo que incluso se difundió muy ampliamente en nuestro medio en los años cuarenta, cuando "Claridad" publicó "Japón sobre el Mundo" de Anton Zhiska, de muy vasta circulación. Fue Haushofer el primero en escribir una sistemática "Geopolítica del Océano Pacífico" en 1924.

• EL FIN DEL DESCUBRIMIENTO

El análisis frío de los hechos nos lleva a tener que admitir que el Pacífico se mantenía como una porción ignota del globo cuando los europeos habían ya reconocido a las restantes porciones accesibles del planeta.

Y sólo es en el siglo XVIII que el Pacífico cede frente a hombres como Cook, La Perouse o Bouganville. Y es también en esas mismas aguas donde el ruso Bering cierra la etapa de los descubrimientos, cuando verifica realmente (por mandato de Pedro "El Grande") que América es efectivamente un continente separado de Asia, recién en 1728.

Esta comprobación remata el proceso iniciado por Colón y continuado por Magallanes, y hace que el ruso figure entre el elenco histórico de los descubridores de América, a juicio del historiador mexicano Edmundo O'Gorman.

Pero, cuando los hombres de occidente llevan su epopeya náutica de un extremo a otro del Pacífico, tienen, sin embargo, que admitir que han sido precedidos por una anterior oleada de nautas que se les adelantó sin mayor apresto técnico.

En efecto las increíbles dimensiones del océano Pacífico habían sido teatro de una hazaña insuperable, da-

do que los pueblos de la región, auténticos y únicos hombres de mar, habían navegado con sus frágiles piraguas a lo ancho y a lo largo de ese océano, llevando consigo su cultura neolítica, la que había arraigado en las más alejadas islas.

Por supuesto que los europeos aventajaron a los polinesios y a los melanesios, con sus armas de acero y la temible pólvora, clave de la supremacía blanca, y en su expansión crearon un sólido damero dentro del cual las potencias establecieron áreas de preferencia conectadas con sus respectivas metrópolis.

Así nace ese "Mar del Sur" que llenó toda una corriente novelística de Occidente, en la que se hablaba de las paradisíacas islas, donde los blancos venidos de cualquier parte, regían un mundo de suaves mitos y pocos prejuicios. Gauvain sería la expresión pictórica de esa sensibilidad epocal.

Pero, más allá de la leyenda, la conquista del mundo isleño, así como la de la propia Asia monzónica, e incluso la del Asia Central, obedecía a designios políticos que no reparaban en la dichosa existencia reflejada por los novelistas de occidente.

En efecto, las potencias blancas, los EE.UU, Inglaterra, Francia, Rusia y Holanda y una potencia amarilla, el Japón, libraban a brazo partido una sorda guerra a los efectos de crear zonas exclusivas que abarcaran tanto los espacios marítimos como las zonas costeras, a los efectos de organizar la potencialidad regional y su laboriosa población en un gran espacio económico privativo, regido por la respectiva metrópoli.

Todo el final del siglo XIX se inscribió en este ciclo, donde el blanco que tenía ahora a su favor la revolución industrial, se impuso a los pueblos autóctonos, creando esferas de expansión claramente determinadas sobre el mapa.

Así los holandeses, de acuerdo a sus estrategias de mercados del mar, se expandieron por el rosario isleño constituido por la Insulindia, compartiendo con los ingleses ese vasto dominio articulado sobre un área de expansión que desde la India se alargaba hasta la propia Australia, última tierra de adopción de los blancos.

A su vez, los EE.UU. cruzando el Pacífico desde el Este al Oeste, crearon una zona marítima de amortiguación destinada a proteger su delicada costa occidental ¿de quién? . . . Del Japón, pura y simplemente.

Porque si bien encontramos muchos actores, los papeles principales estaban dados por la mera geografía. Los costeros eran los más comprometidos y tanto japoneses como norteamericanos tenían costas marítimas directamente asentadas sobre el Pacífico, y por lo tanto eran llamados a intervenir fatalmente en un drama, que no por difuso dejaba de ser inquietante.

Las demás potencias de occidente, sea cual fuera su poderío estaban alejadas por un hemisferio completo de este drama histórico, pero Japón, que fue sacado de su siesta feudal por las abundantes salvadas de una mañana de julio de 1853 de la escuadra norteamericana del comodoro Perry y enseguida por la del almirante ruso Putiatine (que mostró a estos orientales que el lenguaje básico del mundo occidental era el del poder) debió asumir un hecho geopolítico elemental: **el mar es medio de unión y un Estado marítimo nunca puede aislarse.**

A partir de esta concisa lección, se precipitó el primer milagro japonés desde la revolución Meiji de 1868. Dado que, apenas en medio siglo, esta nación pasó de su

feudalismo dispersante a constituirse en un Estado unitario y moderno, dotado de la potencialidad industrial del capitalismo, y centrado en la autoridad ancestral del Emperador.

Este desarrollo sorprendente, alcanzó incluso hasta el campo reservado a la política exterior, donde se adoptó una línea de acción adecuada a su naturaleza isleña, optándose por el desarrollo de un poder naval agresivo, muy de acuerdo a la historia naval británica, y en coordinación con los intereses de ese mismo país.

Pero, también el imperio moscovita, debió asumir el hecho de que por Oriente era un territorio costero, y en consonancia con esa circunstancia, debió desarrollar una política naval que en principio se cimentó en un extraño gambito. En efecto, los rusos resolvieron vender en 1867 Alaska, la América Rusa, a los efectos de concentrar toda su energía histórica en la conquista del Asia Central. Esa vasta región llamada el Turkeistán, donde hoy, eslavos, turcos y chinos, disputan metro a metro el corazón de Asia.

La operación todavía muy discutida, tuvo sin embargo un saldo ampliamente favorable en su momento, liquidaba una debilidad rusa, dado que esta potencia no tenía una estructura naval adecuada para sostener su presencia en América, y oponía los propios EE.UU a Inglaterra, dado que concedía a los primeros el vasto trasfondo del Canadá, neutralizando así la molesta vecindad británica, el gran imperio naval de entonces.

Esta jugada permitió concentrar la capacidad humana y financiera del Imperio Ruso (reforzada por los 30 millones de dólares de la venta de Alaska) en la conquista del Turkeistán. De manera que la venta de la América Rusa financió la conquista del Asia Rusa. Concomitante con esa empresa neocolonial, fue el tendido del transiberiano, ferrocarril de 9.654 kilómetros de extensión, y 600 estaciones, que aún hoy constituye la espina dorsal de los territorios rusos desde el Báltico al Pacífico, con su base naval de Vladivostok, fundada en 1860.

La culminación total de esta línea (doble vía y trocha muy ancha) fue interrumpida en 1904 por el ataque japonés, que cerró el camino a la expansión rusa en Oriente. Corea se convirtió en zona de conflicto.

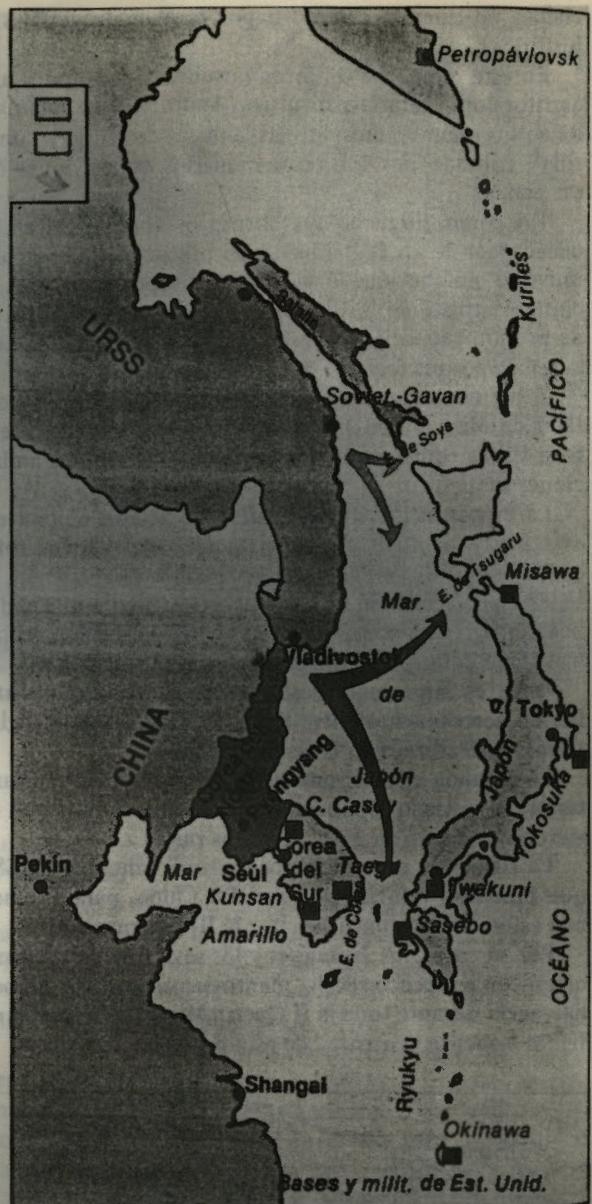
El fin de la guerra protagonizado por la larga agonía de la flota del Báltico, que como es sabido circunnavegó el globo rumbo al sacrificio final en aguas japonesas, privó a Rusia de la obtención de un puerto en aguas cálidas, lo que le impidió transformarse en una competidora de las potencias europeas.

Es decir, que este espantoso revés en Port Arthur de 1905 significó el fin de Rusia como país encarrilado en la culminación de un rol neocolonial, como un segundo imperio británico.

Los escritores rusos, fundamentalmente Dostoievski y Bakunin, sintieron antes que nadie la inminencia del cambio histórico, e hicieron del asiatismo la meta nueva de la Santa Rusia.

En su momento, la revolución de 1917 instrumentó el viraje histórico (que los hechos antes ya habían forzado), el cambio de la capital de Petrogrado a Moscú, reinstaló así el epicentro geopolítico del antiguo imperio, ahora definitivamente volcado al Oriente.

Por primera vez el comunismo coincidía con las añejas latencias del imperio moscovita, expandiéndose por el lado asiático de la Rusia eterna.



Una expresión típica del equilibrio en la lucha por el poder mundial entre las talasocracias (potencias marítimas) y los imperios del "heartland" (corazón de la tierra) del que habla Mackinder, es la relación entre Japón por un lado con China y Rusia continentales. Se trata de equilibrios inestables prontos a resolverse en enfrentamientos armados, cada vez más focalizados.

• EL BLOQUE ASIÁTICO PASA A PRIMER PLANO

Frente a tal cambio poco pudo hacer el posterior asalto marítimo tentado por las potencias vencedoras de la 1a. Guerra Mundial. La intervención multilateral ensayada en 1919-20 por norteamericanos, ingleses, japoneses y franceses fracasó frente a la inmensidad del espacio ruso, que permaneció invulnerable en el "Corazón de la Tierra" frente a los ataques periféricos de los "vencedores" de Versalles.

Aunque esta especial coyuntura, pasó desapercibida a los observadores del momento, un hecho geopolítico esencial comenzó a perfilarse en esos años. Dos potencias espaciales Rusia y China, aparentemente vencidas, ini-

ciaban un contacto estrecho por razones geográficas e históricas.

En este momento un joven novelista de esa época, un escritor contestatario y revulsivo, André Malraux, plasmaba en sus relumbrantes novelas la nueva dimensión "amarilla" cobrada por los revolucionarios bolcheviques en esa época.

Tal como surge de sus libros, los comunistas en la década del 20 en China buscaron precozmente crear un universo bolchevique englobando los espacios rusos y chinos a través de los cuales se obtenía un instrumento de presión geopolítica irresistible, tal como también nos lo señala por esa fecha, el propio Mackinder.

Y fue nuevamente la acción de Japón, a través del estado de Manchukuo primero, y luego por ataque directo a China, quien cerró nuevamente el paso a las ambiciones rusas.

La cristalización de una esfera de acción nipona en esta zona, mantuvo un crítico equilibrio, que fue roto con el ataque a Pearl Harbour.

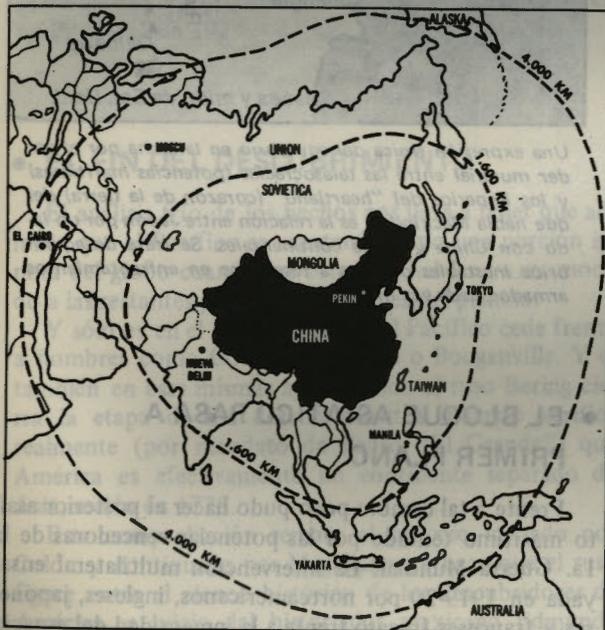
El espectacular fin de la II Guerra Mundial oculta el delicado juego de alianzas que antes y después de ese hecho ha venido desarrollándose en el espacio Asia-Pacífico.

Pero, es importante destacar que la primera alianza fue un acercamiento entre Rusia y EE.UU. (contra Inglaterra) materializada en la venta de Alaska.

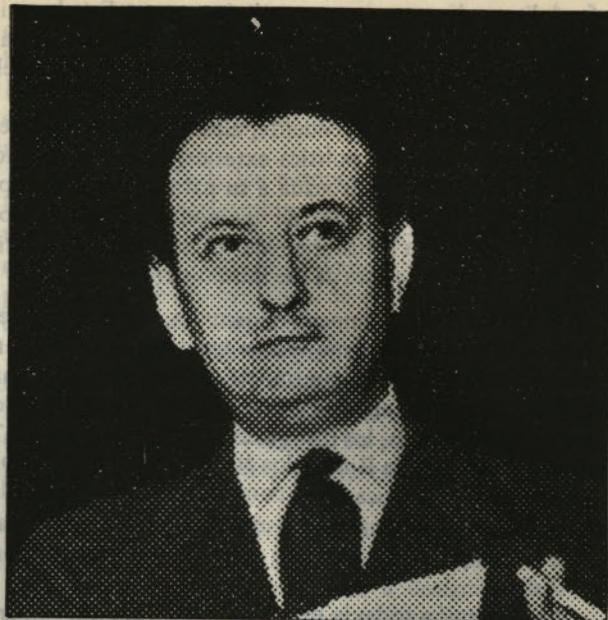
La segunda alianza, que surge como respuesta a la anterior, es la Anglo-Japonesa, que cristaliza su éxito con la victoria de Japón en 1905 sobre los rusos.

La siguiente, es tentada por los rusos (ahora la URSS) que buscaron reforzar al novel PC Chino, para obtener una esfera asiática unificada por la III Internacional.

Por su parte, los Japoneses y los soviéticos, que se miraban con recíproco recelo, mantuvieron una total no beligerancia durante toda la II Guerra Mundial, lo que configura la cuarta "entente" de este proceso.



China, después de un largo y no resuelto conflicto con la URSS, comparece ahora como una nueva gran potencia sobre el Pacífico. Su actual conducción política, cada vez más pragmática y heterodoxa en relación al marxismo, ha encontrado un respaldo sustancial en la tecnología y las inversiones norteamericanas. Las talasocracias (EE.UU.) intenta quebrar la unidad monolítica de las potencias continentales.



Con la novela autobiográfica *La condición humana*, André Malraux puso ante los ojos de todo Occidente la evidencia de un poderoso renacimiento de los mundos asiáticos, protagonizado por el Partido Comunista Chino conducido por Mao Tse Tung.

El fin de la lucha rompió este acuerdo, con el espectacular ataque ruso, tres días antes de firmarse la rendición de Japón.

Liquidada la amenaza japonesa, China que emerge como una de las "grandes" potencias y en pie de igualdad con las vencedoras, ocupa el centro del tablero. Debemos tener en cuenta que en este momento las dos alas armadas del estado chino, comunistas y nacionalistas, pasaron a enfrentarse retro trayendo el tiempo a la época prejaponesa.

Sus líderes respectivos, Chiang Kai Shek, y Mao Tse Tung, eran arquetipos de dos tendencias muy claras. El primero occidentalizado, y con un contexto personal y familiar de cuño capitalista, promovía un estado liberal volcado hacia un desarrollo estructurado sobre una economía de mercado.

El segundo se afirmó sobre el protagonismo de la base social mayoritaria de China: el campesinado. Buscó sobre la base de dicho estamento cimentar una doctrina de la guerra revolucionaria con la que alcanzar el poder político.

Su victoria aportó al mundo comunista el más puro ejemplo de vía armada al socialismo, decorando el olimpo leninista con un triunfo indiscutido. Lo cual precipita un acuerdo ruso-chino aparentemente muy durable.

• UNA OPPOSICION MILENARIA

Pero, siempre hay un pero en la historia, un hecho puramente geográfico se interponía en este paraíso comunista. Rusia y China disputaban prácticamente desde hace un milenio el mismo espacio.

La vecindad implicaba rivalidad y exclusión. Los estados adyacentes se disputan los espacios inmediatos, y la ruptura fue irremediable.

Maquiavelo primaba sobre Marx. Y a partir de ese momento, la vieja dialéctica de las alianzas vuelve a dar una

vuelta más. Los EE.UU. excluidos del juego por la victoria de Mao, reaparecen dispuestos a redoblar su apuesta.

Kissinger y Nixon fuerzan la mano de los chinos quienes ahora descubren que allende los mares pueden tener un poderoso aliado capaz de compensar su debilidad tecnológica, y que frente a la amenaza del gigante terrestre ruso pueden oponer el sostén del Poder Naval.

Una vez mas la ecuación de Mackinder se perfila como exacta, frente al poder del "Corazón de la Tierra", la presencia sofocante del collar marítimo compensa la amenaza. Y un entendimiento chino-norteamericano cobra increíble vigencia en nuestros días.

En esta situación la salida estratégica asumida por los rusos es realmente paradójica, la enorme alianza marítima que los envuelve desde todos los puntos del mapa, necesita para ser desarticulada, nada más y nada menos que se la enfrente en su propio terreno.

Y en nuestros días un marino, el almirante Gorskhov es quien instrumenta la respuesta al poder naval de occidente. Rusia ha culminado su expansión terrestre y por lo tanto, es la expansión marítima la respuesta política y militar correcta. A partir de sus santuarios marítimos de los mares de Barentz y Okhost alarga su acción hacia el mediterráneo amarillo (otrora lago norteamericano) donde su aliado vietnamita le ofrece puertos en aguas cálidas, y los buques rusos hoy están fondeados en la bahía de Cam Rahm, la misma que utilizó la escuadra zarista en su desgraciada campaña de 1905.

O sea que, por primera vez en la historia el "Heartland", el corazón de la Tierra de los geopolíticos, está en condiciones de disputar a sus adversarios el mar. Y por primera vez también, la ecuación de Mackinder amenaza descompensarse en favor de uno de los términos de la igualdad, dado que uno de sus factores pretende sumar todos los presupuestos del poder global.

Como vemos, la situación se invierte desde la geopolítica más clásica nacida con la perspectiva del Mediterráneo europeo como eje del mundo. Hasta el nuevo mediterráneo de hoy, el Pacífico, donde se descompensa el juego de esos mismos factores polarizándose un enfrentamiento que amenaza romper un equilibrio histórico de dos mil años.

• LA PRESION SILENCIOSA DEL PODER NAVAL

Por supuesto que en este eterno retorno que la lucha por el poder global recicla permanentemente, otro de los axiomas de Mackinder también cobra una vigencia inesperada. La "Isla Continental" el continente americano, retiene entonces la llave geográfica del Poder Naval, dado que presiona sobre los estrechos que ineludiblemente facilitan la unificación marítima rusa.

En efecto, Alaska que cierra el estrecho de Bering, obstaculiza la posibilidad de unificar las flotas nórdica y oriental de la URSS. Y el estrecho de Dinamarca entre Islandia y Groenlandia, cae también dentro de la esfera de acción norteamericana.

Asimismo el Canal Kennedy Robertson (entre Groenlandia y Canada) es retenido por los EE.UU.

No escapará al lector comprender que la acción histórica aquí se retrotrae a las previsiones del otro padre de la geopolítica clásica, el almirante Mahan, quien diseñó



Los galeones unían al puerto de El Callao (Perú) con Manila (Filipinas) desde mediados del siglo XVI hasta comienzos del XIX, cuando el océano Pacífico era considerado "el gran lago español".

un modelo mundial de acción histórica, sobre la base del Poder Naval.

Hoy la gran potencia norteamericana, se encuentra en la exacta posición barajada por Mahan. Es decir que debe enfrentar una amenaza estratégica desplegada desde el Pacífico, la que utiliza el mar como forma preferencial, para crear una amenaza global.

Toda esta nueva alineación de acontecimientos que en alguna medida opaca a la península europea, se desarrolla sobre el eje Pacífico-América. O sea que también implica a América Latina por ser esta zona integrante de la isla continental, y tener muy amplia costa sobre el Pacífico. El gran conflicto de Nicaragua integra también la geopolítica del Pacífico.

• EL HISPANISMO DEL PACIFICO

Todo este panorama histórico, donde se ventilan las apetencias de eslavos, nipones y anglosajones y sobre el vasto espacio del océano Pacífico, no puede ser acertado, si no asumimos que en este escenario está presente otro personaje más.

En efecto, el Pacífico salta a la historia cuando un aventurero español, un hombre de fe y pasión, Vasco Núñez de Balboa, trepa por sobre las crestas de las montañas del Darién, y muy por sobre los pantanosos abismos que tiene a sus pies, ve relumbrar la límpida presencia del "Mar del Sur".

Ese día se rompió en mil pedazos la ficción geográfica que difícilmente se sostenía desde la época del "Almirante de la Mar Océano": ¡las Indias eran otra tierra bañada más a occidente por otro océano!

A partir de ese momento la empresa americana cobra una nueva dimensión, las tierras de la corona de Castilla no son ya el fondo de Asia, sino que se trata de

otras tierras, y más allá, más allá, queda aun otro mundo que llama a una nueva empresa.

La gesta magallánica es la respuesta a este desafío, y una vez más el pendón de Castilla culmina la hazaña.

De esta forma los derroteros opuestos de Vasco Da Gama y Hernando de Magallanes cierran en increíble abrazo, la redondez del planeta. Los esfuerzos encontrados de Portugal y Castilla, permiten a los hombres de Iberia consumir la primer experiencia total de la época moderna. El mundo esférico es de los humildes mortales a conciencia.

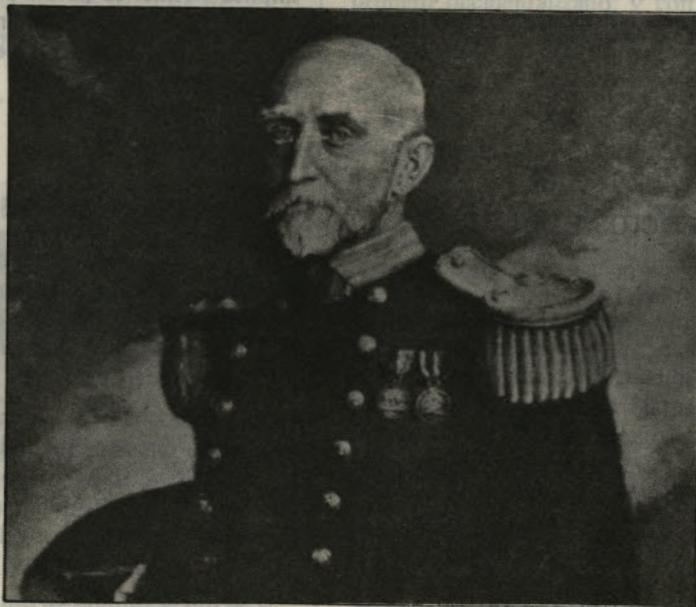
Y Camoens, nos da a través de su pluma la epopeya que responde a esa visión del globo, destinada a explicar a través de sus versos la nueva experiencia vital a todos los hombres.

En el Pacífico chocan efectivamente Oriente y Occidente, blancos y amarillos, cristianos y budistas. Lo polifacético del planeta encuentra en ese instante su latencia efectiva, que supera de momento a todos sus componentes.

Ese enfrentamiento de dos culturas es en principio paralizante, los hombres de Asia cierran sus mundos frente a aquellos "diablos blancos" que recordaban a cada instante que eran los dueños de la pólvora; y el europeo capaz de mil hazañas en otras tierras, queda congelado frente a una civilización que mostraba indicios de una extraña superioridad.

Esta parálisis de impulsos contrarios fue superada por una nueva realidad humana, plástica y maleable. Entre el mundo Atlántico y el mundo Pacífico, a occidente de Europa y a oriente de Asia, se gesta una nueva sociedad portadora de valores específicos, que actúa como una fantástica conexión.

América se transforma así en el primer transbordador cultural entre esos mundos.



El contralmirante Alfred Mahan de EE.UU., primer geopolítico norteamericano, desarrolló sus tesis sobre el poder naval en los dos océanos. Por su inspiración Teodoro Roosevelt concretó la construcción del canal de Panamá.

El Pacífico Peruano y el Pacífico Mexicano, prolongaciones de sus respectivos virreinos, son las articulaciones prácticas de esta empresa. La "Naos de la China" y los galeones del Callao, aseguran durante más de dos siglos las comunicaciones entre Occidente y Oriente.

Así, Asia y el viejo mundo articularon sus comunicaciones a través del primordial hecho hispanoamericano.

Hoy, frente a un cambio total en la perspectiva histórica del planeta, es necesario actualizar la natural presencia de América Latina en el Pacífico.

En efecto, el subcontinente en la medida en que se vuelca al Atlántico se ve, naturalmente, como tributario de las culturas europeas, y se resiente el poderío de las naciones de la OTAN.

Pero esas circunstancias no se dan por el Oeste, no hay "padres" por el lado del Pacífico, y tampoco hay un concierto de grandes potencias que primen en la zona.

Por el contrario, frente a ese conjunto de nuevos estados, y antiguas civilizaciones, los hispanoamericanos nos perfilamos como un mundo que no arrastra ninguna hipoteca colonialista, que hace más de siglo y medio que disponemos de nuestra propia independencia obtenida por una gesta gloriosa, y que compartimos problemas comunes.

Es decir, que la perspectiva Pacífica nos ofrece un campo de acción mucho más promisorio que el que se abre por el acartonado mundo europeo. Tal facilidad política debe ser instrumentada por el desarrollo de una presencia hispanoamericana constante y activa en los escenarios del Pacífico, destinada a reactivar el rol ya cumplido antes por estas mismas tierras, entre Oriente y Occidente. Esto implica grandes cambios en la dinámica interna de América Latina. Necesita la alianza argentino-brasileña y su conexión "pacífica" por Chile y Perú. Pero esto es ya otra historia... □