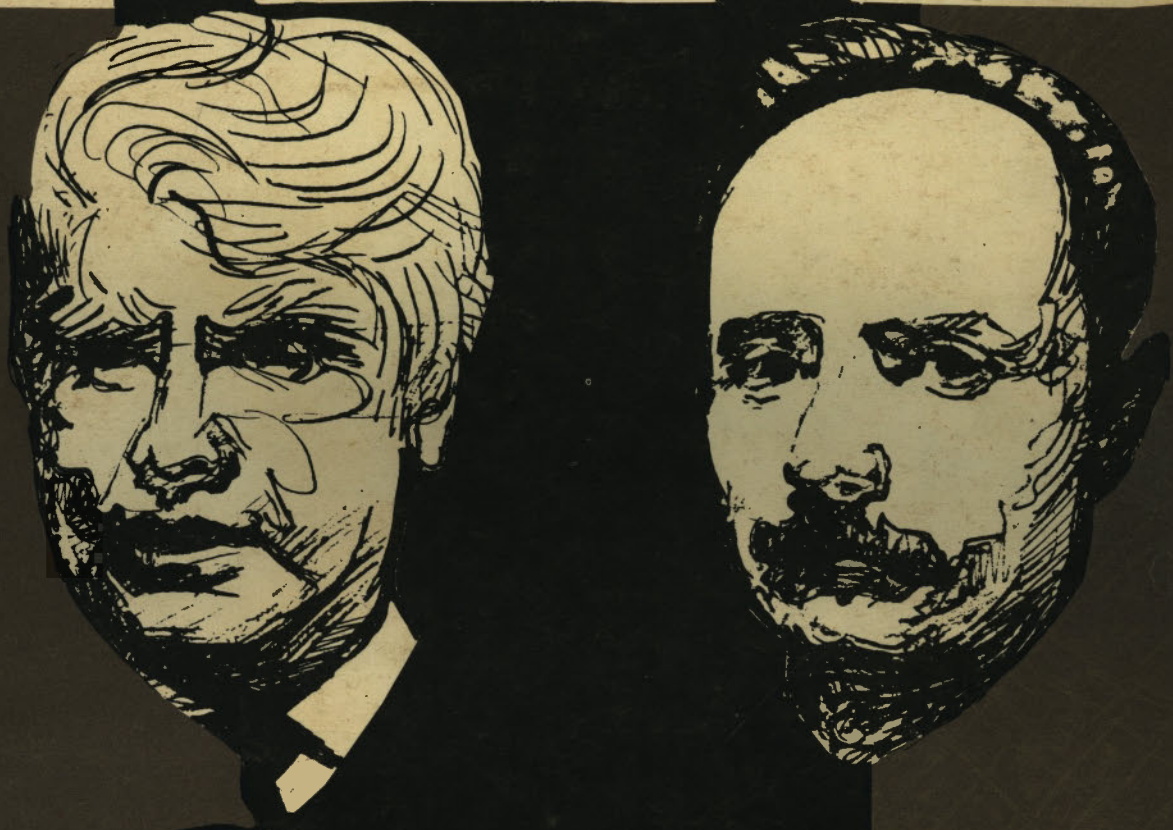
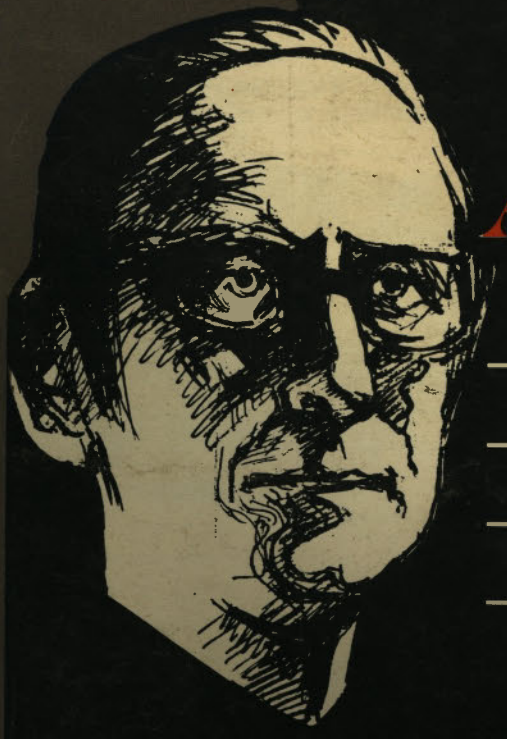
NEXO

Nº 13





Claves para América latina

—METHOL: · Memoria tardía de Carlos Real de Azúa.
—REAL DE AZUA: · Filosofía de la historia e imperialismo.
—A la búsqueda de la autociencia histórica.
—José Vasconcelos entre la revolución y la Iglesia.

UN LLAMADO AL PUEBLO MISIONERO

Octubre de 1987. Estamos en la apertura del Sínodo mundial de obispos en Roma, con la temática trascendental de "vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II". Así, es un Sínodo decisivo por varias décadas. De su éxito o fracaso depende gran parte del destino de la Evangelización en toda la Ecumene. De ahí su excepcional importancia.

No hay Iglesia sin sacerdocio ministerial. No hay Iglesia sin Papa y Obispo. No hay Iglesia sin clero, centrado en el misterio de la Eucaristía y servidor del pueblo, a "vida completa", "full time".

Pero una Iglesia sin un laicado dinámico ampliamente estructurado en comunidad y misión, ya no es posible. Una Iglesia clerical es una Iglesia raquítica. Una Iglesia clerical no podrá evangelizar al mundo contemporáneo. Esto es una evidencia para cualquiera. Está bien que sea así. Este Sínodo de clérigos debe saberlo muy bien. La última forma de "clericalismo" es una revalorización verbalista del laicado, pero no eficazmente operativa. En estos años, cuanto más retórica laicista tenían los curas, menos laicado organizado sobrevivió en la Iglesia. Refugio del clericalismo es sobreabundar especulativamente, sin una auténtica praxis respecto a la promoción y reconocimiento del laicado y los laicos. Hay demasiados curas que hablan de diálogo, pero que no soportan discrepancia laical.

El divorcio de "teoría" y "práctica" respecto del laicado real es la actual sobrevivencia enmascarada del clericalismo. Este es un gran desafío a superar, para bien de todos. La primera fase de remociones y asimilación del Concilio Vaticano II está cumplida. Ahora corresponde que desde el Concilio Vaticano II se ponga en marcha el conjunto del Pueblo de Dios, comunitario y misionero. Sólo el Pueblo de Dios evangelizará a los Pueblos y Culturas a todo lo largo y lo ancho de la Ecumene. Por supuesto, también en América Latina y nuestros países.

En Nexo hemos valorado la importancia capital de este Sínodo. Para contribuir a su preparación, con la debida antelación, hemos publicado en el segundo y tercer trimestre de 1986 el Informe "Iglesia y laicado militante" (Nexo 8) y exposiciones del Celam y del gran teólogo Balthasar. Ofrecimos así un conjunto de pensamientos teológicos y prácticos, en perspectiva histórica, que daban a la reflexión un punto de apoyo abierto, sólido y congruente. Esperábamos publicar, en vísperas del Sínodo, una excelente conferencia sobre las contradicciones principales y caminos posibles de superación en relación al laicado, pero lamentablemente su versión corregida nos llega tarde. Esto nos obliga a aventurar algunos apuntes finales, en este proceso al Sínodo, que compartimos con otros compañeros de Nexo y muy especialmente con el Ingeniero Luis Alberto Meyer, que ha participado en importantes encuentros preparatorios, como en Rocca di Pappa (mayo) y Bogotá (Celam) en agosto del corriente año. Es Meyer el principal inspirador de estas concisas reflexiones. Nuestro punto de partida es la unidad de comunidad y misión. Pues ha sido tragedia reciente en la Iglesia el divorcio de comunidad y misión. Estéril la comunidad que no se proyecte misionera. Estéril la misión que no genere comunidad. Es una bipolaridad tensionada, necesaria, recíproca.

• Desde el polo comunitario

¿Cuál es en América Latina la situación actual del laicado? ¿Cuáles son los canales de la dinámica cristiana del pueblo? **El dato inicial es el de una gigantesca desproporción**

entre el inmenso pueblo católico y sus formas comunitarias estables por las que se expresa y crece en la fe. Precisemos.

Dejemos aquí fuera esa comunidad primordial que es la familia cristiana, "iglesia doméstica", y de cuya vitalidad depende en gran medida la vitalidad de toda otra comunidad cristiana. La cuestión de la comunidad familiar es esencial, pero aquí la dejamos como presupuesto. También queda como presupuesto, es obvio, la vida personal cristiana de cada uno. Y sin embargo, familia y persona, también dependen en su vitalidad de la dinámica de las otras formas de vida cristiana, al parecer derivadas. La verdad es una interacción recíproca. Familia y persona no son suficientes, necesitan para ser participar en otros canales. Dejamos de lado también la vida religiosa y sus formas, sus actividades, de las que participan de tantos modos, tantos cristianos, tanto pueblo cristiano. Dejamos de lado el vasto entramado territorial de las parroquias, con su clero secular, con sus cooperaciones laicales. Nos atenemos ahora a formas colectivas primordialmente laicales. Estas, desde un punto de vista institucional pueden diferenciarse en tres modos principales de "canalización":

Los tres modos principales de canalización son: 1) Asociaciones de laicos 2) Comunidades de Base 3) Movimientos. Por **"Asociaciones"** entendemos a las organizaciones de Pax Romana, la Acción Católica especializada, de estudiantes trabajadores, intelectuales y profesionales, etc. Antes se les llamaba "movimientos", pero ahora es útil reservar ese término para otros tipos de comunidad. Estas Asociaciones tuvieron su auge y gran desmantelamiento en el inmediato post-concilio. Luego las **"Comunidades de Base"** en gran expansión a partir de Medellín, especialmente en algunos países como Brasil. Finalmente, los **"Movimientos"**, rótulo que engloba a comunidades cristianas de muy distinta índole pero que, aunque muchos de ellos son cronológicamente anteriores a las "asociaciones" antes mencionadas, son otro fenómeno en expansión reciente. Desde 1981 han comenzado a reunirse para confrontar e intercambiar sus experiencias y puntos de vista. Se incluyen aquí Schoenstatt, Comunión y Liberación, Cursillos de Cristiandad, Focolares, Renovación Católica Carismática, etc, etc.

Estas tres formas básicas de canalización no parecen agotar todas las modalidades. Podría hablarse de un "cuarto modo": "el informal" -para usar una palabra hoy de moda- que incluye múltiples maneras de comunidades espontáneas de la religiosidad popular, de servicios en Santuarios, de militancias más laxas dentro de organizaciones sindicales, profesionales, etc. Pero ahora conviene detenerse en las tres formas capitales anteriores: asociaciones, comunidades de base, movimientos.

Ante todo, debe descartarse un mal planteo inicial: el de una competencia entre esas tres formas. Muchos los piensan como alternativas, o el uno o el otro, o el otro. Los distintos no son necesariamente contrapuestos. Anteayer se contraponía la Acción Católica general, a sus movimientos especializados, las "asociaciones". Ayer se decretaba la muerte de éstas, por la vida de las comunidades de base. Hoy se pone la contradicción comunidades de base versus movimientos. Es ignorar la multiplicidad de carismas y funciones en la Iglesia. Pues la Pastoral es sinfónica. Dice con acierto Balthasar: " Pero la música más profunda y sublime es siempre dramática, es acumulación y resolución (a un nivel más elevado) de tensiones, conflictos. Pero la disonancia no tiene nada que ver con la cacofonía. Tampoco es el único medio de poner en marcha la tensión sinfónica... El depósito de la Iglesia es la 'profundidad de las riquezas de Dios' en Jesucristo, que se halla instalado en medio de ella. Ella deja a este caudal expandirse en una pluralidad inagotable, que fluye de su unidad". El buen oído sinfónico corresponde al Papa, los obispos y conferencias episcopales. También a cada uno de los cristianos, más allá de sus legítimas preferencias, pero que no son la medida de la Iglesia.

Los distintos tienen virtudes y limitaciones diferentes. Así es entre Asociaciones, Comunidades de Base y Movimientos, así como entre Asociaciones, entre Comunidades de Base y entre Movimientos. Las Asociaciones se especifican por lo social: estudiantes, trabajadores, intelectuales, etc. Delimitan sus roles sociales, necesitan no aislarse, comunicarse entre sí, comprenderse entre los "espacios pastorales" de la acción global de la Iglesia. En cambio, los Movimientos llevan dentro de sí muchos roles sociales, aseguran con más facilidad la continuidad generacional, pero tienden en su visión de la sociedad a amenguar la conflictividad. Por otro lado, las Asociaciones y Movimientos son más universales, más sensibles a la "catolicidad" efectiva, contribuyen más a la intercomunión en la Ecumene que las Comunidades de Base. Estas son más rurales y suburbanas, "rurbanas", de visión más concreta pero más confinada, en tanto que Asociaciones y Movimientos pueden "desarraigar" con facilidad. En fin, distintas virtudes y por ende, distintos vicios posibles. Todo esto presenta diferentes cuestiones a la dirección episcopal. Para los obispos, las comunidades de base por ser territoriales, vecinales, son más cómodas y comprensibles, en tanto que Asociaciones y Movimientos desbordan la territorialidad diocesana, escapan a una pura lógica local. A su modo, tienen de facto las "exenciones" de las órdenes religiosas internacionales, y reabren al mismo tipo de tensiones con el clero secular. Sólo las Conferencias Episcopales pueden dialogar a escala con las Asociaciones y Movimientos. Estos exigen de suyo la "pastoral de conjunto" de la Conferencia Episcopal. Una atención continua a ese nivel.

El Episcopado es el director de esta sinfonía pastoral, el responsable que tiene la imperiosa necesidad de una "perspectiva superior", tan atenta como cordial, tan minuciosa como sensible al proceso conjunto. No es fácil. Lo esencial es ser capaz de potenciar las distintas experiencias. Y para esto, lo que importa son los criterios para juzgar el despliegue de esas Asociaciones, Comunidades de Base y Movimientos, de su espiritualidad (modo de crecer en la fe) y su solidaridad.

La regla es que comunión y misión son inseparables. Y desde allí, los criterios de pertenencia podrían resumirse en tres exigencias, tres "lugares" imprescindibles: 1) lugar de formación y educación en la fe 2) lugar de discernimiento de su presencia transformadora de la realidad, en función de la opción preferencial por los pobres. 3) lugar que garantice la comunión con el conjunto de la Iglesia, Pueblo de Dios. Todo esto exige ahondar en la eclesiología del Pueblo de Dios. Desde la presencia laical en todo el aparato eclesiástico, de múltipes formas y modo de participación, hasta su libertad de acción y compromiso político secular, con el fundamento de la teología de la historia y la enseñanza social de la Iglesia. Aquí pueden insertarse las reflexiones de Rocco Buttiglione en su ensayo sobre "La misión

actual del laicado", que en este NEXO prosigue una discusión tan esencial como la del "sujeto histórico".

• Desde el polo misionero

La Iglesia está convocada a una nueva misión. Es decir, a su misión permanente de anunciar a Jesucristo, el Reino de Dios, pero en las condiciones de nuestro tiempo, ante la nueva Ecumene mundial emergente, y dentro de ella - para nosotros - en América Latina. La nueva misión es a la vez conversión, crecimiento de la Iglesia y gestación de una nueva civilización. Misión y nueva civilización no son lo mismo, pero se implican.

El desafío de nueva misión y nueva civilización, de evangelización de los hombres y de las culturas, nos exige - para ese camino - ante todo el rehacer del tejido eclesial, hoy disperso. Este rehacer el tejido social eclesial, es de suyo también un servicio a nuestros pueblos seculares, tan faltos de "estructuraciones" comunitarias. Esto implica, como antes señalamos, fortalecer en los distintos niveles a las Asociaciones, las Comunidades de Base, los Movimientos. Por supuesto, y aquí sí vale insistir, el sostén y valoración de la familia es fundamental. La familia cristiana es fundante, educadora en la fe, formadora de las personas, paradigma de los valores radicales de autoridad, fraternidad, libertad. La familia está hoy expuesta al más grande ataque de todas las potencias secularizadoras, que la desquician, y arrojan así a nuevas generaciones a la desesperación, la angustia, la droga y locura de todo tipo. La destrucción de la familia es el paraíso de los psicólogos. La salud de la familia, es salud de los hombres. No hay nueva civilización sin resurgimiento de la familia en el lugar central que le corresponde en la sociedad. Y la salud de la familia, nos remite también necesariamente a la "civilización del trabajo", en las pautas de la **Laborem Exercens** de Juan Pablo II. **Civilización del trabajo que nos conecta con dos dimensiones necesarias: por un lado, la opción preferencial por los pobres, para potenciar esa "cultura del trabajo" y por el otro a la nueva revolución científico tecnológica, para que ésta sea fuente de liberación común y no de nuevas opresiones.** No es posible una opción preferencial por los pobres, de espaldas a los medios adecuados, a la altura de nuestro tiempo. La opción preferencial por los pobres, la nueva cultura del trabajo, no pueden ser indiferentes a la revolución informática, a la biogenética, a la robotización, a las nuevas formas de energía. Por el contrario, se imbrican radicalmente. Nos ahorramos particularizar más y enumerar más en los desafíos que afrontamos todos, desde la usura internacional de la deuda externa, hasta la invasión de las sectas para la destrucción de nuestro ethos, de sobra conocidos.

Así, desde América Latina, nuestra nación inconclusa, miramos con gran expectativa y esperanza los trabajos del Sínodo de Roma sobre "vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II". Estos pueden impulsar la formación de un tejido comunitario fuerte, sin el cual no hay auténtico "sujeto histórico" en nuestros desventurados pueblos, en busca de un proyecto histórico acorde con sus raíces cristianas. Pueden poner al conjunto del Pueblo de Dios entre nosotros, en misión. □

13

TERCER 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, Juan Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, 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:** Paolo Boni, 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, Manuel Marzal. **Uruguay:** Miguel Barriola, Guzmán Carriquiry, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

SUMARIO

NEXO Nº 13, Tercer Trimestre, setiembre de 1987.

EDITORIAL

UN LLAMADO AL PUEBLO MISIONERO 3

SIGNOS

CENTROAMERICA BUSCA LA PAZ Y EL HONOR 8

La puesta en marcha de un plan de paz en la agitada tierra centroamericana, tal vez la región de mayor importancia estratégica del planeta, supone la primera iniciativa de largo alcance de los pueblos hispanoparlantes, para asumir la conducción de sus destinos. El mérito principal recae sobre el presidente de Costa Rica, Oscar Arias, que ha recibido un respaldo entusiasta de la Iglesia Católica.

VIOLENCIA EN COLOMBIA 10

VOCACIONES SACERDOTALES 11

LA RELIGION EN LA URSS 12

HORIZONTES

LA MISION ACTUAL DEL LAICADO 14

La doctrina social de la Iglesia ha asumido creciente credibilidad en los últimos 20 años, pero con frecuencia se afirma que no existe un sujeto histórico capaz de llevar a la práctica ese vasto cuerpo de enseñanzas. Un análisis del vigoroso surgimiento de los movimientos laicos y ciertas manifestaciones concretas en el campo obrero (Argentina y Polonia), se presentan como signos de una verdadera integración de la Doctrina Social en la historia.

por ROCCO BUTTIGLIONE

LATINOAMERICA, DESDE LA CRISIS A LA ESPERANZA 21

No es posible avanzar sobre el futuro sin un discernimiento claro sobre los orígenes. En la actualidad, en América Latina, actúan fuerzas e ideologías que quieren menoscabar el sentido del descubrimiento y la conquista evangelizadora y desarraigar, por esa vía, el origen católico de la nueva sociedad mestiza, de la "raza cósmica", como diría Vasconcelos, que es la originalidad del continente. Revitalizar esas raíces es la gran tarea en este fin de siglo.

por ALBERTO FARIÑA VIDELA

JEFE DE REDACCION
Luis H. Vignolo

COORDINACION GENERAL
Ana Tomeo Vignolo
Roxana Quiroga

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

CARATULA
Guillermo Fernández

PROMOCION Y RR.PP.
Martín Crespo

COMPOSICION Y ARMADO
M & J Producciones Gráficas

IMPRESION
Talleres Esquiú S.A. Sarandí 1067

SUSCRIPCIONES
(por cinco números, correo aéreo)
Argentina: A 40. Estudiantes: A 28
Brasil: Cz 850,00
América Latina: u$s 18
Estudiantes: u$s 13

Europa, Canadá, EE.UU.: u$s 22
Estudiantes: u$s 18

Resto del mundo: u$s 25
Estudiantes: u$s 18

SEDE

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

LAS SEIS GRANDES EPOCAS DE LA IGLESIA 32

Historizar los grandes empujes renovadores de la Iglesia Católica supone retomar los sucesivos renacimientos que asumió el mensaje cristiano en cada época cultural. Cada uno de esos hitos supuso un enriquecimiento de la experiencia religiosa y, por lo tanto, han mantenido su vigencia hasta nuestros días. Tal vez, en el futuro podrá decirse que una nueva época comenzó con el Concilio Vaticano II.

por CHRISTOPHER DAWSON

ESCAPARATE

ZEA, Leopoldo (coordinador), **América Latina en sus ideas**

MARZAL, Manuel, **El sincretismo latinoamericano** 38

INFORME

CLAVES PARA AMERICA LATINA 39

Este informe es un homenaje al ensayista y pensador uruguayo, Carlos Real de Azúa, muerto hace diez años. El nombre de Real de Azúa merece inscribirse en la lista no muy larga de los ensayistas que intentaron una visión global de América Latina. Por eso, en forma deliberada se recogen algunos trabajos suyos que asocian la reflexión de los dos extremos de América : México y Río de la Plata. Comparecen así, José Enrique Rodó, Manuel Ugarte, José Vasconcelos y Leopoldo Zea.

MEMORIA TARDIA DE CARLOS REAL DE AZUA 40

por ALBERTO METHOL FERRE

FILOSOFIA DE LA HISTORIA E IMPERIALISMO 46

A LA BUSQUEDA DE LA AUTOCONCIENCIA HISTORICA 54

JOSE VASCONCELOS ENTRE LA REVOLUCION Y LA IGLESIA 64

por CARLOS REAL DE AZUA

CENTROAMERICA BUSCA LA PAZ Y EL HONOR

Pocas horas después de haber firmado el acuerdo de paz, en Guatemala, los presidentes de las cinco naciones de América Central asistieron el 7 de agosto a una Misa de acción de gracias. El arzobispo de Guatemala, Próspero Penados del Barrio, ignoró a los feligreses y confrontó directamente a los cinco mandatarios presentes: "En el futuro se recordarán vuestros nombres y no los gobiernos o la época que vivieron. Serán entonces tiranos corruptos que traicionaron a los pueblos que en ustedes confiaron o se habrán convertido en héroes por haber apartado a nuestro istmo de la miseria y el sufrimiento y haberlo llevado hacia la verdadera libertad y la paz".

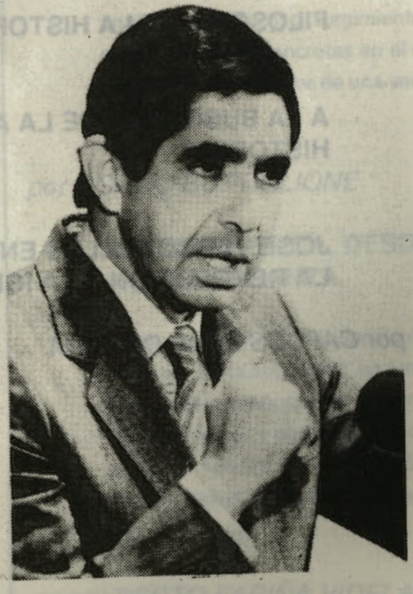
El presidente de Costa Rica, Oscar Arias Sánchez, autor del plan que, por eso, lleva su nombre, volvió a su país para ser recibido en apoteosis. Advirtió sin embargo: "...quedan todavía centenares de obstáculos. Hemos ascendido sólo un peldaño y hay muchos todavía..." La sola posibilidad, aunque remota, de que estalle la paz en América Central, tomó por sorpresa a buena parte del mundo político latinoamericano, e incluso a los cinco líderes que firmaron el acta en Guatemala. Pero desde el 7 de agosto, los cinco comprometidos por el acuerdo se estuvieron moviendo prudentemente para cumplir con lo pactado, que deberá tener rigurosa vigencia a partir del 7 de noviembre próximo.

El acuerdo de Guatemala compromete a los gobiernos a abrir un proceso de diálogo con la oposición no armada en sus respectivos países, a declarar una amnistía política y establecer acuerdos de cese del fuego con grupos insurreccionales armados.

Los presidentes centroamericanos se comprometieron también a limitar el poderío de sus respectivas fuerzas armadas, reducir el número de asesores militares extranjeros y a no permitir el uso de sus respectivos territorios para que grupos armados ataquen a gobiernos vecinos.

Los presidentes de Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala habían estado hablando y negociando la paz durante cuatro años. Cuando se iniciaron esas conversaciones, los cinco países llevaban ya cuatro años en conflicto. En total y hasta la firma del acuerdo se habían acumulado 150.000 muertos. A esta historia se supone que aludía el arzobispo de Guatemala durante la homilía del 7 de agosto.

Todo había comenzado en y en torno a Nicaragua, en 1978. Ese año una prolongada guerra de guerrillas contra la tiránica dinastía del general Anastasio Somoza en Nicaragua, conducida por un reducido núcleo de sandinistas, conquistó rápidamente el apoyo de las clases pobres y medias urbanas, y se convirtió en una feroz guerra civil que culminó con el desmoronamiento de un régimen que se había ganado el repudio generalizado de la población y de buena parte de la opinión pública internacional. Ese ejemplo alentó a grupos guerrilleros de orientación similar a los sandinistas que operaban en El Salvador y Guatemala para arreciar sus ofensivas armadas contra los Generales Carlos Humberto Romero y Lucas García.



Oscar Arias Sánchez, Presidente de Costa Rica.

Cuba y la Unión Soviética se volcaron en favor de Nicaragua; Estados Unidos aumentó sustancialmente su apoyo -económico y militar- a los otros cuatro gobiernos centroamericanos.

Asesores militares cubanos, soviéticos y de Europa Oriental ayudaron a Nicaragua a poner en pie de guerra un nuevo ejército que, con 75.000 efectivos y 350 tanques prácticamente iguales en poderío a los de los otros cuatro países centroamericanos reunidos. Desde Nicaragua se despachaban armas hacia El Salvador y Cuba intensificó su ayuda a los guerrilleros guatemaltecos.

Los norteamericanos respondieron a esta situación alentando el reemplazo de regímenes militares "duros" por gobiernos civiles. En El Salvador y Honduras, los presidentes uniformados fueron reemplazados por gobiernos civiles surgidos de compulsas electorales en 1982 y 1984. En Guatemala, la intervención norteamericana fue menos exitosa (el presidente James Carter hubo de suspender la ayuda militar al gobierno guatemalteco por el desastroso comportamiento de éste en materia de derechos humanos) y cuando, finalmente, el demócrata-cristiano Vinicio Cerezo fue elegido, en 1985, los "escuadrones de la muerte" se habían cobrado más de 12.000 víctimas.

Los ejércitos de Guatemala y El

América Central, tal vez la región de mayor importancia estratégica del planeta, ha vuelto a ser en las últimas décadas, centro de las disputas de las superpotencias. Los abrumadores desequilibrios sociales, el monocultivo sin horizontes en el que viven sus economías, se ha ahondado como consecuencia de los enfrentamientos militares. El "plan Arias" constituye la primer iniciativa propia para revertir esa situación. En la foto, testimonio de una batalla en la frontera de Nicaragua con Honduras.

Salvador, separados del poder civil, concentraron su actividad en el combate a las guerrillas.

Asesores norteamericanos ayudaron a reducir de 10.000 en 1982 a 4.000 a comienzos de 1987 los guerrilleros combatientes en El Salvador (pero el Ejército no pudo impedir que la guerrilla trasladara sus bases de acción desde el campo hacia las zonas urbanas, donde ahora parece sólidamente instalada). En Guatemala las fuerzas guerrilleras se redujeron de 6.000 a 3.000 en el mismo período.

Los norteamericanos destinaron casi 1.000 millones de dólares a los gobiernos de América Central en el lapso de seis años que transcurrió hasta 1986 para contrarrestar los 500 millones de dólares en ayuda militar soviética a Nicaragua y 4.000 millones de dólares aportados por el gobierno de Moscú a Cuba. El gobierno de Washington también enfrentó a los sandinistas realizando publicitadas maniobras navales y militares y construyendo una poderosa infraestructura de bases aéreas y rutas pavimentadas en Honduras, que conforman la logística imprescindible para organizar una invasión de Nicaragua. La ayuda militar nicaragüense a los guerrilleros de El Salvador se interrumpió en 1983, aunque fuentes de inteligencia (norteamericanas) aseguran que se había reanudado a comienzos de 1987.

También en estos años la insurgencia de los "contras" nicaragüenses, iniciada en las fronteras septentrionales del país, creció de unos pocos centenares de ex-integrantes de la Guardia Nacional de Somoza, hasta completar 18.000 efectivos, que integran ahora el ejército irregular más poderoso de América Central.

En el marco de ese cuadro desgarrador de guerras civiles e intervenciones extranjeras fue creciendo la voluntad de llegar a un acuerdo. Los sandinistas fueron forzados a sentarse en la mesa de negociaciones en Guatemala por el creciente poder militar de los "contras", la perspectiva de una intervención directa de los norteamericanos y las dificultades económicas creadas por la situación. En Nicaragua se advierte la carencia de productos esenciales para la vida cotidiana, la inflación roza el 700 por ciento al año y la balanza de pagos de 1986 dejó un déficit de 225 millones de dólares. El Presidente Daniel Ortega Saavedra posiblemente considere al acuerdo del 7 de agosto como una de las últimas posibilidades de evitar que su país caiga en la dependencia total de la Unión Soviética y sus aliados para seguir sobreviviendo. El Presidente de El Salvador, José Napoleón Duarte (democristiano), tiene también buenas razones para llegar a un acuerdo.

Después de la muerte de 50 soldados, en abril, por un ataque desencadenado por las guerrillas, se convenció de que éstas -aunque diezmadas por el Ejército- se han reorganizado y están combatiendo con mayor efectividad. Cree que el acuerdo de Guatemala obligará a las guerrillas a incorporarse al proceso político y participar de un proceso electoral una vez eliminado el apoyo militar de Nicaragua y Cuba. El Presidente Vinicio Cerezo parece en una situación tan cómoda que justifica el ofrecimiento de su país como sede del acuerdo logrado. Su política exterior, sin embargo, a la que bautizó de "neutralidad activa", le provocó algunos encontronazos con Washington. Como Duarte en El Salvador, la libertad de maniobra de Cerezo está limitada por Fuerzas Armadas muy poderosas. José Azcona Hoyo de Honduras, sorprendió hasta a sus propios partidarios por el apoyo que prestó al plan del presidente Arias. Pero a la semana de firmar el acuerdo negó la participación de su país en los comités establecidos para garantizar su cumplimiento, posiblemente ante el temor de que se compruebe la existencia de bases militares de los "contras" en su país. Honduras sigue negando su existencia, confirmada por medios diplomáticos y periodísticos, mientras Nicaragua, en lo que publicitó como un "gesto de buena voluntad", decidió suspender por 90 días los trámites que habían impulsado ante la Corte Internacional de Justicia para obtener de este organismo una condena a la existencia de tales bases. En Costa Rica, finalmente, el Presidente Oscar Arias Sánchez lidera una sociedad civil manifiestamente antisandinista, pero también contraria a la guerra. El país no tiene Fuerzas Armadas y el Presidente cree que si el sandinismo no es contenido por reglas precisas como las que establece el principio de acuerdo firmado, Costa Rica habrá de caer, en última instancia, bajo la influencia de los nicaragüenses.

Pese a que el acuerdo involucra a cinco países de América Central deja a uno de ellos, Nicaragua, y a sus líderes sandinistas como protagonistas clave del futuro inmediato. Puede descontarse que el gobierno de Managua será severamente supervisado por los países de América Latina para que cumpla con los compromisos contraídos, independientemente de lo que haga el resto de los signatarios. Si lo hace, muy probablemente Nicaragua se convierta en un país con partido único en el gobierno y algunos otros en la oposición, aunque sin posibilidades reales de acceder al poder. A medio siglo de distancia, Nicaragua, limitada a sus propias fronteras, repetiría la experiencia de "institucionalización" en que se desembocó la revolución mejicana de 1913. Puede no ser lo ideal, pero parece un futuro aceptable para todos.

El acuerdo de Guatemala, finalmente, tiene plazos precisos: 120 días, a partir del 7 de agosto, para que una comisión internacional informe el cumplimiento de los compromisos asumidos; 150 días para que los presidentes de América Central vuelvan a reunirse. Si llegan a esa reunión los Presidentes, es posible que América Central haya recorrido un corto tramo del camino que iniciaron desde la Misa del 7 de agosto.

En 1986, once mil víctimas

LA VIOLENCIA EN COLOMBIA

En agosto, un documento de la Conferencia Episcopal de Colombia se lamentaba por la existencia de una "justicia privada que se ha impuesto como metodología generalizada" en todos los estratos sociales de la vida del país. Los obispos denunciaban todas las formas de violencia y particularizaban sobre la existencia de "bandas armadas y grupos paramilitares", que operan bajo la consigna de "limpiar la sociedad al margen del control de las autoridades, sean ellas civiles o militares".

Aunque no es un fenómeno reciente en la historia de Colombia, la violencia está ahora adquiriendo características catastróficas. También en agosto un panel de expertos académicos organizado por el gobierno de Bogotá, a los que publicitó como "violentólogos", produjo un informe de 318 páginas que describe lo que se denomina "la cultura de la violencia" en Colombia. El informe identificó las múltiples causas de la violencia y recomendó políticas para contribuir a combatir el problema.

Pero los expertos no intentaron explicar por qué los colombianos, más que otros pueblos latinoamericanos, tienden a resolver sus diferencias a través de la violencia, o por qué pocos colombianos tienen poca esperanza de que las cosas cambien a breve plazo. El asesinato se ha instalado como principal causa de muerte entre los varones colombianos entre los 15 y 44 años.

El informe oficial apuntaba también a contradecir el concepto de que la violencia colombiana tiene sus raíces básicas en la vida política del país. Pese a que durante la guerra civil de 1948-53 murieron casi 300.000 personas y a que la guerrilla rural sigue cobrando víctimas desde hace tres décadas, el panel de especialistas designado por el gobierno informó que en 1985 sólo el 7,5 por ciento de los asesinatos registrados en el país fueron motivados políticamente.

"La violencia mata mucho más en las ciudades que en las montañas,"

constató el informe, que se lamentaba también por "la creciente devaluación de la vida y la conversión de la muerte en una fuente regular de ingresos para ciertos sectores de la sociedad".

Se estima que la violencia y el asesinato en Colombia están significativamente asociados con el crimen organizado, ahora controlado fundamentalmente por los productores y exportadores de cocaína hacia Estados Unidos y Europa. Antes de que el crimen organizado controlara el tráfico de drogas hacia el hemisferio norte, sin embargo, el contrabando de esmeraldas y la falsificación de dólares eran sus dos principales fuentes de recursos. A medida que el crimen organizado se fue movilizando para lograr el control total del tráfico de drogas durante la última década, fue liquidando rutinariamente a cuantos se oponían a su avance. Primero fueron los traficantes y delincuentes no pertenecientes a la organización, después policías, periodistas, funcionarios del gobierno y jueces, hasta llegar a un Ministro de Justicia, que también fue asesinado por los traficantes de drogas.

Cuando en febrero de 1987 fue extraditado a Estados Unidos, Carlos Enrique Lehder Rivas, de quien se sospechaba era uno de los jefes más importantes del tráfico de drogas, algunos funcionarios del gobierno del presidente Virgilio Barco Vargas estimaron que, por lo menos, los traficantes pasarían a la defensiva. Seis meses después, se comprobó que Colombia estaba exportando más cocaína que nunca en la historia y muchos funcionarios de los sistemas de seguridad se resignaban a aceptar que la última campaña contra la droga había sido neutralizada por la hábil combinación de millonarios sobornos e implacables asesinatos. Hasta 1984 Colombia no había aplicado un tratado de extradición de traficantes de drogas, oportunamente firmado con Estados Unidos. Hasta esa fecha, los reyes de la cocaína habían financiado una activa campaña contra ella. Pero en mayo de aquel año asesinaron al Ministro de Justicia, Rodrigo Lara Bonilla, y desencadenaron una ofensiva contra ellos del Presidente Belisario Betancur.

De acuerdo con la legislación colombiana, sin embargo, cada extradición debe ser aprobada por la Supre-

En el mundo

VOCACIONES SACERDOTALES

La Iglesia se ha recuperado de la crisis de vocaciones sacerdotales que la afectó durante la década del 70. En general, se registra una sustancial merma de abandono de los hábitos por parte de sacerdotes ya consagrados y un crecimiento significativo de seminaristas enrolados en todo el mundo. Desde 1980 a la fecha creció en un 41 por ciento la cantidad de jóvenes ingresados a los seminarios de todo el mundo. Los nuevos sacerdotes que tendrá la Iglesia cuando el mundo ingrese a la última década del siglo XX, sin embargo, modificarán sustancialmente la geografía de origen de los recursos humanos disponibles para la misión pastoral.

En el transcurso de la última década la cantidad de jóvenes de América del Sur, Africa y Asia que responden a la vocación sacerdotal creció a un ritmo mucho más rápido que la población de sus países de origen, confirmando que la vida eclesiástica ejerce una particular atracción sobre los jóvenes del Tercer Mundo. En otras partes, y especialmente en los países industrializados, la Iglesia no ha podido, sin embargo, reclutar las vocaciones necesarias para compensar las bajas por fallecimiento o deserción de sacerdotes ya consagrados y en ejercicio.

Si el desplazamiento geográfico de las vocaciones sacerdotales persiste, dice un reciente informe de la Oficina Central de Estadísticas del Vaticano, "en un futuro no muy lejano será necesario redistribuir a los nuevos sacerdotes hacia áreas distintas de los lugares originales de nacimiento". Este informe y otros datos estadísticos publicados recientemente por el Vaticano confirman el proceso de recuperación y avance registrado por la Iglesia Católica en los últimos años. Muchos expertos atribuyen estos avances, entre otras cosas, a la prédica permanente y peregrinación constante del Papa Juan Pablo II, cuya presencia personal en todos los continentes contribuye a revitalizar el interés por la Iglesia y su mensaje universal. En 1985, el último año del cual el Vaticano publicó estadísticas, se ordenaron en Polonia 703 curas diocesanos, figurando ese país a la cabeza de las estadísticas por nación. El mismo año se ordenaron en Estados Unidos 533 sacerdotes.

Entre 1970 y 1985 América Latina y Africa registraron el mayor incremento mundial de vocaciones sacerdotales, aumentando en un 88 por ciento la cantidad de seminaristas en estos dos continentes. Con incrementos sustanciales en la India, Corea del Sur, Japón y las Filipinas el continente asiático registró en el mismo período de 15 años un aumento del 55 por ciento de seminaristas. Contrariamente, en América del Norte disminuyó en un 43,7 por ciento la cantidad de seminaristas. A nivel global, y también en el período 1970-1985 se registró una disminución de vocaciones sacerdotales durante los primeros años de la década del 70 y una recuperación paulatina después, para completar el período con un incremento generalizado del 16,5 por ciento.

El estudio sobre las vocaciones sacerdotales que publicó "L'Osservatore Romano", diario oficial del Vaticano, calcula que en 1995 el 15 por ciento de los sacerdotes en todo el mundo se habrán originado en Africa, en lugar del 5 por ciento en 1970. En lugar de producir, entonces, la mitad de los sacerdotes del planeta, Europa producirá la cuarta parte y América del Norte disminuirá del 19 al 7,7 por ciento aproximadamente.

Las regiones donde está creciendo más rápidamente la clerecía son también las que tienen mayores índices del incremento demográfico, aunque los estudios del Vaticano demuestran que la cantidad de jóvenes que ingresa a los seminarios supera sustancialmente los índices de crecimiento de la población.

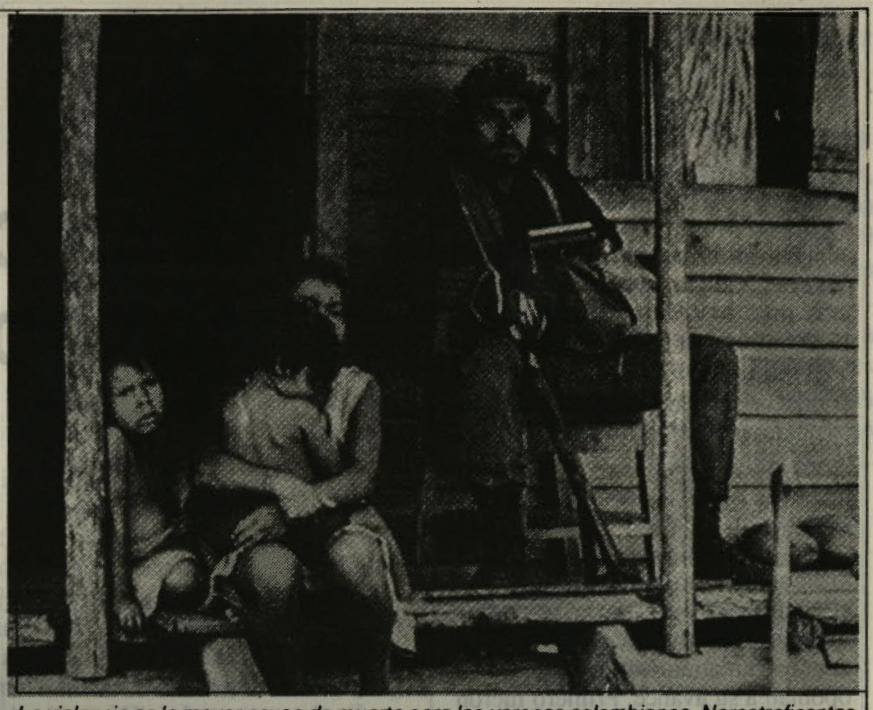
ma Corte de Justicia, que tiene 24 miembros. En los 30 meses siguientes al asesinato del Ministro de Justicia y el desencadenamiento de la ofensiva oficial contra los narcotraficantes, fueron extraditados 13 de éstos: en contrapartida otros 13 jueces fueron asesinados. En junio de 1987 la Suprema Corte quedó empatada en 12 votos, a favor y en contra de una propuesta de inconstitucionalidad del Tratado de Extradición. Un jurista ajeno al cuerpo fue llamado para decidir: votó por la inconstitucionalidad. "Hay 4.000 jueces en el país," dijo un experto legal. "¿Cómo protegerlos a todos?".

Pero también en la actividad política se ha instalado el asesinato a sangre fría como medio para dirimir diferencias. En 1986 habían sido asesinados más de 300 militantes de la Unión Patriótica, una organización izquierdista que se avino a dirimir diferencias sin recurrir a la violencia armada. En 1985 un grupo guerrillero había ejecutado a más de 100 de sus propios militantes, acusados de traición. A principios de agosto de 1987 el M-19, otro de los grupos guerrilleros que opera en Colombia, informó haber condenado y ejecutado a una pareja que había servido como intermediaria en las negociaciones por un secuestro: el hombre y la mujer fueron acusados de quedarse con parte del botín obtenido.

Algunos analistas estiman que también contribuye a la tradición de violencia en la vida colombiana la circunstancia de que la mayoría de los crímenes queda impune debido a la ineficiencia de la policía y del propio sistema judicial.

De acuerdo con un informe confidencial del Departamento Nacional de Planeamiento del gobierno colombiano, que fue difundido en agosto por un diario de Bogotá, "en los últimos años, sólo el 1 por ciento de los casos penales presentados ante la justicia culminaron en sentencia".

"Este debe ser el único país del mundo donde un agravio se responde con una bala," comentó un periodista de Bogotá en alguno de los tantos análisis dedicados a la crónica de la violencia durante las últimas semanas y después que otro matutino de la capital, señalara que el total de crímenes registrados en 1986 superaba las 11.000 víctimas mortales.



La violencia es la mayor causa de muerte para los varones colombianos. Narcotraficantes, guerrillas y justicia privada conforman un cuadro extremo de inseguridad.

Promesas y realidades

LA RELIGION EN LA URSS

"Cuanto antes los obreros y los campesinos se liberen de la influencia de la religión y de la iglesia, más pronto estarán en condiciones de reconstruir el mundo". La frase luce en el frontispicio del Museo de Historia de la Religión y el Ateísmo, una ex-catedral profanada, sobre la Prospectiva Nevsky, la más importante avenida de Leningrado. Data de los tiempos de la revolución (1917), cuando los funcionarios comunistas de esa época no sospechaban que 70 años después, el Secretario General del Partido Comunista de la Unión Soviética, Mijail Gorbachov habrá de convertir a la "peretstroika" (reconstrucción) en uno de los principales objetivos políticos de una conducción que comienza a reconocer las serias falencias que afectan a la vida social y cultural de los pueblos soviéticos. Los mismos funcionarios soviéticos contemporáneos, además, también están comenzando a admitir que han perdido la batalla contra la religión.

La visita a la Unión Soviética realizada durante la segunda semana de agosto por dos prominentes figuras religiosas, la Madre Teresa de Calcuta y el Patriarca Dimitros de la Iglesia Ortodoxa Griega, fueron los últimos indicios de que las autoridades soviéticas estarían buscando una fórmula más cordial de coexistencia con los sentimientos religiosos del pueblo. Muchos expertos estiman que Lenin posiblemente eligió mal el destinatario cuando se propuso adoctrinar a los millones de súbditos del Kremlim a partir de un punto de vista supuestamente científico del lugar del hombre en el mundo, al que quiso privar de to-

da trascendencia. Rusia, precisamente, tiene una tradición espiritual arraigada en todos sus estratos sociales. Y especialmente a partir de la última década, cuando comenzó a desvanecerse el idealismo de algunas conquistas innegables de la revolución de 1917 y disminuyó el fervor patrio provocado por la desgarradora Segunda Guerra Mundial, el vacío de espiritualidad comenzó a ser cubierto por un renacimiento del fervor religioso. Igor M. Ilinsky, un funcionario de la Liga de la Juventud Comunista, publicó recientemente los resultados de una investigación que realizara esa organización política y que detectó la creciente fascinación de la gente joven, especialmente de los muchachos y muchachas de mayor nivel cultural por la literatura y los servicios religiosos. Paralelamente, los periódicos de las repúblicas del Asia Central se lamentan insistentemente del resurgimiento del Islam en esas regiones, fenómeno que alarma a la dirigencia política por la relación que establecen entre ese resurgimiento religioso y el radicalismo insurgente en países islámicos fronterizos (Irán y Afganistán, principalmente).

Desde cuando Mijail Gorbachov accedió al poder, pese a que continuaron las declaraciones oficiales en favor de la "propaganda atea", los observadores no dejaron de advertir crecientes señales de tolerancia hacia la religión que alentaron ciertas esperanzas en las masas de creyentes soviéticos.

El reverendo Gleg Yakunin, un sacerdote de la Iglesia Ortodoxa condenado por haber protestado contra las restricciones a la religión, fue recientemente liberado y reinstalado en su cargo, en una parroquia de Shcholkovo, en las afueras de Moscú. Después de reasumir el cargo, Yakunin llamó a una conferencia de prensa para expresar su esperanza de que Mijail Gorbachov ampliara las libertades religiosas.

El arribo de la Madre Teresa desde Calcuta no dejó de intrigar a los analistas: la religiosa católica había expresado previamente su interés en abrir un hogar en las cercanías de Chernobyl, donde en 1986 se produjo uno de los más graves accidentes atómicos de la era nuclear. La ley soviética prohibe expresamente a las organizaciones religiosas el trabajo de asistencia y caridad a feligreses o no creyentes y cualquier excepción a esa ley puede ser vista como un signo alentador.

En cierta medida se dispone ahora de un mayor acceso a la literatura religiosa. El Gobierno -que monopoliza todas las imprentas del país- prometió editar nuevas ediciones de la Biblia y grupos religiosos del exterior fueron autorizados a despachar libros de plegarias para las congregaciones cristianas y judías en la Unión Soviética.

Premier Gorbachov. Su política de "perestroika" (reconstrucción) no parece haber tomado muy en cuenta la vocación religiosa del pueblo ruso, pero un fuerte impulso que procede de las bases sociales hace presagiar cambios en el futuro.

En diciembre de 1986 el poeta Yevgeny Yevtushenko reclamó públicamente nuevas ediciones de la Biblia y el Corán, aduciendo que los lectores de Dostoievsky y Tolstoi no podrían entender el contenido espiritual de las obras de ambos autores si ignoraban también los antecedentes religiosos que las informaban.

Películas cinematográficas y novelas recientemente distribuidas en la Unión Soviética reproducen imágenes y temas religiosos.

El gobierno soviético también dispuso reconstruir iglesias y mezquitas, aunque el programa en marcha es publicitado como parte de una actividad cultural y los creyentes consideran que cualquier congregación religiosa tendría pocas esperanzas de abrir por su cuenta algún centro de culto. Algunos jóvenes judíos, por otra parte, fueron autorizados a viajar al exterior para realizar sus estudios rabínicos.

Pese a que fueron revisados algunos artículos del Código Penal a los fines de ampliar ciertos derechos civiles de la población, funcionarios religiosos y autoridades legales afirman que no hay proyecto alguno para revisar las restricciones vigentes contra el culto. Estas leyes prohiben la actividad de cualquier grupo religioso no registrado por el Estado y prohibe la enseñanza religiosa fuera del ámbito familiar. La organización Amnesty International completó una lista de 130 presos acusados de infrigir esa ley.

La fe, además, sigue siendo un obstáculo para el avance social. Sólo los ateos confesos pueden pertenecer al Partido Comunista y sin el carnet del Partido un ciudadano soviético tiene pocas posibilidades de acceder a cargos importantes en el Gobierno, las Fuerzas Armadas, la educación o el periodismo. La religión sólo es tolerada como reliquia cultural o consuelo personal, pero está expresamente prohibida como estructura cultural competidora de la ideología dominante.

Muchos cristianos optimistas esperan que el clima hacia la religión mejore a medida que se aproxime el milésimo aniversario del "bautismo de Rusia", cuando el Príncipe Vladimiro aceptó la fe cristiana en el año 988. Las visitas de la Madre Teresa y del Patriarca Dimitros, el primer Patriarca Griego que arriba a Moscú en los últimos 400 años, fueron publicitadas por las autoridades para mejorar la imagen del Kremlim en el exterior. Pero si las reuniones realizadas por el Patriarca con los líderes de la Iglesia Ortodoxa Rusa llevan a una reconciliación de ambas organizaciones, consideran los expertos que se habrán concretado importantes avances en la vida religiosa del pueblo.

Un rumor persistente en el Kremlim sugiere que los líderes soviéticos querrían subrayar el significado del milenio de Rusia con una visita del Papa Juan Pablo II a la tierra rusa. Los obstáculos para este viaje son, todavía, formidables. Pero nadie, hoy, está en condiciones de considerarlo totalmente imposible.

Hacia un sujeto histórico que construya desde la fe

LA MISION ACTUAL DEL LAICADO

ROCCO BUTIGLIONE

El grave problema para la Doctrina Social de la Iglesia es el de no contar con un sujeto histórico capaz de articular la fe con la praxis concreta en la historia. Esa es una de las objeciones fundamentales que han hecho el marxista italiano Antonio Gramsci y el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez a cincuenta años de distancia uno del otro. Pero cuando se juzgaba inevitable el agotamiento católico, la Iglesia resurgió a través de los movimientos laicos y de vastas experiencias de los mundos obreros en América Latina y en Europa (Polonia y Argentina).

En su libro **Teología de la Liberación** Gustavo Gutiérrez hace, a propósito de la encíclica **Populorum Progressio**, una observación de gran importancia, que puede ser sostenida también a partir de puntos de vista distintos del suyo. Dice que el programa trazado por la encíclica es, en un cierto sentido, perfecto. No es posible estar en desacuerdo con los fundamentales elementos de análisis de la encíclica o no compartir la imagen ideal de desarrollo que traza. El problema de la encíclica, el defecto que la torna de limitada o nula utilidad para un efectivo proyecto de liberación, está -según Gutiérrez- en el hecho de que ella no sabe indicar quién sea el sujeto de la liberación.

¿Quién debe o puede hacerse cargo de la acción que realiza en la historia el bien? Esta es la pregunta a la que es necesario responder si se quiere salir de una actitud moralista, sustancialmente ineficaz, hacia la política, para entrar efectivamente en la prospectiva de un pensamiento que es al mismo tiempo acción y praxis política, si se quiere más bien superar la escisión entre teoría y praxis.

• GRAMSCI : EL PUNTO DE PARTIDA

Algo análogo había dicho, en su contexto similar, el gran marxista italiano Antonio Gramsci, y es tal vez probable que Gutiérrez, quien de Gramsci fue lector atento, haya tomado de él la idea en la que se inspira el juicio que hemos referido. Dice Gramsci que para comprender la doctrina social católica, antes de plantearse el problema de sus contenidos, es necesario tener bien presente el hecho de que ella es un elemento político de segunda línea. La Iglesia, en efecto, no es un sujeto capaz de entrar en la acción política comprometiéndose decididamente en sostener un programa de justicia social. La Iglesia como tal (entendiendo con tal expresión la institución jerárquica) entra en juego tan sólo si se trata de defender los derechos de expresión y de acción de la Iglesia misma. Cuando tales derechos no son directamente amenazados, ella elige siempre el acuerdo con el poder. La doctrina social existe, por lo tanto, para proveer a los católicos también de una visión de la sociedad y de un programa. Pero tal programa teórico carece de efectiva actualidad política, porque no existe un sujeto efectivamente dispuesto a luchar para hacerlos valer.

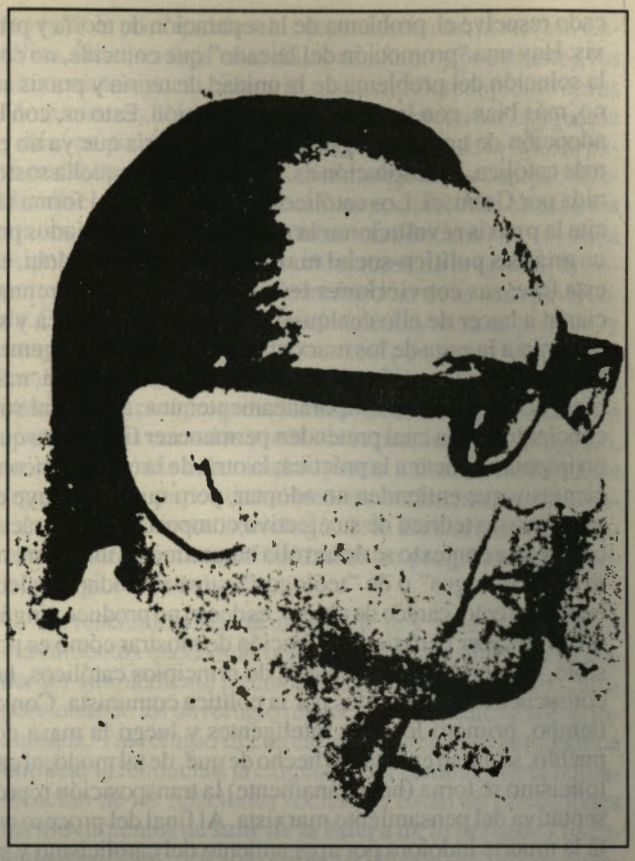
Una cierta limitada actualidad política, la adquiere la doctrina social sólo en momentos de agitación social provocados por la acción de fuerzas en todo caso no atribuibles a la Iglesia católica. Entonces la doctrina social recibe un mínimo de actuación y se empiezan a organizar fuerzas con intenciones de actuar según tal programa. Pero eso se realiza bajo el impulso del **temor a la revolución socialista**, como instrumento para no perder influencia sobre las masas y como instrumento para demarcar la propia posición respecto a los socialistas. Si la hipótesis de la revolución social triunfa, las fuerzas inspiradas en la doctrina social son reabsorbidas por el partido revolucionario (y ésta es una de las funciones de los frentes populares o revolucionarios). En el caso en que la revolución social sea derrotada, las fuerzas inspiradas en la doctrina social agotan su función y son destinadas a retroceder, sin nada haber concluido frente a la ofensiva reaccionaria. Su función se agotará en haber sido un elemento de división y de provocación del frente progresista en el curso de la lucha.

• LA RELACION ENTRE FE Y CULTURA

El juicio de Gutiérrez recalca y encarna en la situación latinoamericana al de Gramsci. Si miramos la historia de Europa en la primera mitad del siglo XX no podremos dejar de reconocer la agudeza de muchos aspectos del análisis de Gramsci. Pero resta por enfrentar y resolver un problema teórico. La situación que hemos descripto ¿depende de un límite constitutivo de la doctrina social, a tal punto que ella es incapaz, por esencia, de alcanzar la unidad entre teoría y praxis, o se trata de un límite histórico susceptible como tal de superación?

Gramsci identifica minuciosamente las razones de la impotencia de la doctrina social. Ellas se pueden reconducir a la separación entre fe y cultura o, mejor aun, entre fe y vida. Se puede decir que la separación entre teoría y praxis en el campo de la acción política es simplemente el reflejo de la separación entre fe y vida en la existencia individual.

Según Gramsci el catolicismo se ha extrañado de la sociedad y de la civilización moderna, a tal punto que ya no puede ser más forma efectiva de la vida del hombre moderno y sus afirmaciones no pueden aparecer de por sí verdaderas y existencialmente evidentes a la conciencia del hombre contemporáneo. La separación entre clérigos y laicos está destinada -según nuestro autor- a acentuarse y a radicalizarse justamente porque la fe no puede ser el marco de la vida del laico, que participa en la reproducción material de la vida en las formas que son comunes a todos los hombres en una sociedad moderna. Tan sólo el clérigo que vive lejos de la cultura real, de la cultura que está ligada con la producción y reproducción de la vida, puede ser efectivamente creyente. El laico puede, a lo sumo conservar una genérica necesidad religiosa que confía a la administración espiritual de los clérigos, pero sin poder ya efectivamente compartir los contenidos de la fe. Para el laico la fe es, cuando mucho, un sentimiento vago que surge tan sólo del límite de la capacidad humana de intervenir sobre el mundo y como compensación fantástica de tal incapacidad. La separación entre clérigos y laicos, la sumisión incondicionada de los laicos a los clérigos y la pasividad de los laicos son las coordenadas sociológicas que corresponden a la separación entre teoría y praxis.



El sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, fundador de la Teología de la Liberación, se ha preguntado acertadamente, cuál es el sujeto histórico capaz de llevar a la práctica la Doctrina Social de la Iglesia.

• LA PROMOCION DEL LAICADO

Desde este punto de vista el problema de la unidad de teoría y praxis debe necesariamente configurarse, desde el punto de vista de la Iglesia, como problema de la promoción del laicado. Naturalmente no cualquier promoción del lai-

cado resuelve el problema de la separación de teoría y praxis. Hay una "promoción del laicado" que coincide, no con la solución del problema de la unidad de teoría y praxis sino, más bien, con la renuncia a tal solución. Esto es, con la adopción de una praxis guiada por una teoría que ya no es más católica. Esta solución es, naturalmente, aquella sostenida por Gramsci. Los católicos deben aceptar en forma tácita la **praxis revolucionaria marxista** y obrar guiados por un **análisis político-social marxista**. Ellos mantendrán, en esta fase, sus **convicciones teórico-católicas**. Pero renunciarán a hacer de ello cualquier consecuencia práctica y se pondrán a la zaga de los marxistas: o sea, **bajo su hegemonía** a nivel de la acción práctica. Los católicos tendrán, más bien, dos teorías contemporáneamente: una, de la cual son concientes y a la cual pretenden permanecer fieles pero que no intentan aplicar a la práctica; la otra, de la que son inconcientes y que entienden no adoptar, pero que constituye el presupuesto teórico de su efectivo comportamiento práctico. En este contexto se desarrolla naturalmente un estamento de "ideólogos" o de "teólogos", cuya actividad intelectual, en efecto, carece de objeto; es decir, no produce ningún efectivo saber pero tiene la función de mostrar cómo es posible, en cierto modo, deducir, de principios católicos, las consecuencias requeridas por la política comunista. Con el tiempo, primero los más inteligentes y luego la masa del pueblo, se darán cuenta del hecho de que, de tal modo, el catolicismo se torna (hegelianamente) la transposición representativa del pensamiento marxista. Al final del proceso está la muerte indolora por apagamiento del catolicismo y su sustitución por el marxismo. Sin querer de modo alguno juzgar las intenciones de la teología de la liberación (que, por otro lado, se presenta en muchas formas recíprocamente irreductibles y no puede, por ende, ser evaluada por un único y sumario juicio) es posible decir sin embargo que éste es el modo en que la teología de la liberación **ha funcionado** o más bien **fue usada** en muchas circunstancias concretas.

Si se rechaza la respuesta gramsciana al problema formulado por Gutiérrez, no es, sin embargo lícito refugiarse simplemente en una ignorancia de la cuestión. El problema en realidad subsiste. ¿Existe una respuesta alternativa? Si ella existiese, sería necesario encontrarla no sólo en el ámbito de la teoría sino también al mismo tiempo en el de la práctica. **La unidad entre teoría y práctica no se deja en realidad restaurar con una simple operación teórica.**

Nuestra respuesta tendrá entonces que articularse necesariamente a diversos niveles.

En primer lugar podemos decir que la respuesta al desafío precede, en un cierto sentido, por lo menos a nivel programático, a la **Populorum Progressio** y está contenida en el acontecimiento conciliar.

Como muy bien dijo el entonces cardenal Wojtyla en su libro de comentario y explicación del Concilio, **Las Fuentes de la Renovación**, el Concilio se propone no tanto introducir nuevos contenidos de la fe sino mas bien colocar la cuestión esencial: ¿de qué manera debemos creer? ¿de qué modo la fe puede tornarse forma de la vida del hombre **a la medida de nuestros tiempos**? O mejor aun, en un ámbito más estricto, ¿de qué modo la fe puede ser **fuerza que transforma en un modo más humano a las estructuras del mundo**?

• LA RESPUESTA DE LA HISTORIA

El Concilio no podía naturalmente resolver este problema; podía mas bien formularlo claramente y avivar el compromiso para su solución. En modo particular, el Concilio podía formular el programa de la valorización del papel del laico, del reconocimiento de su específico papel de consagración del mundo, de transformación de la realidad según la medida de la verdad sobre el hombre, accesible a la razón y a la experiencia moral y, al mismo tiempo, reveladas en Cristo. Aun en medio de miles de dificultades, con dilaciones y demoras, con pasos atrás y derrotas, pero también con valientes experiencias, es indudable que el programa del Concilio inició el camino de la realización. En un cierto sentido, los primeros tiempos, luego de la conclusión del Concilio, estuvieron signados por la **lucha contra la tentación de una interpretación unilateral del mismo**. Tan sólo ahora, o al menos desde hace pocos años, ocupa el lugar principal la preocupación por su efectiva realización.

En la década del 20 el marxista italiano Antonio Gramsci prevela una inevitable declinación de la Iglesia, que perderla su condición de creadora de pautas culturales y sociales.

Pero, en un cierto sentido, se puede decir que tal realización se ha iniciado desde hace largo tiempo y, en realidad, ya desde antes que se iniciara el Concilio. Quiero aquí referirme al fenómeno de los **movimientos en la Iglesia**. El fenómeno es de gran importancia y podemos encontrar en el mismo Gramsci muchos elementos importantes para su valorización. Gramsci observa justamente que la ruptura entre teoría y praxis y, correlativamente, entre intelectuales y pueblo se ha repetido varias veces en la historia de la Iglesia. Pero cada vez ella fue recompuesta por grandes **movimientos populares**, de los cuales nacen las grandes **órdenes religiosas**, con los cuales, en cierto sentido, el catolicismo renace cada vez, porque ellos reactualizan la experiencia originaria del encuentro con Cristo del cual ha nacido la Iglesia.

Ellos son, en un cierto sentido, fuentes de energía en estado puro para la Iglesia, donde la fe vuelve a ser una evidencia, en un todo de acuerdo con las fórmulas dogmáticas

pero no a causa de un esfuerzo desesperado para hacer coincidir vida y dogma, sino, mas bien, por un gratuito producirse de la unidad de vida y fe objetiva. Pero para Gramsci, la posibilidad de que se repita este rejuvenecimiento de la Iglesia queda excluida. Los grandes movimientos de la época moderna, según él, se desarrollan fuera de la Iglesia y contra la Iglesia: así por ejemplo los movimientos nacionales y -principalmente- el movimiento obrero.

Aun antes del Concilio, por otro lado, y con fuerza mucho más grande después de él y como esfuerzo de realización de su programa asistimos en la Iglesia Católica a una verdadera y propia **primavera de los movimientos**: pensemos en Schönstatt, en los Focolares, en Comunión y Liberación, en Luz y Vida, etc... Como en tiempos de San Francisco, los movimientos son frecuentemente, en sus formas exteriores inmediatas, muy parecidos a los grupos heréticos y a las sectas: surgen fuera de una iniciativa del centro eclesiástico, orgullosos de su propia especificidad y convencidos de ser portadores de un particular carisma que frecuentemente torna poco fácil la convivencia con las ordinarias estructuras diocesanas. Pero la diferencia radical está en la fidelidad de los Movimientos al Primado y al carisma objetivo de los obispos. El elemento común de los movimientos con las sectas es la espontaneidad: la fe se manifiesta inmediatamente como forma de vida, antes que cualquier control de tipo moral o disciplinario.

• LOS MOVIMIENTOS LAICOS EN EL MUNDO

Mientras Gramsci estaba convencido de que en nuestra época podían subsistir tan sólo organizaciones católicas estrictamente controladas por las jerarquías, en realidad promovidas por ellas, exactamente como consecuencia de la ausencia y de la imposibilidad de formación de **movimientos** (y de la principal de tales organizaciones, la Acción Católica, Gramsci deja un análisis detallado y penetrante), los últimos años, por el contrario, asisten al florecimiento de los Movimientos. La unidad de fe y vida parece ser restaurada y ellos participan del esfuerzo mas general de la Iglesia para restablecer tal unidad en el complejo de su cuerpo, ofreciendo el testimonio de que esto es posible. Aun cuando los movimientos sean una realidad numéricamente limitada respecto a la totalidad de los miembros de la Iglesia, la importancia de su testimonio profético no debe ser subvaluada. Ellos muestran que la unidad de fe y vida es posible, y esto no sólo en ámbitos "atrasados", en cuyas viejas costumbres y modos de producir y de vivir se han conservado intactos contra el progreso tecnológico, sino más bien en los centros más avanzados y más vivos propios de tal progreso, en las áreas más urbanizadas y más industrializadas. Este signo de los tiempos desmiente, en los hechos, las presunciones de una cierta "sociología de la secularización", convencida de la incompatibilidad entre progreso científico-tecnológico y fe religiosa.

La restauración de la unidad de fe y vida dentro de los movimientos queda más bien expuesta a la objeción de poder ser simplemente limitada a la esfera de lo privado, proporcionando así un refugio respecto a una realidad social inhumana. Tal refugio es ciertamente apreciable pero parece implicar la renuncia a la exigencia del cambio y de la humanización de las relaciones sociales. ¿Están en condiciones los movimientos de **salir de la esfera de lo privado**? Es éste un desafío al cual sólo el tiempo puede dar una respuesta definitiva. Pero parece lícito el decir que, en la medida en que se abren al compromiso social, los movimientos parecen iniciar un tipo de compromiso cualitativamente distinto respecto al de los grupos de política activista o militante tradicional, sea de derecha o de izquierda. Diría que ellos muestran un compromiso que nace de una gratuidad y de

Hacia el final del siglo XX, el pueblo polaco y su clase trabajadora, agrupada en el sindicato "Solidarnosc" fundan su proyecto social en el Evangelio y reivindican el catolicismo como expresión de su identidad nacional. No dejan de ser socialistas, pero afirman su catolicidad. Han generado un hecho inexplicable para las ideologías al uso.

En la Argentina, el movimiento obrero aglutinado en la CGT (peronista), reconoce a todos los niveles, desde la base a la cúspide, su inspiración en la Doctrina Social de la Iglesia. Fundada hace cuarenta años la CGT ha vivido más de la mitad de ese tiempo en la clandestinidad y soportando duras represiones. Otro dato que no se deja interpretar por algunas teorías.

una superabundancia. La novedad, la "vida buena" no son remitidas al después de la revolución. Ellas son una **presencia actual** que estimula el compromiso y le indica positivamente objetivos y métodos de acción. El bien trasciende la historia y sin embargo se manifiesta en ella. Frente a tales manifestaciones hay que estar atentos, sin ceder a la tentación de la utopía negativista proyectada hacia el futuro, que alimenta la cultura de la izquierda, ni a la utopía reaccionaria del pasado propia de la derecha.

Un tercer nivel de la respuesta al desafío gramsciano, evocado por Gutiérrez, lo encontramos en una nueva actitud de la jerarquía católica. Si miramos a la geografía política de América Latina y del mundo en general, vemos que en estos últimos años hubo un impulso gigantesco hacia la democratización y el respeto de los derechos humanos. En Polonia, Argentina, Brasil, Filipinas, Chile, Haití, Corea del Sud, etc... regímenes autoritarios han sido impelidos a ceder campo o por lo menos han sido duramente cuestionados y obligados a conceder garantías por la fuerza de contestaciones populares apoyadas y, más aun, muchas veces guiadas por la Iglesia católica. Contrariamente a lo que Gramsci pensaba, ahora la Iglesia (entendida como jerarquía) está dispuesta a batirse no sólo para defender **sus derechos**, sino también **los derechos esenciales de todo hombre**. Naturalmente la Iglesia debe observar algunos límites muy estrechos en sus intervenciones. Ella no puede nunca volverse movimiento político. Los obispos no pueden bajar al campo de las opciones contingentes, pero ninguna política y ninguna acción social concreta es posible sin tales decisiones contingentes, cuya responsabilidad debe ser asumida por los laicos. Pero si conjugamos entre ellos, la nueva actitud de la jerarquía y el surgir de los movimientos laicales, empieza a delinearse una hipótesis interesante de respuesta **al problema del sujeto portador de la liberación**: movimientos de laicos que autónomamente se comprometen en lo contingente asumiendo como punto de referencia la doctrina social cristiana. Podríamos decir, en un cierto sentido, que tal sujeto es la Iglesia, pero en su aspecto laical, que no implica la responsabilidad directa de la jerarquía sino que está regido por la referencia de la imagen del hombre y en la forma comunional de la personalidad, lo que es propio de la Iglesia como tal y, principalmente, en su dimensión laical.

Un ulterior elemento que debemos tomar en consideración es la crisis de los **movimientos fuera del ámbito de la Iglesia** que son, para Gramsci, los verdaderos constructores de la civilización moderna. Al margen de todo circumloquio se trata, en primer lugar, del marxismo. Es cierto que, durante una fase entera de la historia mundial, el miedo frente al marxismo ha impulsado a la Iglesia Católica a no turbar estamentos sociales injustos por temor a que el impulso al cambio terminara con la instauración de un nuevo estado de cosas aun peor al preexistente. La desconfianza en la capacidad de los laicos católicos en cuanto a que fuesen instrumentalizados y desviados en su camino hacia la liberación llevaba al tácito consenso hacia la injusticia existente.

Aquí algo decisivo ha cambiado a nivel mundial, con los acontecimientos polacos que han conducido a la fundación del sindicato independiente Solidarnosc. Ellos han demostrado con claridad, como muy bien puso en evidencia Alberto Methol Ferré, el fin de la fase histórica del Movimiento Obrero dominada por el marxismo. La revolución polaca está dirigida en contra de un estado marxista y hace de la doctrina social cristiana su propia bandera. Hay más: a nivel mundial, el modelo comunista ruso estaba en crisis ya desde los años '60. Pero el camino de la historia ha desgastado también el otro gran modelo, el chino, al que se refería en los años '70 toda la izquierda "alternativa" en Europa y en América. La demanda de liberación de los pueblos no se ha agotado ni en Oriente ni en Occidente, pero el marxismo ya no tiene la capacidad de guiarla. Más aun: en la raíz de la crisis del marxismo está la incapacidad de justificar,

sobre una base materialista, la dignidad y los derechos inviolables de la persona humana. Por consiguiente está en crisis, exactamente, el aspecto del marxismo que directamente se opone a una concepción religiosa de la vida. En un cierto sentido se puede decir, resumiendo esta parte de nuestro razonamiento, que la separación de teoría y praxis entre los católicos era correlativa a la presencia (real o aparente) de tal unidad en el campo marxista. Ahora las posiciones se invierten. Por un lado, en relación directa con el marxismo, pero como alternativa con respecto a él y como efecto de la experiencia de la Iglesia dentro del campo ocupado por el marxismo. La encíclica **Laborem Exercens** ofrece la plataforma teórica para la restauración de la unidad entre teoría y praxis en campo católico. Por otro lado, tal unidad se pierde en el campo marxista y ello libera energías y capacidad de iniciativa en campo católico.

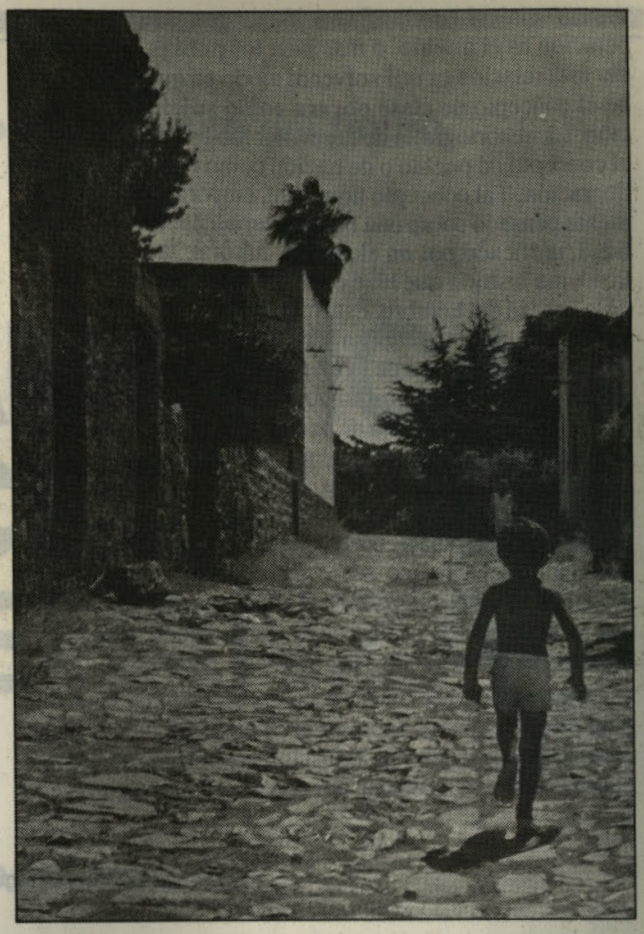
• LAS EXPERIENCIAS HISTORICAS

Es necesario decir, finalmente, que existen algunas experiencias históricas en las cuales parece ser que el modelo que hemos propuesto encuentra una confirmación fáctica, importante. Un ejemplo es ciertamente el caso polaco que hemos ya citado. Otro ejemplo es también el argentino desde 1945 a hoy. Hay aquí un movimiento obrero que hizo de la doctrina social cristiana la propia base teórica en una lucha muy concreta, atravesada por grandes pruebas y grandes sufrimientos, para costruir formas de vida más humanas para el propio pueblo. Aquí, ciertamente, la doctrina social cristiana no ha sido un elemento "de segunda línea", porque fue tomada en sus manos por los laicos que no han afirmado tan sólo principios, sino que han tenido el coraje de comprometerse en opciones contingentes.

Yo no quiero, naturalmente, canonizar el sindicalismo argentino cuya historia, por otro lado, conozco demasiado poco para poder juzgarla. Pero me parece que es indudable el carácter de **movimiento** de la experiencia justicialista y su compromiso para la liberación sobre la base, no de un análisis ideológico de tipo marxista, sino sobre la base de una concepción cristiana del hombre.

Existe un conjunto de valores humanos inmanentes a la experiencia del hombre que trabaja, como la solidaridad, la laboriosidad, la demanda de justicia, que corresponden espontáneamente a la visión cristiana del hombre. Estos valores emergen espontáneamente en la experiencia del trabajo del hombre, allí donde ella no es artificialmente falseada. Ellos son, por lo tanto, evidencias a las cuales debe hacer apelación todo aquel que quiera movilizar y tener consigo a los trabajadores. La experiencia argentina demuestra que existe una convergencia espontánea del modo de ser y la cultura de base del hombre y del trabajador argentino hacia estos valores.

La experiencia argentina tiene naturalmente una tipicidad propia sobre la cual no pretendo pronunciarme. No obstante, ella me parece también confirmar y anticipar algunas indicaciones de carácter general que podríamos tal vez formular así: el sujeto de la realización de la doctrina social de la Iglesia es un movimiento para la liberación de la persona humana que nace de la presencia laica de los cristianos, de su compromiso por el hombre, con todos los otros hombres de buena voluntad, pero dejándose guiar por la concepción cristiana del hombre. Los movimientos eclesiales son formas particulares de autorrealización de un tal movimiento o más bien de esta dimensión laical del ser Iglesia.



La opción preferencial por los pobres se transforma en una realidad vivida en la historia a través de experiencias diversas y no siempre autoconscientes.

Tal movimiento, que corresponde a la tarea general de la realización del Concilio, es ya hoy una realidad en acto en el mundo, aun cuando en miles de formas distintas, frecuentemente poco concientes de sí y poco conexas entre ellas.

Los viajes de Juan Pablo II han sido hasta ahora una gran ocasión para una toma de conciencia de esta posibilidad y de esta tarea. No es por casualidad que, en tantas ocasiones, ellos hayan sido seguidos a poca distancia de tiempo por iniciativas populares pacíficas, de gran porte, para construir formas sociopolíticas nuevas y más dignas de la persona humana.

• EL PUEBLO, LOS POBRES, LA IGLESIA

Construir el sujeto adecuado de la doctrina social, repensar tal doctrina (también) como autoconciencia de un sujeto en camino en la historia (y en particular en la historia latino americana) significa dar la respuesta adecuada y verdadera al problema que la teología de la liberación ha correctamente individualizado, aun cuando no ha logrado, por diversas razones, contestar ella misma.

Soy conciente del hecho de que, en la perspectiva teórica que aquí es delineada, quedan por aclarar muchísimos puntos. Uno de ellos, a causa de su importancia, merece por lo menos, ser recordado. ¿En qué relación está esta afirmación de que el sujeto de la liberación es la Iglesia en su di-

mensión laical con la afirmación de que el sujeto de la liberación es **el pueblo**, o más bien **los pobres**? Para entender esta relación es útil volver al modo en que Marx concibe el concepto de **clase obrera como sujeto** de la liberación. La historiografía de la revolución francesa desarrolla el concepto de pueblo o de nación como protagonista de la liberación. Tal concepto no puede, empero, ser coherentemente pensado sobre una base materialista. El está, en realidad, unificado por un elemento cultural: la pertenencia a la misma historia que hizo emerger una común percepción de la verdad del hombre. Esta historia es, por tanto, eminentemente cultural y religiosa. Por la sustracción del elemento cultural y religioso de la idea de pueblo se obtiene la noción de clase. Reconquistando estos elementos se reconstruye exactamente la idea de pueblo. La Iglesia en su dimensión laical, entendida como movimiento que opera en lo contingente para la liberación de la persona humana, está en relación con la realidad del pueblo como el elemento animador de la conciencia y, por tal motivo, en un cierto sentido la constituye. El pueblo, básicamente, está siempre unificado por un sentido religioso de la vida, es pueblo de hombres porque de un modo o en otro (y prescindiendo de todo confesionalismo) reconoce ser **pueblo de Dios**.

Algo análogo se puede decir a propósito de la afirmación de que el pobre debe ser el sujeto de la propia liberación. El puede y debe serlo justamente porque la experiencia de la pobreza no apaga, por el contrario, en algunas condiciones más bien reaviva, la conciencia de la propia subjetividad cultural; esto es, la conciencia de la propia humanidad. Del concepto cristiano de "pobre", Marx obtiene su específico concepto de proletario, justamente por sustracción del específico elemento religioso-cultural y por adición del elemento de la potencia tecnológica.

Aquí también la afirmación del papel de la Iglesia en su dimensión laical se conecta con la reintegración de estos elementos que son constitutivos del pobre, y en particular del pobre latinoamericano, que tiene una cultura propia y una religión de honda raíz popular, que derivan de la evangelización originaria y le dan las categoría éticas fundamentales que confieren dignidad y sentido a su existencia. Más aun, en esta perspectiva se aclara, creo, también el sentido de la opción prefencial por los pobres. La no-exclusividad de la opción, en este contexto, salvaguarda el hecho de que el pobre es elegido **no porque es pobre sino porque es hombre**, no para una función ligada a su papel social, como en el caso del proletario marxista que es personificación sociológica de la "enorme potencia de lo negativo" y, tan sólo por esto, es dotado de una misión histórica y filosóficamente interesante, **sino porque es un ser humano dotado de una infinita dignidad**. Y justamente por esto, radicalmente comprometido en la propia liberación y en la de toda otra persona humana, en el marco de una sociedad solidaria. □

Traducción del italiano: Adele Baldelli de Fornari.

FORMACION RELIGIOSA A DISTANCIA

La Diócesis de San Isidro organiza cursos terciarios de formación a distancia en teología, liturgia y catequesis; incluyendo planes monográficos de duración limitada.

Los cursos brindan la posibilidad de un estudio sistemático, que se desarrolla en base a material didáctico preparado al efecto, con la asistencia de tutores académicos y respetando la disponibilidad de tiempo del alumno.

Solicitar informes, personalmente o por escrito a Ituzaingó 90, (1642) San Isidro, todos los días hábiles de 9 a 12 y 15 a 20 hs. También telefónicamente al 747-5378, de 10 a 12 hs.

La identidad cultural como cimiento del futuro

LATINOAMERICA, DE LA CRISIS A LA ESPERANZA

ALBERTO FARIÑA VIDELA

No se podrá edificar el futuro del continente si no se asume la tarea de recuperar sus raíces, su identidad cultural y, con ello, su fundamento en el bautismo. Interrogar al pasado y discernir sobre el significado del descubrimiento y la conquista evangelizadora es imprescindible para liquidar la actitud de minusvalía de nuestros pueblos ante la historia, perdidos en la vana búsqueda de "querer ser otros".

A. La cuestión: ruptura entre Evangelio y cultura.

"La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas". Esto lo dijo Pablo VI en la **Evangelii Nuntiandi** (20) y es en el marco de este diagnóstico preciso que deben entenderse las siguientes reflexiones sobre la lacerante y esperanzadora cuestión de nuestra identidad y sentido.

Este drama que plantea Pablo VI es para nosotros, los hispanoamericanos, especialmente acuciante. Sabemos que durante el transcurso del siglo pasado, se produjo en nuestras patrias la intromisión violenta de lo que Juan Pablo II ha dado en llamar, acertadamente, "la cultura autónoma".

Hablar de "cultura autónoma" no significa, obviamente, ni condena ni sospecha de las relativas y armónicas autonomías propias de la pluralidad de lo real. Por el contrario, lo que se tipifica aquí es el absolutismo uniformizador de una visión parcial de la autonomía humana: la que depende de la ideología iluminista del "siglo de las luces".

Fue esta ideología forjadora del "proyecto del hombre autónomo" la que, en irrupción abrupta y desafortunada en nuestra historia, provocó no sólo la ruptura con nuestra cultura inicial, auténtica, al renegarse de ella como de algo obsoleto, bárbaro, característico de pueblos atrasados, sino que también rompió el vínculo originario y originante de nuestra cultura con el Evangelio. Por otra parte, y desde entonces, ambas rupturas se ligaron en el marco de una interpretación común sobre lo que debería ser un proceso de liberación entendido desde ellas.

La cuestión de la integración o desintegración de una nación está en relación directa a cómo resuelva la crisis de su

identidad cultural. ¿Y esto por qué? Porque la identidad cultural es la "forma mentis", el "ethos" de los pueblos. Es lo que los identifica, los unifica, los fortalece en las duras pruebas que atraviesan en su historia.

B. Identidad cultural, soberanía nacional y dignidad personal.

Las palabras que Juan Pablo II dirige a los jóvenes polacos, muy bien pueden ser paradigmáticas para los hispanoamericanos en general, y para los argentinos en especial. Veamos qué les dice: "La cultura polaca es un bien sobre el que se apoya la vida espiritual de los polacos. Nos distingue como nación. Decide sobre nosotros a lo largo de todo el curso de la historia, decide más todavía que la fuerza material. Mejor, más aun que las fronteras políticas. Se sabe que la nación polaca ha pasado por la dura prueba de la pérdida de su independencia durante más de cien años. Y en medio de esa prueba ha permanecido siempre ella misma. Ha permanecido espiritualmente, porque ha tenido su propia cultura. En sus obras se refleja el alma de la nación. En ellas vive su historia, que es una escuela continua de sólido y leal patriotismo. Y por esto ella saber proponer exigencias y sostener ideales, sin los cuales es difícil para el hombre creer en la propia dignidad y educarse a sí mismo". (Juan Pablo II, Polonia, 3/VI/79).

Esto es importantísimo. Aquí se relacionan con claridad y precisión tres elementos fundamentales: la identidad cultural, la soberanía nacional y la dignidad personal. Renegar de uno de estos tres elementos es renegar de los otros. Y como constituyen una unidad inextricable, la Iglesia, Maestra en Humanidad, les pide a los jóvenes polacos a través del Papa, y nosotros con él a los jóvenes argentinos lo siguiente: "¡Permaneced fieles a este patrimonio! ¡Haced que sea el fundamento de vuestra formación! ¡Convertidlo en el objeto de vuestro noble orgullo! ¡Conservad y multiplicad este patrimonio; transmitidlo a las generaciones futuras!" (idem).

¡Qué tremenda validez tiene todo esto para nosotros! Profundamente afectados, casi quebrados por complejos de inferioridad socio-cultural que llevan a un desprecio de lo propio y a una supravaloración de lo ajeno. Desde esta actitud de minusvalía la elección del "modelo" ajeno variará según cual sea el grupo y la ideología que lo haga, pero lo que no variará será la búsqueda de querer ser como otros.

Más aun, entre nosotros, todo intento que quiera trascender lo meramente "folklórico" en la búsqueda de la sola afirmación de lo propio, único modo de empezar a relacionarse en serio con lo distinto, es en principio sospechoso del pecado capital de sectarismo, con lo cual se impide el ejercicio concreto de la soberanía tanto para la persona, como para la nación y la cultura.

Insiste en esto el mismo Papa cuando dirigiéndose en la UNESCO a los hombres de la educación, la ciencia y la cultura de todo el mundo afirma: "La nación existe **'por' y 'para' la cultura** y así ella es la gran educadora de los hombres para que puedan 'ser' más en la comunidad."..."Existe una soberanía fundamental de la sociedad que se manifiesta en la cultura de la nación. Se trata de la soberanía por la que, al mismo tiempo, el hombre es supremamente soberano".

Nos volvemos a encontrar aquí con la identidad cultural, la soberanía nacional y la dignidad personal, estos tres inextricables elementos que constituyen una parte fundamental de la urdimbre existencial que hace a la experiencia de crecimiento propiamente humana; nos volvemos a encontrar aquí con ellos pero ahora vistos como derechos inalienables que debemos animarnos a ejercer. Y decimos que debemos animarnos a ejercer estos derechos, pues existe todo un andamiaje ideológico que intenta disipar, diluir, difuminar esta esencial experiencia humana, con la finalidad de que no puedan ejercerse estos derechos por no asentarse en una viva, profunda y operante experiencia que los reclame.

La soberanía fundamental de América Latina reside en su fe de bautismo. En el punto de partida del ingreso de América en la ecumene mundial, surgió una poderosa acción misionera en defensa de la dignidad humana. En el grabado, Fray Bartolomé de las Casas.

El andamiaje ideológico al que acabamos de hacer referencia consiste en una suerte de vaporoso pero omnímodo "espíritu universalista" exacto opuesto de una auténtica, necesaria y añorada universalidad. Este "espíritu universalista" que apunta a una especie de esclavizante uniformidad a escala mundial, oculta, en realidad, concretos proyectos de dominación cultural de diversas potencias hegemónicas, o en vías de serlo. Pues bien, este pseudo-universalismo (para hablar con propiedad) está tan metido en nuestro medio ambiente cultural, que cualquier afirmación de lo propio en lo cultural, nacional o personal, es inmediatamente "traducida" como conducta destructora de la fraternidad y paz universales.

Gracias a Dios, Juan Pablo II nos recuerda que la Iglesia no piensa así. En el mismo mensaje a la UNESCO nos advierte de esta situación con claridad meridiana: "Velen, con todos los medios a su alcance, por esta soberanía fundamental que posee cada nación en virtud de su propia cultura. ¡Protéjanla como a la niña de sus ojos para el futuro de la gran familia humana!... ¡Protéjanla! No permitan que esta soberanía fundamental se convierta en presa de cualquier interés político o económico. No permitan que sea víctima de los totalitarismos, imperialismos o hegemonías, para los que el hombre no cuenta sino como objeto de dominación

y no como sujeto de su propia existencia humana. Incluso la nación -su propia nación o las demás- no cuenta para ellos sino como objeto de dominación y cebo de intereses diversos, y no como sujeto: el sujeto de la soberanía proveniente de la auténtica cultura que le pertenece en propiedad".

Se ve claro entonces por lo anterior, que el profundo desgarramiento producido en nuestras patrias al romperse doblemente nuestros vínculos fundacionales: con el Evangelio y con nuestra cultura auténtica, sea causa de que éstas, así como sus individuos, sus familias, sus tradiciones, su futuro, se vean íntima y esencialmente amenazados de destrucción ante el riesgo de perder su propio y original rumbo.

Decimos esto, no sólo por ser parte de una explicación verdadera de nuestra historia, sino porque forma parte también de nuestra lacerante actualidad. ¿Por qué? Porque la doble ruptura provocada por la preeminencia en nuestro ámbito de la "cultura autónoma", originada en el ideario racionalista del Siglo de las Luces, no es algo que pertenece a un pasado ya superado, sino que, por el contrario, es algo que nos sigue pasando y debemos resolver pues lo que está en juego es, ni más ni menos, que la cuestión central de nuestra propia identidad, de nuestra supervivencia.

C. Ante el V° Centenario: agradecimiento y rechazo.

En este sentido, la celebración gozosa del V° Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo es una ocasión más que propicia para reafirmar nuestra identidad, así como para renovarla en sus fuentes y advertir sus actuales acechanzas.

Veamos en un mínimo muestrario cómo se nos presentan hoy estas acechanzas, a título de simplísimos ejemplos. Con criterio de descripción periodística, vamos a destacar cuatro hechos cotidianos que no se han presentado a la comunidad como especialmente significativos, pero que, por esto mismo, son demostrativos de toda una mentalidad ya impuesta y encarnada, habitual en nuestra sociedad.

Un hecho es el del promocionado cantante Víctor Heredia, quien con textos y música propios se ocupa de condenar la conquista española "por el exterminio de cincuenta y seis millones de hermanos indios". No vamos a discutir la abrumadora falsedad histórica de esta afirmación ideológica, sino a destacar la oportunidad de su realización: Luna Park, 11 y 12 de octubre; así como también la importancia que le asignó el matutino "La Nación" al dedicarle un espectacular espacio de cuatro columnas.

Otro hecho es el provocado por el agrupamiento de las juventudes políticas argentinas, que decidieron conmemorar en esta fecha el "día de la Soberanía Latinoamericana" como acto de repudio expreso a la pretensión de querer celebrar el descubrimiento de América, cuando en rigor ha sido la fecha en que se inicia el oprobio y la opresión por parte del colonialismo europeo.

Otro hecho más. Para esa época me encontraba en la provincia de La Pampa. Allí, en el suplemento cultural del diario "La Arena", encontré una nota sobre esta fecha en cuestión que termina del siguiente modo: "Quinientos años de explotación y otros tantos de resistencia porfiada y tenaz... es nuestra típica cultura que, por otra parte, no toma el 12 de octubre como día digno de conmemorarse, sino como fecha nefasta,..."

Un último hecho. Se decidió que en el foro mundial donde todas las naciones del mundo dialogan, se retirase de la agenda de las Naciones Unidas el punto acerca de cómo debían éstas conmemorar el V° Centenario del descubrimiento de América; este retiro se debió a que el tema era fuente de prolongados debates. Resultado final: el 12 de octubre de 1992 las Naciones Unidas no celebrarán el nacimiento del Nuevo Mundo.

Como muestra de esta inquina generalizada es ya bastante. ¿Qué se puede hacer ante este repudio sistemático y masivo, que gota a gota nos está horadando desde hace más de un siglo? ¿Qué respuesta plena se puede dar a esta agresión? Lo primero que se nos ocurrió no es precisamente lo mejor, pues a la luz de una más serena reflexión hemos visto con

No hay nada en la historia ajeno al pecado original, a la violencia y la injusticia. Eso vale también para la América Latina. Lo significativo, fue, en este caso, la apasionada lucha por los derechos de los sometidos. En los grabados, flagelación de un esclavo y martirio de un misionero.

claridad que la mejor respuesta es la de empezar con un profundo, definitivo y definidor ¡Gracias! Gracias a los varones y mujeres de la España cristiana que en esta gesta homérica, cuando Evangelio y cultura no estaban divididos, dieron a luz este Nuevo Mundo, entre dolores y esperanzas, fidelidades y traiciones, grandezas y miserias, gracias y pecados, y que hoy feliz y orgullosamente habitamos.

Y éste no es un exabrupto meramente emotivo, romántico como dicen algunos en un tono entre condescendiente y despreciativo, o, lo que es peor, tomar a todo esto como un exabrupto sospechoso más bien de ser expresión de una cosa sectaria. Es menester aclarar qué si bien estas gracias profundas estaban ya en nuestro corazón desde la adolescencia, cuando el trato con maestros de la talla de un Furlong o un Sierra nos abrieron a la épica y a la ética de la acción ibérica en el Nuevo Mundo, es justo reconocer que es hoy la presencia y la palabra de Juan Pablo II las que han renovado en nosotros, más maduramente, aquel virginal movimiento del alma.

En este sentido, él nos dice: hay que "dar gracias a Dios por esa gesta y por la contribución esencial de los hombres y mujeres de España en una sin par obra de evangelización". Esto es un "deber histórico" pues "el hecho que nos congrega tuvo una enorme trascendencia para la humanidad y para España..... Allí se inició una gran comunidad histórica entre naciones de profunda afinidad humana y espiritual.... Sería imposible y deformante presentar una historia verídica de esa gesta española.... sin entender el carácter ideal y religioso de su pueblo o la presencia de la Iglesia". (Juan Pablo II, 10/X/84).

Cumplir con este deber histórico, es de estricta justicia. Y es propio de la justicia dar a cada uno lo debido, lo cual supone una deuda que debe ser saldada. En este sentido, todo hombre es deudor de los demás por los beneficios que de todos ellos ha recibido. Así Sto. Tomás dice: "A quienes más debe el hombre después de Dios, es a sus padres y a la patria; de donde sigue que así como el rendir culto a Dios pertenece a la religión... así también corresponde a la piedad el rendir culto a los padres y a la patria".

¡Qué fuerte es esto!: "¡a quienes más debe el hombre...!" Esto está en las antípodas del hombre "pagado" de sí mismo, del hombre autónomo; corresponde a otra dimensión: la del pagador por deudor. Pero si nos detenemos un poco en lo que esta expresión significa, son de tal calidad los beneficios recibidos -el hecho de ser, por ejemplo- que es imposible saldar la deuda. ¡Otra que la deuda externa de toda América! ¡Esta sí que es una "deuda impagable"! (Pieper)

Nos encontramos aquí en los límites de la justicia, de lo debido a los padres y a la patria. Dice Sto. Tomás: "no es posible dar a los padres una compensación equivalente a la deuda que tenemos con ellos; por eso la piedad se vincula con la justicia".

Esta vinculación, esta ley del vínculo, quiere decir que sólo el hombre que busca ser justo, el hombre afanoso de restablecer por doquier la armonía entre la deuda y su satisfacción, es el que experimenta verdaderamente la imposibilidad de restituir de un modo debido, y se dirige, entonces, al corazón, única dimensión en que se alcanza la plenitud de la justicia.

Por esto es que las "gracias" que los hombres del Nuevo Mundo damos a esta gesta sin par, no son expresión de ningún exabrupto sectario -que indica pequeñez del alma- sino muestra de corazones profundamente agradecidos que asumen como un deber de fidelidad a sus propias raíces, el pretender vivir de acuerdo a la misión y sentido que surgen de aquella deuda que les diera origen.

Deuda y deber. Gratitud y fidelidad. Vivencias todas que al originarse en la misma experiencia, conducen a la misma finalidad: la afirmación de la identidad del Nuevo Mundo. Identidad amenazada y en crisis que está buscando, por esto mismo, afirmarse social, cultural y espiritualmente pese a todos los ataques que padece y que Juan Pablo II enumera precisa y claramente:

- "La tentación de quienes quieren olvidar su innegable vocación cristiana y los valores que la plasman, para buscar modelos sociales que prescinden de ella o la contradicen;

- la tentación de lo que puede debilitar la comunión en la Iglesia como sacramento de unidad y salvación; sea de quienes ideologizan la fe o pretenden construir una 'Iglesia popular' que no es la de Cristo, sea de quienes promueven la difusión de sectas religiosas que poco tienen que ver con los verdaderos contenidos de la fe;

- la tentación anticristiana de los violentos que desesperan del diálogo y de la reconciliación, y que sustituyen las soluciones políticas por el poder de las armas, o de la opresión ideológica;

- la seducción de las ideologías que pretenden sustituir la visión cristiana con los ídolos del poder y la violencia, de la riqueza y del placer;

- la corrupción de la vida pública o de los mercantes de droga y pornografía, que van carcomiento la fibra moral, la resistencia y la esperanza de los pueblos;

- la acción de los agentes del neomalthusianismo que quieren imponer un nuevo colonialismo a los pueblos americanos, ahogando su potencia de vida con las prácticas anticonceptivas, la esterilización, la liberalización del aborto y disgregando la unidad, estabilidad y fecundidad de la familia;

- el egoísmo de los "satisfechos" que se aferra a un presente privilegiado de minorías opulentas, mientras vastos sectores populares soportan difíciles y hasta dramáticas condiciones de vida en situaciones de miseria, de marginación, de opresión;

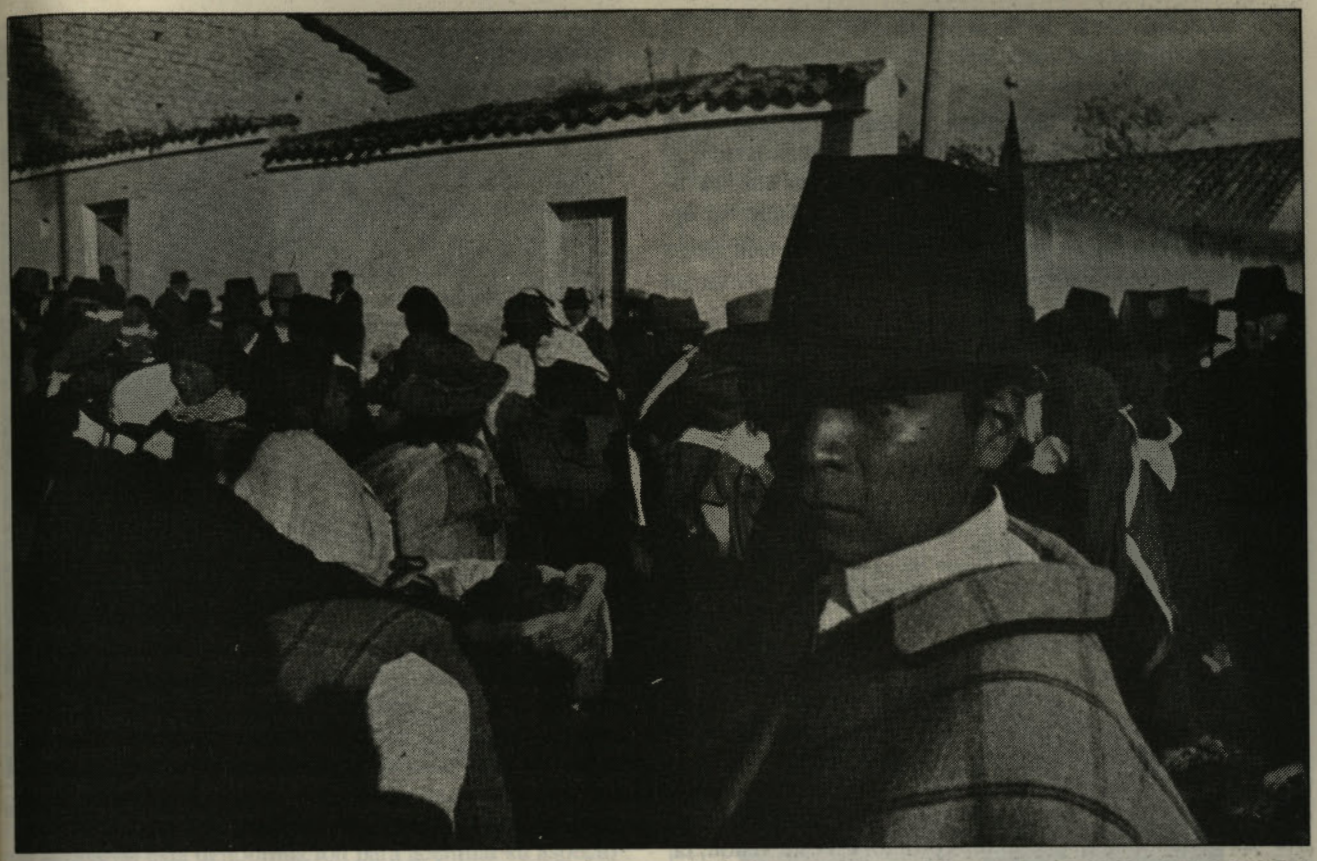
- las interferencias de potencias extranjeras, que siguen sus propios intereses económicos, de bloque o ideológicos, y reducen a los pueblos a campos de maniobras al servicio de sus propias estrategias".

D. Fidelidad, resistencia y esperanza.

¿Y qué es lo que recomienda el Papa ante esta situación de ataque a Iberoamérica? ¿Cuál es su exhortación? ¿Dónde debemos centrarnos para no perdernos a nosotros mismos? Estas son sus palabras:

"... desde tu fidelidad a Cristo, resiste a quienes quieren ahogar tu vocación de esperanza!" (12/X/84).

Fidelidad, resistencia y esperanza. ¡Qué ligadas están entre sí estas vivencias con la virtud de la fortaleza, cuyo último núcleo es, precisamente, la capacidad de resistencia al ataque! Si fidelidad es la memoria del pasado y la esperanza la memoria del futuro, la resistencia es la memoria heroica del presente. Ahora bien, sólo si vivimos en la dimensión del amor, esto es lo que nos permitirá hacernos presentes a nosotros mismos, es decir: identificarnos a través de reconocernos en una continuidad espiritual.



La singularidad de América Latina es que ha dado lugar a un pueblo de mestizos, único en el mundo. En ningún lugar de la Tierra el colonialismo europeo se mezcló con las naciones vencidas. Eso sólo lo hicieron España y Portugal, porque el bautismo les dió a los indígenas la condición de iguales, en tanto hijos de Dios.

Este seguir siendo nosotros mismos a través del tiempo, este hacernos presente, esta continuidad espiritual, sólo es posible en el cumplimiento de la promesa, es decir, en la fidelidad; fidelidad que no es repetición ni obstinación, ni inmovilismo, sino la renovación constante de aquel candor virginal con que recibimos algo que nos fue confiado, entregado, encomendado, y de lo cual no sólo somos responsables ante nosotros mismos, sino también ante los otros y ante Dios. De aquí surge la promesa y el compromiso en que se funda la fidelidad.

Fidelidad afirmada en el acogimiento interior de un legado común y comunitario que, como la gracia de Dios y las gracias que damos, penetra y surge de nuestros corazones por esas secretas vías en que nos entrevemos participando, misteriosamente, de aquello que nos trasciende y que nos hace ser: desde los muertos que viven en nosotros, hasta la Vida que nos resucita de la muerte.

Y esto es así pues toda esperanza humana que se precia de tal, es siempre promesa de resurrección. En el orden natural es promesa que cumplimos con nuestros muertos en la medida en que somos fieles a su memoria y continuamos su misión, y que esperamos, a su vez, se cumpla en nuestros descendientes. Pero... como la esperanza es siempre un acto de libertad que exige intrepidez, valentía, fuerza interior para enfrentar todos los obstáculos que se oponen a ese vínculo sagrado que nos es ofrecido, siempre podemos renegar de ella, siempre podemos rehusarnos en horas de oscuridad, incertidumbre y amenaza a permanecer fieles, es decir, fuertes y abiertos a aquello que nos diera origen y sentido.

Por esto es que desesperar es traicionar; desesperar es renegar de nosotros mismos; desesperar es romper nuestro sentido fundacional. En resumidas cuentas, y para Iberoamérica, desesperar es destruir su propia identidad.

Confiamos que con el mínimo marco de estas reflexiones resalte, más aun, la profunda sabiduría del Papa cuando dijo, repitámoslo una vez más: "... desde tu fidelidad a Cristo, resiste a quienes quieren ahogar tu vocación de esperanza!".

Afirmarnos actitudinalmente en la realización comprometida de esta entrañable exhortación papal, nos permitirá encontrar los modos originales, únicos y propios, en que la vieja cristiandad hispánica, renovada en sus fuentes, se exprese en una nueva cristiandad permanentemente actualizada, es decir: siempre adecuada a los tiempos, por ser siempre fiel. Como dice el Documento de Puebla, citando a Pablo VI: ".. aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad."

Por todo esto es que para avanzar debemos primero agradecer de corazón a la España y al Portugal civilizadores y a la Iglesia evangelizadora, pues de un modo indisoluble marcaron a fuego nuestra identidad con su paternidad cultural y espiritual, respectivamente. Este es el dato de la realidad del que hay que partir. Estos son nuestros padres y renegar de ellos es renegar de nosotros mismos. No lo hicieron todo bien: algunas cosas las hicieron mal, quizás otras las hicieron pésimo, pero las hicieron ellos. Somos herederos de sus grandezas y miserias ¡Y qué grandezas! ¡Y qué miserias! Pero... ¡qué gesta: parir un Nuevo Mundo, esperanza de la humanidad!

E. El crecimiento desde lo propio: la "cultura del vínculo".

De aquí es que hoy, después de las gracias fundacionales, podamos decir orgullosamente: sí, somos hispanoamericanos. Esta es nuestra única posibilidad de ser, es nuestra razón de ser. Y si queremos crecer y cumplir con nuestra vocación particular, no hay otro modo de crecer armónicamente que crecer desde lo propio.

Para que se pueda hablar de verdadero crecimiento se tiene que hablar del crecimiento de lo verdadero. Y éste es un crecimiento en sentido estricto pues es perfectivo; los cambios que en el crecer se van dando son una profundización y actualización, al mismo tiempo, de las potencialidades que son propias de cada ser. Y en esto radica el ansia de perfección y excelencia que todo hombre desea (y que en cada cultura se expresa con un estilo de vida propio, peculiar): llegar a ser en acto, plenamente, lo que ya en cierto modo se es potencialmente de acuerdo a la propia esencia. En esta visión armónica del crecimiento, es decir, del cambio, del devenir, de la historia, confluyen la metafísica y la teología, la ética y la psicología.

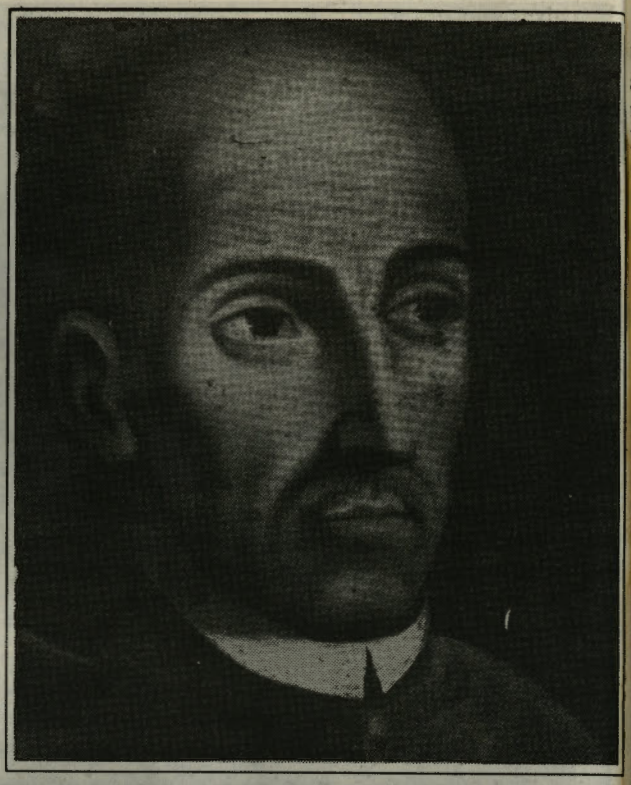
Desde esta visión armónica se entiende mejor, entonces, cómo "identidad" no se opone a "cambio"; por el contrario, es en el mismo proceso histórico como una persona, o analógicamente una cultura, se va descubriendo a sí misma, se le va revelando lo que le es más propio. En esta visión, la identidad se va robusteciendo en los cambios; cada frase es un modo original y único de expresarse el mismo ser; la novedad no significa alienación o rechazo de lo viejo sino una nueva manera de ser él mismo.

Cuando los cambios no se dan en esta línea de crecimiento verdadero, y se quiere ser otro o como otro, el sujeto personal o la comunidad nacional que lo intente, se pierde a sí mismo, se enajena. Y sólo podrá recuperarse si vuelve a lo propio, que, como ya se dijo, no es inmovilismo sino despliegue de su propia esencia, de su propia forma, en última instancia, del desarrollo de la idea creadora divina impresa en el ser.

Como hemos visto, las opciones entre identidad y cambio, entre lo viejo y lo nuevo, son falsas opciones. También es falsa la asociación entre identidad y antigüedad, por un lado, y cambio y modernidad, por el otro; así como es falsa la opción consecuente que se plantea: o querer ser uno mismo, lo que es igual a lo viejo, al pasado, a la tradición, a lo retrógrado, o querer ser "distinto", lo que es igual a lo nuevo, al futuro, a lo moderno, al progreso.

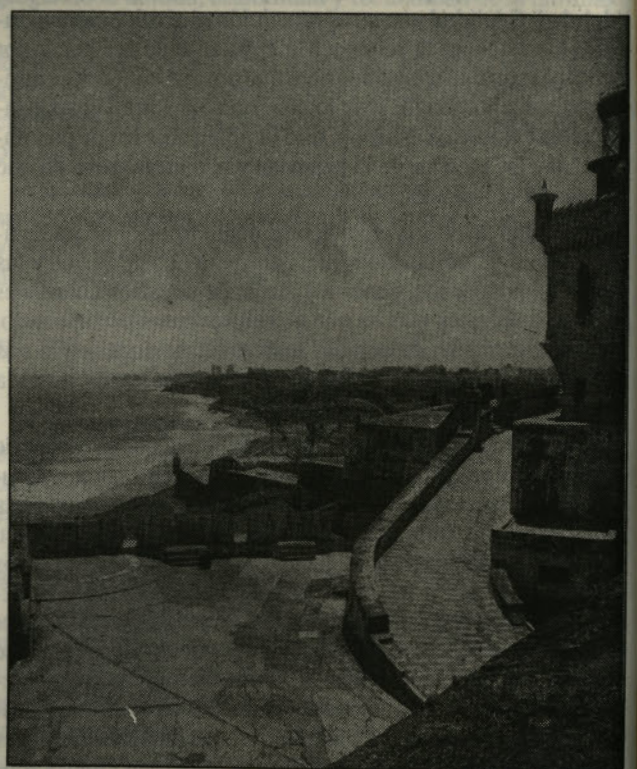
Cuando aparecen estas falsas opciones sólo pueden ser entendidas o bien como una confusión, error o mentira que anida en el pensamiento, o sea como "construcciones" racionales, ideologías, o bien como expresión de un desorden o patología ya sea personal o comunitaria, según se trate de un individuo o de una cultura, pero que siempre en la realidad ponen en peligro cierto de existencia al ente del que se trate, pues nadie puede vivir impunemente, durante mucho tiempo, en una división y menos aun si ésta es falsa.

¿Por qué planteamos estas cuestiones? Porque en Iberosamérica están en conflicto, en lucha, dos culturas: una auténtica, original, **la cultura del vínculo** y otra impuesta, ajena, **la cultura autónoma**. Esta es la cuestión de fondo, y según



Ignacio de Loyola, un verdadero fundador en quien encontrar un punto de partida para nuestros pueblos.

cómo la resolvamos podremos seguir creciendo desde lo propio, asumiendo lo asumible en un proceso de integración, es decir, haciéndonos más íntegros, más enteros, o bien por romper nuestra identidad, perder el futuro de sentido que nos convoca al ser infieles a las raíces que nos nutren; en otras palabras: destruirnos, exterminarnos.



Fortaleza costera que defiende a San Juan de Puerto de Rico. Desde el comienzo de la nueva historia, Latinoamérica soportó el embate hostil de las potencias calvinistas.

No caben entonces eclecticismos, ni sincretismos, ni síntesis superadoras cuando las esencias son distintas; menos aun cuando son contrarias. Sí caben el respeto por lo distinto, la integración de aspectos parciales, el diálogo sincero y leal. No se pueden aunar modelos culturales cuando éstos son antitéticos. Y esto es precisamente lo que sucede en nuestra querida, dolorida y esperanzada patria grande hispanoamericana.

F. La reforma católica y el inicio de la Modernidad.

Veamos un poco más en detalle esto. Los europeos al desembarcar en nuestras costas, provocando la más grande inculturación de la fe cristiana que llega hasta el Asia por un océano que bien puede ser llamado "Océano Pacífico Iberoamericano", no son cualquier tipo de europeo, sino que son los ibéricos.

Estos, españoles y portugueses, vinieron portando y transmitiendo su propia cultura.

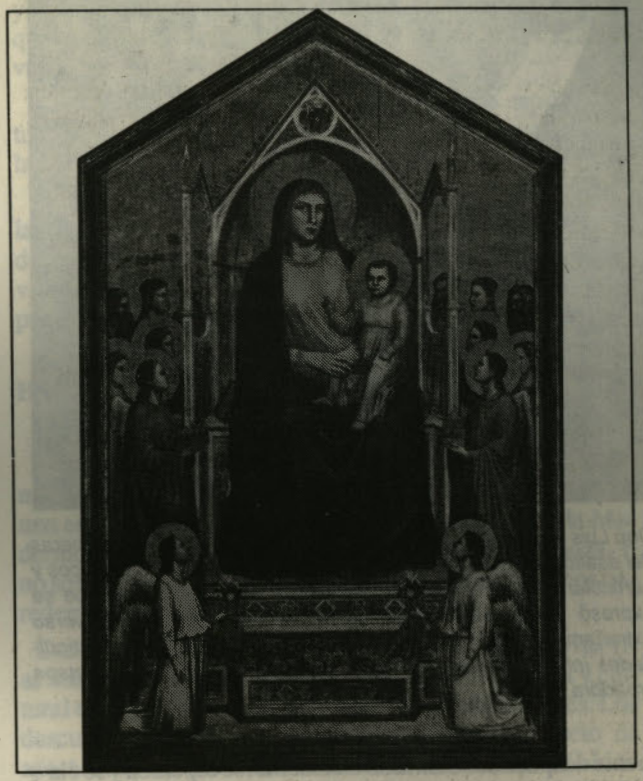
Esta cultura no es otra que la gestada por la Reforma Católica, un movimiento religioso y cultural importantísimo que ha sido vergonzosamente ocultado por los mismos católicos. Esta Reforma Católica es reducida -y por eso mismo mal conocida- a lo que comunmente se denomina Contrarreforma, merced a la influencia de autores protestantes que acuñaron esta denominación para acentuar su aspecto polémico, reactivo, negativo contra el protestantismo.

En verdad, la Reforma Católica es muy anterior a la rebelión luterana, pues como movimiento civil y religioso tiene sus orígenes en el S. XIV. Esta Reforma Católica no se puede caracterizar como algo uniforme, homogéneo o unívoco; es un vasto y complejo esfuerzo de renovación espiritual tanto personal como social, que surge de las entrañas mismas de la Cristiandad medieval, con respuestas y propuestas independientes, a veces contradictorias, ante la situación de crisis y decadencia de la Baja Edad Media.

Después de la plenitud de la cristiandad medieval alcanzada en el S. XIII, es como si las energías espirituales se hubieran "secado", predominando entonces en el siglo siguiente las fuerzas de la dispersión y la decadencia: es como si en el S. XIV la "terrena cupiditas" y la "libido dominandi", el placer y el poder, se hubiesen adueñado de Papas, clérigos y laicos, signando una especie de ruina de la Iglesia; es como si la impresionante aventura intelectual de la búsqueda y servicio de la Verdad hubiera dejado de interesar en el 1.300, ahogándose la inteligencia en el criticismo, escepticismo y ligicismo nominalista, triunfante en los ambientes intelectuales de la vida universitaria; es como si la perplejidad e inercia de las jerarquías civiles y religiosas hubiesen dejado a los simples fieles en el desamparo y la confusión, favoreciendo así el espíritu "laico" y "secularista" que desde el "establishment" intelectual de aquel entonces se favorecía y promocionaba.

Todo esto es un cuadro de profunda crisis y desorden que hace que los problemas reales no se resolviesen, o, lo que es peor, se agravasen por la necedad: las sucesivas malas cosechas, con el aumento del hambre consecuente; la proliferación de las pestes -especialmente la Peste Negra-; las crisis monetarias con las constantes e importantes devaluaciones; a esto debemos añadir la Guerra de los Cien años, las revueltas sociales, los desórdenes disciplinarios y morales en las órdenes religiosas, los nacionalismos religiosos (el galicanismo, por ej.) y, por último, pero no lo menos importante pues es expresión triste de todo lo anterior, el cisma de Occidente.

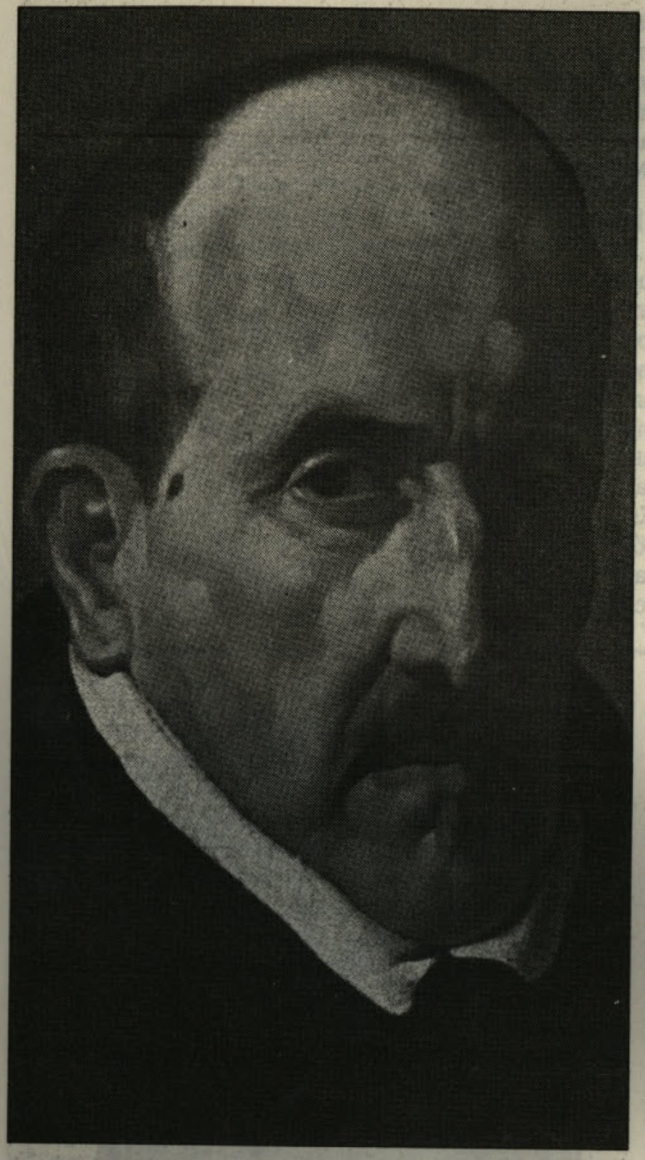
Pues bien, ante todo esto que estaba sucediendo en el 1.300, también en el 1.300 empieza la Reforma Católica como un movimiento ad intra de una cristiandad que busca reencontrarse con su verdadero perfil. Es éste un movimiento popular que no surge de las jerarquías, sino del seno mismo del hombre común, clérigo o laico, y que es por tanto un movimiento que va de abajo hacia arriba. Es un movimiento que tampoco surge del centro mismo de la vida cultural, sino que va desde la periferia, más fiel a sus propias raíces, hacia el centro hegemónico, más infiel a su origen. Este movimiento a su vez, alcanza su máxima fecundidad sólo recién cuando desde el centro cultural las máximas jerarquías lo asumen como propio y potencian las necesarias reformas después del Concilio de Trento.



Con Cimahue y Giotto, dos monjes franciscanos del siglo XIII, se introduce el volumen en el cuadro. Era la expresión gozosa ante la naturaleza que nació con el santo de Asís.

Esta Reforma Católica se caracteriza por poner el acento en el resurgimiento del hombre interior, en la propia reforma, en la auto-reforma para cambiar al mundo. En este clima de interioridad, surge, entre otras cosas, la Devotio Moderna que influyó en la espiritualidad católica hasta el S. XIX y de la cual es expresión incomparable **La imitación de Cristo** de Tomás de Kempis; todo esto en un contexto general de misticismo. Otra expresión de la búsqueda de pureza interior de este movimiento popular, es la reforma que provoca en casi todas las Ordenes Religiosas.

En pocas palabras, en toda la Baja Edad Media, especial-



Don Luis de Góngora en un óleo de Diego Velázquez. En vísperas del asalto de las concepciones iluministas, los mundos católicos y particularmente España, dan un último mensaje cultural que se expresó en el Barroco. El claroscuro en pintura, el verso extrañamente retorcido y complejo en poesía y un estilo de continuidades infinitesimales en música, marcaron su última gran etapa creadora.

mente después del Cisma de Occidente, se esperaba y se clamaba ansiosamente por una reforma que a su vez lograse de nuevo la unidad de la Cristiandad. El deseo de reforma anida en los espíritus. De esta ansia profunda que atraviesa los siglos XIV y XV, y no del afán de "cambio", como ahora se entiende comúnmente, se alimenta el Renacimiento.

Este movimiento complejo de Reforma Católica, respuesta espontánea, independiente, diversa, converge maravillosamente en un ancho y caudaloso cauce dando lugar al esplendoroso Renacimiento que caracteriza al nacimiento mismo de la Modernidad. Dicho de otro modo: la llamada Edad Moderna, la Modernidad, está signada por ser el Renacimiento de la cultura europea al mundo vivo y operante de la fe. ¡Por esto es Renacimiento! Es un "volver a nacer" del occidente europeo al mundo encarnado de los ideales cristianos, es la respuesta vital al anquilosamiento de la cultura y de la fe.

En el Renacimiento no hubo ruptura revolucionaria con el pasado medieval, como la interesada, y ya pasada, historiografía iluminista quiso hacer creer, sino justamente un rechazo de aquello que se opuso a su continuidad.

Este ansia espiritual de reforma, renovación o cambio perfectivo -dígase como se quiera-, tanto civil como religioso, que anima a todo el Occidente de Europa, se va a expresar en cada nación con un estilo cultural y con un peculiar ritmo histórico propio, favoreciendo así las identidades nacionales y las cuencas culturales con sus aportes específicos, que se observan tanto en el Renacimiento como en el Barroco.

Desde esta perspectiva histórica profunda, Renacimiento y Barroco no sólo no se oponen en sus diferencias expresivas, sino que ambos constituyen una entidad cultural con dos expresiones distintas. Y el espíritu común, fundamento de esta unidad cultural en su diversidad, no es otro que el espíritu de la Reforma Católica, conocido capciosamente en uno solo de sus aspectos, el Contrarreformístico. La Reforma Católica, entonces, ha legado a toda la humanidad, con el Renacimiento y su continuación en el Barroco, los últimos siglos de oro en donde las ciencias y las artes eran todavía manifestación clara de la síntesis viva entre cultura y fe.

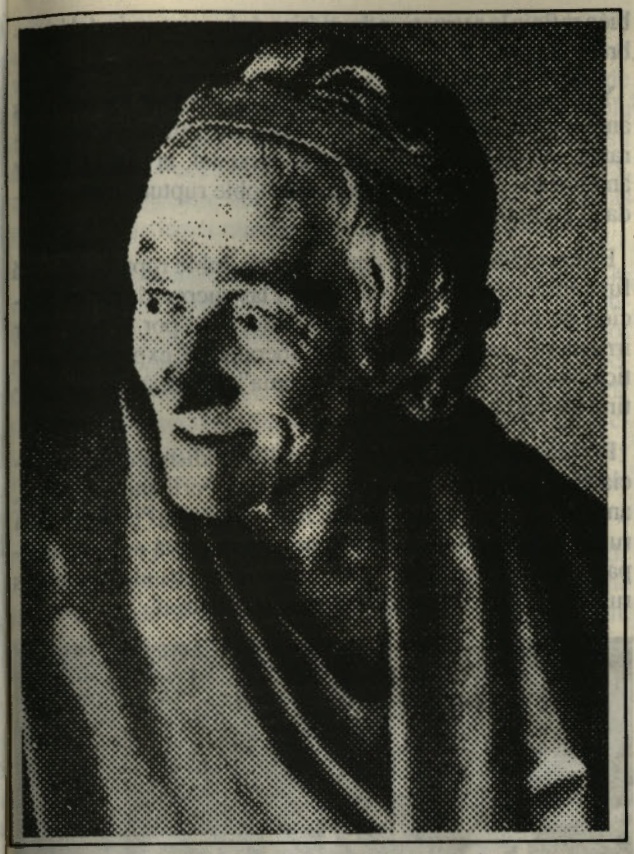
Síntesis ésta, nueva, original, distinta de la medieval aunque en continuidad esencial con ella, que inicia la Modernidad signándole católicamente con el acento puesto en la libertad y en la dignidad del hombre entendido como "Imago Dei"; es decir: la interioridad del hombre fundada y abierta a la Trascendencia y capaz de cambiar al mundo. Este es el motor que explica la expansión de la cristiandad en los siglos del Renacimiento y el Barroco. Este es el espíritu animador de los que fundaron la ecumene católica del Nuevo Mundo: ¡estaban al servicio de una cultura del vínculo!

G. La "cultura autónoma" o la Modernidad anticatólica.

Contra este espíritu y sus frutos se levantó con ánimo destructor la ya mencionada "cultura autónoma". El iluminismo es una reacción contra la Reforma Católica. La ilustración del mal llamado "siglo de las luces", pretende la autonomía absoluta del espíritu entendido como mera ratio y no como intellectus, pretende la anulación del misterio con la instalación definitiva de las "luces" de la razón analítica y crítica, pretende la anulación del pasado mediante la creación de una Era nueva. Todo esto conducente a provocar el desarraigo y la desvinculación con todo aquello que no sea una construcción surgida de la luz, la razón autónoma del hombre.

Es ésta una cultura de la ruptura, está animada por un profundo espíritu parricida: con los propios padres, con la tierra de los padres -con la patria- y con el Padre Eterno: con Dios.

Esta "cultura autónoma" forjada por la ilustración o Iluminismo, y que tiene como mentores iniciales a Pierre Bayle, John Locke y Christian Wolff, representa la línea histórica antitética a la de la Modernidad surgida de la Reforma Católica; desde un encuadre filosófico, esta línea histórica iluminista se comunica directamente con el plexo ideológico



Voltaire, la figura más conocida y más influyente del iluminismo francés. Se carteó con los reyes de la época ("los déspotas ilustrados") pero mantuvo una cortés distancia con respecto a Dios.

del nominalismo, en versión sensista o racionalista, a través del deísmo inglés, el libertinaje erudito y el averroísmo cientificista padovano.

La mítica "modernidad" que dicen ellos haber inaugurado en el S. XVII y que entra en crisis en este siglo, crisis de la que aun no hemos salido, ha explicitado en tan corto tiempo histórico todas sus posibilidades: ha dilapidado su heredad y se encuentra hoy al borde de su destrucción final, en la clásica actitud del irresponsable heredero.

Paradojalmente para ellos, estos falsamente autodenominados "modernos" han sido y son representantes egregios de la decadencia. Cada vez que en la historia de la humanidad alguna expresión más o menos radicalizada de esta "cultura autónoma" ha predominado, esto ha estado indefectiblemente ligado a un período de decadencia espiritual, de quiebra cultural, de amenaza de desintegración político-social; así durante la sofística griega, el escepticismo romano, la Baja Edad Media y ahora la ilustración con sus epígonos contemporáneos que, por haber encerrado al hombre en la pura inmanencia lo han dejado preso del sin sentido y absurdo del existir, de lo cual se intenta escapar alienándose, con trágica mueca, en el desesperado horizonte de la lucha por el poder. Y cómicamente, estos últimos despistados se denominan a sí mismos post-modernos.

Es con la preeminencia cultural del iluminismo o ilustración que se presenta la disociación clara entre cultura y fe en nuestra época. Que, a su vez, tiene otra característica que es imprescindible destacar con Juan Pablo II: "... parece indudable hoy que la cultura....atraviesa una crisis,....se trata en el fondo de una crisis metafísica". El no ver esto y el no resolverlo adecuadamente puede llevar a que sea peor el remedio que la enfermedad, y esto más allá de cualquier "buena" intención que se tenga.

En este sentido, y aunque nos duela - y mucho- el decirlo, aquí creemos que es donde la Iglesia pierde su contacto con el mundo de la cultura. Y esto no solamente por causas extrínsecas, por presión o triunfo de la cultura autónoma, de la cultura de la ruptura, sino por propia defección. Las causas que en el orden filosófico nosotros podemos detectar, remiten a la existencia de una escolástica que se olvidó de la sabiduría, del intellectus, del ser como acto, cayendo en el "manualismo", formalismo y, fundamentalmente, en el logicismo, favoreciendo así el racionalismo dentro y fuera de la Iglesia.

Si a este racionalismo esencialista escolástico le agregamos la mentalidad "antimoderna", así llamada por su dependencia con el falso esquema histórico iluminista que se llama a sí mismo "moderno", encontraremos una explicación mejor para entender la esterilizante disputa entre integrismo y modernismo; disputa que dividió muy profundamente a la Iglesia desde el siglo pasado hasta nuestros días, y en donde la Teología de la Liberación es sólo un eco más, y actualísimo, de la crisis modernista que perdió de vista que una cosa es renovarse en las fuentes y muy otra, abrevar en cisternas ajenas.

Esta es, a grandes rasgos, la lucha entablada entre la cultura autónoma: secularista y, por esto mismo, parricida; y la cultura del vínculo: sacra y, por esto mismo, humanista.

Y es acá, en el ámbito de la cultura, donde se va a dirimir la cuestión. Tenemos que hacernos claramente concientes de la cuestión capital. Dice Juan Pablo II: "En este campo vital se juega el destino de la Iglesia y del mundo en esta etapa final de nuestro siglo".

H. El ethos fundante del Nuevo Mundo.

En nuestra América Hispánica, o Ibérica, se planteó la misma confrontación e igualmente está por resolverse. Con una especificidad: somos los herederos directos de la Modernidad Católica y somos el continente de la Esperanza. Y no somos herederos de una casualidad histórica, somos herederos de un proyecto político-teológico.

Cuando la Modernidad Católica se lanza a abrir nuevas vías marítimas, en esto incide la situación geo-política y cultural en que se encuentra la cristiandad en ese entonces. Los descubrimientos son consecuencia de este proyecto de apertura de nuevos caminos hacia las Indias. Los más lúcidos hombres de la época participan, en mayor o menor grado, del mismo: Nicolás de Cusa, Bessarión, etc.. Es para estudiar la importancia que en éstos hayan tenido el Concilio de Florencia o un Paolo del Pozzo Toscanelli entre otros, por ejemplo.

Así contextuado el período de los descubrimientos, se entiende, entonces, cómo éstos eran vividos por la gentes del mismo modo eufórico y asombrado con que en estas últimas décadas la humanidad se lanzó a la conquista del espacio. Por esto es, quizás, que audaz pero ajustadamente un periodista esclarecido denominó al descubrimiento de América: "Proyecto Apolo del Renacimiento".

Y si fue España la que comienza y concreta esta magna gesta, seguida casi inmediatamente por Portugal, tampoco esto es obra de la casualidad. Nos encontramos con una España, avanzada y generosa, que viene triunfante después de

superar sus guerras civiles y tras 800 años de durísima Reconquista: el mismo día que cayó el último reducto moro, Granada, es el día en que los reyes Católicos decidieron comprometerse en la gesta de Colón. La conquista del Nuevo Mundo aparece como una continuación de la Reconquista española -elemento fundamental en la forja de su unidad e identidad política-.

Pero ni la Reconquista española ni la conquista del Nuevo Mundo se pueden entender sin la heroicidad de la fe religiosa de su pueblo, así como tampoco se pueden entender sin la unidad y armonía de una Iglesia que había comenzado ya su propia reforma, y para quien el cisma de Occidente había sido ocasión de profunda renovación. Renovación que se concreta formalmente en el Concilio de Sevilla (1478), en donde se produjeron profundas modificaciones tanto en el Episcopado como en las órdenes religiosas, y que como consecuencia de ellas se puede entender también el profundo fervor misional y apostólico que se manifestó años después en la tarea evangelizadora del Nuevo Mundo.

La revitalización de su cultura en lo teológico-filosófico, en las ciencias y en las artes, está signada por un acento muy especial, pues el Renacimiento español intenta una síntesis genial, inspirada en el amplio horizonte que les señalara la visión profunda de hombres de la talla de un Cisneros o un Vittoria, para citar sólo dos de los ejemplos iniciales.

Así, entonces, la conquista del Nuevo Mundo, no es producto de la casualidad, sino la expresión de un pueblo que tenía un proyecto valioso que realizar, fundado en la experiencia histórica de su unidad e identidad cultural, política y religiosa, España vivió así con profunda generosidad fundacional el espíritu de la Reforma Católica, el mismo que diera origen a la Modernidad, con su acento puesto en la valorización de la interioridad, de la libertad y de la dignidad del hombre entendido como Imagen de Dios.

Es sólo desde este elemento ideal-religioso que se puede entender plenamente al "acontecimiento fundante" del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Es a partir de este acontecimiento que surge el ethos propio de nuestra cultura con su peculiar axiología. Acontecimiento histórico y ethos propio son inescindibles en la "fundación" de toda cultura. Historia y ethos hacen estructuralmente a la identidad real de un pueblo, de una cultura porque la determinan a ser y ser tal como es: tan original, única e irrepetible como la decisión ética que la constituyó, asignándole, por esto, una vinculación y misión propias e irrenunciables que precisamente oscurecen su parte de verdad parcial por querer constituirse en la única luz.

Por esto no es de extrañar que Puebla, en su Reflexión Doctrinal sobre la verdad del hombre, centre precisamente aquí la cuestión: se está haciendo cargo de lo central del ethos fundador. Que, convengamos otra vez en ello, en su realización no siempre estuvo a la altura de sus ideales.

Si no se entiende este elemento ideal-religioso en la formación de la identidad del Nuevo Mundo, sólo caben respuestas reduccionistas: ya sean racistas, economistas o ecologistas.

En Iberoamérica la integración cultural se forjó alrededor de este ethos fundador, lo cual no excluye a los otros elementos, como tampoco excluye que esta integración se haya dado a través de conflictos y que siempre pueda estar amenazada, pues, como toda obra humana, la cultura también refleja la estructura dramática de la existencia del hombre.

Y es esta riquísima integración histórica de los pueblos americanos, expresión de la identidad cultural, de la soberanía nacional y de la dignidad personal, la que está hoy amenazada de destrucción por la doble ruptura mencionada al comienzo.

Es necesario precisar aquí que esta doble ruptura no está fundamentalmente provocada por las guerras de emancipación de principios del siglo pasado, sino por la posterior irrupción a sangre y fuego del liberalismo, expresión política inicial de la "Cultura autónoma", posteriormente continuada en el socialismo.

Políticamente hablando, tanto el liberalismo como el socialismo, en tanto que sometidos a su vertiente antitcísta, anti-realista y revolucionaria, realizaron esta "cultura de la ruptura" en la que hoy habitamos, y que está muy preocupada por "conservar" el orden actual "construido" sobre las ruinas del ethos fundador de nuestras patrias.

América Latina es un caldero de razas. Desde mediados del siglo XIX, el pulso de las grandes crisis económicas marcó el ingreso al continente de decenas de millones de inmigrantes. Las élites gobernantes querían traer alemanes y anglosajones, preferentemente protestantes. Vinieron, en cambio, italianos, españoles, franceses del sur, irlandeses, polacos, es decir, pueblos católicos que rápidamente se fusionaron con los contingentes criollos.

Por otra parte, esta "cultura de la ruptura" se encarnó principalmente en las "minorías ilustradas", las cuales, si ya estaban ajenas y de espaldas a su propia realidad, a partir de aquí ya pudieron "racionalizar" su actitud, justificándola con la adopción de diversos "modelos", extraños todos a su realidad. La defección masiva de nuestras clases dirigentes, civiles y religiosas, con honrosísimas, heroicas y algunas santas excepciones marcan a fuego nuestra situación.

El apoyo mutitudinario en todo el ámbito hispanoamericano a diversos movimientos políticos de mayor o menor contenido nacional y cristiano, o a distintas expresiones fervorosas de la llamada religiosidad popular, que se dan especialmente en los santuarios marianos, con todo lo que de confusos, imprecisos y hasta contradictorios que ambos hechos puedan ser, revelan de un modo claro que todavía hay resistencia. Iberoamérica no quiere que le sea ahogada su vocación de esperanza.

Tampoco es casual esta central dimensión mariana de nuestra religiosidad popular, así como de la influencia que esto ha tenido en la constitución de nuestro orden social, merced al central papel que ha jugado la mujer, india, mestiza, española y criolla en la realización de nuestra cultura auténtica. Esta también es una herencia de España que le ha llevado al Papa a sostener que así como "Decir España es decir María", el "decir Iberoamérica, es decir también María". Desde la Virgen del Pilar, Patrona de la Hispanidad a la Virgen de Guadalupe, Patrona de América, pasando por nuestra Patrona, la Virgen de Luján, toda la América Hispana fiel, vibra fortalecida en su esperanza ante la presencia acogedora de "la siempre fiel".

Pero esta esperanza no puede ser ciega, atemporal, aespacial, debe ser lúcida y comprometida con su tiempo y su entorno. Para esto debemos hacer caso a San Agustín, quien en una similar situación de crisis cultural propuso algo que bien puede ser un lema para el cristiano de hoy: "Que la fe piense".

Sólo si la fe piensa puede enfrentarse al ámbito cultural donde se decide el futuro de la Iglesia y el mundo. Sólo si la fe es enteramente pensada, habrá sido plenamente acogida, fielmente vivida, en suma, se habrá hecho cultura.

Por todo eso amigos, hermanos hispanoamericanos: animémonos: seamos nosotros mismos defendiendo nuestra fe, defendiendo nuestra alma, realizando la esperanza. □

DISTRIBUIDORES EN AMERICA LATINA

ARGENTINA:

Buenos Aires: Av. Belgrano 1548 - P.B. "A" (1093) - C. F. Tel. 37-2619
Capital Federal: Librería San Pablo - Callao 325 - (1022)
Mar del Plata: Librería San Pablo de Mar del Plata Libertad 4045 - (7600)
San Nicolás: Alem 6 - (2900)

Santa Fe: San Jerónimo 3328, (3000) Sta. Fe Tel. 34-198

Córdoba: Librería San Cayetano Mendoza 1936 - (5900) VillaMaría

Entre Ríos: Colón 982 - (3240) - Villaguay Tel.22-416

BRASIL:

San Pablo: Edit Bras Largo Do Paisandu 72 - cj 605 Centro Sao Paulo SP CEP 01034 Tel.229-8948

CHILE:

Vergara 352 - Santiago de Chile Casilla 5513 Correo 2 - Fono: 6963849

PARAGUAY:

CASA CULTURA Y FE Calle Chile c/ Gral. Días Nro. 637 cc.2819 - Asunción - Tel. 65196

PERU:

Máximo Abril 608, Jesús María LIMA Tel. 225 821

URUGUAY:

18 de Julio 2247 - Apto. 103 Tel. 41-3270 - Montevideo

Respuestas de la religión a los cambios culturales

LAS SEIS GRANDES EPOCAS DE LA IGLESIA

CHRISTOPHER DAWSON

Este texto del gran historiador católico inglés Christopher Dawson, fue traducido de su libro **Religion and Culture.** Para el autor una periodización correcta de la marcha del cristianismo en la historia es imprescindible porque para el católico "todas las formas de culturas cristianas son parte de una unidad viviente en la que participamos como de una realidad contemporánea".

No obstante la unidad y la continuidad de la tradición cristiana, cada una de las épocas sucesivas de la historia eclesiástica posee su propio carácter distintivo, y en cada una de ellas podemos estudiar un aspecto diverso de la vida y de la cultura cristiana.

Considero que hay seis épocas, cada una de las cuales dura de tres a cuatro siglos y sigue un curso bastante similar. Cada una de ellas comienza y termina con una crisis, y todas, excepto tal vez la primera, pasan a través de varias fases de desarrollo y de decadencia. Primero hay un período de intensa actividad espiritual, en el cual la Iglesia se encuentra frente a una nueva situación histórica y comienza un nuevo apostolado. Después hay un período de éxito en el cual la Iglesia parece haber conquistado el mundo y está en condiciones de crear una nueva cultura cristiana y nuevas formas de vida, de arte y de pensamiento. Al final hay un período de declinación, en el cual la Iglesia es atacada por nuevos enemigos, desde el interior o desde el exterior, y en el cual las realizaciones de la segunda fase se pierden o se desestiman.

A primera vista, este sucederse de momentos de éxito y de retirada constituye un fenómeno bastante desconcertante, porque parece insinuar que la historia del Cristianismo está sujeta a alguna ley sociológica que limita su libertad espiritual e impide la realización plena de su misión universal. Sin embargo, es una idea corriente de la enseñanza cristiana que la vida de la Iglesia sobre la tierra es una lucha continua y que ella no puede contar con alguna perspectiva de éxito temporal y terrestre. Desde este punto de vista, las épocas sucesivas de la Iglesia son como otras tantas sucesivas campañas en esta interminable guerra, y apenas un enemigo ha sido derrotado, aparece uno nuevo a ocupar su lugar.

Este tipo de historia cristiana se encuentra muy claramente en la **primera edad de la Iglesia**, cuando desde el primer momento de su existencia la Iglesia misma se encontró envuelta en una lucha por la vida o por la muerte con el imperio romano y con la civilización del mundo pagano. Y cuando, después de tres siglos de conflicto, surge victoriosa y el imperio se hace cristiano, casi inmediatamente debió enfrentar un nuevo enemigo, bajo la forma de una herejía cristiana, apoyada por el nuevo imperio cristiano. Al mismo tiempo, la primera edad de la Iglesia es única, en cuanto no siguió a una tradición preexistente de fe y de orden como harán todas las otras, sino que creó algo absolutamente nuevo. Por consiguiente, la fase inicial de esta primera edad, vale decir: la apostólica, está en cierto sentido fuera del curso de la historia eclesiástica, como el arquetipo de la creatividad espiritual. Así, en aquel momento, la actividad creativa de la Iglesia era inseparable de la creación misma de la Iglesia, de modo que Pentecostés fue al mismo tiempo su acto de nacimiento y el comienzo de su apostolado. Además, la Iglesia recién nacida se encontró casi imprevistamente frente a un segundo cambio, de carácter más revolucionario que los que debería enfrentar después: la extensión del apostolado del ambiente judaico al pagano y la incorporación en la nueva sociedad del gran grupo de los nuevos conversos, provenientes de la masa anónima de los grandes centros cosmopolitas del mundo mediterráneo, a partir de Antioquía hasta llegar a la misma Roma. De este cambio, en el Nuevo Testamento tenemos un testimonio directo y contemporáneo, que nos ofrece un inestimable y único conocimiento íntimo de los comienzos de la Iglesia de los gentiles; mientras que no poseemos ningún testimonio comparable a aquel desde el punto de vista judeo-cristiano: estamos mejor informados respecto a los orígenes de la cristiandad particular siríaca, destinada a asumir una importancia tan grande para el futuro de la Iglesia en Oriente.

Pero el principal éxito de la 1º época de la Iglesia fue la feliz penetración en la dominante cultura urbana romano-helenística, y respecto a esto no faltan documentos. Si bien la Iglesia permaneció fuera del ámbito de la sociedad civil, privada de derechos legales y sometida a persecuciones intermitentes, sin embargo, durante el IIº y el IIIº siglo, se convirtió en la más potente fuerza creativa en la cultura del mundo romano. Creó una nueva literatura cristiana, tanto en griego como en latín. Sentó las bases de un nuevo arte cristiano y, sobre todo, creó una nueva sociedad que vivió al margen del orden de la sociedad establecido, y, hasta cierto punto, lo sustituyó. Tal vez no existe ningún otro ejemplo de un desarrollo semejante, del cual poseamos una documentación histórica tan completa; y, prescindiendo de su significado religioso, es también de gran interés sociológico, en cuanto la Iglesia primitiva no era una simple organización cultual de carácter sectario, sino una verdadera sociedad con un profundo sentido de civismo y un orden jerárquico altamente desarrollado.

Los éxitos culturales de esta primera edad alcanzaron su pleno desarrollo en la primera mitad del IIIº siglo, la época de Clemente y de Orígenes en Oriente, de Tertuliano y Cipriano en Occidente. Pero la tercera fase, la de la declinación y de la desintegración, que normalmente caracteriza a los últimos años de cada edad, en este caso casi no existe; ella fue oscurecida por la gran catástrofe de la última persecución, que amenazó con destruir la existencia de la Iglesia, pero que en efectos concluyó con su triunfo.

La **segunda edad de la Iglesia** comienza con la más espectacular de todas las victorias externas que el Cristianismo jamás haya conocido: la conversión de Constantino y la fundación de la nueva capital cristiana del imperio cristiano. Esto signa el inicio del Cristianismo en el sentido de una sociedad política o de un grupo de sociedad, que encuentran su principio de unidad en la profesión pública de la fe cristiana, y signa también el comienzo de la cultura bizantina, en cuanto traducción en términos cristianos de la cultura helenística del imperio romano tardío. Entre ambos, por buena o mala suerte, debieron durar más de mil años, porque la alianza entre Iglesia y estado en un "**commonwealth**" cristiano, inaugurado por Constantino y por Teodosio, constituyó un factor fundamental de la cultura cristiana hasta la edad moderna.

Pero desde el punto de vista de la historia eclesiástica, los tres siglos o los trescientos treinta años que van desde la paz de la Iglesia hasta la conquista musulmana de Jerusalem, de Antioquía y de Alejandría tienen una unidad y coherencia interna. Esta siempre ha sido conocida como la edad de los Padres por excelencia; y tanto la Iglesia oriental como la occidental la han considerado como el período clásico del pensamiento cristiano y la fuente principal de la ciencia teológica. Los Padres no eran teólogos sistemáticos, en el sentido de Sto. Tomás de Aquino y de los teólogos de los períodos posteriores. Pero ellos formaron el pensamiento de la Iglesia y determinaron las normas de la especulación teológica, que fueron seguidas por los teólogos del mundo cristiano en los siglos sucesivos. En este sentido los tres grandes Padres capadocios San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nissa fueron los exponentes clásicos de la teología oriental ortodoxa, como S. Juan Crisóstomo fue el intérprete clásico de la Escritura, mientras que en Occidente San Agustín fue la mente "seminal" creativa que dio forma al pensamiento teológico de Occidente y San Jerónimo sentó las bases de la tradición bíblica y de la erudición histórica occidental.

Ahora, si aplicamos a esta segunda edad la triple división que describí al comienzo, tenemos primero la fase de la actividad creativa que comprende la época de los Padres mayores, tanto en Oriente como en Occidente, desde San Atanasio a San Agustín, San Jerónimo y San Juan Crisóstomo. Esta primera fase vio también surgir y desarrollarse el monaquismo cristiano, que ejerció una incalculable influencia histórica y espiritual sobre la civilización cristiana y que en el Cristianismo representa la contribución más característica del elemento oriental en cuanto contraposición al helénico. En efecto, si bien el monaquismo se difundió con extraordinaria rapidez de un extremo al otro del mundo cristiano –desde Persia y Mesopotamia a la Galia y las Islas Británicas– conservó la impronta de su origen egipcio. Los ascetas solitarios del desierto de Nitria y el monaquismo cenobítico de San Pacomio constituyeron los dos modelos arquetípicos de la vida monástica, tanto en el centro del mundo bizantino como en las sociedades bárbaras de Gales y de Irlanda.

Al mismo tiempo, este primer siglo asistió también al florecimiento del arte, de la arquitectura cristiana y de la poesía litúrgica que alcanzarán su pleno desarrollo durante la segunda fase de este período, a medida que el imperio oriental alcazaba su plena madurez. La época de Justiniano fue una gran época para la cultura cristiana, en el sentido de que cada aspecto de la vida social y artística estaba sujeto a la influencia cristiana. Santa Sofía y las basílicas de Ravena nos dan todavía alguna idea de la grandeza de la cultura bizantina y de la estrecha relación de la misma con la liturgia y con la vida de la Iglesia. Pero la vitalidad espiritual de aquella época empezaba ya a languidecer, y se torna evidente que ya se había perdido la gran ocasión de convertir al Cristianismo el mundo oriental, que se había ofrecido a la Iglesia en el período precedente.

Durante la última fase del período, el progresivo alejamiento de las nacionalidades orientales, sujetas a la Iglesia de estado del imperio bizantino, se manifestó mediante la formación de nuevas iglesias nacionales, que repusieron los dogmas ortodoxos, como habían sido formulados en el tercer y cuarto concilio ecuménico, y adoptan una abierta actitud cismática ante Constantinopla y ante Roma.

Finalmente, la edad de los Padres se concluye con la pérdida del Oriente cristiano y con el asentamiento de la nueva potencia mundial islámica, que separó de la comunidad de los pueblos cristianos no sólo a Siria y Egipto, sino también al resto del Africa septentrional y la mayor parte de España. Así, al comienzo de la **tercera edad**, en el siglo VII, la Iglesia se encontró asediada por enemigos por cada lado, por la agresión musulmana en el sur y por la barbarie pagana en el norte. En el sur no alcanzó a reconquistar lo que había perdido, pero alcanzó a conquistar el norte mediante un largo y fatigoso esfuerzo misionero, y así sentó las bases de una nueva cultura cristiana que, de manera impropia, fue denominada "medieval".

En esta edad, más que en cada otra precedente y sucesiva, la Iglesia fue la única representante de la cultura superior y tuvo el monopolio de toda forma de instrucción literaria, de modo que la relación entre cultura y religión fue más estrecha que en cualquier otro período. El trasplante del Cristianismo desde el mundo mediterráneo civilizado, en el cual había nacido, a las costas del Atlántico y del Mar del Norte tuvo efectos de vasta envergadura en su organización social. Dejó de ser una religión preminentemente urbana, el viejo ligamen entre el obispo y la ciudad se quebró y el monasterio llegó a ser el centro efectivo de vida y de cultura cristiana. En estas nuevas comarcas hubo un notorio (pero de corta duración) florecimiento de la cultura cristiana, la cual produjo un clásico documento histórico con la gran **Historia eclesiástica del pueblo inglés** de Beda.

En el curso del VIII^{o} siglo, esta nueva cultura cristiana hizo sentir su influencia sobre Europa continental por obra de los misioneros ingleses y anglosajones, sobre todo de San Bonifacio, el cual fue el principal artífice de la alianza entre la monarquía franca, el Papado y la orden benedictina, que constituyó la piedra angular no sólo del imperio carolingio sino también del orden social de la cristiandad occidental en el Medioevo. Porque la persistente importancia del imperio de Carlo Magno no se la debe buscar en sus éxitos políticos, que fueron efímeros, sino en su obra de instrucción y de formación litúrgica, que sentó las bases de la común cultura latina eclesiástica, la cual formó el sustrato de los sucesivos desarrollos de la civilización medieval. Por otra parte, el intento de crear sobre estas bases una nueva forma de estado cristiano, tanto en el reino anglosajón como en el imperio carolingio, no se concretó por la falta de recursos materiales y por la ausencia de una clase instruida de juristas y de funcionarios, como existía todavía en el mundo bizantino.

La caída del nuevo estado cristiano bajo la presión de las invasiones bárbaras fue seguido por una recaída social en un estado de barbarie que amenazó con sumergir a la misma Iglesia. Sin embargo, el apostolado misionero de la Iglesia continuó también en la hora más tétrica de este oscuro período, y la conversión de los pueblos escandinavos en el norte, y de Checos, Polacos, Húngaros, Búlgaros y Rusos en el este, completó la obra que se había iniciado más de quinientos años antes, en los tristes tiempos de las invasiones bárbaras.

La **cuarta edad de la Iglesia** comenzó con un movimiento de reacción espiritual contra la secularización de la Iglesia y su absorción en la sociedad feudal. Comenzó como un movimiento de reforma moral, en Lorena y en Borgoña, y extendió poco a poco su influencia sobre toda la cristiandad occidental. El punto decisivo estuvo a mitad del siglo XI, cuando la influencia de los reformadores llegó a Roma y el Papado se puso a la cabeza del movimiento para liberar a la Iglesia de su dependencia del estado feudal y para restaurar el orden jerárquico y la disciplina canónica de la tradición católica. Aunque ello comportó un conflicto tremendo y prolongado con el poder temporal, representado por el imperio de Occidente y por los principados feudales, no fue en principio una lucha por el poder político. Sus reales intentos fueron expresados en el llamado final que Gregorio VII lanzó al pueblo cristiano desde su exilio en Salerno:

"Desde el día en que la Iglesia me puso en el trono apostólico, mi único deseo y el fin de todos mis esfuerzos ha sido siempre que la Santa Iglesia, la Esposa de Dios, nuestra Señora y Madre, reconquistase su honor y fuese libre, casta y católica".

Mientras duró esta alianza entre el Papado y los reformadores monásticos –es decir durante cerca de dos siglos y medio la Iglesia ejerció una influencia dinámica sobre casi cada aspecto de la cultura occidental: y los reformadores espirituales como San Hugo de Cluny, San Gregorio VII, San Anselmo y sobre todo San Bernardo fueron también las figuras centrales en la vida política de la cristiandad occidental. Así también en el período siguiente, fue la influencia de la Iglesia la que inspiró el renacimiento de los estudios y de la filosofía occidental, como también la creación de las universidades, que fueron fundadas como centros internacionales de estudios superiores para la cristiandad occidental en su conjunto.

Sin embargo, no obstante todo eso, el movimiento de reforma no obtuvo nunca un éxito completo. La Iglesia medieval estaba tan profundamente involucrada en la economía territorial de la sociedad feudal, que no era suficiente liberar a la Iglesia del control secular, mientras conservara el propio poder temporal y sus privilegios. Los reformadores, en efecto, eran concientes de este dilema y encontraron una solución personal, mediante una adhesión absoluta a los ideales ascéticos de la vida monástica: pero eso no bastaba, ya que incluso las más ascéticas entre las órdenes reformadas, como los Cistercienses, permanecían todavía ricas y potentes en su capacidad corporativa. Fue tarea de San Francisco, el "poverello" de Asís, dar el ulterior y definitivo paso renunciando también a la propiedad corporativa e invitando a sus seguidores a la pobreza total. Su ideal no era fundar una nueva orden monástica, sino instituir un nuevo estilo de vida que consistiese en la observancia simple y literal de los preceptos evangélicos, "la imitación de la vida pobre de Cristo".

Esto señala el vértice del movimiento de reforma, y en ninguna otra circunstancia se revela más evidente la grandeza del Papado medieval como en la manera con que aceptó esta drástica ruptura con el orden tradicional e hizo de la nueva institución un órgano para la evangelización de las masas y un instrumento de su misión internacional. Un siglo más tarde, esto ya no hubiera sido posible porque, a partir de fin del siglo XIII, la unidad internacional de la cristiandad occidental comenzó a desintegrarse, y la alianza entre el Papado y el partido de la reforma religiosa se fue debilitando. Durante los últimos dos siglos de la cuarta edad esta desintegración se manifiesta en la derrota del Papado por parte de las nuevas monarquías nacionales, como la de Felipe IV de Francia, y en el surgimiento de nuevos movimientos revolucionarios como los de Wicliff y Huss, y finalmente por obra del gran cisma en el seno mismo del Papado. El intento de superar el cisma mediante el movimiento conciliar sólo logró aumentar las tensiones entre los reformadores noreuropeos y Roma. La edad termina con la profunda secularización del Papado renacentista y la gran revolución religiosa de Europa Septentrional, que es conocida como la Reforma por excelencia.

El "poverello" de Asís marcó el momento más alto de la experiencia religiosa católica en el siglo XIII.

Así, la quinta edad de la Iglesia comenzó en un tiempo de crisis que amenazó la unidad y la existencia misma de la cristiandad occidental. Por una parte estaba el directo desafío teológico y eclesiástico planteado por la reforma protestante, que separó del catolicismo a la mayor parte de la Europa Septentrional, y por otra estaba el desafío cultural del nuevo mundo secularizado del renacimiento italiano que sustituyó a las tradiciones teológicas y filosóficas de las universidades medievales. Finalmente las relaciones externas de la cristiandad occidental fueron transformadas por la conquista de Europa Sud-Oriental por los Turcos y por la extensión del horizonte de la cultura occidental mediante el descubrimiento de América y por la apertura del Extremo Oriente al comercio y a la navegación europea.

Todos estos factores influyeron sobre el carácter del catolicismo en la edad sucesiva. La reacción contra la Reforma produjo la reforma tridentina de la Iglesia y la renovación de la vida religiosa mediante la influencia de las nuevas órdenes. El problema cultural fue afrontado mediante el desarrollo de una nueva forma de cultura y de la instrucción humanística cristiana, mientras que la época de los descubrimientos fue seguida por un fervor de actividad misionera, que tuvo su más conspicuo representante en San Francisco Javier, el apóstol del Extremo Oriente. Estos nuevos desarrollos alcanzaron su madurez en la primera mitad del siglo XVII, cuando el renacimiento católico encontró expresión en la nueva cultura barroca que dominó la vida artística e intelectual de Europa y que representa la fusión más o menos feliz de la tradición humanístico-renacentista con el espíritu de la renovación católica. En su aspecto religioso el rasgo más característico de esta cultura barroca fue el gran incremento de la mística católica, que se verificó en este período y ejerció una gran influencia sobre el arte y la literatura de la época.

Pero el éxito de la cultura barroca fue relativamente breve. Su debilidad, como la del renacimiento católico, derivaba del hecho de que era demasiado estrechamente dependiente del éxito de las monarquías católicas, especialmente de las monarquías de los Habsburgo de España y de Austria. Cuando éstas decayeron, declinó con ellas la cultura barroca, y cuando la tercera gran monarquía católica fue destruida por el gran cataclismo político y social de la Revolución francesa, la Iglesia fue la primera víctima de esta conmoción. A medida que los ejércitos de la república francesa avanzaban a través de Europa, se destrozaba el orden establecido por la Iglesia católica. Fueron destruidos los monasterios y la universidad, fue confiscada la propiedad eclesiástica y el mismo Papa fue deportado a Francia como un prisionero político. A los ojos de la opinión secular, la Iglesia católica había sido abolida como una envejecida reliquia del muerto pasado.

Así la sexta edad de la Iglesia comenzó en una atmósfera de derrota y de desastre. Todo debía ser reconstruido desde los fundamentos: las órdenes religiosas y los monasterios, las universidades y los colegios católicos, y no últimas las misiones en el resto del mundo, que habían sido destruidas o reducidas a la pobreza o a la impotencia. Y lo que era todavía peor, la Iglesia permanecía todavía unida a la causa impopular de la reacción política y a la tradición del ancien régime.

A pesar de todos estos desastres, la Iglesia se repuso y hubo un despertar de catolicismo, de modo que hacia 1850 la Iglesia se encontró en una posición ampliamente superior respecto a la de cien años antes, cuando poseía todavía su antigua riqueza y sus privilegios. Este renacimiento comenzó en Francia durante la Revolución, a la sombra de la guillotina, y el clero francés exiliado contribuyó a la creación y a la restauración del catolicismo en Inglaterra y en América. En efecto, toda la historia del catolicismo en los Estados Unidos pertenece a esta sexta edad y en muchos aspectos es típica de las nuevas condiciones de este periodo.

El catolicismo americano difiere de aquel del viejo mundo en cuanto es esencialmente urbano, mientras que en Europa aún estaba radicado entre la población agrícola. Además, desde el comienzo fue totalmente independiente del estado y no fue coartado por el complicado régimen concordatorio, que era el tipo dominante del catolicismo europeo del siglo XIX.

Pero hoy en día es el ejemplo americano, más que el europeo, el que está llegando a ser la condición normal de la Iglesia en todas partes, excepto en las regiones, como Europa Oriental y la China, donde existe porque es tolerada o bajo régimen de persecución. No agregaré más acerca de la edad presente porque es peligroso generalizar en torno a un período que todavía no ha terminado. La presente edad de la Iglesia todavía debe recorrer siglos, y ¿quién puede decir lo que en el siglo actual podrá ocurrir? Por una parte los cristianos se encuentran frente a la amenaza externa más peligrosa de cuantas se hayan conocido desde el tiempo del Islam. Por otra, el estancamiento intelectual y espiritual, que marcó los dos últimos siglos, en gran parte ha desaparecido y por todos lados asistimos al despertar de un nuevo espíritu apostólico y de un mayor interés por la unidad de la Iglesia.

Cada una de estas edades tiene sólamente una duración limitada; cada una termina con una crisis, en un juicio divino en el cual un mundo social entero es destruido. Y en la medida en que estos mundos sociales son estados cristianos, su caída crea un problema para el cristiano, que ve mucho de lo que aparecía como parte del orden consagrado establecido por Dios, barrido junto con los males y los abusos de una sociedad corrupta. Esto es, sin embargo, sólo un ejemplo particular del problema de la relatividad de la cultura, con el cual los historiadores se las tienen que ver. Pero mientras que el historiador profano no se siente de ninguna manera comprometido a considerar las culturas del pasado, el católico, y en verdad cada cristiano, está obligado a reconocer la existencia de un elemento trascendente supratemporal que opera en la historia. La Iglesia existe en la historia, pero trasciende la historia, de modo que cada una de sus manifestaciones temporales tiene un valor y un significado sobrenatural. Para el católico todas las sucesivas edades de la Iglesia o todas las formas de cultura cristiana son parte de un todo viviente del cual todavía participamos como de una realidad contemporánea.

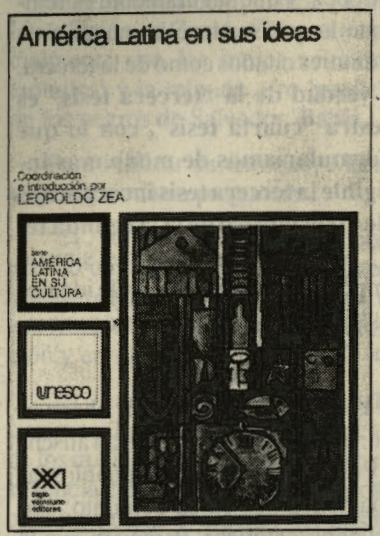
Una de las razones principales por las cuales yo disiento de la triple división o periodización de la historia eclesiástica común en antigua, medieval y moderna, es que contribuye a hacer perder de vista la multiplicidad y variedad de la vida de la Iglesia y la inagotable fecundidad con que Dios, según la expresión de la liturgia pascual, llama continuamente a nuevos pueblos a la sociedad divina, acrecentando la Iglesia mediante la vocación de los gentiles. Yo he hablado de las "seis edades de la Iglesia": puede darse que haya sesenta antes de que se cumpla su misión universal. Pero cada edad tiene su propia vocación especial que nunca puede ser sustituida, y cada una, parafraseando el famoso dicho de Ranke, está en relación directa con Dios, y a él sólo responderá de sus realizaciones y de sus fracasos.. Cada una requerirá también su propio insustituible testimonio a la fe de todos. □

ESCAPARATE

AMERICA LATINA
EN SUS IDEAS

UNESCO. Coordinación por Leopoldo Zea

Ed. Siglo XXI. México. 1986



La necesidad de comprender a América Latina como conjunto es cada vez mayor. Entiéndase bien: no es que el conocimiento de América Latina sea un agregado conveniente, además del conocimiento de nuestros respectivos países. El asunto es más profundo: **no podemos conocernos bien en nuestros respectivos países, sin percibirnos "dentro" del proceso conjunto de América Latina**, sin visualizar nuestros países mismos como "partes" de ese conjunto histórico. Las "partes", libradas a su soledad respectiva, generan una irremediable desubicación y falta de inteligencia en la perspectiva histórica misma. De eso, se va siendo cada vez más conscientes. La serie publicada por la Unesco **América Latina en su Cultura** es una prueba más de esto. Que la serie esté bien, regular o mal realizada, es otro cantar. Pero su mera existencia constata la necesidad histórica totalizante latinoamericana que hoy se nos exige, sencillamente, para poder vivir. Para ser viables en la historia.

La Unesco en 1966 se decidió a "emprender el estudio de las culturas de América Latina en sus expresiones literarias y artísticas, a fin de determinar las características de dichas culturas", y eso dentro de un plan para articular el conocimiento de la cultura universal estudiando las grandes regiones culturales del mundo actual y la difusión de los caracteres de cada región en todas las otras. El correspondiente a **América Latina en su cultura** lleva ya publicada una serie de siete obras. Estas son: **América Latina en su arquitectura** (1975), **América Latina en su música** (1983), **América Latina en sus lenguas indígenas** (1983) y ahora, finalmente, nos llega el intento de síntesis que comentamos. La Unesco tiene también otra serie en curso de publicación **El mundo en América Latina**, de la que se han publicado dos volúmenes dedicados a los aportes africanos **Introducción a la cultura africana en América Latina** (1970-79). Y **Africa en América Latina** (1977).

Además la Unesco prepara actualmente dentro del Programa de Estudios Culturales sobre América Latina: **La historia general de América Latina** y **La historia general del Caribe.**

Conviene marcar los tipos básicos de la interpretación de nuestra historia, donde pesa decisivamente la evaluación del origen. Así, en el artículo "Mitos y Creencias en los procesos de cambio de América Latina" de Javier Ocampo López, se enuncia: "En el mito de los orígenes para explicar la razón de ser y la autenticidad de las culturas de América Latina se presentaron tres corrientes de interpretación: la 'indigenista', la 'hispanista' y la del 'nacionalismo cultural latinoamericano'."

La corriente **"indigenista"** conforma una mentalidad "americanista" de hombres que, sin formar parte de las culturas autóctonas, consideran al "indígena" como base fundamental de la nacionalidad. La autenticidad de América Latina encuentra sus raigambres en las sociedades aborígenes y sus orígenes remontan más allá de los 15.000 años. La sociedad latinoamericana ha perdido su autenticidad natural con la introducción de falsas formas de civilización europea, "artificial". Es la lucha de indigenistas como Manuel Gamio, Miguel León Portilla, J. C. Mariategui, J. Castro Pozo, Juan Friede, Eliécer Silva Celis, Luis Duque Gómez y otros.

La corriente **"hispanista"** conforma otra mentalidad que lleva la autenticidad de los orígenes al contacto entre las culturas ibéricas y las culturas indígenas. Hispanoamérica no nace con el poblamiento de los aborígenes en tierras americanas sino en el contacto de culturas realizado en el siglo XVI con el empuje ibérico de la conquista y la colonización. Hispanoamérica está profundamente relacionada con la historia de la civilización occidental cristiana, con hondas raíces en las civilizaciones griega y romana. Hispanoamérica tiene una unidad que identifica a todos los países y que es precisamente el "espíritu hispanoamericano". Después de la separación, los hispanoamericanos han perdido "identidad" pues siempre han girado como agujas buscando "el modelo extraño", o un polo de referencia de las ideas y de patrón económico, olvidando su propia originalidad que se encuentra en lo "hispánico".

La corriente del **"nacionalismo cultural latinoamericano"** lleva a la convicción sobre la existencia de un "pueblo nuevo" en el ámbito mundial, que surge de las culturas indígenas, europeas y africanas. Un pueblo "sín-

tesis" de varias culturas y que cada día más adquiere conciencia de unidad y de la problemática común. Es la corriente que defiende la autenticidad de América Latina en el mundo a través de la expresión de los diversos aportes de culturas, la adaptación de diversos valores y la creación de otros que surgen en la realidad. Es la lucha de la corriente que encabeza el "latinoamericanismo" de Leopoldo Zea y la escuela de José Gaos en México y que en el presente siglo han defendido pensadores como Francisco Romero, Alejandro Korn, Samuel Ramos, Octavio Paz, Francisco Miró Quesada, Ernesto Vallenilla, Baldomero Sanin Cano, Jaime Jaramillo Uribe, Diego Domínguez Caballero, Arturo Ardao, Joao Cruz Costa, Guillermo Francovich, Mariano Picón Salas, José Luis Romero, Elías Pino Iturricta, José María Muria, Abelardo Villegas y otros latinoamericanistas. (pag. 428 y 429).

Así se definen tres tipos: Tipo 1, el **"indigenista"**; Tipo 2 el **"hispanista"** y Tipo 3 el **"nacionalista cultural latinoamericano"**. Sin embargo, creemos, no es una tipología suficiente. La posición de NEXO no está aquí comprendida, pues implica conjuntamente elementos que integran los tipos 3 "nacionalista latinoamericano" y 2 "hispanista", tal como aquí se han definido. Nos explicamos.

En el Informe de NEXO 5, se expresó con claridad la tesis de "América Latina, pueblo nuevo en la ecumene". Una nueva síntesis en proceso en la historia, distinta de sus componentes originarios, hispánico e indígena (cuando decimos "hispánico" entendemos, con el gran historiador portugués Oliveira Martins, incluir a España y Portugal). Pero esa nueva síntesis, como toda síntesis, tiene un elemento más determinante que otros, y ese elemento más determinante en la formación del "pueblo nuevo latinoamericano" ha sido "hispánico". Esa es la realidad histórica actual, y sostenerlo así no implica ninguna "pérdida de identidad" desde la independencia, ningún modelo inmutable, etc, etc. Lo dejamos para añorantes que ya ni existen. De tal modo, NEXO sostiene la tercera tesis, pero no en un bulto gris, indeterminado, donde todo es igual que todo, sino donde lo "hispánico" que integra nuestro mestizaje es hasta hoy (y si se quiere, todavía) lo principal en nuestros pueblos, en un proceso histórico propio, abierto a la novedad, las influencias y la creación.

Así hay una "cuarta tesis" más clara que las señaladas por Javier Ocampo López, y que seguramente es realmente la que sostiene la mayoría de los autores citados como de la tercera. **La verdad de la "tercera tesis" es nuestra "cuarta tesis", con lo que reformularíamos de modo más inteligible la tercera tesis incorporándole lo sustantivo de la "segunda tesis".** No es juego de palabras, sino de comprensión histórica (... y de ideologías subyacentes). De ahí esta puntualización indispensable.

Y esto nos lleva a otra observación: en esta serie hay una gran ausencia y es el hecho de que los pueblos latinoamericanos, en su conjunto, son cristianos, católicos. Pareciera que la Iglesia Católica es muy poco, o nada o lo negativo en nuestra historia. No está afirmado frontalmente, pero (en muchos) está presente como negación tan invisible como omnipresente. Por supuesto, no incluyo a todos los participantes, que incluso pueden ser católicos, como Carlos Real de Azúa, pero sí es el clima insidioso dominante. No es extraño, pues es también la orientación general de la editorial Siglo XXI, portavoz sistemática de la "leyenda negra" y de ese marxismo de tercera mano que permea todavía al mundo universitario latinoamericano, como sobrevivencia amorfa de los años '60. Así, no es un azar que se haya convocado para el tema "Pensamiento religioso" a Samuel Silva Gotay, que hace un enfoque abiertamente "materialista" (marxista y cubano-soviético) de la "teología de la liberación". No es que Silva Gotay desde sus perspectivas no sea perfectamente honrado y que tenga buen conocimiento del tema. Por el contrario, desde su óptica es un artículo bien hecho que maneja amplia información. Es sólo -desde nuestro punto de vista- el síntoma revelador que la Unesco encargue escribir sobre la Iglesia a un marxista, o marxista-cristiano, o simplemente compañero de ruta. Toda una definición. Por otra parte, es un artículo "arqueológico": muestra el clima en que vivían pequeños grupos diseminados en toda América Latina, antes de la Conferencia Episcopal de Puebla. Es un artículo de los '70, anterior a Puebla, y cuya lectura es hoy interesante para ver cómo un cierto "clima" vivido ayer nomás, es ahora casi pre-historia, curiosidad de un fantasmal entusiasmo. Una de las tantas vías muertas de la historia.

Es muy difícil que las obras colectivas mantengan un nivel. Por lo común son muy irregulares. **América Latina en sus ideas** no escapa a esa normalidad. Es una obra mediocre, con algunos artículos relevantes.

Los mejores: "Frecuencias temáticas de la historiografía latinoamericana", por Jaime Jaramillo Uribe, uno de los mayores historiadores de Colombia; "Panamericanismo y Latinoamericanismo" de Arturo Ardao, "Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo" de Carlos Real de Azúa, "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico" de Arturo Andrés Roig, el ya citado de Javier Ocampo López, y varios otros con un nivel digno pero sin originalidad. No faltan contribuciones intelectualmente erráticas, como la de un Carlos Bosch García. Hay varios artículos escritos desde el presupuesto que la Revolución cubana es el "alfa y omega" de la historia latinoamericana, en una consabida apologética marxista.

De lo anterior se desprende fácilmente que **América Latina en sus ideas** no es demasiado estimulante. Si algo queda evidente, es "pobreza de ideas" en América Latina. Por lo que aparece, la coordinación de un Leopoldo Zea no estuvo a la altura de sus antecedentes. □

L.T.

EL SINCRETISMO IBEROAMERICANO

Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. 1985.

Manuel Marzal

Manuel Marzal es antropólogo social, bien conocido por libros como **El mundo religioso de Urcos** (1971), **Estudios sobre religión campesina** (1977), **Historia de la antropología indigenista: México y Perú** (1981), **La transformación religiosa peruana** (1983). Todos editados en el Perú, además de numerosos artículos y contribuciones a congresos, publicados en revistas latinoamericanas y españolas. En el último NEXO (12) hizo su aporte al Informe: "La Cuestión Indígena en América Latina". Aquí presentamos su último libro, que es un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía).

El punto de partida de Marzal es claro. En Puebla, los obispos latinoamericanos afirman que **"América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado profundamente ese proceso"** (Nº 412) y que entre los siglos XVI y XVII se **"echan las bases de la cultura latinoamericana y su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad"** (Nº 412). Sin embargo, para los obispos, **"esta piedad popular católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización de algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan 'semillas del Verbo' en espera de la Palabra viva"** (Nº 450). Aquí se delimita el objetivo de Marzal; no es el estudio de indígenas o negros que viven en profunda trasculturación las ricas mediaciones del catolicismo popular, sino justamente el de los sectores más inadecuadamente evangelizados, "sincréticos" (no "sintéticos") y que son -en su opinión- los más representativos de la resistencia cultural de los indios y negros a una "evangelización compulsiva", como la realizada en Cusco, Chiapas (especialmente con los indios zeltales y tzotziles) y la religión afro-brasileña de los negros de Salvador, Bahía.

Para realizar su enfoque, Marzal se plantea cuatro preguntas:

"1) ¿cómo es el sistema religioso andino-cusqueño, maya-chiapaneco y afro-bahiano en sus creencias, en sus ritos, en sus formas de organización y en sus normas éticas?.

"2) ¿cómo se ha formado dicho sistema religioso por la catequización de los misioneros y la aceptación o resistencia cultural de indios y negros y cuál ha sido la evolución del mismo desde el inicio de la evangelización hasta la actualidadad?.

"3) ¿En qué consisten realmente los procesos sincréticos llevados a cabo entre los andino-cusqueños, maya-chiapecos y afro-bahianos y hasta qué punto esos procesos nos explican el significado del sincretismo y de la etnicidad?.

"4) Finalmente, ¿cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichos sistemas religiosos, que conservan 'semillas del Verbo' de sus tradiciones religiosas originales, además de los elementos cristianos recibidos, y cuál debe ser la estrategia pastoral para lograr una evangelización adecuada" (pag. 15).

La investigación es perfectamente simétrica en los tres grupos humanos, pues sigue un proceso paralelo. Se divide en cuatro partes. **La primera Parte: Visión Etnográfica.** Y hace para los tres grupos respectivamente su etnografía religiosa (1. Creencias religiosas; 2. Ritos religiosos; 3. Formas de organización religiosa; 4. Normas éticas) **La Segunda Parte: Visión Histórica** hace la historia de la evangelización en los tres grupos (1. Etapas y métodos de la evangelización; 2. Logros; 3. La religión indígena persistente; 4. Movimientos y formas de resistencia; 5. Evaluación). **La Tercera Parte: Visión Antropológica.** Es el estudio del sincretismo en los tres grupos. (Sincretismo y reinterpretación: de las creencias, de los ritos, de la organización y de la ética). **La Cuarta Parte: Visión Teológico Pastoral.** Es la interpretación teológica de los tres sincretismos. (1. Panorama de la relación Iglesia-cultura; 2. Nuevas orientaciones de la Iglesia latinoamericana; 3. En búsqueda de nuevos caminos: inculturación de las creencias, de los ritos y de la organización y la ética).

Una investigación llevada con rigor metódico. El esquema de su proceso es suficientemente elocuente. No entraremos en sus particularidades. Sólo un subrayado a la interesante reflexión sobre el panorama de la relación Iglesia-cultura, en sus etapas históricas principales. Toma como referencia la sugerente obra de Paulo Agirrebaltzategi (**Configuración eclesial de las culturas.** Bilbao. Universidad Deusto. 1976) con su periodización respecto a la aculturación y misión, que distingue **cuatro períodos: de la cristiandad judía a la cristianización de la Ecumene** (siglos I-IV), **la misión y el imperio cristiano** (siglos V-XV), **la Europa cristiana y su expansión colonial-misionera** (siglos XVI-XIX) **y la Iglesia supranacional y su misión universal** (siglo XX). Marzal propone otra periodización de la historia misional de veinte siglos, reduciendo a tres las etapas, separadas simbólicamente por dos grandes conflictos, o sea: **1ª etapa: La Iglesia en el contexto cultural judío.** El conflicto: el problema de la circuncisión. **2ª etapa: La Iglesia en contexto romano-occidental.** El conflicto: el problema de los ritos chinos y malabares. **3ª etapa: La Iglesia en el contexto cultural contemporáneo,** en especial desde el Concilio Vaticano II, con una postura más abierta a las culturas. Aquí Marzal hace hincapié en un documento del Secretariado Pontificio para los no cristianos sobre el diálogo con todas las religiones del mundo publicado en 1967. (Para esta discusión ver páginas 197 a 206) Consideremos que una adecuada visión de las etapas históricas de la Iglesia es cuestión de primera importancia para nuestras necesidades de autoconciencia histórica hoy. Puede cotejarse al respecto la propuesta de periodización hecha en el Informe de NEXO 5.

Como se ve la obra de Marzal se recomienda sola. □

L.T.

Un largo paso hacia la recuperación cultural

"Nuestro Norte es el Sur". Portada de una publicación del pintor uruguayo Torres García, de 1943

CLAVES PARA AMERICA LATINA

CARLOS REAL DE AZUA

En este Informe la reflexión enlaza dos extremos de América Latina: el Río de la Plata y México. Muestra la mirada abarcadora latinoamericana de Carlos Real de Azúa, en tres ensayos significativos, precedidos de una presentación a cargo de Methol. El primero es un diálogo crítico con su compañero de generación, Leopoldo Zea. El último, es la evocación encendida del "Ulises Criollo" que fue el gran José Vasconcelos, de la generación anterior, y uno de los progenitores tanto de Zea como de Real de Azúa. Y el central, es el itinerario que traza Real de Azúa de la reflexión latinoamericana en busca del entendimiento de los "males" de América Latina. Así, de los tres ensayos resultan tres claves para comprender América Latina.

Leopoldo Zea alcanzó la estatura de su pensamiento en su *América en la Historia* (1957). Es el primer latinoamericano que formula un enfoque histórico global, intentando ubicar a América Latina en el contexto de la historia universal. Luego ha proseguido con numerosas obras -básicamente dentro de los carriles de *América en la Historia*- como *Dialéctica de la conciencia latinoamericana* y *El pensamiento latinoamericano* en 1976, *Filosofía de la historia americana* y *América Latina, largo viaje hacia sí misma* (1978) y *Simón Bolívar, integración en la libertad* (1980). Hoy, pensar la cultura latinoamericana, exige pasar por el mexicano Zea.

José Vasconcelos fue el mayor pensador de la Revolución Mexicana en su apogeo. Al ahondar en la aventura histórica de su pueblo, se reencontró con la Cruz de la Iglesia Católica. Quizá el drama del México contemporáneo fue la incapacidad de aunar los dos momentos de Vasconcelos: la Revolución y la Iglesia. Ese desencuentro ha llevado a un empobrecimiento recíproco de los dos polos. Quizá si los dos momentos de Vasconcelos se hicieran uno solo, México reemprendería su dinámica creadora, para sí y para América Latina.

Este informe de Real de Azúa, es nuestro homenaje y memoria de Carlos Real de Azúa (1917-1977), pensador latinoamericano, rioplatense y uruguayo. Murió hace diez años en el Uruguay de la dictadura militar más retrógrada, estéril y represiva.

Entonces, se había silenciado todo pensamiento y la muerte de Real de Azúa pasó furtiva por un descampado mudo y de soledades. Hoy podemos rescatarle, y reconocerle aquello que le corresponde por derecho propio: integrar la mejor tradición del pensamiento latinoamericano. Y por supuesto, también, la del pensamiento católico latinoamericano. Nos conforta, del querido amigo, tal destino en la tierra: formar parte con su inteligencia y libertad, con su amplitud y generosidad, de una tradición latinoamericana que sostenga mejor la vida de nuevas juventudes, de nuevos proyectos enraizados en la nación latinoamericana.

Así este Informe integra la línea abierta por el NEXO 5 de "América Latina en la Ecumene".

Desde el ARIEL, de Rodó, hasta el umbral de Puebla

MEMORIA TARDIA DE CARLOS REAL DE AZUA

Alberto Methol Ferré

En 1936 en un concurso entre la juventud hispanoamericana sobre Rodó y el arielismo, el joven de veinte años Real de Azúa obtuvo el segundo premio. El jurado estaba integrado, nada menos, que por Pedro Henríquez Ureña, Federico de Onís, Alfonso Reyes y Arturo Torres Rioseco. Este fue, en rigor, su punto de partida. Y la circunstancia de iniciación es altamente simbólica. Analizar sus componentes fundamentales -que son Rodó y el jurado- nos da la pista para ubicar históricamente a Carlos Real de Azúa, en su contexto y genealogía hispanoamericana. ¿Qué significa aquí Rodó? ¿Qué significa el jurado? Vayamos por partes. Dilucidar esto nos da una clave fundamental para comprender a Real de Azúa. Por eso conviene detenerse aquí un poco.

• RODO EN AMERICA LATINA

En 1900 aparece el Ariel de Rodó. Bien conocido es su extraordinario impacto en la conciencia de los disgregados países nuestros. Aunque visto desde nuestro tiempo, se nos haga difícil entender esa potencialidad del Ariel, el hecho está allí inconmovible: fue en el albor de nuestro siglo, el despuntar de una conciencia nacional latinoamericana, por encima de la atomización en Estados separados, de espaldas los unos a los otros. Guste o no, eso fue el Ariel, y por haberlo sido, lo será para siempre, cualesquiera sean las distintas sensibilidades e ideologías que advengan. Hasta el "antiarielismo" de la generación posterior, crítica de Rodó, es descendencia de Rodó. Como Luis Alberto Sánchez y tantos otros. Pues con Rodó recomenzó el "latinoamericanismo" hasta de muchos de sus detractores.

Ese significado de Rodó, sin embargo, puede verse con plena claridad. Para Rodó la Patria es Hispanoamérica. En Magna Patria -1905- escribe **"Patria es, para los hispanoamericanos, la América española. Dentro del sentimiento de la patria cabe el sentimiento de adhesión, no menos natural, a la provincia, a la región, a la comarca: y provincias, regiones o comarcas, son las naciones en que ella políticamente se divide. Por mi parte, siempre lo he entendido así, o mejor, siempre lo he sentido así. La unidad política que consagre y encarne esa unidad moral, el sueño de Bolívar, es un sueño, cuya realidad no verán quizá las generaciones hoy vivas. ¡Qué importa! Italia no era sólo "la expresión geográfica" de Metternich, antes que la constituyeran como expresión política la espada de Garibaldi y el apostolado de Mazzini. Era la idea, el numen de la patria... menos tangible, pero no menos vibrante e intensa, que cuando tomó color y contornos en el mundo de las naciones"**. Y en su ensayo sobre Bolívar de 1911, Rodó reafirmaba: **"La visión genial no dejaba de anticipar por ello la convergencia necesaria, aunque haya de ser difícil y morosa, de los destinos de estos pueblos: la realidad triunfal e ineluctable de un porvenir que, cuanto más remoto se imagine, tanto más acreditará la intuición profética de la mirada que llegó hasta él. En lo formal y orgánico, la unidad intentada por Bolívar no será nunca más que un recuerdo histórico; pero debajo de esta corteza temporal está la virtud perenne de la idea. Cuando se glorifica en Mazzini, en D'Azoglio, o en Gioberti, la fe anunciadora y propagadora de la Italia una, no se repara en las maneras de unión que propusieron, sino en el fervor eficaz con que aspiraron a lo esencial del mayor objetivo. Con más o menos dilación, en una u otra forma, un lazo político unirá un día a los pueblos de la América nuestra, y ese día será el pensamiento del Libertador el que merecerá, antes que otro alguno, cifrar la gloria de tan alta ocasión"**. Así, Rodó tiene una comprensión cabal de la "cuestión nacional latinoamericana"; y la justa analogía que hace es con la unidad italiana que le estaba cercana. Y eso es lo que, de varios modos, transmitió para su tiempo. Manuel Ugarte trasmutó "Magna Patria" en "Patria Grande". De esta filiación viene Real de Azúa, a pesar de ocasionales vacilaciones. Mantuvo su relación con Rodó toda su vida, en este y otros aspectos.

Aquí una observación. No hay duda que Rodó, en la política uruguaya, en su dimensión social, estuvo a la derecha de don José Batlle y Ordoñez. Fue un liberal conservador, aunque consciente de la herencia cristiana que veía tan sectariamente atacada por Batlle y Ordoñez. Pero lo que aquí es principal, es recordar que Batlle y Ordoñez fue un panamericanista y que su partido llevó al paroxismo esa sucesión, que sólo hoy abandona. En tal aspecto, Rodó fue más profundo que Batlle, estuvo enfrente y llegó más allá. Los hombres no tienen una significación unívoca.

Carlos Real de Azúa

Volvamos a lo nuestro. Pues Rodó no sólo tiene que ver con Real, sino también con el jurado. Real es la generación de los nietos de Rodó, en tanto que el jurado, son sus hijos.

• UNA GRAN GENERACION NACIONAL LATINOAMERICANA

Si en la "generación del novecientos", se inició el "latinoamericanismo", aunque en esto no participaron muchos de los modernistas y aunque ese "hispanoamericanismo" (éste era entonces el nombre más aceptado) no estaba exento de ambigüedades, de un exceso quizá irremediable de "idealidades", fue en la generación siguiente, la que actúa desde la revolución mexicana (1910) hasta la Segunda Guerra Mundial (39-45), **la que desplegará por primera vez el nacionalismo latinoamericano, será la "generación nacional" por antonomasia. Su apogeo está entre los años 20 y 30.**

¿Por qué afirmamos rotundamente que se trata aquí de una "generación nacional"? Muy sencillo. Un rasgo capital de las generaciones del siglo XIX, posteriores a la independencia y disgregación, fue que su punto de partida era un "mo-

delo ideal" extranjero, encarnado en Inglaterra, Estados Unidos o Francia, y desde ese "modelo civilizatorio" se destruían las mismas bases históricas de nuestros pueblos "bárbaros": esa barbarie eran por lo común, las razas indígenas, la "inferioridad" del mestizaje, la herencia hispánica y la Iglesia Católica. Con lo que el "mal" éramos nosotros mismos. Mayor dependencia, imposible. Había que extirpar a nuestros pueblos para poder desarrollar; en vez de partir de nuestros pueblos, para que se "desarrollaran" desde sus propias raíces. Más que el "desarrollo de nuestros pueblos", era "borrar a nuestros pueblos para hacer el desarrollo ". Tal fue característica notoria de las oligarquías liberales decimonónicas, con diferentes graduaciones y variaciones de la misma música de **Civilización y Barbarie**, el gran paradigma falaz de Sarmiento. Lo "nacional" era un intento de poner al revés aquel planteo: partir del "nacimiento", de las raíces, y no del "Modelo". Sí "modelos" desde las raíces, no "modelos" contra las "raíces". Los "modelos abstractos" liquidaban al sujeto histórico real. No otra ha sido la alienación colonial de nuestras derechas e izquierdas. Nacional es partir del pueblo, sujeto real.

Si el "indio" y lo "hispánico" eran antes el "obstáculo", el nacionalismo de esta generación se movió entre los polos: el "indo"-americanismo y el "hispano"-americanismo. Entre esos dos polos se movió aquella gran generación nacional. Vasconcelos fue los dos polos, la "raza cósmica" mestiza (de donde viene el "Día de la Raza" del 12 de octubre impulsado por Irigoyen en el centro de los años 20 y 30) como repudio al "racismo" de Sarmiento, de las oligarquías liberales positivistas decimonónicas, afirmación del mestizaje latinoamericano. Hacia el polo "indo" puro se movieron los indigenistas extremos, anti-hispánicos y anti-católicos; hacia el polo "hispano" puro se movieron hispanistas católicos extremos que borraban al indio, el mestizaje y la independencia. Dos formas reaccionarias de "pureza" que contaminaban al "indoamericanismo" y al "hispanoamericanismo". Así, el regreso a las raíces tuvo también graves desviaciones pseudo-indigenistas y pseudohispanistas que, en su "pureza" excluyente del otro polo, se volvían antinacionales. Fueron los pecados propios, posibles, de esta gran generación nacional.

Está pendiente todavía el estudio global de esta gran generación latinoamericana que se manifiesta en los años 20 y 30. Alcanza con enumerar lo más relevante: Manuel Ugarte, Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaunde, Mariategui, Luis Alberto Sánchez, Gilberto Freyre, Buarque de Holanda, Caio Prado Junior, Tristán de Athayde, López de Mesa, Picón Salas, Henríquez Ureña, Zum Felde, Natalicio González, Eyzaguirre, Scalabrini Ortiz, Forja, el revisionismo histórico argentino, y tantos otros. Luces y sombras, genialidades y caídas, contradicciones, no empañan el poder extraordinario de esta generación nacional. Su asunción crítica es condición de todo despliegue actual del nacionalismo latinoamericano. Y éste es, en el fondo, el "jurado" del joven Real de Azúa con su Rodó.

Venían de aquel "Ateneo de la Juventud" de México, inspirado en Rodó, de 1910, en el umbral de la revolución mexicana, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y el dominicano Henríquez Ureña. Arturo Torres Rioseco es un meritorio historiador de la literatura hispanoamericana. Y el gran crítico español Federico de Onís, venía de publicar sus **Ensayos sobre el sentido de la cultura española** (1932) y su célebre **Antología de la poesía española e hispanoamericana** (1934). La participación de Onís es significativa de la intensa presencia de España en América Latina, que había recomenzado desde los festejos del 400 aniversario del descubrimiento de América, en 1892, y que alcanzaba su apogeo justamente en este período de los 20 y 30. Onís tuvo como maestros a Menéndez y Pelayo, Menéndez y Pidal y especialmente a Miguel de Unamuno. Todos ellos tuvieron influencia en Real de Azúa. Sin duda, los españoles que dejaron su sello indeleble en Real fueron Unamuno, Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors. No es extraño que en esos tiempos "nacionales" se reanudaran hondamente los vínculos culturales con España, que por lo demás estaba en plena eclosión intelectual (su "Siglo de Plata" se le ha llamado) que terminara trágicamente en la guerra civil de 1936-39. De tal modo, el Jurado visualiza el contorno de los "padres" de Real de Azúa.

Dentro de este marco esencial, deben agregarse dos claras influencias convergentes en el Real de Azúa naciente: la de Waldo Frank, un norteamericano entonces en su cenit, crítico de la "modernidad" de su poderoso país, que buscaba en la cultura hispanoamericana un punto de apoyo para su "disidencia" (lo contrario de los sociólogos de los años 50); y el argentino Eduardo Mallea (influido también por Frank, que no está ausente tampoco ni en Octavio Paz ni en Leopoldo Zea) en búsqueda de su país "profundo", en **Conocimiento y expresión de la Argentina** (1935) **La ciudad junto al río inmóvil** (1936) **Historia de una pasión argentina** (1937) **Meditación de la costa** (1939).

En América Latina, el gigantesco acontecimiento de la II Guerra Mundial, con la hegemonía generalizada del panamericanismo, que en el orden intelectual, sustituyó el enraizamiento "nacional" de la generación de la entreguerra, su preocupación "histórica" y "cultural", por el "sociologismo" norteamericano. La post-guerra del 45, nos trajo la anti-historia del "sociologismo modernizador" de los Gino Germani, que descalificó como "pensadores", en contraposición a los presuntos "científicos" que eran los nuevos sociólogos, a toda la generación nacional anterior. La inundación del panamericanismo fue el naufragio, en distintas formas, de la gran generación nacional de los años 20 y 30. Sólo quedaron algunos sobrevivientes.

Muchas veces me he interrogado ¿cómo fue posible el surgimiento de esta gran generación nacional latinoamericana de los 20 y 30? En los términos más generales, he pensado que la "entre guerras" fue un "inter-regno" en América Latina. Es decir, que se produjo un cierto "vacío" en la "dominación", pues por un lado Inglaterra y Francia se retiraban, y por otro lado Estados Unidos no había consolidado su poder sobre toda América del Sur. Europa se iba, y Estados Unidos no había llegado totalmente. La hegemonía yanqui se consumará durante la Segunda Guerra Mundial, salvo en la oveja negra Argentina. De todo esto, surgen tanto las posibilidades del despliegue de la generación nacional en una América Latina tan débil, como su final malogro.

• LA PERIPECIA DE REAL

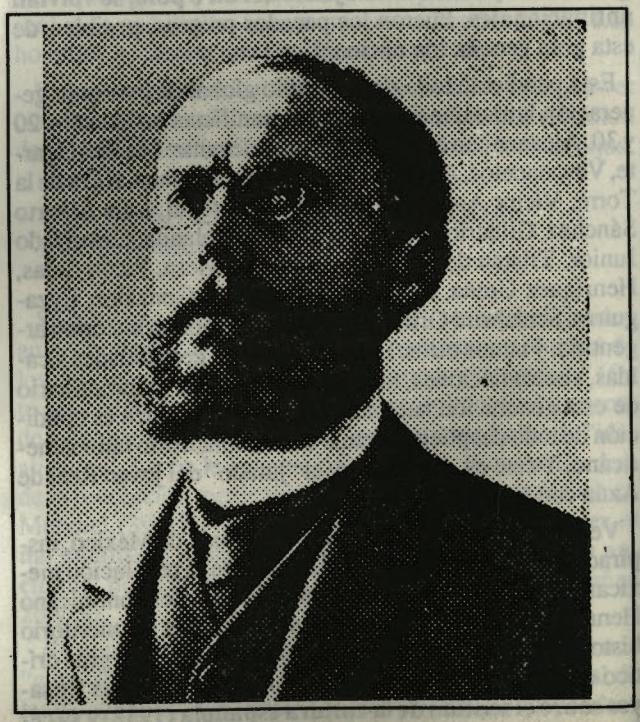
Pero ese contexto latinoamericano profundo, se da en los años 30 enrabado con las grandes tensiones ideológicas de las democracias liberales occidentales, el apogeo del fascismo, el ascenso del nazismo, el apogeo del stalinismo. Todas esas tensiones atraviesan y conmueven a la Iglesia. "Para los que en la década del 30 vivimos con pasión los movi-

mientos espirituales y políticos de Europa, para los que, todavía adolescentes, nos sucedía leer en los mismos años **La primauté du Spirituel** y **L'Énquete sur la monarchie** (ya antigua), la **Vida de Trotsky** y la **Vita di Arnaldo**, los primeros **Berdiaeff** y **El mundo que nace**, los **Débats** de Henri Massis y los conmovedores discursos de José Antonio Primo de Rivera, el **Au delá nu nationalismo** de Thierry Maulnier, el **Manifeste** de Mounier, los ensayos de Aron y Dandieu o **Les Grands cimitiéres sous la lune**; los que nos nutrimos en esta forma tan variada, estremecedora y revulsiva..." recuerda Real, refiriéndose a los datos constitutivos del pensamiento en esos años. El joven Real de Azúa se hará falangista a los 20. Luego a los 26 años, tras una visita a España en 1942, publica a su regreso **España de cerca y de lejos**, su primer libro. Es su ruptura crítica con el falangismo y la España franquista.

Esta primera obra importante, **España de cerca y de lejos** es una vasta reflexión histórico-filosófica. Asombra el conocimiento y la solvencia que aquí muestra Real, tan joven, en una obra muy sistemática. Hace poco, en NEXO 10, Del Noce (Una relectura de Maritain) sostenía que había existido, en sectores, un "profascismo católico", pero que no había existido propiamente un "fascismo católico". Sin embargo, ese intento imposible se conjugó en el "falangismo", y la crítica de Real se concentra en la amalgama de un "Estado Totalitario" con la "persona humana", libre, de abolengo cristiano. Una contradicción radical minaba así al falangismo: el secularismo inmanentista del Estado Totalitario y la afirmación de la trascendencia de la persona libre. Todo esto, sin contar la realidad misma, tan opresiva, de la dictadura franquista, divorciada de las esperanzas transformadoras de José Antonio. En realidad, **las posiciones de Real oscilaron así entre los dos polos político-católicos de su juventud, José Antonio, por un lado, y Mounier por el otro. Lo que comenzó con el predominio del polo José Antonio, terminó con el predominio del polo Mounier.** Había gérmenes en el uno, para pasar al otro. Y en cuanto a nacionalismo, ¿qué más cristiano que la experiencia nacional de Charles Péguy, tan evocado por Mounier?

España de cerca y de lejos no es una mera obra ocasional sobre España, la de un "arrepentido" cirunstancial, sino un replanteo total de la historia moderna. Es una crítica a las insuficiencias de la democracia liberal racionalista clásica; uno de los primeros enjuiciamientos profundos y globales del totalitarismo secularista fascista y nazi, así como de la "mixtura" falangista; la perspectiva hacia lo que llama "una nueva democracia". Hace una crítica del catolicismo español de su tiempo, de sus "teólogos armados", de su apologística militante, que se vuelve espíritu militar, que tiende a confundir lo "espiritual y lo temporal", la Cruz y la Espada. No es éste el catolicismo que necesitamos en América Latina piensa y siente Real. Cree que los matices más valiosos de su Iglesia contemporánea quedan fuera de aquel temperamento: **"Es la noción del 'pobre', tan pronta, tan trágicamente aguda en todo el catolicismo francés, desde León Bloy hasta George Bernanos. Es su corolario, su faz transitiva: una posición abiertamente revolucionaria en lo social: 'el orden divino de la Justicia -decía Bergamín- es el orden humano de la Revolución'. Es todo el admirable movimiento de los 'jocismos' francés y centroeuropeo. Es el drama del alma del hombre enfeudada a los poderes económicos que en forma tan magistral desarrolla el pensamiento cristiano francés desde Charles Péguy hasta Pierre Henri Simon. Es el valor de la persona y su más digna ubicación, en Emmanuel Mounier, en Daniel Rops, en Gabriel Marcel. Es un nuevo sentido de la liturgia, desde Huysmans hasta Guardini. Es el esfuerzo magistral de Chesterton para reacercar a la sensibilidad contemporánea, una religiosidad reconciliada con la alegría y la belleza y la dignidad del mundo y de las cosas"** (pág. 237). Así, Real anticipó de un cuarto de siglo las evoluciones del catolicismo latinoamericano, con Medellín y Puebla, con las teologías de la liberación latinoamericanas...

José Enrique Rodó, el punto de partida



Charles Péguy, expresión del nuevo pensamiento católico.

La retórica oficial del franquismo hizo de la "Hispanidad" uno de sus mitos. Dice Real: "Tenía ésta el antecedente de una obra de trascendencia indudable y de una nobleza y autenticidad mucho mayores a todo lo que le seguirá: **Defensa de la Hispanidad**, de Ramiro de Maeztu" (pág. 234). El régimen la mezcló con la idea orsiana del "Imperio", con el recuerdo "imperial" del siglo XVI, y montó una literatura tan ampulosa como delirante, de una irrealidad grotesca, incapaz de ni rozar la realidad de América Latina. Real negaba que tal hispanismo pudiera identificarse con la Iglesia, y le veía como la expresión de una filosofía de la historia integrista, antimoderna, de añoranzas medievalistas y restauradora, es decir, con una filosofía política reaccionaria. Así, **"Para los tradicionalistas, resultará imposible una fusión, una prolongación de los valores cristianos tradicionales, con los del período moderno y democrático; de la tradición cultural hispánica y de las que hicieron irrupción posterior. Los medievalistas se cerrarán a todo fecundo sincretismo, que quiera y tienda a reordenar por el Espíritu al caos moderno, salvando la adquisición grandiosa de la razón y el conocimiento, de la técnica y el bienestar"** (pág. 200). De tal modo, Real de Azúa no sólo se niega a una negación indiscriminada de la "modernidad", si no que aspira a una nueva síntesis. Esa será una de las constantes de su perspectiva.

Aquí llama la atención que una reciente obra: **Real de Azúa, de cerca y de lejos** (1987), escrita por Rubén Cotelo con talento y cordialidad para con su amigo Real, sostiene nada menos que Real de Azúa es un "antimoderno", romántico, de una mítica comunidad medieval. Esa despampanante acusación de "anti-moderno" me incluye a mí también. Contra los textos expresos de Real y míos. No se entiende tanto malentender. Salvo, es claro, que para el agnóstico Cotelo, todo lo católico por definición sea antimoderno... Entonces es cuestión de sus hostiles premisas, no de su investigación. La visión fragmentaria de Real de Azúa que tiene Cotelo, no es más que su incomprensión de la dinámica de Real como totalidad en su inserción en la historia latinoamericana. La personalidad de Real y la historia latinoamericana se desgrana en fragmentos, que son del crítico y no de la realidad. Con lo que se demuestra que no basta talento y cordialidad para entender a un amigo.

• RETORNEMOS A LA OBRA JUVENIL DE REAL

La crisis de la "hispanidad franquista" tiene también otros resultados positivos. El principal, para América Latina, es un desplazamiento más comprensivo hacia el polo nacional "indoamericano", o sea su justiprecio de Haya de la Torre y el Apra. Y, aunque valore la teoría del imperialismo de Bujarin, se siente en esta obra de Real el peso ominoso e incontrastable del "panamericanismo", entonces en su apogeo -y más todavía en el Uruguay, colmo casi unánime de fervor panamericanista-. Hay concesiones, capitulaciones que luego rectificará. El reflujo de la generación nacional latinoamericana se vuelve inevitable, expuesta por la coyuntura histórica, al sambenito de "fascismo", puesto al unísono por yanquis y soviéticos, y que alcanzara su mayor patetismo en la tragedia del boliviano Villarroel, "el presidente colgado". También el movimiento nacional y popular argentino, con la movilización de la clase obrera, es víctima de esos fuegos cruzados. La historia es bien conocida.

De poco le valió a Real su **España de cerca y de lejos**. Casi nadie la leyó. Para las creencias vigentes, se trataba meramente de un falangista arrepentido, que volvía -se creía- a lo que todos creían. ¿Para qué leerlo? De tal modo, ese punto de partida sistemático de Real fue ignorado, y esto dió al pensamiento de Real -por su estilo ramificante- una falsa imagen de "inconexión". Es que las vigencias de la cultura uruguaya carecían de categorías aptas para una inteligencia cabal de Real de Azúa. Luego, llamó la atención la cantidad enorme de cosas que Real sabía. En su ostracismo interno, Real de Azúa siguió sus cursos de literatura. Tenía un vasto conocimiento de las literaturas francesa, inglesa, española e hispanoamericana. Desde 1949, poco a poco, fue reapareciendo en distintas revistas. No por azar, fue un sobreviviente uruguayo de aquella gran generación latinoamericana, Carlos Quijano, antiguo fundador allá por 1919 del "Centro Ariel", le abrió las páginas de "Marcha". Este semanario era entonces como un islote latinoamericanista en el Uruguay, que se sentía ajeno a América Latina. Así, en las dos décadas siguientes, la prestigiosa "Marcha" será su vehículo principal de difusión.

No nos vamos a referir a sus compañeros de "generación" uruguaya. Sería demasiado complicado para esta breve presentación. Se habla, en términos muy laxos, de una "generación del 45" en el Uruguay. Si fuera así, probablemente habría que ubicar a Arturo Ardao y a Real de Azúa como los más "viejos" de ella. Ardao es también un nieto de Rodó, pero no del lado católico, y con visión latinoamericana. De los otros miembros, podríamos decir que fueron "latinoamericanizándose" a medida que el Uruguay batllista clásico se desfondaba, y la presunta insularidad uruguaya se esfumaba.

A nuestro criterio, podría fijarse el apogeo de Real de Azúa aproximadamente entre 1955 y 1965. Es su década de esplendor y de mayor creatividad. Pienso que a esto no fue ajeno, uno de los efectos uruguayos de la caída de Perón en aquel año del 55. ¿Por qué? Creo que por dos motivos básicos. El primero, que desde entonces se hizo ostensible a un Uruguay masivamente antiperonista, la índole realmente popular del peronismo; la represión y los fusilamientos de los "libertadores" fueron desmitificadores, etc. El clima cambió mucho. Y segundo, esto posibilitó la recepción del pensamiento "nacional" argentino, con Arturo Jauretche, José Maria Rosa, Ernesto Palacio, Rodolfo Puiggros, Hernández Arregui, Jorge Abelardo Ramos, que tenía en esos años un rebrotar pujante. Esto y el progresivo derrumbe del Uruguay batllista, abrieron a Real de Azúa el espacio social y la fuerza de formular su auténtico mensaje. De alcanzar su propia estatura. Desde el 58, Real de Azúa -aquel solitario empedernido, tan sociable en su llaneza afable, jovial y generosa- se volvió un maestro reconocido de una parte importante de la generación universitaria de aquellos tiempos. Su actividad fue fecunda y múltiple. De entonces son sus recordados libros **El Patriciado Uruguayo** (1961), **El impulso y su freno: tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya** (1964), **Antología del ensayo uruguayo contemporáneo** (1964) (y no porque tuviera la gentileza de cerrar esta obra con Vignolo y conmigo, entonces bastante más jóvenes...), etc, etc. Tuvo pasión por la historia de su país, condición de posibilidad para la compresión de toda otra historia. Después fue viniendo el reflujo, aunque con algún memorable ensayo, por ejemplo, sobre Luis Alberto de Herrera. (1969).

¿Por qué el reflujo? Real se sintió hondamente comprometido vital e intelectualmente en el intento de formar una verdadera "izquierda nacional". Esa era la esencia de su visión. Por múltiples circunstancias, un intento difícilmente factible en el Uruguay. Terminó en el fracaso de 1962. Y fue haciéndose visible la inviabilidad de sus perspectivas políticas, como efectividad, al menos por un largo tiempo. Nosotros tuvimos la misma sensación, pero teníamos trece años menos. Real ya no volvió a ser maestro como con aquellos jóvenes del 58 de "Tribuna Universitaria" y "Nuevas Bases". Justamente, en ese momento escribe su segundo gran libro sistemático, de título elocuente: **Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionario y Tercer Mundo**, que fue redactado entre el 1º de diciembre de 1961 y el 28 de febrero de 1963.

Una obra de aliento, de 430 apretadas páginas, que requiere, para ser emprendida y realizada, una gran necesidad y entusiasmo. Pero cuando estuvo terminada, debió guardarla en un cajón. Había pasado su tiempo político. Las dos obras sistemáticas de Real de Azúa, la una tuvo edición personal y casi ni fue leída; la otra, quedó inédita hasta hoy...

Así, Real de Azúa, que había sido profesor de Literatura Iberoamericana y Rioplatense (1954-1967) y del curso de Estética Literaria (1952-1976), cambió el primero por el de Ciencia Política (1967-1974). Aquí Real de Azúa, desde Max Weber y la "politología" norteamericana, fue entrando en un cierto academicismo, donde el lenguaje se volvía de más en más abstracto, a pesar de su sólida erudición histórica de trasfondo. Lo que no significa que no hiciera cosas interesantes en esa línea, como **El clivaje mundial eurocentro-periferia (1500-1900) y las áreas exceptuadas (para una comparación con el caso latinoamericano)** (1976), que era ya una de sus preocupaciones desde los lejanos días de **España de cerca y de lejos**.

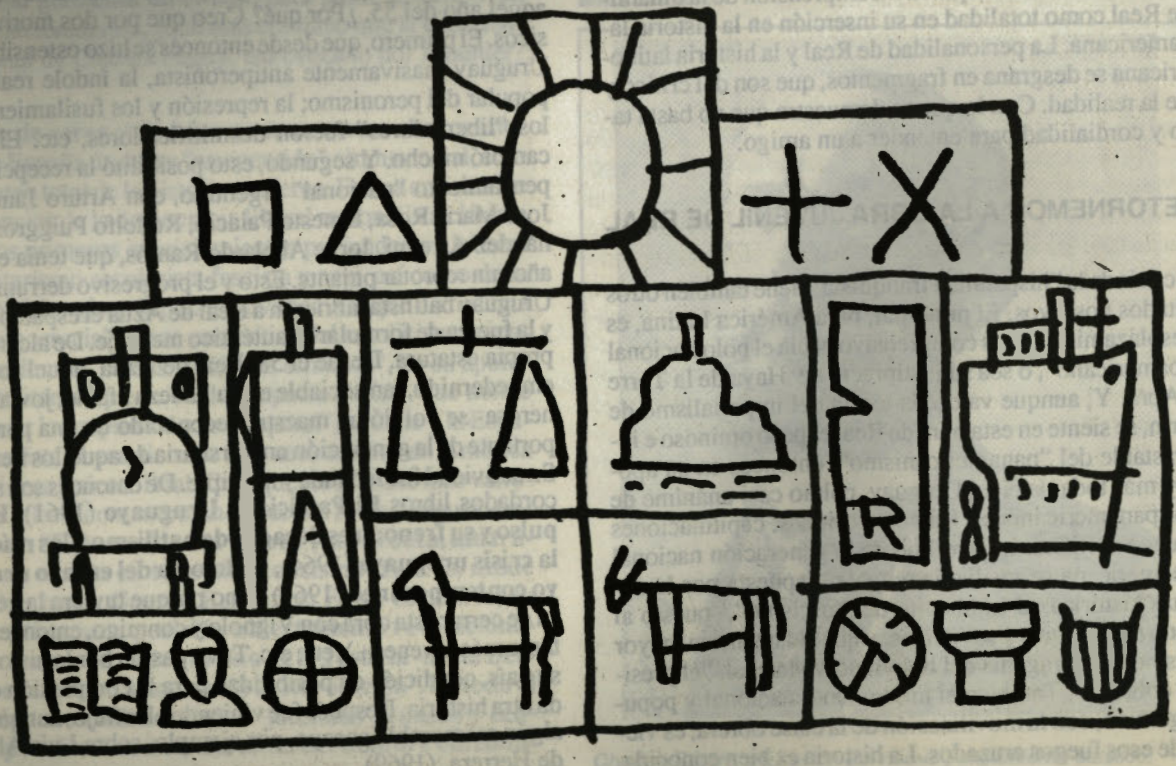
El desenlace comenzó cuando la dictadura militar lo dejó cesante.

• MUERTE Y ESPERANZA

Cuando la dictadura militar, en un desierto, sombrío y atemorizado Montevideo, de 1974 y 1975, nos encontrábamos varios amigos de 10 a 12 de la noche, en el café Puerta del Sol. Carlos Real de Azúa venía casi todos los días. O mejor, pasaba, como era su estilo. La rueda se disolvió cuando Alberto Couriel, por razones de seguridad, debió exilarse. Después, nos vimos pocas veces con Real. En julio de 1977, estando yo en Buenos Aires por el Celam, en las primeras reuniones preparatorias de la Conferencia Episcopal de Puebla, supe por una prima suya que Real de Azúa estaba gravemente enfermo. Tuve que volver por una horas a Montevideo, y fui a verlo a su casa. No había nadie. Pocos días después me enteré de su muerte y que un solo amigo había acompañado su entierro.

Tuvimos casi treinta años de amistad. Preferí aquí formular un brevísimo esquema de interpretación de su itinerario. En mi país, muchos pueden evocar muy bien a su personalidad; pocos tienen las categorías adecuadas para una comprensión totalizadora de la peripecia espiritual, intelectual y política de Real de Azúa. Fue portador de la herencia de la gran generación nacional latinoamericana de los 20 y los 30 en tiempos adversos. Murió en vísperas de Puebla. Cuando Real murió, comenzó a fructificar en la Iglesia latinoamericana aquella herencia nacional, la valoración histórica, cultural y religiosa de nuestros pueblos. La opción preferencial por los pobres y la evangelización de la cultura, desde Cristo y nuestras raíces. La Iglesia reemprendía -desde su propia lógica- los caminos de aquella gran generación nacional.

Nos sentamos con San Pablo y meditamos: ¡Oh, muerte! ¿Dónde está tu aguijón? . (1º Corintios 15,55). □



Una polémica con Leopoldo Zea

FILOSOFIA DE LA HISTORIA E IMPERIALISMO

Carlos Real de Azúa

Un proceso universal, largo de cuatro siglos y que importa cambios de índole social, económica, cultural y política, puede bien cubrirse con el rótulo general de *occidentalización*. Francia e Inglaterra lo presidieron; en nuestro tiempo, los Estados Unidos se han convertido en sus protagonistas más cabales. Centrada en los poderes creadores del individuo; en el *individualismo* (con su doble cara de afirmativo egoísmo y de fe en las posibilidades humanas), la *occidentalización* implica sustancialmente ciertas conquistas: la industrialización (y el dominio de la naturaleza); las garantías políticas de la democracia y los valores que la informan (de libertad, de justicia, de igualdad). Este proceso de cuatro siglos se levanta y madura sobre una cultura previa y materna de la que posteriormente se desvincula: la Cultura Europea. Tal cultura, a la que caracterizan el aporte clásico y el cristianismo, será absorbida por una *occidentalización* cuyo sinónimo más justo se llama *modernidad* y cuya actitud ante el pasado clásico-cristiano europeo es una despectiva conciencia de *superación*.

Considerándose la *occidentalización* autora (y actora) única de la historia moderna, el mundo se le apareció como un vasto ámbito a llenar. O mejor: como una pista vacía, como una gran palestra en la que deberían ejercerse las energías de unos mejor dotados que eran, por definición, las mismas sociedades que la impulsaban. También, y era el inevitable corolario de un radical solipsismo, las culturas de otros pueblos y continentes representaban poca cosa más que residuos que su propia imposición, inexorablemente, liquidaría. Esa voluntad de presa que a Occidente mueve se sentirá inserta (podría fijarse el punto de partida en ciertas líneas del Romanticismo) en la voluntad misma de la Historia. Sus actos, y sus conquistas, serán el instrumento de un Espíritu Objetivo, o de una Idea que, ya se llame Progreso o Razón, o Libertad, o Democracia, enhebra en una coherencia en un fin ineludible el afán de los hombres. El liberalismo, *filosofía de la expansión*, aplica a razas y a comunidades nacionales el aval jerárquico que brinda el darwinismo: la supervivencia de los más fuertes, los dogmas de la desigualdad biológica. Hay entre los hombres aptos e ineptos; también habrá pueblos destinados al triunfo y pueblos condenados al fracaso y a la dependencia que el fracaso importa.

Correlativamente, las otras culturas del mundo comenzarán a cobrar, en el curso de tres siglos, una conciencia muy dolorosa y muy intensa de su marginalidad respecto a ese proceso. Los pueblos asiáticos y africanos recién hoy, pero antes y desde el siglo XVIII, España; Iberoamérica y Rusia, desde el XIX y, lo más paradójico, Europa misma desde fines de la Segunda Guerra Mundial, serán movidas por esa conciencia y los afanes, los resentimientos que ella suscita. Es la lucha por la propia occidentalización, es el deseo de participar, con las potencias victoriosas, en el proceso creador de la civilización. Tales urgencias se acompasan con la aguda sensación de *estar fuera de la historia*, desterrados del paraíso del *hoy*, por las culpas del *pasado*. A algunos marginales, y es el caso de Iberoamérica, se les concederá cuando más un *mañana*, pero ese mañana, vacío e inaccesible, dependerá de que brazos occidentales cumplan, sin piedad, sin pausa, las tareas del presente.

Pero aquí ocurre la gran paradoja. Y esta paradoja es que Occidente y los bienes que el hombre de Occidente reclama para sí no quieren (¿o no pueden?) ser universalizados. El sentido de la dignidad del hombre y el dominio de la naturaleza por la técnica que libertaron a las sociedades occidentales de la esclavitud y la miseria, Occidente se negará a participarlos con los demás pueblos del mundo. Hacerlo, parece pensar, sería autolimitar sus propios derechos o rehacer sus copiosos beneficios. Occidente tiene muchas tácticas para evitar esto, pero una de las más repetidas será la de aliarse en cada una de las comunidades que domina, que occidentaliza en su propio beneficio, con aquellas fuerzas (iglesias, castas, feudalismos y tiranías) más medularmente ajenas a su propio sentido de lo moderno, a todo lo que para sí la misma Europa liberal exige.

Este utilizar las entidades más adversas a su propio prin-

cipio parece ser una contradicción que no molesta. Estados Unidos, por ejemplo, inserta su voluntad *moderna* de poderío en el espíritu puritano de predestinación y éste, que desprecia teológicamente a los pueblos que considera inferiores, ve en las formas evolucionadas de la democracia política un bien que sólo aplica (negándolo a las demás), a su propia comunidad, a su propio país superior y predestinado.

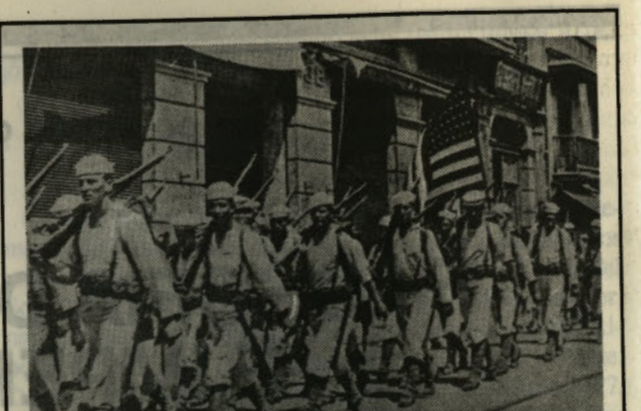
De cualquier manera, Occidente, por su sola presencia, ha enseñado a pedir (lo que no encaja muy bien con que haya sido el *único beneficiario de todo el proceso*), y la segunda post-guerra mundial universaliza, estabiliza definitivamente una pugna que tuvo hasta entonces un ritmo quebrado, episódico, esporádico.

• UN DOCUMENTO IMPAR

Este es, en toda una altísima compresión, el discurso central del último libro de Leopoldo Zea: **América en la historia** (Revista de Occidente, Madrid, 1970, 2a. ed.) Resultaría posible inferir a través de él que, en la labor del promotor de la **Historia de las ideas en América**, el presente volumen significa la tentativa más ambiciosa en que hasta ahora se haya empeñado. Tan ambiciosa, agreguemos, que más parece tarea de coronación y despedida que no conclusión provisoria de un pensador que no ha llegado aún a la cincuentena y cuya plenitud creadora es evidente. Porque, si entre sus libros más conocidos, **El positivismo en México** es un estudio pormenorizado de historia intelectual, sus **Dos etapas** -una brillante generalización de alcance iberoamericano- y **América como conciencia**, una reflexión menos orgánica que obsedida sobre la misma sustancia de nuestra posición en el mundo, **América en la historia** marca la integración de toda la labor previa en una síntesis que está tendiendo, visiblemente, al más exigido rigor y a la coherencia más buscada.

Aceptándose como indudable esta *conciencia de marginalidad* de Iberoamérica y la paralela operancia mundial de este estado de espíritu, parecería posible adelantar que el valor capital del nuevo libro de Zea fuese el de ser el primer ensayo de Filosofía de la historia que nuestra marginalidad americana produce y el primero, a la vez, que sitúa nuestro común destino histórico en términos universales. Si nos referimos a culturas de situación similar, no se sabe que exista una empresa española parecida, y sólo, tal vez, desde el ángulo ortodoxo eslavo (o de "la vieja Rusia") las obras de Danilewsky y Berdiaeff pudieran equivalerle. Pero en Danilewsky y Berdiaeff, (que sin duda han influido sobre Zea) la ajenidad a lo occidental actúa como elemento atípico y este elemento atípico, sin quitarle valor, los despoja (por lo menos) de su carácter representativo de la línea histórica que estamos siguiendo.

El planteo de Zea, por el contrario, sin dejar de tener muy en cuenta y con elementos abundantes, la perspectiva iberoamericana, puede ser ampliamente válido para el *occidentalizador* africano o asiático, en cuanto expresa estados de espíritu tan generales como la doble vivencia central de la *marginalidad* respecto a Occidente y de la adhesión a sus bienes. Por otra parte, tampoco es difícil que supiera ejercer una influencia intelectual verdaderamente liberadora. Y esto, porque **América en la historia** se construye, y lo hace con efectiva convicción sobre un conflicto mucho más extendido y más auténtico que otros más publicitados. También es seguro que algunos de sus capítulos: aquéllos, por



"Marines" norteamericanos ocupan Veracruz

caso, en que estudia el desarrollo de la marginalidad de Iberoamérica, de España o de Rusia; aquél en que rastrea la dialéctica de la predestinación puritana en los Estados Unidos, quedan incorporados, a la par de los de un Lovejoy o un Hazard, al lote de los mejores estudios modernos de historia intelectual.

• FALIBILIDAD DE LOS ESQUEMAS

Toda la novedad y el frecuente acierto de **América en la historia** no escamotea, sin embargo, ciertas debilidades. No esconde, sobre todo, aquéllas que como ensayo de "filosofía de la historia" puede adolecer, pero tampoco las que derivan de su peculiar intento de ser una "filosofía de la historia de las ideas", una filosofía de la historia de las ideas erigida, imperialística y aún inevitablemente, en filosofía de la historia a secas.

Si de la primera condición emerge el esquematismo de algunos desarrollos, cierto desdén de la particularidad, una abusiva simplificación de la multiplicidad de la historia y el adelgazamiento de su espesor, otros peligros nacen también de la especial modalidad que la filosofía de la historia en él adopta. Aquí parecen destacables, sobre todo, el manejo reiterado de nociones ambiguas, el empleo de instrumentos conceptuales elevados a la univocidad gracias a la eliminación de su variado condicionamiento en el mundo real y en especial el uso de simples rótulos, eficaces en cuanto tales, pero a los que se hipostata, en una actitud externa del realismo lógico, con todos los atributos de la vitalidad y la deliberación.

Una aseveración de este orden reclama prueba y hace inevitable concretar en ejemplos esos peligros que se han categorizado como inherentes a toda generalización filosófico-histórica.

Si legítimo es el término de *Occidente* para englobar la expansión europea y norteamericana sobre el mundo, resulta claro, sin embargo, que apenas se penetra en el ejercicio concreto de esa expansión nos encontramos con que Zea se vale de dos esquematismos. El primero lleva implícito olvidar que Occidente estaba (y está) integrado por *naciones* en constante tensión y competencia. El segundo es el de obviar que estas naciones, estructuradas para la expansión de acuerdo a patrones *modernos* también integran, a veces en dosis muy crecidas, elementos que no lo son: religión, aristocracias tradicionales incorporadas a la dirección moder-

na, vida corporativa, reflejos no económicos, estructuras agrarias no-capitalistas hasta casi nuestro tiempo. Porque si la burguesía y la industrialización dan el tono (económico) dominante, no excluyen a las clases tradicionales del acceso a la dirección efectiva y sobre todo el tono y a la ejemplaridad sociales. Francia e Inglaterra, para poner los casos más notorios, lo prueban abrumadoramente, y cualquier texto de Balzac, de Proust, de Jane Austen, de Galsworthy es en esto mejor argumento que todo un razonamiento minucioso.

Zea no tiene en cuenta las dos circunstancias y esto decide que para él, por ejemplo, Napoleón aplaste al liberalismo en España, en 1808, porque de acuerdo a su esquema, Francia, titular de la occidentalización, no podía tolerar que España, occidentalizándose, restara beneficios a la *occidentalización egoísta* que Francia ejercía.

Pero la realidad era aquí bastante más compleja de lo que la antítesis sugiere. Francia, o más concretamente Napoleón, se apoyó en ese sector "afrancesado" cuya filiación ilustrada, cuyo liberalismo económico y político, innegables aunque elitistas, cuya modernidad, en suma, le hizo estimar la coyuntura de una dominación extranjera como más funcional para sus fines últimos que cualquier adhesión a una prórroga de aquella dinastía borbónica tan descalabrada por entonces en las rencillas y escándalos de reyes y reinas, pretendientes y "válidos" y, últimamente, también nueva y de origen francés. Y si Napoleón no contó con otro sector liberal y muy decisivo, es que a ese otro (el que se alió con los tradicionalistas en la resistencia nacional y más tarde fue víctima de Fernando VII) le movía más fuertemente el impulso de libertad e integridad españolas que el ideal de modernización compulsiva del país. Porque las "naciones" existen y tomados entre las dos pinzas del imperialismo industrial y marítimo inglés y el continental y militar de Francia, embellecido ya por la "idea europea", la opción tan trágica para todos, se abría justamente en cuál de los dos era el mejor camino de la modernidad que contase con el hecho nación.

Igualmente explica Zea la guerra civil-internacional de 1936 por la negativa de Europa a dejar occidentalizar a España. Pero, enfeudado a su esquematismo, no ve de nuevo Zea que España es tomada por segunda vez entre esas otras dos pinzas de Occidente que son el totalitarismo fascista y el comunismo marxista y que aquí, esta vez son los elementos no-modernos: el popular, el castrense, el clerical; los estamentos: Pueblo, Iglesia, Ejército, los que optan, menos conflictualmente pero no sin cuantiosas disidencias, por alguno de los bandos en lucha.

Otros casos de este esquematismo que simplifica demasiado lo constituyen, más en grande, el planteo de ciertos dilemas iberoamericanos. Para Zea, decía, la occidentalización plena de Iberoamérica fue tarea que pretendieron cumplir los Imperios de turno en su propio y exclusivo beneficio y ello hace que cuando los iberoamericanos se esfuerzan en occidentalizarse asimismo el *espíritu* (ya que no los frutos) que había promovido el éxito de Occidente, éste (sus naciones: Francia, Inglaterra, Estados Unidos más tarde) se aliará con las fuerzas antimodernas. Castas, Iglesia, tiranuelos, *fuerzas retroactivas* servirán a los modernos, a los occidentales, para aplastar toda primicia, toda tentativa de occidentalización en propio beneficio de los iberoamericanos.

Zea no se apea de esta generalidad y su actitud es explicable. Porque empieza por partir, en cierto modo, antihistóricamente, de una antítesis demasiado radical sobre los beneficiarios de la occidentalización, tal como, por lo menos, la cuestión se planteaba a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Porque si por caso, en la Indonesia de hoy, en China, se piensa, y se sabe, que la occidentalización se cumple contra los intereses del colonialismo europeo, en el siglo XIX, por el contrario y dentro de los cánones del liberalismo económico y político, este proceso de *modernización* o de *occidentalización* (importa poco cómo le llamemos) era visto de muy distinto modo. Todavía la industria pesada no había traído su manzana de discordia y tanto del costado europeo como del costado americano se veía en los nuevos fenómenos técnico-sociales uno de esos negocios que aseguran, mediante una especie de "affectio societatis", una participación equitativa, universal de beneficios. ¿Qué otro pensamiento hay en un Sarmiento o en el Alberdi primero? Los pocos que preveían las consecuencias que la occidentalización importaba: destrucción de las comunidades nacionales y del elemento popular autóctono, no eran liberales, pensemos en José Hernández[1], o no lo eran primordialmente; sus opiniones, sobre todo sus opiniones, no pesaron en el plano de las creencias dominantes de la época. Zea busca la solución, distinguiendo entre los que querían arraigar *los frutos* (y éstos serían "los entregadores") en su propio beneficio y en el de sus mandantes extranjeros y los que querían aclimatar el *espíritu* occidentalizador en común y exclusiva ganancia iberoamericana.

Pero esta distinción *frutos-espíritu* ¿era tan fácil y es hoy, siquiera, tan fácil? Sarmiento, por ejemplo, y sus recetas: instrucción primaria e industrial, pedagogía norteamericana, vías de comunicación, inmigración, colonización, trabajo y capital extranjero, erradicación de lo gauchesco ¿estuvo injertado espíritu o frutos, resultados? ¿Quería conquistar unos u otros con espíritu antieuropeo (el antiyanqui puede descartarse sin más) u operaba en él la creencia básica de que todos los protagonistas civilizados coparticiparían naturalmente del proceso? Pero preguntémonos más ¿es legítimo, es productivo encontrar (o creer hacerlo) el "neuma", el espíritu de una civilización para convertir, tras él, todo el resto en frutos, en instituciones, en corolarios, en superestructuras? ¿Es legítimo descartar como posible que, aun los descastados entregadores no pudieran prever, más allá de su inmediato provecho una lontananza, una mediatez, en la que todos serían los beneficiados? Dentro de los cánones del optimismo liberal la previsión era factible y tenía la grandísima ventaja de apaciguar cualquier remordimiento.

Lo que en verdad solió ocurrir en Iberoamérica es que los que hablaban de "originalidad" sólo en puridad hablasen de originalidad respecto a España, por lo que era natural que no tuviesen empacho alguno en imitar a las naciones directoras (Francia, Inglaterra) de aquel período. Esto explica además, que aparte esa hipotética occidentalización de *espíri-*

---

[1] Después de la importante monografía de Horacio Zorraquín Becú (**Tiempo y vida de José Hernández**, Buenos Aires, Emecé, 1972) no es sostenible que Hernández no fuera liberal, aunque sí haya sido liberal-nacionalista en un muy amplio sentido.

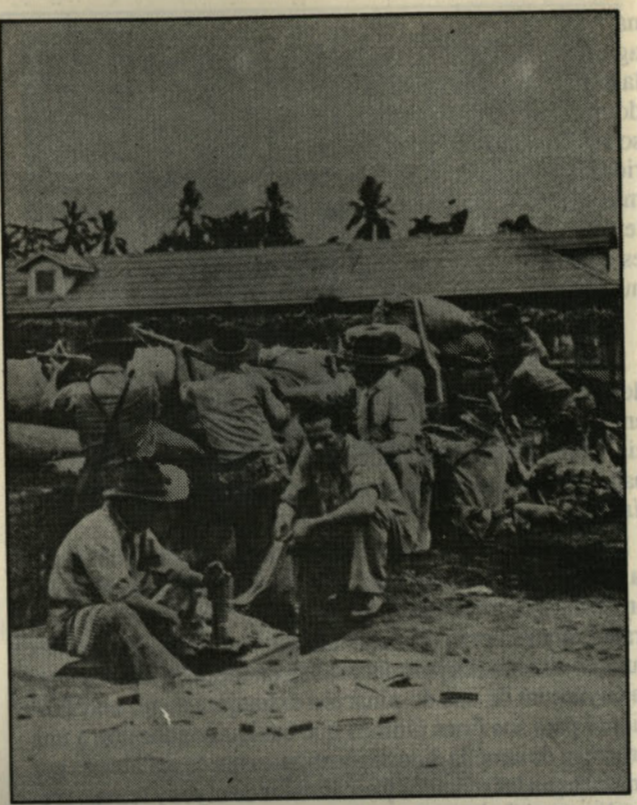
tu ahogada en su cuna, la *occidentalización* de comportamientos haya sido -en su positivismo, su racismo, sus esquemas constitucionales franco-americanos- esencialmente mimética. El relativo éxito, por lo menos temporal de sus empresas, lleva a pensar, empero, si estos hombres no sabían más sobre técnicas del cambio histórico de lo que Zea supone, santificando sus fines habrían intuido que una transformación de instituciones, de *resultados*, es más segura prenda de variación que el triunfo de un *espíritu* previo y bastante inaferrable.

Queda sin embargo, en pie, que Occidente navegó con sus velas hinchadas por una ideología que hacía de sus conquistas la voluntad misma de la historia. ¿Es cierto, en cambio, que las naciones occidentalizadoras se apoyaron en América en castas, iglesias, tiranuelos y minorías castrenses?

Negar los esquematismos cayendo en otros semejantes es tarea relativamente inútil y más certero resulta, sin duda, apelar a las siempre salvadoras nociones de la complejidad, el espesor y la contingencia (que no irracionalidad) de la historia. Porque si hay casos que le dan la razón a Zea, ¿en quién se apoyaron, en cambio, las naciones occidentalizadoras en la Argentina? ¿En Rivadavia o en los caudillos federales? ¿En Rosas o en los emigrados[2]? Y en México mismo, patria de Zea, ¿en quién descansó la occidentalización yanqui? ¿En Alaman o en Lorenzo de Zavala? ¿en los "clericales" o en los *yorquinos*? Y el mejor ejemplo de la argumentación: la invasión francesa y la instauración de Maximiliano ¿no está viciado igualmente por su salteo de las estructuras nacionales? Porque hacia 1860, la creciente tensión europeo-estadounidense pudo legítimamente generar el gran proyecto de crear un fuerte antemural latino frente a la expansiva nación que acababa de despojar a México (1848) de la mitad de su territorio. Que aquel proyecto era posible no legitima los evidentes "utopismo" y "ucronismo" de querer implantar un imperio en América y en 1865. A planes parecidos y tan viciados como él de un romanticismo insanable, los estadistas europeos se habían estado hurtando cautelosamente durante más de medio siglo.

Pero lo evidente es que, por estar tomando en las mallas de la paradoja que él mismo ha promovido (los occidentales modernos se alían con los antioccidentales premodernos), Zea necesita alegar esa alianza de las fuerzas tradicionales con el imperialismo. Porque, si la occidentalización en América exigía estabilidad y orden efectivo ¿qué presenta de extraño una alianza de las naciones imperialistas occidentalizadoras con aquellas fuerzas que podían brindárselos? El contubernio pierde aun más la significación que Zea le concede si se agrega que esos dirigentes occidentalizadores europeos que se negaban a la universalización de sus propios beneficios y que no siempre eran burgueses (buena parte de los de Inglaterra no lo eran literalmente) podían sentir efectiva proximidad, real solidaridad de clase, con los grupos tradicionalmente directores de Iberoamérica. La europeización cultural, efecto y causa a la vez, acercaba más cada día estimaciones y modos de vida, lo que, por otra parte, ha ocurrido siempre, pues no sólo han existido "internacionales" para las clases desfavorecidas.

En el vasto repertorio de *iglesias* y *feudalismos*, *caciques*, *tiranuelos* y *oligarquías* no siempre horros de espíritu modernizador, no es sorprendente que los invasores europeizantes hallaran afinidades para un programa común de occidentalización por etapas, de jerarquización de clases, de orden material, de desarrollo económico, de paz, de libertad



La consolidación del somocismo en Nicaragua. La guardia Nacional en acción.

de inversiones... Ninguno de los puntos de ese programa estaba reñido con el liberalismo y la occidentalización entendidos en el sentido que las vigencias socio-culturales de Occidente los entendían. En la Argentina ¿Roca y el roquismo acaso lo estaban? Agréguese la hostilidad al utopismo, tan común al occidente capitalista o marxista como al espíritu tradicional y se verá que el único motor de la paradoja central de Zea en ese presunto espíritu individualista-liberal de generosidad incondicionada fue una verdadera entelequia histórica que recién en la etapa de la "democracia radical de

---

[2] La verdad parece más próxima a que, tanto en la Argentina como en otros países, los intereses europeos mostraron, sobre todo preferencia por el caudillo modernizador y evolucionado, del tipo del general Urquiza, o del mandatario de mano fuerte sobre la cumbre social oligárquica, del tipo del general Roca. Parecen, en cambio, no haber jugado regularmente su plata (aunque hubo excepciones) ni a los grupos ideológicos civilistas cuando no tenían en sus manos las riendas del poder, ni al caudillo cerril y anarquizador, forzosamente antimoderno por las consecuencias de su acción. La postura intervencionista en el Río de la Plata entre 1838 y 1852, cuando la pugna entre Rosas y los unitarios es demasiado complicada para ser expedida en una nota, pero no sería muy inexacto sostener que los intereses europeos apoyaron a los dos bandos -alternativa y a veces simultáneamente- y que las razones que tuvieron para hacerlo han sido muy oscurecidas por la índole estereotipada con que nuestra historia tradicional presentó a los dos -no sólo a Rosas- contendientes. Creemos, naturalmente que es fenómeno posterior y explicable por motivos diferentes, el apoyo oficial estadounidense a la mayor parte de las dictaduras latinoamericanas del siglo XX (siempre que hayan sido occidentalistas y partidarias de la libertad de gestión empresaria extranjera).

masas" -y ello no sin grandes contradicciones internas- comenzó a tomar cuerpo.[3]

Porque esa generosidad, como todas las nociones sociales, era limitativa. Y tan limitativa para los pueblos no occidentales como para amplios sectores desprivilegiados de los propios pueblos occidentales.[4] Con lo que de este largo equívoco quedaría sólo una cosa en claro. Y es el carácter mixto: una parte *teórica, potencial* y una *práctica y actual* que asumen todas las promesas que los hombres en cada época han escuchado. Lo que explica también el hecho de que -como siempre las épocas siguientes pugnan por actualizar esa primera parte teórica, potencial- la historia haya adquirido en las dos últimas centurias la aborrascada, terrible fisonomía que ha ido adquiriendo. La de una casi cósmica reacción en cadena es la única, y manca, comparación posible.

Con esto, los peligros que entendemos acechan a cualquier *filosofía histórica* estarán despejados. Pero no sobran dos ejemplos más.

La afirmación de que el imperialismo no busca la dominación cultural (p. 187), pero la prestigia, inevitablemente, marcaría también el excesivo divorcio con que Zea contempla históricamente la actuación de los intereses y la de las ideas. La de que el capitalismo se salva por el colonialismo, fundamental en los pensadores marxistas, es pieza central de la argumentación de Zea que acepta las tesis (bastante controvertidas) del subconsumo. Pero extendida la explicación a los Estados Unidos, el razonamiento se hace débil y en el mismo libro de Fritz Sternberg **Capitalismo o Socialismo** que tanto cita, podría haber encontrado Zea la negación, impecable, de tal explanación. Con su enorme y propio "hinterland" la expansión del capitalismo norteamericano se orientó (y esto hasta alcanzar su madurez) hacia el área interior. Mientras tanto, el imperialismo clásico estadounidense sobre Iberoamérica fue esencialmente estratégico y militar y sólo económico en cuanto los intereses económicos inciden globalmente sobre el móvil de seguridad exterior de un país[5].

• EQUIVOCIDAD DE LOS TERMINOS

Si estas simplificaciones impone la filosofía de la historia, una filosofía de la historia de las ideas está acechada por riesgos más específicos. Una pura dialéctica de ideas tiende a prescindir de su propio y variado condicionamiento y la que Zea maneja no escapa a ese riesgo. Se hurtará a la tremenda equivocidad que en las ideas acecha, a la inefectualidad que les impone lo real, a la inevitable suciedad con que las carga la vida social. Las tres prescindencias tienden a desembocar en el optimismo. Un optimismo (medicinal, diría Sánchez) es el inevitable desenlace de cualquier operación que sólo con las ideas cuente.

Dos palabras con que trabaja el libro parecen portar todos estos peligros y ejemplarizar estas fallas. El término *individualismo* y el término *nacionalismo*.

Ya ha sido varias veces señalada la contradicción que el autor apunta entre un individualismo que es fe y ejercicio de las mejores posibilidades humanas y otro que sería negación de esa fe y de ese ejercicio para los demás. Habría así un individualismo bueno y otro malvado, que muestra su verdadero rostro en cuanto se reduzcan los beneficios materiales que ese individualismo asegura en su angosta aseveración, codiciosa y egoísta, del propio ser. Pero plantea la distinción ¿no es que maneja Zea bajo un mismo rótulo las nociones muy distintas del *personalismo*, del *humanismo* y la del propio *individualismo*? ¿Tiene objeto acumular bajo lema común las políticas del individuo y la persona? ¿Sumar, como dos variantes de algo común, la afirmación temporal, diferenciadora y egoísta del yo y ese doble movimiento de interioridad y de apertura a lo real, de sustantividad y de generosidad que configuran a la persona? Y si de las raíces humanistas pasamos al individualismo clásico, que es el que actúa en la occidentalización y el imperialismo ¿qué tiene de inusitado que tal suerte de individualismo convierta a los demás hombres en sustancia cosificada que los instrumentalice a su voluntad posesoria?

Todo valor histórico tiene límites y no es sorprendente que el individualismo y el liberalismo (en cuyo diagnóstico sigue Zea a Laski) los encuentren tan pronto. Si se ennoblece sin mesura el origen de ambos, si se los hace preliminarmente intachables, no es inesperado que cuando irrumpan el Imperialismo y el Racismo entre sus posibles contradicciones, los ángeles parezcan hacerse bestias. Lo cierto es, en cambio, que Imperialismo y Racismo nacerán parcialmente de la propia dialéctica de aquellos y esto sin que el núcleo central del individualismo haya cambiado ni, menos, se haya contradicho. Los corolarios eventuales de cualquier corriente poderosa son innumerables y aunque todos los "ismos" sean responsables de esos distantes frutos no es necesario imaginárselos alterando totalmente su entidad para producirlos.

---

[3] En verdad, lo que complica el planteo es un imprescindible deslinde entre liberalismo y democracia (o democratismo), ya tan explícito en el pensamiento político europeo desde la etapa de los "doctrinarios". La posterior coalescencia histórica de una fórmula de "democracia-liberal" muy condicionada socialmente no evita la tarea de deslinde, por más que él no se practique en la forma tan radical en que lo hace por ejemplo Wolin en su fundamental planteo de Politics and Vision (1960) (hay traducción argentina en Amorrortu). Vale la pena señalar de paso cuánto más positiva parece ser la valoración de la función nacional y social del liberalismo en México que en las historiografías presentes del Río de la Plata.

[4] Un enfoque marxista tal vez objetara de radical artificialidad la paradoja de Zea, destacando que ese Occidente egoísta de su planteo son las clases capitalistas de los países económicamente maduros del área noratlántica, dispuestas a compartir una parte no demasiado grande de sus beneficios con las clases directoras de los países marginales y esto sin importarles mucho si son modernas o tradicionales; una parte más pequeña con los propios proletariados nacionales y una parte aun menor -hasta casi lo ínfimo-, con el "proletariado externo", que diría Toynbee, de las propias naciones marginales.

[5] Cabe naturalmente, la objeción de que en ese "hinterland" se cumplió medio siglo un proceso similar al de la incidencia del capitalismo inglés o francés o alemán en su proyección mundial, aunque los objetos, las víctimas de él fueran los raleados grupos indígenas del oeste y el sudoeste, la sociedad tradicional del sur vencida en 1865 y los sectores de más débil dinamismo económico de las inmensas multitudes inmigratorias que accedieron a los Estados Unidos con posterioridad a 1848.

Con este olvido de los inexorables límites que cada principio posee, podría tachar Zea de contradictorios e insinceros los movimientos de unidad comarcal, regional, nacional, continental o mundial porque no buscan esa unidad, respectivamente, con la región, la nación, el continente, la tierra entera o el sistema planetario.

Similar al tratamiento conferido al individualismo es el que sufre su segundo concepto fundamental. Con el nacionalismo engloba Zea bajo un mismo nombre dos variedades. A las dos les da la condición de antitéticas, pero sin que esto les quite una previa y fundamental comunidad.

Un nacionalismo sería aquél que actúa como *reacción defensiva de un todo* (y es el caso del africano, del asiático, del sudamericano) ante las fuerzas internacionales de opresión y explotación. Operando al compás de contingencias históricas variadas, se cumple sobre el plano más estricto de la *nación* o libra su batalla sobre ámbitos continentales o multinacionales más amplios. Pero hay también otro nacionalismo. Es el que pretende -así Zea lo caracteriza- *erigir la parte en todo*. El "chauvinismo", el "jingoísmo", todas las variadas formas de xenofobia, todas las formas exacerbadas del expansionismo militar europeo se filian en él como especies de un mismo género.

La distinción no es inútil y vale mucho, pragmáticamente, en aquellas áreas periféricas bombardeadas por una prédica antinacionalista claramente tendenciosa. Teóricamente, sin embargo, si Zea tiene que imponerse la dilucidación, esta obligación se origina en una anterior identificación de modalidades tan diferentes. En cambio, si se prescinde de ella y si se atiende al condicionamiento histórico-cultural en que trabajan las doctrinas, nada tiene de extraño que un nacionalismo haya sido agresivo y solipsista y el otro aparezca más que nada como defensivo y solidario.[6]

Ejemplar similar de esta manera de razonar por forzadas antinomias es el que caracteriza a la avaricia como *intolerancia material*, opuesta, doblemente, a la tolerancia cultural. Desde esta ambigüedad con que se arman conceptos básicos hasta el amplio uso de las analogías no hay más que un paso.

Hallar las simetrías, las ocultas correlaciones, las filiaciones, es uno de los sustanciales encantos que retribuyen el hacer "historia de las ideas". Tales ejercicios, empero, pueden llevar, entre otras consecuencias, a vaciar las ideas de todos sus contenidos concretos y a no verlas en otro aspecto que en la función que cumplen dentro de un sistema propositivo.

En la vía de este funcionalismo Zea, decía, hace nacer en el Romanticismo la presencia de un Absoluto, de una Voluntad histórica incondicionada con la que los pueblos dominadores se identifican (aunque de paso, señálese, también opera en el Romanticismo, y en forma vivísima, el respeto a toda diferencia, el culto a toda particularidad). Este Absoluto: Dios, Idea, Espíritu Objetivo, Civilización, Progreso, Libertad, Clase, actúa según él, de igual manera, cualquiera sea su faz, sea su nombre.

Pero apúntese: cualquiera sea su nombre dentro de un mismo contexto geográfico e histórico cultural: los pueblos noreuropeos modernos y esa concepción tan trabada, tan especial en ellos, de Dios, el Espíritu, el Progreso y la Libertad. Más allá de ese parámetro, no es nada seguro, por ejemplo, que los libertadores de América actuasen movidos por *fuerzas trascendentales que sólo nominalmente se diferencian de las divinas*. Y si esto pudiera tener defensa en algu-

Revolucionarios zapatistas entran en la ciudad de México. Se declaraban anarquistas, proclamaban la consigna de "Tierra y Libertad" y llevaban adelante de sus columnas la imagen de la Virgen de Guadalupe, junto a sus banderas rojo y negras, que luego habría de tomar Augusto Sandino, formado junto a Zapata.

nos casos (y objeción en otros tantos) ¿qué verdad queda de decir que también la misma voluntad movía el arquetipo hispano-medieval del "Principe cristiano" y a las oligarquías modernizadoras de Iberoamérica?[7]

• ARMONISMO Y ESPERANZA

Parece inevitable que todas estas tendencias lleven a la obra a filiarse a términos muy claros de "ideologismo histórico". Un ejemplo lo ofrecen las frecuentes disyuntivas en que los hombres aparecen optando *por intereses o por ideas*, y aunque esta opción sea real, aunque se dé en múltiples ocasiones en cada una de las vidas humanas, tampoco es posible prescindir de la frecuencia con que las ideas se visten de intereses y, sobre todo, éstos de aquéllas. El autor piensa con Hegel que *el Espíritu se sirve de las pasiones de los hombres para realizar sus fines* y tal creencia funciona mejor que un repertorio "corneliano" de conflictos entre el deber y el amor. Zea no opta deliberadamente por una u otra postura (él dirá con razón que no está obligado a ello) y legítimo es así que pese a su cita sostenga, por ejemplo, que

---

[6] Creo, sin embargo, que con posterioridad a esta afirmación se ha hecho tan común en el medio ideológico latinoamericano la afirmación de que ambos tipos de nacionalismo no tuvieran nada que ver, que ante ella no deben soslayarse los elementos comunes que en ambos operan y la condición de ser los dos variantes de un mismo impulso en contextos distintos. Por otra parte, un nacionalismo que tiende a desbordar el marco de las naciones hacia conjuntos plurinacionales y que, siendo defensivo busca cada vez más coordinar y generalizar las estrategias idóneas, parece estar necesitando, y urgentemente, un adecuado relevo terminológico.

[7] A las que Zea , siguiendo a Cosio Villegas, en cierto modo reivindica.

los Conquistadores vinieron a Indias, por la sed de oro, pero, también, para universalizar el Evangelio.

El "ideologismo", que con todo, es lo que de veras domina, se hace motor de un optimismo que, aunque arranca de Hegel, signa de manera muy peculiar los desarrollos principales de **América en la historia**.

El filósofo mexicano sostiene que los valores humanos pasan de una civilización a otra y sólo cae su apariencia, caduca su corteza. Aunque ya muy definitoria, otras aseveraciones del mismo tipo podrían situar mejor sus soluciones dentro de un "armonismo" que lo aproxima a buena parte del pensamiento iberoamericano y del que el **Ariel** de Rodó es uno de los casos más notorios.

Este armonismo, estimulante y convencido, forma concreta de su optimismo, tiene varias vetas que lo alimentan. *Una es, en primer término, su hallarse a medio camino entre el hecho central del siglo: la universalización de Occidente, enérgicamente subrayada, y el otro, igualmente visible, de la crisis de la cultura occidental*. Esta es su situación, aunque al segundo ingrediente de ella: el de la crisis, reciba menos atención que el primero (falta, por ejemplo, en **América en la Historia**, todo desarrollo de los conflictos, ya reales, entre el individuo y la masificación). Su aceptar las premisas occidentales y su intuición, sin embargo, de "un más allá" de lo moderno se neutraliza en un optimismo que concluye en que existe para lo occidental *ampliación* pero no *decadencia* y cree que la presunta doble amenaza mundial de los Estados Unidos y la Unión Soviética no afecta a Occidente. Pues si ambas potencias son, como lo son, enérgicamente modernizadoras, poca relevancia tiene el que una actúe a nombre de la justicia y la otra a nombre de la libertad.

Si esta antítesis puede tener más de drástica que de real y, sobre todo, más de ideológica que de efectivamente implementada, cumple, de seguro, la función de apuntar hacia una segura reserva que el planteo de Zea puede merecer.

Dejemos la cuestión de si son las lesiones externas o las internas las más graves que puede sufrir una cultura. Es inevitable en cambio, señalar que el "modelo comunista" es sometido en la obra a un elusivo tratamiento, aunque hoy este modelo sea factor decisivo, y en escala mundial, en la lucha entre la marginalidad y la occidentalización.

En el capítulo en que se estudia el drama de Rusia como nación marginal, se muestra cómo, dentro del proceso histórico de los pueblos eslavos, una línea occidentalizadora busca llevar a una Rusia modernizada a la condición de potencia universal de gran calado mientras hay otra, de inspiración cristiana, de enfoque distinto, que aflora (nada menos) que en Tolstoy y en Dostoievsky. Esa segunda línea sólo veía en Occidente los genios maléficos de ese individualismo atomístico y de presa que es la antropología práctica del capitalismo, del sentido insolidario de la vida social, del materialismo, de la avaricia, de la devastadora envidia. Si Zea, por una parte, contempla la posterior acción histórica de la Unión soviética bajo un estricto cariz occidentalizador, tampoco deja implícitamente de señalar que en esa explosiva *alianza del ímpetu revolucionario ruso con el practicismo norteamericano* (según decía Stalin), en esa compulsiva occidentalización contra los intereses de Occidente, las viejas invariantes éticas de aquel repudio no dejan de alentar oscuramente.

Zea registra un penetrante texto de Guido Piovene en el que el novelista italiano anota la atracción que para el intelectual humanista y para el hombre religioso puede tener la austeridad materialista del mundo soviético, a la que es capaz de verle más significación cristiana que al culto occidental de la comodidad y la felicidad, a su horror ante el más pequeño descenso de sus niveles de vida.

• MAS ACA O MAS ALLA

Al apuntar, en suma, la fertilidad de los contactos posibles entre la espiritualidad tradicional y la occidentalización revolucionaria, Zea no está planteando su prospecto. Pero no sería erróneo eventuar que en el diálogo entre una vida socializada (que es probablemente la forma que la occidentalización asuma en los países marginales) y una experiencia espiritual, múltiplemente condicionada pero sustancial, se cifra, mejor que en un catálogo de valores, la solución a que la obra quiere, dice llegar. Porque, armonista y optimista, Zea tiene una solución.

A cierta altura de la historia, el dilema aparece así dibujado: los pueblos marginales quieren occidentalizarse y Occidente, en su propio beneficio, se niega a esta occidentalización. Pero los pueblos marginales (es un hecho) la fuerzan, pues aprovechan la coyuntura histórica que les brindan los conflictos entre los propios poderes occidentalizadores. Pero se encuentran entonces que su pasado es premoderno, no-occidental, y tienen que asumir una actitud, una política ante él. El mismo Occidente, que un día cae en la cuenta que no es una cultura exclusiva, los empuja a ello.

Y aquí Zea halla en los pueblos hispánicos el rastro, el índice de un momento en que pudo salvarse esa pronunciada marginalidad en la que por cuatro siglos han debido sobrevivir. Guiado por Bataillon, señala en el erasmismo del siglo XVI la posibilidad, más tarde frustrada, de integrar la tradición en los moldes modernos, (o éstos en aquélla), la vieja ortodoxia con la nueva ortodoxia, los dos mundos de la Razón y de la Fe. Fracasada la tentativa vendrá después la intolerancia contrarreformista a decidir definitivamente la marginalidad de España. Pero el ideal de la Cristiandad, que se vierte en Cisneros, los erasmistas, la "Philosophia Christi", Vitoria y los primeros jesuítas y cuya quiebra registra el siglo XVII, ese ideal que busca la conciliación de lo católico y lo moderno, que afirma la igualdad cristiana de hombres y de pueblos, que practica un imperialismo evangelizador de incorporación cultural, que lucha por la Unidad a la vez contra la Reforma y contra Roma, contra la intolerancia medieval y contra el capitalismo, el individualismo y el nacionalismo nacientes, sobrevivirá en América. Lo hizo en la acción de los evangelizadores y dos siglos después en la personalidad de los libertadores.

Los evangelizadores, los libertadores (y los hombres de hoy) trabajaron con una realidad humana y cultural extrañamente diferenciada. De la mano aquí de Sergio Buarque de Holanda (y siguiendo, sin ser tal vez conciente de ello, algunos planteos de Ramiro de Maeztu en su **Defensa de la Hispanidad**) Zea señala en nuestro mundo ibérico no modernos ni occidentales que merecen ser salvados y que definen la originalidad iberoamericana frente a los Estados

Unidos y frente a la deshumanización técnica, el practicismo, el individualismo rapaz, y el culto del dinero que suelen identificarse bastante abusivamente con ellos. La *peculiaridad ibérica* se configura por la doble capacidad de mando y de obediencia, por el doble sentido de la personalidad y la comunidad, por el de una acción que trasciende lo material, y la retribución en sus términos, por el sentido del ocio creador, por el gusto y la capacidad para la aprehensión de lo concreto.

La latencia de esos valores no-occidentales, cuya nueva encarnación posibilita en buena parte el mestizaje, decide así para América su condición promisoria y difícil de occidentalizable y de extraoccidental y, sobre todo, su facultad de ser vínculo entre Europa y el resto del mundo. *Esta posibilidad descansa en el hecho de que Iberoamérica posea los mismos valores del mundo tradicional clásico-cristiano que hicieron a Europa, que sea conciente de ellos y que no los haya repudiado. Y si Europa es más que Occidente y si ante el complejo de frustración que la americanización y la sovietización le provocan, vuelve sus ojos al pasado cristiano, esta participación europeo-americana en una misma raíz histórica decide que nuestro mundo marginal pudiera cumplir mañana esa función de puente entre Europa y otros ámbitos. Esa función pontifical es la peculiar promesa histórica con que el futuro nos incita y nos desafía.* (Como si no bastara la filiación cristiana de algunos de los pensadores que más lo inspiran: Toynbee y Marrou, por ejemplo, es aquí visible la nueva y creciente importancia que los valores religiosos asumen en el planteo de Zea).

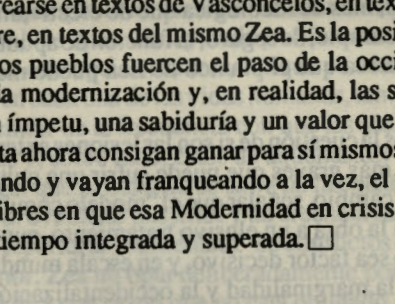
El sincretismo de valores que él propone a Iberoamérica, y que preside el gran símbolo de Bolívar, no es demasiado original, aunque la honda adhesión del pensador que lo formula y el largo trayecto en que ha madurado le presten una autoridad con que no suele aparecerse. Todo se cifra estrictamente, en la actitud que ante la occidentalización quepa adoptar. Indonesia, la India, Africa, Iberoamérica se lanzan hoy tremantes sobre las promesas de libertad y de justicia, de salud y de ventura que la occidentalización les ofrece. Zea reitera: autonomía de los pueblos, convivencia pacífica, tolerancia, dominio de la naturaleza, respeto a la dignidad del individuo, conquista del confort material; industrialización y democracia -para ceñirlo todo en un lema- contra la desigualdad, la pobreza, el privilegio ancestral, la dominación y la intolerancia. Acorde con los principios de la "inteligentsia" occidental, soslaya optimistamente la viabilidad histórica de esta síntesis y los ínsitos terribles conflictos (por ejemplo, entre la libertad y la industrialización) que pueden latir en ella.

Pero lo significativo es que tal apetencia, tal universal adhesión, si importa por un lado el triunfo incontrastable de lo moderno en su más ambicioso alcance, plantea a las más despiertas minorías de cada continente el "más allá" (aceptemos que no exista un "más acá") de la fatal insuficiencia que lo moderno asume. Porque hay un conjunto de valores que una experiencia inmemorial del hombre ha ido viviendo y ahondando y que poseen, bajo encarnaduras históricas distintas, sustancial identidad. Vinculados a las formas tradicionales de vida son extrañas a lo moderno o, por lo menos, a sus más gruesas, más reiteradas manifestaciones. Zea habla de la peculiaridad ibérica y con esta expresión alude a todo aquello que en estos y en otros pueblos está todavía vivo. Es la posibilidad de un señorío -ni desbordado, ni redondamente ascético- sobre las cosas, sobre sus signos; de un quicio interior que no nos deje en permanente menesterosidad ante la constante tentación del contorno. Es la entrañada capacidad de comunicarnos con las fuerzas y los ritmos del universo, de quebrar la caparazón mecánica que cada día nos aisla más de ellos. Es el don de una identidad que tiene los nombres de la amistad, del amor y de la comunidad pero que, bajo todas sus formas, importe lo personal, lo dialogal y lo incondicionado; que rebasa lo mecánico, lo epidémico, lo cuantitativo, lo puramente "solidario". Es la posibilidad, también, de una experiencia estética, contemplativa en la que puedan participar todos los hombres y es además y sobre todo, la vivencia (intuitiva, totalizadora) de una realidad suprema, de un Supremo Fundamento.

En los pueblos marginales parecerían subsistir ricos yacimientos de estas actitudes y la última vuelta de tuerca de la occidentalización se moverá sobre ellas. O, para mejor precisarlo; de *una "occidentalización" que no se encierra en angostas, a la larga, irrespirables categorías de Bienestar y de Poder, que sepa que ese "más allá" de lo moderno es lo que le da sentido, quicio, definitivo horizonte a la Modernidad y a sus ganancias.*

En lo inmediato, la cuestión se centra en qué capacidad de resistencia o qué debilidad ofrezcan esos valores, esas actitudes al rodillo nivelador de la occidentalización.

Está la solución china, adoptando un dogma occidental muy rígido y que aunque intente la subsistencia y remozamiento de los elementos de su vieja cultura compaginables con él, está en las antípodas de un justiprecio de todos los valores de intimidad, de saber, de amor, y de trascendencia. Está la solución hindú que los defiende celosamente y occidentaliza al mismo tiempo los ámbitos técnicos y sociales, sin que el desenlace ni el equilibrio parezcan muy firmes. Está la presente realidad iberoamericana que es la occidentalización a medias y con pérdida de la vieja alma. Y está en el mismo futuro iberoamericano la excitante posibilidad histórica que plantean desde hace dos generaciones algunos pensadores, algunos sociólogos, algunos antropólogos. Puede rastrearse en textos de Vasconcelos, en textos de Gilberto Freyre, en textos del mismo Zea. Es la posibilidad de que nuestros pueblos fuercen el paso de la occidentalización y de la modernización y, en realidad, las salteen. De que con un ímpetu, una sabiduría y un valor que no han revelado hasta ahora consigan ganar para sí mismos los reinos de este mundo y vayan franqueando a la vez, el paso hacia las aguas libres en que esa Modernidad en crisis haya sido, al mismo tiempo integrada y superada. □



Construcción del Canal de Panamá en el apogeo de la expansión norteamericana

Publicado el 21 de marzo de 1958.

Visión global de la ensayística latinoamericana

A LA BUSQUEDA DE LA AUTOCONCIENCIA HISTORICA

Carlos Real de Azúa

Fue seguramente en la década de los años cincuenta que el tema del subdesarrollo llegó a convertirse en la preocupación céntrica, en la "gran cuestión" que a toda reflexión latinoamericana acucia. Todavía no se había inventado el paliativo terminológico ("en vías de desarrollo") que precave las vanidades heridas aún no circulaban con la intensidad con que lo hicieron después la variante situacional de "marginalidad" o "periferia" o la histórico-política-económica de la "dependencia". El decenio siguiente y aquel en que estamos seguramente han contribuido a ordenar las interpretaciones que siguieron suscitando estos fenómenos, a afinarlas y clarificarlas, a dualizar significativamente algunas de las más importantes. También, y esto es lo que importa ahora y aquí, a darles, entre otras nuevas dimensiones, la hondura diacrónica que a algunas les estaba faltando, la profundidad del tiempo en que se generaron las condiciones que han de afrontarse. Y es así y por esto que se ha hecho historia económica y social a la luz de las nuevas preguntas que el repertorio problemático actual plantea inevitablemente aun más: no se hace historia del género manual o panorámico que no esté inducida en su mismo plan y contenida por esa nueva visión que desde el presente se obtiene. En planteos de área más reducida ya tienen también la respetabilidad que dan los años textos como los de Aníbal Pinto (**Chile: un caso de desarrollo frustrado**), Helio Jaguaribe (**Desarrollo económico y desarrollo político**); Celso Furtado (**Formación económica del Brasil**) o buena parte del material argentino de algunos números de "Desarrollo Económico", la revista que publica en Buenos Aires el Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Quien dice historiografía cabal dice realidades fácticas al mismo tiempo que las representaciones mentales que suscitan estas realidades, que tienden a conformarlas a su vez o interactúan con ellas. El hilo de la "historia de las ideas" no ha dejado de ser tomado por esta dimensión de la nueva historiografía; se sigue el rastro de las ideas, de las ideologías y aun de los llanos pareceres que desde la conciencia de las pasadas generaciones latinoamericanas proyectaron, justificaron y a veces sólo disculparon el curso de nuestras sociedades frente a pautas indiscutidas de opinión mundial.

Como es natural, ningún enfoque se excluye así y el que me parece interesante adoptar no tiene primacía sobre ninguno de los otros, a los que, simplemente, esté (tal vez) en condición de sumarse. Y digamos ahora, en concreto, que se trata de circuir, en el género bastante copioso y continuado que es el ensayo latinoamericano, el tema de "los males". De los males que ha sufrido y sufre Latinoamérica en el doble plano de su identificación y de cuáles hayan sido sus causas, orígenes y raíces. (Las implicaciones mecanicistas, organicistas o historicistas de cada uno de estos términos no afectan mayormente, me parece, el planteo que aquí se intenta.)

Del valor sintomático de esta indagación o de su operatividad presente no me toca (creo) opinar. Pero sí subrayar que el sesgo de mucha confusa estimación de la "praxis", la clásica exigencia del inteligir primero para actuar después sigue (también creo) limpiamente en pie.

• REMORAS Y LASTRES

Cuando un pensamiento específico (o por lo menos deliberadamente) latinoamericano se formalizó, muchos males comunes se hicieron patentes y la evidencia de un peso inmenso que nos inmovilizaba, que nos ataba a un "status" insuperable comenzó a angustiar. Nutre la reflexión, la voluntad de auto-examen en las primeras décadas de la formación de nuestras nacionalidades, refleja la modalidad típica del pensamiento liberal, europeísta y progresista en que se impostan. Háblese de *lastres*, si se piensa en un vuelo de América hacia las alturas de los tiempos. O de retardos, de *rémoras* si, también románticamente, se concibe el espoleo de un impulso, de un "drang", o, en forma más racional, se programa una marcha hacia algún preciso objetivo delante de nosotros.

Aunque de manera muy global todo el pensamiento del continente la profese, creo que es especialmente en la cultura iberoamericana de los países del extremo sur en la que se orquesta más ricamente esta idea de la rémora. Echeverría, Alberdi, Sarmiento en la Argentina, Bilbao y Lastarria en Chile, los mismos epígonos uruguayos (tal el caso de Andrés Lamas) le dan todo su perfil. Este módulo tuvo vida larga. Ya presente en los énfasis de la justificación revolucionaria (todavía veremos una etapa anterior) se prolongó hasta el grupo de los "ensayistas americanistas" de filos del 900, inflados de positivismo, evolucionismo y seguridad científica. El mexicano Francisco Bulnes (**El porvenir de los pueblos latinoamericanos**, 1899), el boliviano Alcides Arguedas (**Pueblo enfermo**, 1903), y sobre todo el argentino Carlos Octavio Bunge (**Nuestra América**, de 1903), lo recogieron y sistematizaron.

Las rémoras eran raciales, culturales, religiosas, sociales, geográficas, económicas, psicológicas y políticas, y todo ese lote, mediante el contraste con el desenvolvimiento triunfal de los Estados Unidos del Norte podía ser organizado con puntual simetría. Raciales eran sobre todo la heterogeneidad de aportes étnicos y sus desarmonías pero cada uno de esos aportes constituía un lastre especial: lo español y sus caracteres, el indio, el mestizo y el negro, dotados de precisas y desalentadoras, inamovibles etiologías. Entre las geográficas y ecológicas sobresalían sobre todo el desierto, la inhumana naturaleza de muchas zonas del continente, el clima tropical anonadante, la cordillera aisladora, la precariedad general de toda comunicación, todo contacto social medianamente amplio. Socialmente, se subrayaba la "barbarie nativa" rozagante y sin desbastar. Y aquella extrema escasez de población, que inspiraría las radicales terapéuticas de Alberdi. Pero -sobre todo- era cultural y política; asumía la faz misma de la Historia, ceñía el ominoso pasado: la herencia española y católica. En su **Evangelio Americano**, el tronituante Francisco Bilbao exclamaba: *nosotros conoceremos la Historia para poder maldecirla*. Y la Historia era eso: catolicismo e hispanidad, armados en las rotundas mayúsculas de la época: Fanatismo y Superstición: Ignorancia; Privilegio y Explotación; Despotismo; a los tres niveles: religioso-cultural, socio-económico y político. También sus rastros venenosos hasta aquel ayer: el clericalismo, el espíritu de casta, el caudillaje (o el "caciquismo" y aun el "cesarismo"), el feudalismo social. A veces se materializó en concreciones incisivas: el peso del latifundio feudal (Sarmiento), el desprecio del trabajo manual (Alberdi).

Atrás de todo, fuerzas y estructuras se psicologizaban en un dibujable talante social, que hacia 1900 Bunge taraceó con esa seriedad que le venía de su sangre germana. Allí se alineaban el "dogmatismo" y la "crueldad", la "tristeza" y la "arrogancia", el "fanatismo" y la "pereza". Las taras, en él, o en otros, eran inumerables, por lo menos si se recurría al abundante arsenal de sinónimos de que el castellano dispone.

Todo esto parecería acercarnos a la onda de "la culpa" y -en efecto- aquí se da uno de los planos de pasaje. Pues las rémoras mayores también tenían "culpables", porque si la naturaleza es (presumiblemente) inocente de designios siniestros, el coloniaje español y la Iglesia no eran pasibles de dispensa. Se consideraban, con todo, lejos e incapaces de

La raíz indígena y el mestizaje fue el centro de una reflexión implacable de los ensayistas latinoamericanos, que hacia fines del siglo XIX y comienzos de éste, quisieron ver en esos datos las razones de la frustración histórica y el atraso del continente.

dañar como no fuera con sus alientos remanentes. O "remorantes". No eran problema nuevo y como lastre se les fijaba el destino de ser echados por la borda cuando las fuerzas alcanzasen.

Todo el siglo XIX y su pensamiento iberoamericano contemplaron así desde un cariz historicista, mesologista y genético las causas de los males de América. No sería difícil señalar que el romanticismo cargó las tintas sobre la España política, la religión y la geografía mientras el positivismo finisecular lo hizo sobre todo con los factores étnicos. Era el gran momento del racismo occidental, de la "decadencia latina", de la maldición mestiza y de la pregunta -que contestó cuidadosamente Edmond Desmolins y prohijó el noventayochista Santiago Alba- de "a quoi tient-il superiorité des anglosaxons?". El día que se trace la línea del pensamiento racista en Iberoamérica asombrará el volumen de una ideología entrelazada a lo más "oficial" de nuestras definiciones culturales.

La idea de la rémora, decía, tuvo una vida larga. Pues, si se mira hacia adelante ¿dónde, si no en su casillero, alojar las "deficiencias estructurales" de los planteos desarrollistas de CEPAL y otros centros similares? Tampoco empezaba con el ideologismo romántico y sus inmediatos antecedentes. Antonello Gerbi, en el más apasionante libro de historia de las ideas que conozco, reconstruyó el debate sobre nuestro continente que desencadenaron las teorías de Buffon y De Pauw con sus aseveraciones (contradictorias casi siempre), sobre la inmadurez o la vejez de América, sobre la debilidad, afeminamiento, pequeñez o degeneración que habrían marcado a animales y vegetales, tierras, cosas y hombre de este continente. Cuando Hegel colocaba a América fuera de la Historia, dictaminaba sobre su inmadurez y la ubicaba en la pura naturaleza, prolongaba en el pensamiento más operante del siglo XIX una postura abundantemente polemizada a través de casi una centuria.

• EL PESO DE UNA MALDICION

Es curioso contemplar cómo saltando sobre el moralismo romántico, la seguridad positivista y el dinamismo reformador o revolucionario, la noción de una misteriosa esterilidad o entequez de Iberoamérica, de una culpa o un pecado, de una ominosa tara metafísica rebrota hasta nuestros días. La maldición de haber nacido americanos la llamaba Alfonso Reyes en su **Presagio de América** aunque él nunca, ciertamente, haya arrimado brasas a su fuego. En su conocido (y sin duda brillante) libro **El pecado original de América**, H. A. Murena explanó esta vivencia de un destierro del "mundo del espíritu" que vivía su "hombre transobjetivo", una situación similar a la que en su elegante lenguaje de viajera, Victoria Ocampo condensó en la imagen de "unas almas sin pasaporte". En 1949, Giovanni Papini replanteaba el tema de la esterilidad de América, no demasiado bien replicado por sus objetores Germán Arciniegas y el chileno Jaime Eyzaguirre. Y es un recuerdo bastante particular mío el de una notable carta privada de Juan Carlos Onetti (destinada a un tercero) en la que se alegaba la cadencia de los poetas españoles trasplantados a esta tierra de América y los costosos toros de "pedigree" acometidos en nuestras cabañas por una ruinosa frigidez.

Sin duda, esta conciencia de marginalidad y todas las enigmáticas causas que la prestigian es la versión pesimista de una situación histórica racionalizable y reversible (por mucho que la reversión parezca necesitar de una coyuntura que no es fácil de darse, de unas energías tremendas que no parecen verosímilmente convocables). Obvio resulta igualmente que estos estados de espíritu se acordaron en el pasado con el temple habitual de nuestras minorías intelectuales. Desde este lado atlántico, retomando una línea que iría de Buffon a Papini sin dejar de enrolar al mismo Marx, vertieron un "europeocentrismo" y un "nordocentrismo" cuya vigencia hace muy poco que empezó a debilitarse.

Pero la teoría del "pecado" o de la "mancha" es también otro plano de pasaje, y seguramente el mejor, entre la idea de la rémora y el tema de la culpa.

• EL TEMA DE LA CULPA

Se trata en realidad de un espectro en uno de cuyos extremos se marca la necesidad de lo inexorable y en el otro la plasticidad infinita de la materia humana modelada por la libre energía histórica. De las rémoras, de los gravámenes que soporta nuestra América es difícil decir (no se marca el límite de las aguas) desde dónde se creyó navegar en zona de responsabilidad para cada una de las generaciones presentes en el escenario del hemisferio, desde dónde la deserción de asumir esa libertad creadora adquirió la nota de la culpa. Tengo para mí que el tránsito se produce en las décadas en que nuestras naciones llegan a una relativa estabilidad, más o menos después de 1850, y el prospecto de una Latinoamérica modernizada según las pautas del capitalismo liberal y del ejemplo europeo se hace tan factible como aguda y concorde la precepción de las dificultades que -ahora desde el presente- traban esa modelación. Las rémoras aparecían afirmadas por nuestra conducta o creadas por ella y mientras aquellas (o los lastres) se "vencían" o se "aligeraban", éstas tenían por destino ser "enjugadas", "expiadas".

También fue en la generación historicista-romántica que se plenifica su formulación pero es en su madurez y ya al filo de su ausencia -tal el caso de los **Estudios Económicos** de Alberdi- que adquiere, como clave explicativa, la primacía. Si a la noción de los lastres habíamos llegado por la propia dialéctica de la perspectiva cultural (aunque ésta, claro es, nos había sido dada) en la noción de culpa adquiere mucho mayor peso la sugestión directa del severo dictamen extranjero. La abundante y a menudo generosa visión de los viajeros ingleses -para hablar del Río de la Plata- podía proporcionarle muchos textos. Hacia fin de siglo y hasta cerca de 1920, el período más brutal y desembozado del imperialismo estadounidense, esgrimió el comodín de identificarnos como pueblos corrompidos y desordenados, incapaces para ningún trabajo útil y para el respeto mínimo requerido por una pacífica convivencia internacional. Desde la primera Conferencia Panamericana de 1889 y el "gran palo" que descargó Teddy Roosevelt en 1903 sobre las espaldas de Colombia hasta la era de los "twenties" (en que otro Roosevelt le hiciera a una isla del Caribe su "pretty nice constitution") nuestras culpas constituyeron una dispensa propagandística que no dejó de ser eficaz. Y, dígase de paso, si hoy se atienden a "las condiciones" qué la Alianza para el Progreso y otros prospectos semejantes fijan para una efectiva "ayuda" ¿no se está acaso, ante un nuevo avatar de la misma incriminación? Pero (agréguese) las condiciones de hoy de un "poner en orden la propia casa", un efectuar "reformas fiscales" que no descarguen todo el peso impositivo sobre los débiles, un demostrar capacidad y voluntad de reformar efectivamente ciertas estructuras se imputan mucho más frontalmente a las clases dirigentes que los dicterios genéricos de 1900 ó 1910. El tiempo no ha pasado en vano, por lo menos para las fórmulas, para las opiniones confesables.

También el pensamiento americano de ese tiempo se movía en el plano de psicologías y morales globales, nación por nación o del continente entero. De alcances imprecisos, prácticamente ilimitados fueron, por ejemplo, los diagnósticos ya mencionados del boliviano Arguedas, de **Los ídolos del foro**, de 1909, del colombiano Carlos Arturo Torres e incluso -en cuanto son libros referibles a una suscitación local- las muy conocidas y vacuas rapsodias de José Ingenieros en **El Hombre Mediocre** y **Las fuerzas morales** o el **South America**, del también argentino Agustín Alvarez.

Con ese contenido ético social y esa subida abstracción, estos y otros libros semejantes afilaron una tipología moral del hombre hispanoamericano en la que todo -o casi todo- era oscuro y negativo. Hoy vale la pena repasar esta lista de infracciones y este rol de sordideces psicosociales. Es tarea divertida y hasta aleccionadora compaginarlas, pensar cada una de ellas y ver cómo unas se imputan claramente a una clase o estrato social, otras a una situación socio-económica determinada, muchas a todo el género humano y algunas a una sólida, efectiva realidad resistente a condicionamientos y reducciones.

Por muy genéricos que apareciesen, es obvio, empero, que ciertos sectores recibían más gravosamente el peso de esas culpas. Es el caso de las clases políticas y de los ejércitos nacionales, de la prensa, de las capas ricas o de los nú-

cleos mestizos o mulatos. (Ya aludía al impacto del racismo en aquel tiempo). También, por último, se denunciaban las culpas de los que prolongaban, servían y disfrutaban lo que llamamos rémoras: los que favorecían las formas socio-culturales hispanizantes, locales, católicas o "bárbaras", las de los que en nombre de "lo nativo" se cerraban a lo extranjero o abominaban (o sólo desconfiaban) de Europa y los Estados Unidos.

No es fácil precisar cuándo comenzó la inversión -se siente uno tentado a recurrir al término "copernicana"- respecto a esto último. Fijar cuándo la indefensión de nuestros países, la crédula, afable confianza en la generosidad de las potencias que regían el mundo, la docilidad a sus imposiciones (o a sus sugestiones o a sus seducciones) fue convirtiéndose en la culpa suprema de nuestros pueblos y -sobre todo- de sus clases dirigentes. No es nada segura la fuerza que en esto haya tenido el proceso de industrialización y el robustecimiento de un mercado y una burguesía nacionales, sólo muy incipientes por entonces justamente en las zonas culturales en que la denuncia se hizo más densa. Si se reflexiona que el peligro se marcaba ya, y sobre todo, en los Estados Unidos, no es posible disminuir el impacto de una fidelidad a esas naciones de Europa, -Francia, Inglaterra-, modelos de la "élite cultural" latinoamericana en el siglo XIX. Pues eran justamente ellas las más amenazadas en sus intereses y en su expansión cultural, inversionista, comercial por el rápido avance norteamericano. Por otra parte, en la modalidad nacionalista-liberal de los hombres de aquel tiempo se operaba con absoluta normalidad una disociación que más tarde pareció revisable; nacionalistas y auténticos "patriotas" muchos de ellos en todo lo que tuviera que ver con los tratos de Estado a Estado y todo el copioso ceremonial de los respetos y dignidades nacionales estaban, en cambio, dotados de una casi pétrea insensibilidad para todo lo que fuera irrupción pacífica y social de contingentes humanos, costumbres, ideas e intereses foráneos. En este plano el 900 no altera sustancialmente las cosas; se sigue confiando "socio-culturalmente" en la modernidad occidental aunque sobre ello, en un orden más contingente y mudable, la denuncia de la codicia anglosajona se pronuncie y apunte con general certeza a muchos cómplices internos de sus propósitos. Pero es, más que nada, cierta colectiva inconsciencia del problema la que denuncian advertencias como la de **Continente Enfermo**, del venezolano César Zumeta (Nueva York, 1899) o las mucho más persistentes y articuladas del argentino Manuel Ugarte. No es otro el acento que se puede rastrear en la dramática advertencia del primero: de los pueblos débiles de la tierra, los únicos que faltan por sojuzgar son las repúblicas hispano-americanas. O el contraste que en su obra mejor armada, **El porvenir de América Latina** (aparecida tras el trueno en la calma que fue la acción de 1903 en Panamá), realizaba Ugarte *entre la educación y costumbres aquí (en Estados Unidos) ásperas, imperiosas y brutales, en una sociedad trepidante de actividad y de vida y allá (al sur de Río Grande) inseguras, escépticas y bulliciosas, con un conjunto soleado y negligente.*

Menos grave aparecía, sin embargo, la agresión frontal que la solapada conquista que la imitación envolvía. El tema del mimetismo ideológico y cultural es uno de los más debatidos de la historia espiritual de nuestra América. Desde que las naciones del Sur se pusieron a andar, el jucio sobre la nocividad de las posturas miméticas fue creciendo inconteniblemente. Desde el lado conservador hasta el reformista se hizo caudal de la debilidad de un "teoricismo" divorciado de la "realidad" (cruda ésta, liberal aquel). Claro que por turno. Era la imitación de una Europa monárquica y aristocrática la que por 1850, algunos desvelados denunciaban y advertían en sus letales efectos para una América libre. Más tarde la acusación cambiaría de bando y lo cambió muchas veces.

Sin embargo, no es hasta fines de siglo que la imitación como una culpabilidad de descastamiento y entrega se pronuncia enteramente. En el tan conocido artículo de Martí. "Nuestra América" (1891), la antítesis sarmentina de "civilización y barbarie" se hace la de la "falsa erudición" y la "naturaleza", sus descastados, tan ácidamente retratados son algo más que remotos, nostálgicos o equivocados. Examinado al sesgo de la pista que sigo, el **Ariel** (1900) de Rodó es un planteo elusivo (por no decir optimista) respecto a los que tradicionalmente se concebían como lastres -tal el caso de lo hispánico, pese a estar poco subrayado-. En cambio las también tradicionalmente juzgadas como "culpas" (tal el caso del "ocio", sobre todo "noble"), el de una "multiplicidad" un *si es no es* diletantesco fueron elevadas por él a piezas capitales de una muy categórica concepción humanista de la cultura.

Haya de la Torre, al centro, fundador de APRA en Perú, reaccionó vivamente, junto con otros pensadores de su generación, contra la nordomanía. Reivindicó los valores de las culturas indígenas y lanzó un vasto programa de reinvindicaciones sociales que sacudieron la vida de su país por varias décadas. Con Rodó, Vasconcelos y Ugarte inauguró el camino de la reconciliación con la identidad indoamericana.

Pero es en su famoso pasaje sobre los Estados Unidos y la "nordomanía" que se vierte lo que aquí más importa: si, aun en los cautos planos culturales que Rodó coloca el problema, es "el alma" quien corre el peligro de "la enajenación", la culpa es la imitación desalentada, el desapego a lo propio, el afán por injertar lo que nos es congenialmente heterogéneo.

No es difícil encontrar posiciones afines en otros pensadores americanos de la época: similar es la de Hostos, como lo marcaba un agudo planteo de Victor Massuh. Pero es más importante esbozar qué modalidad nueva asumió esta culpabilidad de lo imitativo en una posterior camada de ensayistas de Latinoamérica.

Vasconcelos, señaló como hecho objetivo, la disconti-

nuidad que imprimió al desarrollo latinoamericano la "superposición", sin "superación" de las sucesivas etapas históricas que significaron la Colonia, la Revolución, la instauración de la Modernidad. Para Martínez Estrada, tras de él, la "culpa" social y concreta -que él refirió a la Argentina pero es extensible a todo el continente- se encarna en la conservación de lo que él llama los "invariantes" (lo colonial, lo indígena, lo gauchesco, lo aluvial) que, en su modo de grandes coágulos inasimilados, todo nuestro esfuerzo se mancomuna por ocultar. Con una maciza importación de técnicas sin espíritu, tratamos de exorcizar esos lastres malignos y, por el ministerio de medios ya fracasados (escuela, inmigración, capital extranjero, fomento económico) evitar que ellos generen desde el mismo fondo nacional lo que no pueden menos que generar: una barbarie corrompida por la cultura; una cultura bastardeada, pegadiza, precaria.

Las vías al "mea culpa" de la inautenticidad y el descastamiento son así muy diversas y hasta las hay más sinuosas que las del autor de **Radiografía de la Pampa**. Ninguna tiene, ni es previsible que tenga en el futuro, el impacto social del descubrimiento del carácter "ideológico", con todas las consecuencias que ello arrastra, de casi todas las ideas de presunta validez universal que las minorías dirigentes de Iberoamérica habían abrazado. No tengo tiempo de retrazar las fuentes de esta convicción (que no están únicamente en el marxismo) ni de desplegar un copioso ejemplario. Pero la creencia en la equivocidad de las "ideologías", en su inadecuación a otras circunstancias que aquellas que les vieron nacer, en la índole contraproducente que su encarnación puede adoptar y sobre todo en su esencial ingrediente decorativo y universalizante está hoy muy extendida en términos generales. En América, como en Africa, como en Asia, las revoluciones populares y nacionales han experimentado dolorosamente qué "status" de sujeción y qué vaciedad de contenidos podían encubrir ciertas pimpantes apariencias de constitucionalismo europeo y de modernización epidérmica.

En el orden un poco menos candente del pensamiento económico y social tales reconocimientos han sido particularmente reveladores. Pienso en la reciente y comentada confesión de Raúl Prebisch o en la penetrante historia económica de Brasil (ya citada) de Celso Furtado. La adopción rígida de ideologías que nos perjudicaban y que las metrópolis no se tomaban tan en serio llega hasta nuestros días con una gama de reacciones muy matizadas; ya están a suficiente distancia histórica los efectos del libre cambio teorizado desde Adam Smith hasta Cobden y seguido puntualmente por los brasileños y casi todos los otros pueblos de América Latina. Ya lo están los del sistema rígido del patrón-oro en países de la condición exportadora-importadora de los nuestros. Ya lo están los de la "superioridad blanca", que brindando toda suerte de beneficios a ciertos sectores inmigratorios planeó una suerte de genocidio socio-económico de nuestras poblaciones nativas, consideradas irredimibles para la "vida civilizada", "inintegrables" al crédulo proyecto de crecimiento acariciado por nuestras minorías.

• LA INVERSION DE LA CULPA

La trayectoria de "la culpa" se me alarga demasiado pero ella no estaría medianamente completa si no recapitulara una última vuelta de tuerca del tema. Ya señalaba cómo la actitud ariélica de Rodó incluía una aceptación (débil y un poco vergonzante pero real) de lo que cabía llamar nuestas culpas y nuestros lastres. Pero Rodó estuvo seguramente lejos de prever que en el curso de algunas décadas, y a medida que se pronunciara la crisis de la civilización y la sociedad occidentales, la culpa sería justamente el no aceptar, el no asumir plena y hasta orgullosamente lo que encorpaba el voluminoso capítulo de las calificadas nuestras faltas, de las llamadas nuestras rémoras. En adelante, cuando se afinaron psicologías, antropologías y tipologías nacionales el cuadro ya no estuvo reclamando a gritos el bisturí o la escoba. Tampoco, por suerte, el péndulo se largaba siempre hacia la punta de la autocomplacencia, ¿Términos medios? Pienso, por ejemplo, en la sustanciosa introspección que representan las investigaciones de Samuel Ramos sobre el mejicano o en la serie entera de "México y lo mexicano". Tampoco sería en tono incriminatorio que Sábato, en un reciente ensayo sobre el tango, se referiría al "resentimiento y la tristeza" como señas solares de una idiosincracia argentina. Mas en general hay que subrayar que en el gran momento esperanzado del futuro latinoamericano que representó la Segunda Guerra Mundial (y que se vierte tan transparentemente en algunos ensayos de Alfonso Reyes, en la profunda concepción mesiánica de Juan Larrea) rémoras y culpas se borran en una especie de torrentosa luz adviniente. Todo tiene su hogar y su redención en este hemisferio destinado a superar (Larrea dixit) entre océanos, las grandezas de una cultura entre ríos (la judeo-cristiana) y de otra entre tierras (la mediterránea).

Ya antes y en su obra tal vez más importante: **La Raza Cósmica** (1925), Vasconcelos había asestado a las dos rémoras más insistidas: el mestizaje racial y el clima tórrido una descalificación primordialmente intuitiva pero que las ciencias sociales tenderían después a ratificar. No es posible rebajar en la historia de nuestros estados de espíritu el efecto de ese brioso alegato del gran mexicano sobre el porvenir de las sociedades tropicales y sobre la fecundidad de nuestro grande e involuntario revoltijo o "melting pot" de sangres y culturas.

Alrededor de una década más tarde, Gilberto Freyre se referirá a los pueblos -China, Brasil- que no han sufrido más que superficialmente la occidentalización burguesa y que se encuentran más desembarazados para llegar -con la ayuda de las mismas técnicas de Occidente- a formas inéditas de convivencia humana, social e internacional.

Los enfoques filosóficos e histórico-culturales de nuestros días, - es el caso del chileno Schwartzmann y del argentino Rodolfo Kusch en **América profunda** (1962)- se moverán en un plano aun más hondo pero sustancialmente fiel a tales pautas. Para Kusch, por ejemplo, en su polemizable pero fértil planteo, la "aculturación" de Occidente se simetriza por la fuerza invisible pero triunfal de la "fagocitación" de lo indígena y americano y sus categorías del "mero estar" frente a la del "ser", del "hedor" y de lo "hediento" frente a la "pulcritud" europea que pugna infructuosamente por recubrirlos, anunciando la inexorable caducidad del mundo occidental-burgués basado en la satisfacción brindada por el "patio de las cosas" emplazado en una "ciudad" levantada para precaver de la "ira de los hombres" a una cultura olvidada de la "ira de Dios". Trascendentalismo personal y literario opinarán algunos, indigenismo antimoderno y reaccionario, otros. Pero paradójicamente (o tal vez

no tanto) Kusch ubica al comunismo entre las potencias que comandan esta irrupción de la "gran historia" en la "pequeña historia". La "pequeña historia" de las naciones y estados bien recortados y limpitos que tanto hemos tratado de ser.

• LA TEORIA DE LA CONJURA

Tiene una sinuosa vida la idea de una conjura que nos ronda. Que no sólo las culpas eran nuestras y que "los otros" -Europa, Estados Unidos- también tenían su parte en nuestras desgracias es vieja convicción iberoamericana. Una famosa y hoy recordada frase de Bolívar no es un caso aislado de una desolada convicción. Al principio, sin embargo, lo que tendía a acentuarse era que la culpa europea consistía esencialmente en ignorarnos, o menospreciarnos, o no "civilizarnos" más, o respetar "gobiernos bárbaros" y tratar con ellos. Alberdi, por ejemplo (y con él toda la generación romántico-liberal) digitó estos reproches. En los ensayistas americanistas del 900 -Francisco García Calderón, especialmente los asume bien en este tema- la noción de los peligros exteriores se aúna a la de las culpas internas. Las culpas incluían la baja de la guardia frente a las codicias que nos rondaban o la ingenuidad de creernos inmunes a sucesivos zarpazos. Pero europeístas y francófilos entusiastas todos ellos, era frente a los Estados Unidos que àlzaban estas advertencias. Sin embargo, aun en esa dirección, el dictamen era complejo. Después de subrayar la rapacidad yanki en el área del Caribe sostenía García Calderón que al Sud del Istmo son desinteresadas sus intervenciones pacificadoras... Y concluía, salomónicamente: *la política maquiavélica dice a los Estados Unidos que han de dividir para reinar: de Panamá al Plata ellos unen y civilizan.* Es digno de señalar que en este "maquiavélico" "dividir para reinar" ya está contenida la noción de conjura que después se precisará.

Muchos, regístrese con honradez, no parecerán necesitarla y, sobre todo los planteos de entonación marxista, se limitarán a establecer el "quantum" y los modos de la explotación colonial como fenómenos objetivos que, aunque impliquen la avidez imperialista externa y las complicidades interiores, sólo como aureola emocional o dramatización propagandística se concederán el manejo de tales elementos. Hay otras posturas matizadas, tal la de Leopoldo Zea en **América en la Historia** que se hallan en cambio, en el linde mismo de la noción de conjura. Porque, dèjando de lado algunos equívocos, ¿no implica esa posición su teoría de un Occidente que desencadena universalmente su fe en el liberalismo y la "modernización" pero, al mismo tiempo niega a las otras áreas del mundo, salvo a restringidas minorías de "gerentes", los beneficios de esa misma modernización; de ese Occidente que, (como si esto fuera poco) se apoya fuera de Europa en los sectores de signo antimoderno y antiliberal?.

Pero fue sobre todo desde la percepción de un estado de dependencia -omnipresente, omniexplicativo, invariable, salvo la ruptura violenta- que se desprendió la teoría de la conjura o del "complot" como la clave única del atraso y la marginalidad latinoamericanas. Poderosos vínculos unen sin duda dependencia y conjura ; su voga es bastante simultánea y suelen, a menudo, sostenerse en conjunto. En puridad, van muy en camino de reemplazar totalmente a las anteriormente revisadas: la de los "lastres", la de las "culpas".

En 1918, la Reforma Universitaria iniciada en la Argentina (foto) marca el comienzo de la nacionalización de los hijos de los inmigrantes blancos en todo el continente, que comenzaron a asumir en gran medida el significado de las largas luchas sociales de los criollos del siglo anterior.

Vale la pena, creo, precisarla algo más y comenzar señalando que se trata aquí de una concepción de la acción histórico-social esencialmente esotérica, de una interpretación general de todos los acontecimientos importantes estimados como el resultado de las decisiones de esas "fuerzas ocultas" de que hablaba Getulio Vargas en su emocionante carta-testamento del 24 de agosto de 1954.

Esas fuerzas se identifican a veces con naciones, estados, clases, ideologías y grupos funcionales; otras aparecen siendo el instrumento, el brazo armado o enguantado de ellos. Una cosa u otra, se las supone dotadas de una "personalidad" -esto es, de un perfil, de un saber y un querer- que el tiempo apenas desdibuja. Su querer, sobre todo, se le concibe cargado de una malignidad que es voluntad de dominio y voluntad de provecho invariables y casi ilimitadas. También lo sería su capacidad de organización, que asegurarían ciudadelas institucionales de aquel incontrastable poder con que las vio Mills estudiando las de su presente norteamericano. Poseerían una aptitud tal para la deliberación y la decisión más racionales que ella les permitiría un cálculo milimétrico de su impacto. También estarían dotados de una continuidad, de una fría persistencia en la persecución de sus metas que las pondría en condiciones de cancelar todas las variaciones que pudieran imprimirle el cambio de los gestores y de las generaciones de ellos, de su estilo de acción y hasta de sus posiciones doctrinales concientes. Habilitadas por una abundancia de medios económicos e inmateriales irrestrictos, serían capaces de poner las velas al aire de unos cambios técnicos que otros apenas otean y ellas podrían enlentecer o acicatear; artífices de la acción clandestina, estarían en condiciones de asumir el explosivo poder de las pasiones mayoritarias que son dables de generar, de encandecer o enfriar y que, aun despreciando, manipularían con destreza. Pero el uso de estos poderes se acrecentaría por un poder más y que es el escamotear la vista de su uso. Ello tanto por la alta habilidad de su manejo como por seguir la pauta habitual de actuar por medio de terceros, de instrumentos.

Aquí entra en juego la clave decisiva de la instigación, de la inducción de comportamientos ajenos. Y si se concibe a esas fuerzas esotéricas actuando fuera de su enclave nacional (si es que lo tienen) la teoría de la conjura se comple-

ta si contamos con la certeza de que esa conjura es capaz de ganar en cada medio nacional la voluntad de los elementos nativos necesarios que han de secundarla y permitirle alcanzar sus fines, y, sobre todo, lograr que esos elementos den la cara de modo lo suficientemente ostensible como para que no se sospeche -o que no se pueda probar- la existencia de otros gestores.

El fenómeno que los mexicanos -con el nombre de la amante indígena de Cortés- llamaron "malinchismo" tiene múltiples apariencias pero su parte ha sido representada habitualmente por las oligarquías nativas, descaecidas de su función de usufructuarias mayores a las de "gerentes" o de meras intermediarias. Aquí la "conjura" se imbrica a la "culpa", aunque sea una culpa sectorizada, clasística; la misma "rémora" está también presente, pues estas conjuras sólo pueden operar sobre las malandanzas estructurales que nos han tenido indefensos. La voluntad de estos nativos, de estos agentes del plan puede ser ganada por el directo y brutal cohecho, por el contrato de dependencia estable, por el espejismo de alguna promesa dorada y aun por la vía más sutil de la "ilusión ideológica": en la trampa de las representaciones mentales pueden meter el pie gentes de buena fe, cuya integridad en materia personal esté más allá de toda sospecha. La saliencia que tenga cualquiera de estos medios introduce en las explicaciones variantes de consideración pero siempre lo que tiende a resultar es, sino el literal "testaferro", sí el clásico "vendepatrias", el abominado "cipayo" que ha campeado y campea en nuestras sociedades. De cualquier manera, figura negra. Porque sea cual fuere el color y el sabor de las fuerzas externas que sirva, las metas últimas son siempre la mediatización, la explotación, el despojo; las tácticas empleadas, la división de los dominados, su descaracterización, el sabotaje -sobre todo- de toda tentativa de desarrollo autónomo.

• HISTORIA ESOTERICA

Sucesiva o simultáneamente ha sido abundante la designación de estas fuerzas ocultas, a veces secretas, a veces sólo "discretas", a veces visibles en una engañosa, inocente rutina de organización. Muchas se han turnado en este tipo de denuncia según sean los intereses y las afinidades ideológicas de cada grupo de señaladores. En el pasado, cuando se las concebía como "sociedades secretas", solía representárselas actuando en esos claros de los bosques que dieron su nombre a los "carbonarios", en sótanos o en bohardillas o en trastiendas; hoy se las ve en las reuniones de los "happy few", frente a los mapas de los Estados Mayores, en torno a las relucientes mesas de los directorios empresarios, en la luz tamizada de los despachos en que se hila la tela del mundo. Son centros de política exterior: el Foreign Office, el State Department -y hasta Itamaraty-; centros de poder financiero: Wall Street, la City; centros de acción religiosa, o ideológica o racial: Roma, el Vaticano, el "Opus Dei", "los jesuítas", el Gran Oriente, la Sinarquía francesa, el mítico Gran Kahal ; organizaciones militares, paramilitares o informativas: la C.I.A., el Pentágono, el Secret Service; centros de poder revolucionario y sus internacionales: Moscú, Pekín, La Habana, el Komintern o el Kominform. La lista, naturalmente, no enumera sujetos de parejos alcances ni es tampoco sincrónica: ya nadie habla de "los jesuítas" o de "la masonería" como se hacía en el siglo XIX, del Gran Oriente o el Gran Kahal como en la "década rosada" y aun los tentáculos de "la City" parecen muy venidos a menos.

De cualquier manera, antes o ahora, todos habrían sido capaces de larguísimas, tenaces, retributivas empresas. Pienso, por ejemplo, en explicaciones de la secularización del mundo a partir de la descomposición medieval, en la concepción de una "apostasía" que sería el resultado de un cuidadoso plan cumplido por etapas. O en la "Leyenda Negra" (cuya historia hizo Carbia) que desprestigió la obra de España en América, ablandó el terreno para sus reemplazantes y que habría sido parejamente regulada. o en la curiosa idea de una "sinarquía", en la que se agruparían muchas de las fuerzas actuantes al presente de las recién enumeradas y que circuló mucho en los medios del peronismo argentino hacia 1972 y 1973. Es capaz de imaginar un centro de inducción que manejaría partidos conservadores y partidos revolucionarios, sectores sociales altos, sectores medios y sectores bajos, las seducciones del socialismo y la poderosa nostalgia de las certidumbres tradicionales, los intereses de las corporaciones transnacionales y los de las economías socialistas. Todo como si fuera un solo y gran teclado de piezas bien afinadas en el que una mano diestra y malévola -y agreguemos: psicológicamente, históricamente, estructuralmente imposible, inconcebible- eligiera para cada paso el compás más justo.

Con todo, creo que han existido en el pensamiento latinoamericano dos núcleos interpretativos de nuestra realidad apoyados en la noción de conjura, que lucen como dotados de mayor relevancia que los antes citados.

Comenzando por el norte latinoamericano, por México, se juntan los nombre de Lucas Alamán (1792-1853) y de José Vasconcelos (1881-1959). Aunque parezca harto discutible la justeza de su interpretación, el segundo vio en Alamán al primer vidente de un plan y de una tendencia que él llamaría el "poinsetismo", con el nombre del diplomático estadounidense que en alguna instancia movió sutilmente los hilos en la capital mexicana. Largo aliento, largo plazo habría tenido el propósito poinsetista manipulado por los Estados Unidos y enderezado a destruir las estructuras vertebradoras de la sociedad mexicana que Alamán identificaba con el clero, la aristocracia y las fuerzas armadas. El político activo que Alamán fue, el personaje que rompe muchos esquemas de la historia progresista, el nostálgico del dominio hispano y aun el teórico de filiación contrarrevolucionaria concibió como arbitrios para desbaratar el "poinsetismo" una férrea unidad de las naciones del nuevo mundo contra el avance norteamericano, una vigorosa política de industrialización y aun el contrapeso de influencias europeas capaces de actuar ante el avance anglosajón. Habría identificado, incluso, la naciente casta de los testaferros y los gerentes en su rival Lorenzo de Zavala y en la acción de las logias "yorkinas". Y aunque su proyecto fuera desbaratado por las circunstancias y su denuncia amortiguada hasta el silencio fue, según Vasconcelos, el primer doctrinario denunciante de la conjura y el primer estratega de los modos de enfrentarla.

El primero, nada más. Porque nuevas modalidades de tutela política y económica darían formas renovadas a la sospecha de una conspiración, ya más que nada anglosajona, para mantener débiles y en minoridad nuestras naciones. La propia experiencia histórica del Río de la Plata nos ha puesto bien en contacto con esa pieza maestra de la conjura que

es la política internacional de "balcanización", siempre deseosa de romper las grandes unidades territoriales tradicionales, capaces de defenderse, haciéndolo en pequeños Estados precarios y por ello fáciles de supeditar.

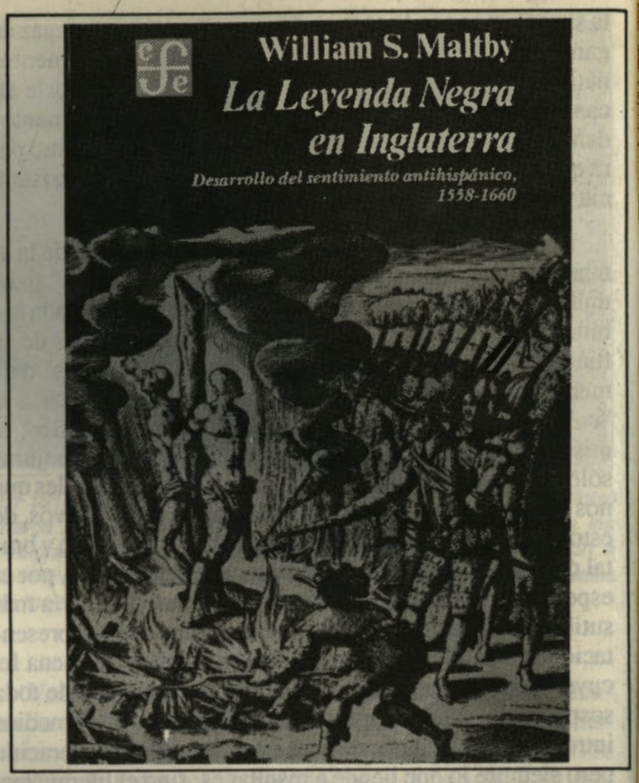
Pero con esto el tema ya se sitúa en las tácticas variadas aunque bastante tipificables de esa ubicua voluntad imperialista que ha mordido persistentemente sobre nuestros pueblos. En lo que tiene que ver con esta voluntad, en cuanto fue protagonizada por la orgullosa Inglaterra del siglo XIX, creo que pocos planteos manejan tanto el oculto hilo de la conjura como el que realizara en la Argentina Raúl Scalabrini Ortiz y una numerosa línea de discípulos. El empeño por mantener la condición de una Argentina ganadera y triguera, proveedora de alimentos baratos a la creciente y famélica población de la Gran Bretaña industrial, sus correlatos políticos y sociales fueron seguidos por aquel y sus epígonos con una ulcerada certidumbre. Desde Pitt y Beresford, desde el tratado de 1824 y el establecimiento de relaciones diplomáticas hasta Justo y Roca, Aramburu y el almirante Rojas todo les confirmaba (en puridad: les confirma) en la aprensiva convicción de un poder cuya persistencia y sapiencia llegó a adquirir en Scalabrini (recuerdo alguna confidencia de un gran amigo argentino) contornos casi sobrenaturales.

Pero también en general y en otros países cercados secularmente por la "otra" codicia: la norteamericana, la izquierda radical y la izquierda nacional no han soslayado en sus planteos antimperialistas el tema de la conjura. Desde los estudios de principios del XX pocas indagaciones de la explotación imperialista han podido prescindir del examen de unas tácticas que son (entre tantas otras) el mantenimiento de la condición monocultora de cada nación, el divisionismo político interno, la promoción de gobiernos sólo fuertes para lograr un implacable orden social, el prestigio de formas culturales extranjerizantes, la corrupción sistemática de los elencos dirigentes. Es una tradición de Iberoamérica la puesta en obra de un repertorio táctico que incluye el copamiento de todos los movimientos de raíz nacional o popular, la colaboración con las fuerzas que buscan su desnaturalización y su fracaso; también, cuando las circunstancias han sido propicias, una brutal intromisión que promueva gobernantes venales y obsecuentes allí donde estadistas honestos y capaces prometían una acción capaz de remontar el peso de nuestras rémoras, de enjugar la carga de nuestras culpas.

• PONDERACION DE UNA HIPOTESIS

Creo que si puede admitirse que las "sociedades secretas", como decía otro Lukacs "no son la enfermedad sino el síntoma", lo mismo cabe aceptarlo de otras estructuras de poder no visibles o poco aparentes. Y si ésta es una cautela interpretativa a no olvidar, también me parece incluible en esa categoría otra observación (la hace René Remond y es de llano sentido común) de que todas las interpretaciones que la historiografía realiza "ex-post-facto" suelen darle a los acontecimientos una coherencia, una determinación, una intención que casi nunca poseyeron.

Sin embargo, todo escepticismo ante la existencia de conglomerados tan descomunales y duraderos de poder se rechaza como indicio de complicidad con ellos; todo reclamo de pruebas de que actúan como se dice que lo hacen se contesta con que las fuerzas secretas o discretas no dejan testimonios de sus conciliábulos; toda voluntad de clarificación tropieza con la golosa predisposición para el misterio que alienta en la mayoría de las gentes. Porque, en verdad, los núcleos ocultos de decisión se prestan bien a la fabulación y al suspenso. La índole apócrifa de **Los Protocolos de los Sabios de Sión**, está hoy bien establecida, pero la mera fabricación de sus textos es bien expresiva de una capacidad siempre bien dispuesta a imaginar entre bambalinas terribles poderes. Si se atiende también que lo que se busca explicar es el origen de males, de vejaciones que son dolorosamente percibidas, tiene aquí sentido la aserción del psicólogo de la infancia Rosenzweig de que la respuesta extrapunitiva es siempre más fácil que la intrapunitiva. Y esto no ocurriría sólo en el niño sino también en esos sectores en los que se efectiva algo así como una conciencia global de las sociedades. Más de una vez se ha destacado aquel tipo de respuesta en las minorías responsables latinoamericanas y la necesidad correctiva de un renovado sentido de la propia culpa.



También los historiadores norteamericanos asumieron como tema la idea de la conjura antiespañola. En el caso del análisis de la Leyenda Negra, se ha manifestado una fuerte tendencia a la admisión de que existió una campaña sistemática y dirigida políticamente contra España desde fines del siglo XVI.

De cualquier manera, las teorías de la conjura y de una historia esotérica les dan al militante, al que se preocupa por lo que en su entorno ocurre, la felicidad de descifrar el revés de la trama, de imputar a la inducción de fuerzas inenfrentables los fracasos que se han sufrido y los que se sospecha que se sufrirán. En cambio, esta clientela tiene, suele, arrostrar la animadversión burlona o la virtuosa indignación de los historiadores "profesionales", "serios" y "científicos".

¿Por qué?

A éstos les gusta moverse en el plano de lo verificable y lo verificado, de los datos intergiversables y la historia esoterizante está casi siempre, básicamente, fuera de él.

Si los más escrupulosos realizan una estimación de factores de "causalidad interna" de un proceso, de un acontecimiento nacional determinado y éstos se revelan suficientes para su explicación, el rechazo intelectual se acentúa. No se plantea -siquiera como posibilidad- que hayan actuado inducciones externas capaces de movilizar e instigar la acción de esos determinantes internos y de incidir, así sea indirecta pero poderosamente, sobre el efecto total.

Como resulta obvio, aquí se teje la complicadísima trama que marcan la operancia de un factor interno y de un factor externo, de posibles variables endógenas y posibles variables exógenas. Si en el caso de cualquier nación por lo menos nominalmente soberana hoy está bastante aceptado que no existe factor externo que no tenga que pasar a través de los factores internos de poder, es, sin embargo, la misma entidad del factor externo lo que hace problemática toda conclusión sobre el juego efectivo de las fuerzas y, sobre todo, sobre la autonomía de un tipo de ellas.

Sin embargo -es siempre útil volver a las evidencias primeras- es difícil concebir que en la historia los hechos ocurran con la ciega espontaneidad con que creemos ocurren en el mundo natural. Existen, de seguro, más cosas entre el cielo y la tierra que aquellas que para el historiador "positivo" o "positivista" existe. La teoría del complot para influir en el curso de los acontecimientos políticos y sociales tiene respaldos demasiado firmes como para creer que su generalización poco responsable sea dislate nacido "ex nihilo", carezca de alguna base empírica verificable. No todas las decisiones que afectan la suerte de una sociedad y que, a alguna altura de su ejecución se muestran y movilizan a la luz del día, se documentan públicamente. A veces no están ni en los libros ni en las actas, ni en correspondencias reservadas, ni en partes de comandos, ni en protocolos de reuniones; a veces, cuando lo están, son testimonios inaccesibles; en las pocas circunstancias en que ello no ocurre es con gran demora que se puede llegar a su estudio. Coyunturas históricas hay asimismo, aunque esto amplifique mucho el tema, en las que el mismo "amorfismo" social que se registra en la llamada "sociedad de masas" aun parece reclamar -no sólo posibilitar- la decisión velada e imperativa.

Trabajoso es, en verdad, y tal vez sea siempre estrictamente imposible, deslindar fielmente entre lo que se genera en la calle, a la luz del día, en las pasiones reales de los hombres, en sus actos, en sus ideas, en sus tesoneros hábitos y costumbres y aquello que ocurre más allá de éstos, en ámbitos más o menos cerrados. Es de presumir que los dos espacios -y aun un tercero intermedio- interactúan. Es de presumir que los pequeños son capaces de una premeditación y deliberación de las que carecen los masivos, pero que éstos son capaces de ofrecer una sustancial resistencia a toda acción ambiciosa que no incida sobre sus latentes o sus actuales predisposiciones.

Muchos casos de este tipo de acción esotérica pertenecen a la historia científica y otros que se han hecho públicos en los últimos tiempos no tendrán, de seguro, problemas en ingresar a ella.

Más indiscutibles son aun las resultancias de un proceso mental que podría confundirse con las nociones de "conjura" y de "historia esotérica" pero que, sin embargo, es desglosable de ellas. Verificada la acción imperialista, la permanencia de sus fines, la estabilidad de sus tácticas, se tiende por una operación intelectual habitualísima, a entificársela en "el imperialismo". El imperialismo genérico o el de tal o cual potencia nacional. En uno u otro caso la continuidad de su gestión luce entonces con contornos muy próximos a la categoría que examinamos, especialmente si se prescinde del margen de acción posible del factor interno y sólo queda visible el muy efectivo de su instrumentación a esos intereses exteriores. Esto se ha hecho todavía más transparente en el caso concreto de determinadas tácticas, vgr: la de intereses metropolitanos trabando el proceso de industrialización de los países económicamente atrasados o la de esos mismos intereses -el catálogo latinoamericano es prácticamente interminable- estimulando, financiando, manipulando la caída de aquellos gobiernos que atentan o amenazan meramente atentar contra sus lucros, negocios y prerrogativas.

Tal vez todo lo anterior haga poco más que fijar los parámetros entre los cuales la validez de la teoría de la conjura y de una acción social esotérica habrá, en cada caso concreto, de ser dilucidada. Pero de unas u otras verificaciones (es convicción fundable) hay buena distancia todavía a suponer que nuestras historias, como dice el brasileño Simón Schwartzman de la de su país, no han sido otra cosa que un juego de fantoches movidos por manos ajenas.

• PELIGROS DE UNA DISPENSA

Parece evidente que si se adhiere a la convicción en la fuerza de esta "conjura" y aun a anteriores interpretaciones, la magnitud de cualquier "culpa" (propia) se minimiza hasta la inexistencia. Resulta asimismo claro que, escamoteando el capítulo, ayer oneroso, de las falencias internas y sus causas, no sólo queda raída toda postura autocrítica, toda insatisfacción espoleadora, toda comparación entre lo que somos y lo que podemos ser. También resultará maltrecho, desalentado, nonato, todo esfuerzo por mejorar lo que en el mismo circuito que dibujan las rémoras, la conjura, las culpas de dentro y de fuera, podría ser mejorado. Esta depresión, en suma, de la energía, de la libertad, de la capacidad de invención y reacción históricas posee una estrecha correspondencia con el "espíritu acreedor" que el análisis sociológico-existencial ha fijado como uno de los rasgos del llamado "hombre-masa", un espíritu que las colectividades, tanto como los individuos, parecen hoy proclives a portar.

Julián Marías, en una perspectiva europeísta y "pro-occidental" impostada por algunas ideas de Ortega y Gasset ha hablado, por ello, de las "naciones-señorito" y de las "naciones-masa", protagonistas, según él, de esa incesante ola de reclamos y exigencias que los países atrasados están planteando hoy, cada vez más unidos y más impacientes, ante las colectividades ricas y maduras. Lo que representa este modo bizco, "one-sided", de mirar la cuestión no vale la pena de molestarse en mostrarlo, pero no es inútil apuntar que, aun diversamente registrado el cuadro histórico-internacional que legitima esas posturas, apreciaciones más ecuánimes han señalado la existencia de parecidos estados de espíritu. La generosa inteligencia de René Dumont, por ejemplo, no se ha cansado de apuntar esa psicosis de pasividad y permanente petición entre las clases dirigentes de los nuevos Estados africanos ni tampoco de mostrar que

mientras la avidez y la ineptitud, las desmesuradas pretensiones de esas nuevas oligarquías nativas despilfarra en proyectos alocados o en "gastos de administración" desmedidos toda la ayuda prestada, más crecen los índices de este "espíritu acreedor" que, de alguna manera, la idea de la conjura robustece.

Registrar tales estados de espíritu no representa, hay que apurarse a decirlo, concluir sobre el problema. Hay ¿quién lo duda? por más que se restrinjan a los sectores dirigentes o se extiendan a toda la colectividad, culpas nuestras, culpas que cierta demagogia de radio universal tiende a soslayar, subrayando la evidente realidad de nuestras rémoras estructurales y de las codicias de afuera aliándose con los cómplices de dentro. Puede valer por un decisivo acierto canalizar energías, reservar todos los alientos para la remoción de las fuerzas que nos traban, para el aventamiento de las conjuras que en contra nuestro se han tejido. Es dable sostener la índole ambigua de muchos emprendimientos por nuestra mejora, de muchas tentativas por la purificación de normas, prácticas, instituciones que pronto han de encontrar su valla en la nocividad de las estructuras y habrán de dilapidar reservas latentes para una acción decisiva sin conseguir otra cosa que distraerlas o crear falsas bonanzas que escondan por un tiempo -un tiempo precarísimo- los intocados males.

Pero esto tampoco cierra los interrogantes. Más allá todavía, a los sectores más despiertos del continente dos preguntas decisivas pueden acuciarlos. Si todo depende esencialmente de las estructuras -de las rémoras, de la conjura exterior- ¿"desde dónde" depende y "hasta dónde" todo puede ser mejorado y promovido por el abnegado esfuerzo de nosotros mismos? Y si aun "todo" dependiese de esos meteoros cuya destrucción nuestro interés reclama, si la conclusión, y el ámbito ineludible de esa destrucción se llamase "revolución" ¿hasta qué punto la indiferencia -y aun el consentimiento- a todas las faltas y vicios, a todas las culpas y dimisiones de nuestras propias comunidades no es capaz de destruir los últimos reflejos, las reservas postreras que en ellas quedan de ciertas calidades -digamos: disciplina social, trabajo, honradez personal, devoción, abnegación- que el mismo "gran cambio", en cantidades ingentes, debería reclamar?.

• CONDICION, SITUACION

Creo sin vanidad que esta amortización (sino demolición) de las precedentes claves lleva como de la mano a una noción mucho más aséptica, menos dramática y, sobre todo, más arbitral que las anteriores. Llamémosla *situación* si el enfoque de nuestro continente y sus males desdeña o renuncia calar en el tiempo y sólo en forma estrictamente actual presenta sus ingredientes, su intrincada contextura, su juego de relaciones con todo el contexto mundial que nos rodea. Llamémosla *condición* si, por el contrario, otea los factores estables que los perfilan. Esencialmente neutral, no concluye sobre los actores causantes de nuestros males, su número, su personalidad o impersonalidad, su cercanía o su distancia transatlántica, la premeditación o indeliberación de su actuar. Tampoco sobre la necesidad y fijeza de aquellos males: le basta con no saberlos fugaces.

En cada aspecto que aborde está en el caso de hacer jugar las nociones ya vistas de rémora, de culpa y de conjura y de regular su relevancia factorial, de hacerlas transitables, de vigilar sus posibles desmesuras. Aun a todas las incluirá dentro de aquel gran contorno que representa el fenómeno de que entre el 1500 y el 1800 -y con el rótulo de "occidentalización", "modernización" o "europeización"- el mundo se dividiera en dos grandes núcleos de favorecidos y desfavorecidos, premiados y castigados, en unas pocas naciones céntricas y europeas y un inmenso resto del que sólo se escaparon (vale la pena estudiar sistemáticamente las razones) el Japón, los Estados Unidos y algunos dominios británicos. Se le llame "marginalidad" como posición, "subdesarrollo" como índice, "imperialismo" como fuerza inductora, "colonialismo" como tendencia, "factor externo" como abstracción neutra, "dependencia" (o "interdependencia asimétrica") como estado, en ellos nacimos, crecimos y marchitamos.

El de la condición-situación es el estilo (ya se habrá adivinado) de los planteos tecno-burocráticos que tanto abundan en nuestros días. Buscando el más amplio asentimiento e -incluso- tocar el duro corazón o la cerrada mollera de los más culpables, evitan, y no es el caso de reprochárselo, todo lo que recién recordaba y que es, justamente, lo que haría subir la presión de los ánimos. Si manejan multitud de claves no creo que ninguna sea tan representativa de tal actitud como la ya famosa del "deterioro de la relación de intercambio". Lo que implica aceptar, dicho sea de paso, que no pulsa asuntos menores de nuestra realidad.

Pero -repito- no son sólo los enfoques técnicos los que pueden sentirse cómodos en la condición-situación. Y si esta clave, respecto a las otras, carece de la carga y el calor que las otras tienen, mejor todavía. Ya que es en la acción humana promotora y no en el orden mismo de su teoricidad que estos moduladores deben operar. □

Ultima versión: mayo de 1975

Cuando la historia se aprende en la vida

JOSE VASCONCELOS ENTRE LA REVOLUCION Y LA IGLESIA

Carlos Real de Azúa

Que la muerte de José Vasconcelos, ocurrida en México el 1º de julio último, haya pasado casi desapercibida en el país, puede valer por una moraleja de su vida. Puede valer ¿y por qué no? por un índice de la nuestra.

Que el Uruguay viva al margen de la peripecia común de los países del continente es un hecho. Un hecho que, feliz o infelizmente, descansa cada día más en nuestras meras ideas, en nuestras meras convicciones y, cada vez menos, en las presiones, en las inflexiones objetivas de un destino que nos enrola. Se le descarta, se le ignora, se le desvía la vista, y nuestro interés, a veces compasivo, a veces envidioso, por la Argentina y el Brasil, no rebasa un nivel puramente noticiero y vecinal. Es como si supiéramos que ese destino que nos acucia será más áspero, más duro, más riesgoso que el que nos fijaban todas las azucaradas versiones que en el tiempo nos hicieron "la Atenas del Plata" o "de América", "el Paraíso de la Democrácia", o "del Turismo...", "el laboratorio del mundo" en que creyeron y hasta soñaron tantos crédulos, tantos simples de las generaciones que nos precedieron.

Esta postura nacional se expresa de muchas maneras que no hay por qué recapitular. Una de ellas, sin embargo, es la de un total desinterés por todas las manifestaciones no estrictamente literarias de la cultura latinoamericana. Más allá de la más suscinta actualidad, suele ser una creencia, tácita pero firme, la de que los grandes hombres y las ideas fundamentales con que ese destino americano se expide fueran un caudal menos ameno, menos decorativo, menos servicial que tener en la memoria las cien filmografías, las cien discografías más de moda.

De cualquier manera, alguien advirtió aquí la muerte de un Sanín Cano, de un García Calderón y de un García Monje; de cualquier manera, también, cuando Alfredo Palacios se vaya de este mundo, nuestra prensa y nuestros necrólogos exhumarán sus mejores galas para celebrar al que hace tres o cuatro décadas fuera "Maestro de la Juventud de América".

La alusión a Palacios no tiene por fin iniciar ningún paralelo que, en algunos extremos, podría ser oneroso para éste. Pero el caso es que José Vanconcelos fue declarado también por aquellos tiempos (1920-1925), "Maestro". También él recibió la unción que dispensaban esas juventudes estudiantiles de la primera postguerra, que parecían acometidas de un verdadero furor por erigir ejemplaridades en el desamparo del continente, por sentirse guiadas en la torva cerrazón iletrada que las envolvía.

Ya hace unos años, en su errático y poco informado "Indice" de la **Ensayística Hispanoamericana** nuestro crítico mayor, Alberto Zum Felde, junto a un juicio general de la obra de Vasconcelos no ciertamente simpatizante, pero no injusto, pormenorizó el examen sobre un artículo, "Filosofía de la coordinación", publicado en una revista del continente. Aun aceptando que el texto sea confuso y que arrastra la desmesurada ambición que fue el peor torcedor del mexicano, no parece un ejercicio legítimo de la "crítica de muestras" estudiar a través de un nebuloso pergeño a quien fue autor de dos o tres docenas de volúmenes. Una obra ciertamente vasta y cuyo rasgo general, si se descarta el sector filosófico, son la claridad, la contundencia, la comunicativa fuerza.

Pero la misma atención de Zum Felde, inevitable en un libro de su plan, fue excepcional. La realidad es que, treinta años después de "aquel" Vasconcelos, nadie ha recordado por aquí la muerte de uno de los hispanoamericanos más intensos, dramáticos y fecundos que hayan vivido en este siglo. ¿Qué ha sucedido en el interín?.

• ULISES CRIOLLO

En 1910, año inicial de la Revolución que aventó al México porfirista, Vasconcelos arañaba apenas la treintena; provenía de una pequeña burguesía de tipo tradicional y lucía un título, escasamente remunerador, de "licenciado".

José Vasconcelos, candidato a la presidencia en 1929, enfrentando al oficialismo mexicano, habla en un mitin, una hora después de haberse frustrado un atentado contra su vida.

También actuaba en el grupo que se consagró en torno al "Ateneo de la Juventud" y que integraban con él, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña (en una escala de su vida continental), Antonio Caso y otros menos notorios. Formaban todos una generación inquieta, educada en el positivismo rígido de Gabino Barreda y Porfirio Parra pero que ya, por cuenta propia, se había dado a respirar con anhelo los aires (del simbolismo, del "neo-idealismo", del "art nouveau") que de Europa llegaban. Importaban una ruptura; eran los expelidos de un compuesto nacional, estable por un tercio de siglo y que había tenido su expresión intelectual más alta y limpia en la figura de Don Justo Sierra. Ahora, al marginarlos por obra de su propio ya escaso atractivo, el porfirismo positivista daba en lo cultural la primera prueba resonante de esclerosis y el régimen, el testimonio de una inviabilidad global que a poco trecho se haría patente.

En aquel decisivo 1910 aquellos jóvenes organizaron un ciclo de conferencias en el que se expidieron Reyes, Henríquez Ureña (que disertó sobre **Motivos de Proteo**) y José Vasconcelos que lo hizo sobre Gabino Barreda, el padre espiritual de aquel positivismo rechazado. Muchos, entre otros el mismo Vasconcelos, Reyes en su **Pasado inmediato**, Henríquez Ureña, Zea, Iduarte, han recordado estos hechos a los que la cercanía de la Revolución maderista les prestó retrospectivamente una gravidez de significado que posiblemente en sí mismos no conllevaban. La Historia es una musa ávida de estas correlaciones y es innegable, por lo menos, que tanta agitación era un síntoma.

Con la caída de Díaz, Reyes y Vasconcelos iniciaron así su actuación pública, tan diversa como su estilo personal y el genio que presidió sus vidas. Sonriente, maduro epicúreo, seguro de sí mismo fue el autor de **Visión de Anahuac**, que hurtó desde el principio su destino al cataclismo social de su pueblo y sirvió en puestos diplomáticos, con eficiencia y sin duda con dignidad, a los mejores y a los peores gobiernos de México. Remata tras ellos su existencia en una vejez casi goethiana, festejada y triunfal. Beligerante, agónico, desigual, siempre contradictorio, lleno de aristas, desdenes y pasiones, Vasconcelos se hundió, por el contrario, en aquel "barro de América", de que hablara Rodó y vivió, emporcado en él, las alternativas de triunfos y de derrotas, de cargas y de exilio.

Su tetralogía autobiográfica, **Ulises Criollo** (1936), **La Tormenta** (1936), **El Desastre** (1938) y **El Proconsulado** (1939) le muestra desde dentro (como pocos americanos se han mostrado) en sus horas más negras. Pero también en esas muchas, cenitales de su vida, en ésas en que se sorprende (hasta con cierta envidia) cómo el destino puede brindarle a un hombre, de junto, las experiencias más fértiles del poder, las de la inteligencia contemplativa y las del retribuido apetito vital. Aparece allí (y esto no comporta exageración) como un maravilloso animal humano. Un enhiesto ejemplar que porta, podría decirse que como un parentesco, la marca del hombre tolstoiano: hambriento y atormentado de Absoluto; desaforado y predatorio. Ciertos pasajes de los escritos (que Antonio Castro Leal ha antologizado) pueden dar, aunque precariamente, el contorno sino la interioridad de su persona en esa altura de múltiples logros. Una, E*l tiempo es una mancha; una mancha sobre lo que perdura.* Otra *El pájaro interior, el alma volandera que nunca se satisface y hurga los panoramas para ver si descubre la abertura celeste, el vano celeste por donde ha de escapar.* Otro: *En general mi naturaleza se acomoda al himno y a la alabanza más bien que a la reflexión.* Y este último, tan revelador: *Detesto a Bernard Shaw y a su palabrería de juglar, a France con su gracia afeminada y trivial; al dulce y conformista Barrie de las ternuras pequeñas. El "humour" a la inglesa rebaja los ideales al alcance de los bufones, parece el desahogo vulgar de la incomprensión. Mi raza -que es grave, profunda y se estremece hasta las lágrimas en la intensa dulzura de la oración- también ha sabido reir, pero con la risa cervantesca que fustiga la ejecución inadecuada de los altos propósitos, la ineptitud de la realidad para acomodarse al ensueño.*

El temple, el talante que traducen estas expresiones no es, de seguro, literalmente irrepetible, y menos en su generación. Pero debe marcarse, empero, que todo lo que pudiera existir en Vanconcelos del tipo humano que el Modernismo

produjo; ególatra, agresivo, exhibicionista, irremediablemente protagónico; que la conducta que vertieron en vida y palabra un Rufino Blanco Fonbona, un José Santos Chocano, un Gómez Carrillo, o un Vargas Vila, se redimió en él por un proceso de adensamiento interior y religiosa humildad. Y, si en éste no fue siempre capaz de matar al "hombre viejo", hace, en cambio, que no tenga sentido para él la evidente dualidad de "los éticos" y "los estéticos", que Luis Alberto Sánchez maneja para categorizar los hombres de su promoción americana.

• AL NORTE DEL RIO GRANDE

Había nacido en Oaxaca, en 1881, pero su adolescencia, según la relata **Ulises Criollo**, transcurrió en la frontera de Río Grande, en la puntual línea de choque de dos civilizaciones. Allí, en bravía libertad, varios años en las escuelas norteamericanas de la zona le modelaron en el diario contacto, contraste y examen de un México raído y de la pujante sociedad anglosajona. Allí se profundizó en él una obsesiva percepción (nunca en verdad cerrada, siempre revisable) de ventajas, orgullos, inferioridades, culpas y méritos.

Como el tema de los Estados Unidos es en Vasconcelos tan importante como en Sarmiento o en Martí, vale la pena entonces observar que aquel nació de una experiencia enteriza y no como en Rodó de alguna síntesis libresca de autores europeos de desigual categoría.

Los viajes y los destierros, por el contrario, acendraron en Vasconcelos un conocimiento de la enorme entidad enfrentante que fue tan apasionado como desvelado por la voluntad de justicia. En este punto su originalidad se marca a la vez en el enfoque y en los resultados. Para él los Estados Unidos no fueron un repertorio de virtudes y defectos, como lo fueron para casi todos los otros pensadores de su cultura, una operación arbitral a realizar y con la que proponer al epílogo, a la sociedad hispanoamericana, una sentencia formal de adhesión o repudio. Y aun debe apuntarse que su visión de los Estados Unidos (y no sólo aquella que aparece extremadamente edulcorada en los planteos conservadores de su libro **Temas contemporáneos**, de 1955) no operó, en puridad, como pieza capital del antimperialismo o el iberoamericanismo de sus años más intensos, de su dilemático **Bolivarismo y Monroísmo**, de 1934, o de otros estudios similares. Y si digo que no fue pieza capital, es porque los Estados Unidos y su voluntad de expansión (que él justificaba en su vitalismo histórico como sana e inevitable) resultaban simplemente el obstáculo, la contundente voluntad ajena que se cruzaba en el programa que propuso a otros pueblos, el interés incanjeable con otros intereses, la cultura irreductible a otra cultura. Lo que puede ser llamado su postura antiestadounidense fue (lo que no es común) un "anti" que nace dialécticamente de un "pro". Dialécticamente, sin odio y hasta con simpatía. Sin practicar como decía, "balances", Vasconcelos se complació siempre en destacar ciertos rasgos que pertenecen a la probable configuración psicológica de una "media" de pueblo norteamericano, que incluso podrían definir esa discutida entidad de un "carácter nacional". Son, en general, virtudes enfeudables a las esferas de lo dinámico y lo vital, aunque su impronta, su relevancia ética, sea indiscutible. La benevolencia, la generosidad, la bondad de la masa humana vecina fueron reconocidas por él en términos similares a los de un famoso juicio de Jorge Santayana en **Character and Opinion in The United States**. También, en línea similar a la que Rodó había recogido, las más resabidas capacidad para el trabajo, el optimismo, la sed de saber y de una existencia en libertad y limpieza. Con acento mucho más personal admitió su *capacidad política y la visión de un gran destino*. Pero si a Vasconcelos estos juicios se los dictaba su voluntad de justicia, tampoco él dejó de advertir en la vida estadounidense, en este pueblo al que en un momento más apasionado llamó *sin espíritu, sin alma, sin estilo*, ciertos males profundos que detonaban demasiado estridentemente con su personalidad indo-hispánica y con su insomne, unamuniana, "hambre metafísica". Lo *uniforme* y lo *efímero*, una cultura cuantitativa, del *tamaño*, eran las lacras reales de la sociedad norteamericana para su ideal de diversidad personal, de calidad, de eternidad. Constituían para él males irredimibles sin dolorosas, sin radicales purificaciones. Como vivió bastante y tenía un feliz desapego por lo previamente pensado, supo llegar a la conclusión a la que hoy todos somos capaces de llegar y que es la de que esos males, esos antivalores eran también los demonios de toda la civilización "moderna", de toda "sociedad industrial" y "capitalista", de toda una época histórica de la que los Estados Unidos no eran, al fin y al cabo, sino el más exitoso, exasperado superlativo.

• SU HORA MAS CLARA

Secretario de Educación Pública durante el gobierno de Alvaro Obregón (1920-1921), Vasconcelos hizo de México algo semejante a lo que en este 1959 es Cuba para vastos sectores de estudiantes e "intelligentsia" hispanoamericanos: un centro de la esperanza común, un crisol, rico y revuelto, desde el que parecía dibujarse un nuevo estilo de vida. *Por mi boca hablará el espíritu*, era el lema de su gestión, que incluyó la invitación a grandes figuras americanas: allá fueron, por ejemplo, Gabriela Mistral a trabajar; Berta Singerman a cumplir temibles recitales ante enormes multitudes. Editó los clásicos para llevarlos a manos de todos: Platón y Plotino llegaron hasta los "ejidos" agrarios, aunque no se sepa con qué suerte. Llenó los estadios para representaciones de la tragedia griega. Practicó, para decirlo con palabras de Emilio Oribe aplicadas a Rodó, *una paideia de estirpe genuina, en el medio de una sociedad incipiente, convulsionada e indecisa a través de mil aventuras políticas y sociales.*

En este período solar de su vida, Vasconcelos recorrió América del Sur como vocero de una Revolución Mexicana idealizada y trascendental, que poco tenía probablemente que ver con la faz cotidiana con que su país la estaba conociendo. Pasó por el Uruguay en 1922 y nada diré de su testimonio (dado desde la perspectiva inusual -entre los muchísimos sajones y europeos- de un hispanoamericano entrañable) porque Alberto Methol (al contrastarlo con el de Torres García) lo ha analizado con su peculiar agudeza, en el número de "Artes" dedicado al pintor. A título de pura curiosidad cabe sólo recordar que ha sido expurgado de la reciente edición publicada en la serie "Austral", de Espasa, de **La Raza Cósmica**, en que estaba inserto.

En esas giras, Vasconcelos, carácter nada fácil, sin duda, aristado, arriscado, fue levantando adhesiones estudiantiles y resistencias gubernativas a su antimperialismo radical, a su antimilitarismo obsesivo, a ese misticismo religioso y ra-

cial que ya se perfilaba, a un liberalismo, de entonces, que rondaba al anarquismo. El compuesto resultante lucía ya en verdad, según luce hoy, como muy inestable.

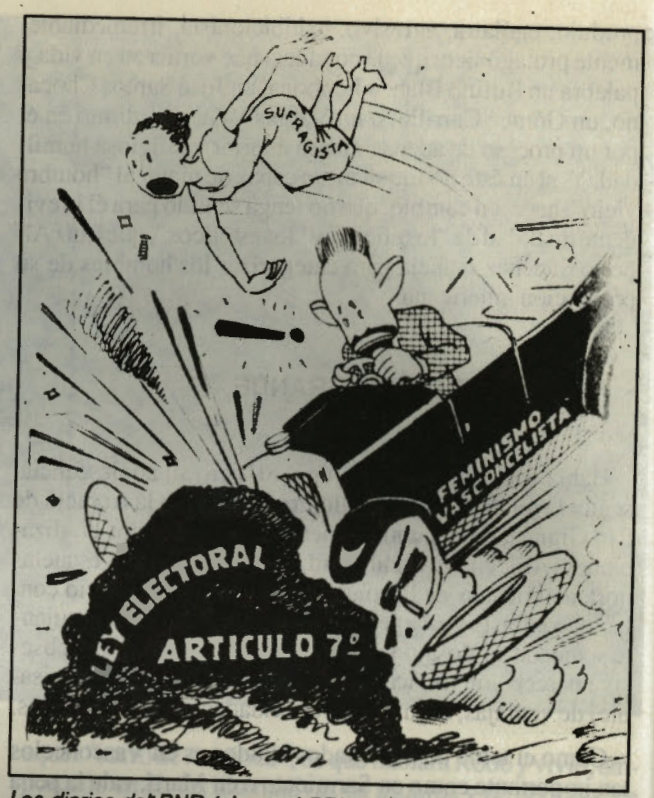
No sería desacertado, sin embargo, calificarlo en aquella etapa de "arielista" (alguna vez lo hemos hecho), uno de los últimos "arielistas", en un tiempo en que el mensaje de Rodó ya empezaría a recibir sustanciales modificaciones, irreconocibles inflexiones.

De su estada en la Secretaría de Educación recordaría en **El Desastre**: *Ningún otro funcionario había hecho hasta entonces nada semejante en favor de la solidaridad espiritual del continente. Ni Rodó, ni Manuel Ugarte tuvieron la ocasión de poner en obra lo que tan generosamente predican, y a mí me había cabido la fortuna de poder cumplir algo de lo que tantos han soñado.*

El recuerdo de los dos americanistas no deja de tener valor de filiación. En verdad y considerado como un todo, Vasconcelos era un ser demasiado terrígeno, sanguíneo y extremoso para poder ser llamado un "arielista" cabal. No había de ser esa planta decorativa un hombre nacido entre volcanes y que tenía las raíces de su alma en Plotino y el Bizancio cristiano. Sin embargo, muchos puntos de vista, muchas ideas y preferencias testimonian en él un contacto todavía vivo con la gran boga de Rodó. Su fórmula de *aristocracia en las almas y democracia en los bienes podía ser rodoniana*. También su confianza en la inteligencia y una clase intelectual formada por *soldados del ideal*. Su fe en que una *minoría idealista podía levantar en cualquier instante el nivel de un pueblo en tanto que la dictadura jamás*. Pero importa, sobre todo, su doctrina del "orden" o "estado estético" que Vasconcelos colocaba tras unos anteriores "material" e "intelectual y político", ordenados por la Razón, la Regla y la Norma. Un "estado", último que tendría a su vez el *sentimiento creador y la belleza que convence por instrumentos*, se expresaría el *júbilo y el amor* y sometería la conducta a los móviles superiores de la *emoción y la fantasía*. Pudo ser la culminación de un Rodó más original y filosóficamente más articulado; la obra de un Rodó más crédulo, más ingenuo, más ambicioso de lo que éste era. Con lo que de paso, si subrayamos la filiación, también marcamos el inocultable carácter del **Ulises Criollo**. Este Ulises tan poco odiseico, si no es por la común, exterior y nutrida peripecia.

• LA TENTACION DEL SISTEMA

Beligerante y viajero, libelista de la historia y del presente, amante de confidencias posteriores muy desprejuiciadas, ambicioso, protagónico, agresivo y tierno, llevó también Vasconcelos dentro de su irrepetido compuesto vital, la veta irrestañable de un pensador estético y metafísico muy personal y profundo. No sin razón José Gaos, que desde su perspectiva española ha sabido hacer justicia sin bandería a los hombres de pensamiento de nuestro continente, coloca a Vasconcelos junto a Unamuno, Ortega, Korn, Caso y Vaz Ferreira entre los recordables "pensadores en lengua española" con que el siglo ha contado. El sesgo ensayístico, personal y desgarrado, el tono dramático, la ulterioridad pragmática y la impregnación esteticista que para Gaos son rasgos de toda la constelación también se dan regularmente en él. Pero Vasconcelos estaba lejos de valer por una desvaída "media" que sólo a título testimonial importe. Cierto que a una historia de la filosofía hispanoamericana le será fácil ubicarlo en una encrucijada de confluencias inesperadas: Plotino, Pitágoras, Bergson y James. Cierto es que también se le podrá disociar en un compuesto de neoplatonismo trascendental, metafísica de los números y el ritmo, patrística, vitalismo e irracionalismo.



Los diarios del PNR (el actual PRI, partido oficialista) castigaron duramente a Vasconcelos durante la campaña electoral. En esta caricatura de la época Vasconcelos choca contra la ley electoral. Así fué.

Pero la filosofía que fue desarrollando a través de su **Pitágoras** (1916) **Monismo Estético** (1913), **Prometeo Vencedor** (1920), **Estudios Hindostánicos** (1922), **Metafísica** (1929), **Etica** (1932), **Estética** (1935), **Historia del pensamiento filosófico** (1937) y el **Manual de filosofía** (1940) no es el resultado de un arbitrario sincretismo ni se nulifica en sus visibles lastres. Porque lastres, y pesados, son sus formas conceptuales a menudo ingenuas; cierto robinsonismo que accede con asombro a lo evidente; un arrebato declarativo, una prisa concluyente que salta sobre la maduración de los problemas para llegar a conclusiones que sólo temáticamente pueden calificarse de filosofías.

En ese pensamiento que procede por iluminaciones sucesivas, su aportación a la estética, sin embargo, todavía no ha sido estudiada; su insistencia en la estructura numérica y rítmica del universo no deja de presentar una conturbadora semejanza (que en nada puede imputarse a imitación y que es una de esas coincidencias que hacen de ciertas ideas "signos" de su tiempo) con la línea de Gyka, Servien y Birschkoff. Alguna vez recordaría: *Fui educado en la creencia de que ya no es posible construir nuevos sistemas de filosofía... Nada de principios fundamentales, ningún concepto esen-*

cial; empirismo científico, pluralismo inconsciente, pragmatismo, filosofía literaria; tales son las plagas espirituales en que nos hemos criado.

Que todo su esfuerzo intelectual en el orden filosófico sea un desafío a estos meteoros de su formación es el rasgo que indudablemente le diferencia (con la excepción del último Ortega) de todos sus contemporáneos "pensadores en lengua española". Debe reconocerse, sí, que esta "voluntad del sistema", aunque muy extraña en un ser tan agónico, resulta bastante natural en criatura tan ambiciosa. De cualquier manera, nunca encubrió, no podía escamotear, lo que constituyó tanto su médula misma como la actitud vital del ganado por ella. El "primer motor" de la personalidad vasconceliana está dado por el esfuerzo de una existencia que, al mismo tiempo que se goza inserta en una cálida, envolvente densidad de vida, pugna por acceder hasta una intemporal plenitud. El segundo impulso vale por un querer alzarse hasta un "cielo de fijos", por sentirse incluido en un ámbito en el que a la vez que toda opacidad se hace plenamente inteligible se salva, al modo unamuniano, la intransferible conciencia personal. Un vitalismo y un trascendentalismo en suma, puede decirse, que rematarían en un cristianismo más cercano al de los primeros Padres, que al de la Escolástica o al de las formulaciones modernas.

Hay que señalar, entonces (para cerrar esta clave capital vasconceliana que Methol indaga penetrantemente en el artículo ya citado), que el combativo mexicano construyó el primer sistema de signo religioso que el siglo haya producido en el ámbito hispanoamericano (y no me olvido de Xubiri). Ofrece, creo, por lo menos, una incitación más fértil para los hombres de la fe que abrazó en sus últimos años, que el tomismo en que se mueve todavía parte del pensamiento católico de estos países. Y si a sus conclusiones ético-sociales nos referimos, aunque éstas sean más vagas y sobre todo más cambiantes, ofrece también sugestiones ciertamente más ricas, más originales que las fórmulas democristianas con que aquel mismo pensamiento quiere uniformar, en lo temporal, la actitud de los cristianos de este hemisferio.

• UNA PROFECIA AMERICANA

Con **La Raza Cósmica** (1925), **Indología** (1927) y **Bolivarismo y Monroísmo** (1934), Vasconcelos ocupará, pese a todos los peses, un lugar capital en ese sector de la ensayística americana que configuran las obras de meditación más entrañada sobre nuestro conjunto destino. Vasconcelos no era, demás está decirlo, un investigador científico puntual pero tampoco parece haberse contentado con ser un mero rapsoda, a la manera de un Keyserling, un organizador de fulgurantes y rápidas intuiciones. En los tres libros nombrados subyace una abundosa experiencia de la vida latinoamericana y el impulso teorético tiene en ella su frecuente vigilancia. Y si es a los resultados que nos atenemos, lo cierto es que hoy puede decirse que algunas de las ideas continentales que cuentan con más vasto asentimiento tuvieron en Vasconcelos su primer acuñador. La fecundidad promotora de las mezclas raciales contra todo arresto de superioridad racista, es una de ellas y la "quinta raza", la "raza cósmica", el crisol de todas las sangres, es sólo un superlativo poético de la idea, una magnificación lírico-antropológica. Otra, que también ha quedado, es la posibilidad de una gran civilización en tierras tropicales, superando los determinismos climatológicos sobre la inamovible preeminencia de las zonas frías. La posibilidad de formas político-sociales inéditas; también de formas más ajustadas a sociedades de gran estado transformadas convulsivamente por el maquinismo pero remodelables por él, aparecen asimismo como los anteriores y por primera vez, en el pensamiento de Vasconcelos.

Rodó había preconizado una Latinoamérica orgullosa de su "idealismo", vuelta hacia "la Francia inmortal", arrullada por las melodías "áticas" de Renan y sus seguidores. Francisco Bulnes y Alcides Arguedas habían concebido nuestro continente abrumado por determinismos raciales, geográficos o económicos. Francisco García Calderón hurgó en la realidad hispanoamericana en términos más optimismas y más concretos, pero todo ello dentro de una visión irreductiblemente europea y de acuerdo a pautas nacional-liberales muy condicionadas y frágiles. Vasconcelos, colocado al final de este linaje de pensamiento importa, en cambio, algo muy distinto.

Porque fue un vencedor de "optimismos medicinales" (que dijera Luis Alberto Sánchez) este oficiante de un *pesimismo alegre* concebido como *aceptación jubilosa de la vida a pesar de sus horrores esenciales*. Fue un liquidador de las pretenciosas tesis del fatalismo racial este empecinado en demostrar que el éxito anglosajón y su contraste con una Iberoamérica descaecida se debió a causas tan puramente económicas como la posesión y la explotación del hierro, el carbón y el petróleo en el tránsito decisivo de la sociedad industrial. Si con el idealismo culturizante le contrastamos, es bien destacable que Vasconcelos le propuso al mundo hispanoamericano un programa de vida y de presencia en lo universal en el que los factores de Saber y los factores de Poder se equilibran armoniosamente Y si a la generalizada apelación a la "tradición" nos referimos, ésta, recortada precariamente por los rodonianos entre una Grecia de cartón-piedra y la Francia post-revolucionaria, hunde con él sus raíces hasta las vivencias más antiguas y más ilustres de la especie.

Otros ingredientes de este auténtico prospecto de lo americano que Vasconcelos configurara son menos originales, pero fueron firmados con poco comparable brío. La necesidad previa de una comunidad hispanoamericana, por caso, para tratar mano a mano con los Estados Unidos. O una fe en el tronco racio-cultural hispanolatino que él fundaba en la aptitud de éste para acoger el mestizaje y, aun más, en la capacidad para una fraternidad universal que trascienda emocionalmente los planos racionales o sociales de la "filantropía" o la solidaridad.

Agreguemos que, en 1934, **Bolivarismo y Monroísmo** ajustó en términos históricos y políticos el difuso utopismo de sus obras anteriores y lució ya, en forma definida, las que hubieran de ser las tesis capitales del final de su existencia.

• DE LA DESILUSION A LA ABJURACION

Como la desilusión de la Revolución Mexicana es uno de los torcedores más decisivos de los últimos treinta años de su vida, la explicación habitual es la de que esta posterior ac-

titud antirrevolucionaria obedeció al fracaso de su candidatura presidencial de 1929, en la que fuera vencido por la máquina oficial del callismo que postulaba al ingeniero Pascual Ortiz Rubio.

Tal vez, móviles secundarios aparte, quiso ser entonces Presidente para realizar la Unión Continental y derrocar a los dictadores. Hablando de Alamán dirá más tarde que *fracasó porque no es en las Secretarías y las posiciones subordinadas donde el gran hombre puede hacer su tarea nacional, sino desde la cúspide del poder público.*

El no quería fracasar así, pero en su aspiración al instrumento con que no fracasar, cuando el veto de aquel hosco Plutarco Elías Calles ("El Turco") se le cruzó en el camino, tuvo que aprender en carne propia (dirá más tarde también) que *la vida colectiva parece un juego de rufianes: permite todas las trampas, pero todos se juntan para apalear a quien se atreve a denunciarlas.*

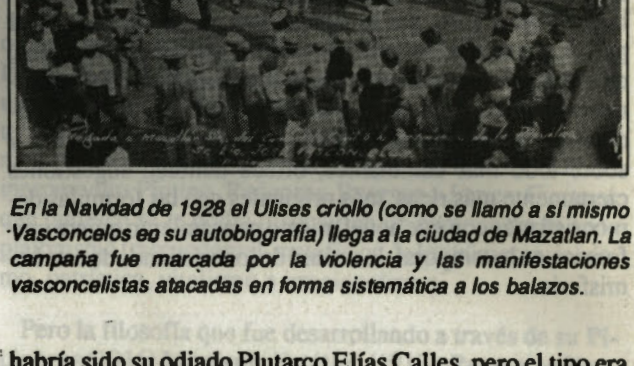
Las causas de la desilusión revolucionaria son, sin embargo, más objetivas que todo lo que permitiría inferir la interpretación **ad hominem** en un hombre sin duda tan cargado de "protagonismo", tan medularmente egocéntrico.

En el proceso revolucionario, Vasconcelos (no soy el inventor de la observación) representó, en puridad, el punto de vista de la vieja clase media ilustrada mexicana que también era el único sector -y no por cierto el militar, el campesino, la vieja oligarquía o los intereses extranjeros- en el que podían hallar eco personalidad e ideas como las suyas. La cuantía posible de apoyo que tal estrato significaba era una valla casi insalvable para el logro de sus ambiciones y la transformación de la sociedad mexicana siguió caminos que discordaban con los prospectos de una "democracia culta", de tipo tradicional. Pero hasta que el fracaso no hizo visible tan chirriante error de cálculos, creo que Vasconcelos, como intelectual que era y entonces con más esperanzas de las que alentó más tarde, debió explicitar, por lo menos para sí mismo, lo que constituyen dos atributos más que nada ideales de los niveles sociales intermedios. Esto es: cierto arbitral sentido de los diversos intereses que concurren en una comunidad y un equilibrado apego a los valores que pueden "ahorrarse" en la forzosa dilapidación que todo proceso revolucionario implica.

En todo este plano cabe decir que el fracaso personal de Vanconcelos se inscribe en un más vasto fracaso social, en un fracaso que, si se recurre a sus memorias, ya puede rastrearse desde su aventura convencionista de 1915, junto al simpático Eulalio Gutiérrez en su efímera presidencia.

No se merecen profetas los pueblos que escuchan la verdad y no se apasionan por ella. Que el candidato planteara en términos personales, éticos y dramáticos el conflicto, no destruye los contrastes objetivos que lo sustentan.

Entre ese 15, y el fatídico 29 en que se apagó su estrella, Vasconcelos representó las aspiraciones a un México equilibrado y moderno, dotado de una firme voluntad frente a los Estados Unidos y de un apostólico sentido iberoamericanista, de una generosa política social que lograra la redistribución de la tierra y el arraigo del campesinado indígena. Un México que recuperara con firmeza la cuantiosa parte del suelo nacional enajenado casi gratuitamente durante el juarismo y el porfirismo al latifundista agrario y minero del exterior. En este contexto prospectivo era la pretensión, en suma, a un "gobierno civilizado" y por ello creía que inexorablemente "civil", libre y regular, con un sano sistema de opinión pública, una estructura social estable y una armonización progresiva de razas que culminara, sin desdén por ninguna, el proceso de mestización que ya el período español inició. Pero toda verdadera revolución, para usar invertidas las palabras de Malraux, es la organización del Apocalipsis después de ser el Apocalipsis, y por temperamento, clase y educación, Vasconcelos, que vivió desde dentro los años más caóticos de la Revolución, tuvo después, cuando la estabilización comenzó, algunas dolorosas sorpresas. No había dudado de una postura de apoyo cabal cuando desde el subsuelo social insurgieron los movimientos campesinos de Villa y de Zapata, cuando hubo que afrontar la traición de Huerta y al mediocre compromiso del "carrancismo". Entre 1920 y 1930, en cambio (tal es por lo menos su visión), Vasconcelos vió en camino de entronizarse en el poder a una ávida casta de generales que habían ganado rápidamente sus galones en años anteriores. Semianalfabetos y brutales, usaban como contundente arma política la liquidación física de sus adversarios y amontonaron en plazo relampagueante las fortunas más fabulosas. Su superlativo



En la Navidad de 1928 el Ulises criollo (como se llamó a sí mismo Vasconcelos en su autobiografía) llega a la ciudad de Mazatlan. La campaña fue marcada por la violencia y las manifestaciones vasconcelistas atacadas en forma sistemática a los balazos.

habría sido su odiado Plutarco Elías Calles, pero el tipo era abundante en todo el país, en cada estado, en cada ciudad, en cada pueblo. Con grandes alharacas nacionalistas prosiguieron la entrega del patrimonio mexicano a los intereses del capitalismo norteamericano. Fue la época en que Dwight Morrow, el embajador yanqui, gobernó México desde su casa, caracterizándose así lo que en su terminología llamaría Vasconcelos el "Proconsulado". Cada uno de aquellos generales tenía su intransferible política de poder y cada una de éstas, a su vez, se adornaba siempre con una nebulosa ideología, tomada del marxismo o del anarquismo, y que a cada mandón le preparaban sus serviciales "licenciados". El resultado no variaba. Fue *una banda de caudillos osados e ignorantes que se creían cada uno un programa pero no pasaban de ser un problema.*

Todo ello importaba la manipulación demagógica de las masas indígenas para servir de carne de cañón revolucionaria o de rebaño electoral. Ningún propósito -como es de imaginárselo- por promoverlas, dignificarlas, integrarlas a una comunidad nacional efectivamente tal. Pero los modos de esa manipulación, afirmaba Vasconcelos: imposición física, violencia disruptiva y últimamente destructiva, arrasa-

miento de tradiciones y cuadros sociales, si incapaces de alcanzar ninguna meta revolucionaria auténtica, habían bastado para descalificar y demoler la capa social media de las ciudades y de los pueblos. De esa clase media hispano-criolla dio también testimonio penetrante y nostálgico en sus "Memorias", destacando en ella su discreción, su sobriedad, su laboriosidad y aun, una capacidad para la percepción de los matices que Pedro Henríquez Ureña habría llamado "ruizalarconiana".

• EL POINSETISMO

En la creciente temperatura de una requisitoria implacable y explayada en muchos volúmenes, se fue acuñando la idea central que ha de marcar toda su ideología futura. Es la tesis del "plan Poinsett", denominado así por el activo embajador yanqui que actuara en México y los países sudamericanos hacia la tercera década del siglo pasado. "Poinsetista" fue para Vasconcelos el plan que el vecino norteño siguió implacablemente durante un siglo. Su obvia finalidad era la de lograr la total subordinación a los Estados Unidos de la nación mexicana primero y de toda Latinoamérica tras ella. Su estrategia mayor y durable consistía en alcanzar la aniquilación de aquellos dos elementos que según su denuncia daban consistencia y perfil a toda colectividad nacional latinoamericana pero, sobre todo, a la suya: la estructura socio-cultural y racial hispánica y la profesión católica de fe. Y contra ellos -además de la conquista militar cuando vino a cuento- el "poinsetismo" había empleado dos armas disponibles -económica una, religiosa la otra- de inocultable eficacia. Estaban, seguirían estando -es historia sabida- las grandes concesiones, casi siempre graciosas, de tierras, empresas de servicios públicos, recursos del subsuelo. Vasconcelos colocaba también la penetración protestante y la acción misionera de múltiples sectas a la misma altura. A estos dos, que eran sus medios "clásicos" Vasconcelos creía que tras 1920 había de sumársele un tercero. Más insidioso, más difícil de filiar, de imputar a quién lo promovía era también el señuelo ideológico por cuanto en su sentido literal más lejano parecía a los intereses del dominio anglosajón. ¿No era éste el caso -el autor decía que sí- de la prédica antirreligiosa pero sobre todo del marxismo y del indigenismo? Marxismo ortodoxo o abierto, concreto o difuso caía en terreno fértil en las cabezas de los licenciados y aun las de muchos generales. Pero impacto mayor tenía todavía un indigenismo contra el que tanto fuego hizo al denunciarlo sarcásticamente como un regodeo estético-arqueológico y un racismo al revés. Ni de aquel ni de éste emprendimiento concreto alguno de humanización ni esfuerzo verdadero de igualitarismo racial. Una siniestra empresa, en cambio, dirigida primero contra lo español, después contra lo criollo y por último -todavía no había llegado el momento- contra lo mestizo. Hasta que no quedara más que la gran masa inerme que habrá de recibir como cuatro siglos antes a los nuevos señores. Inversión copernicana, en verdad, es la que Vasconcelos realizó con el sentido de tales tendencias, siendo como es que ellas siempre han aparecido marcando las metas de la izquierda latinoamericana. Desde ahí podían ser concebidas como instrumentos de la penetración neocolonialista, como medios que los propios estados -por "capitalistas" y "burgueses" que fueran- no tendrían escrúpulo en utilizar para precaverse contra toda veleidad de fortaleza, contra todo ejercicio de los reflejos defensivos.

No me ha sido fácil el esquema de este "poinsetismo" al que su autor apeló en tantos textos. Tampoco me corresponde discutir la realidad de un plan que para Vasconcelos cumplió primero el liberalismo mexicano, el reformismo juarista al debilitar la acción y la fortuna de la Iglesia en beneficio del capitalista extranjero y el misionero protestante, continuó luego dándole cumplimiento irrefrenable en sus aspectos económicos Porfirio Díaz y terminó por instrumentar a una Revolución que comenzó siendo raigalmente popular y nacional. Menos corresponde dilucidar la autenticidad del proceso de percepción histórica que le llevó a su descubrimiento, es decir: si la intelección del "poinsetismo" le condujo a una revaloración de las entidades y fuerzas que él atacaba o si, por el contrario, una transformación de sus opiniones históricas, sociales o religiosas le llevó a acuñar su famoso plan como buco emisario, como cohonestación de sus cambios de postura.

No es, en cambio, difícil de ponderar la decisiva influencia que el "poinsetismo" tendrá en el Vasconcelos historiador de los últimos tiempos, en el polemista virulento de estas dos décadas pasadas. Si a los frutos nos atenemos, es seguro, de cualquier manera, que las páginas de **La Tormenta**, **El Desastre**, el **Proconsulado** y la **Breve historia de México** ocuparán un lugar distinguido en la literatura hispanoamericana del odio.

Así como a García Moreno o a Ignacio Veintemilla los conocemos más por Montalvo que por ellos mismos, y a Juan Vicente Gómez y al "gomezolato" por Rufino Blanco Fombona y José Rafael Pocaterra, no es imposible que futuros americanos conozcan a través de Vasconcelos, a Calles, a Carranza y a los mandatarios del "pelelismo" como aquel Abelardo Rodríguez, el "pocho" elegido Presidente de México por sus méritos en el "baseball" y su buen inglés.

El hecho es que el "plan Poinsett" arrastró a Vasconcelos a una labor de revisión histórica que cumple en los últimos años y cuyo sentido no es difícil imaginar. Desde Cortés hasta el fracaso de su candidatura (se proclamó, con todo, Presidente legal), que remata su **Breve Historia de México** (1936), todo el pasado de su país fue reordenado de acuerdo a las nuevas evidencias.

Con su acostumbrada incandescencia judicativa Vasconcelos exaltó entonces la obra misional y administrativa de España en América, dibujó al modo plutarquiano, y en abierto desafío al indigenismo, la personalidad de Cortés; subrayó el Bolívar augusteo y antiberal de los últimos años. Como lo han hecho otros -sobre todo posteriormente y con mayor rigor- interpretó como un fenómeno de guerra eminentemente interna o "civil" el proceso superviniente a la quiebra del Reino de Indias y las expresiones independentistas y secesionistas con que se hubo de investir. Fruto de una coyuntura y no de un curso pausado de maduración interna había estado sin embargo propulsado, incentivado por las ambiciones de las dos potencias ascendentes e impacientes por repartirse los despojos del Imperio quebrado. La historia había comenzado con la destrucción de la "invencible Armada" en 1588 y el "Plan Poinsett" era un simple episodio de ella.

Vale la pena señalar la índole particular de las dos coordenadas sobre las que Vasconcelos, con su estridente "revi-

sionismo" se situaba. En una de ellas, la revaluación de la obra de la Iglesia y el juicio global sobre el período hispánico de América, es evidente que, rebajadas mucho o poco aquellas estridencias, la posición vasconceliana tendió a adscribirse a lo que habría de ser la línea media de un cierto dictamen historiográfico. Ya estaba prácticamente completa la labor precursora de Carlos Pereyra, en curso la de Carbia, Zavala y tantos otros y lo único detonante en la postura de Vasconcelos estuvo en que era un "hombre de la revolución mexicana" el que la adoptaba.

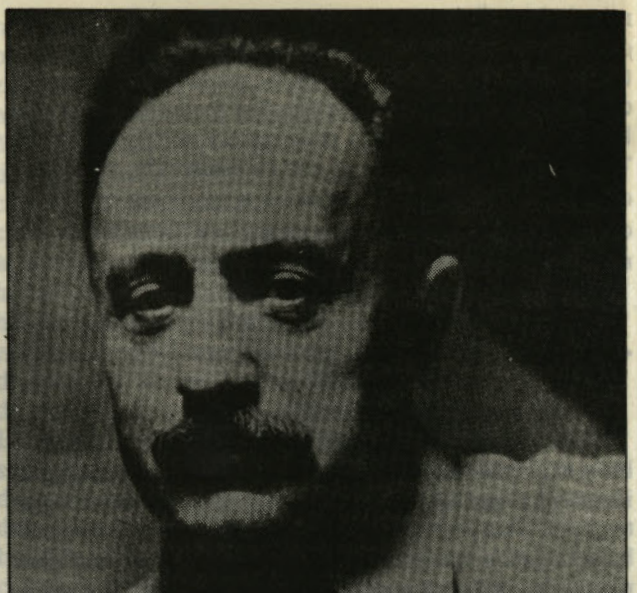
A esto, y a lo que sigue, vale la pena hacerle dos observaciones aparentemente contradictorias. La primera es que, sobre todo en lo referente a la Iglesia y al Coloniaje, Vasconcelos no estuvo sólo en su posición, ya que, aun evitando las demasías de la postura, buena parte de la historiografía mexicana, y alguna de considerable fuerza, ha tendido a ir coincidiendo con él.

En el contexto del revisionismo histórico rioplatense, y es la segunda observación, tanto desde la izquierda como desde la derecha (digamos: desde Jorge Abelardo Ramos hasta Ernesto Palacio) las tesis de Vasconcelos sobre lo que siguió a la Independencia tiene poco que suscite (por lo menos) el asombro. La índole alienante de muchas modalidades de la modernización, la significación oligárquica, extranacional y antipopular de las formas dominantes del liberalismo se han hecho lugar tan común que aun exigen hoy la enérgica nueva revisión que les impida caer (o permanecer) en desorientadores estereotipos. En México no ha ocurrido lo mismo y existen muchas razones para tal desfasaje que mucho me extenderían aquí y mucho me interesaría ahondar. Incidiendo en el Río de la Plata y en México, el liberalismo ideológico actuó en dos tipos de sociedad tan diferentes que sus efectos habían también de serlo. "Colonia nueva", sociedad abierta, estructura social laxa, riqueza sólo latente, masa dominable escueta y arisca se daban por estas altitudes. México sociedad plenamente tradicional cuando el liberalismo accedió, estratificación social rígida, agricultura de plantación y minería, patrimonios famosos, capas inferiores cuantiosa y sólo esporádicamente explosivas. El clásico triduo de Iglesia, Finca y Pretorio muy afirmado. En su refracción mexicana el liberalismo devino contra todo eso fuerza formalizadora "nacional-liberal", se sinonimizó con la "edificación nacional" misma. Si tomo a Leopoldo Zea y a sus estudios por caso representativo es ostensible que la alegación liberal no tiene en México el tono defensivo que en el Río de la Plata tiene.

• TRES CANTOS PARA ULISES

Aunque no valga más que como ejemplo, la trayectoria toda de Zea, por cuanto la temática de ambos es tan similar, resulta reveladora de la lesión que el magisterio de Vasconcelos sufrió en las casi tres generaciones que le han seguido y, en verdad, todo lo anterior es ya bastante transparente para inferir las actitudes con las que él mismo fue quemando en sus veinticinco años últimos el prestigio continental de la tercera década del siglo.

Con posiciones a contrapelo de las que la intelectualidad hispanoamericana adoptara, jugó, a lo gran señor, y la perdió, su investidura de "Maestro". No tuvo nada de interesada y sí hasta mucho de suicida, esa limpia voluntad de desavenencia que hubo paradójicamente de atarle a la coyunda burocrática de una Biblioteca Nacional y a la abrumadora labor periodística que necesitaba para vivir. Mientras su contemporáneo Alfonso Reyes empezaba a disfrutar los réditos de su elegante ajenidad a la peripecia mexicana, el sufrimiento, el fracaso cívico de Vasconcelos ha quedado en alguna frase quemante: *hablar estérilmente, sin que la palabra se consuma en acción es un tormento, por lo menos del purgatorio.*



Hacia el final de la lucha electoral, en la cercanía de la frontera con Estados Unidos, Vasconcelos espera los resultados del comicio con la clara conciencia de que será barrido por el fraude. Esta frustración se hizo sentir hondamente sobre su obra futura.

A riesgo de ser machacón, repito que del "poinsetismo" salió su franquismo en 1936, ya que para Vasconcelos el bando republicano resultaba similar al clan de generales revolucionarios y caciques sindicales empeñados en descaracterizar a México con el marxismo y el indigenismo. Calles valía por Miaja, Villa por Durruti y Lombardo Toledano por Alvarez del Vayo o la "Pasionaria". ¿Fascismo o comunismo? Según lo que expuso en **¿Qué es la Revolución?** (1936) y **¿Qué es el comunismo?** (1937) ambos eran para él apariencias gemelas de una misma descomposición radical, pero la fórmula para-fascista española que se aderezaba de retórica heroica y señorial, que invocaba al "Imperio Cristiano" contaba, por lo menos, con su provisoria benevolencia. De la percepción del "poinsetismo" también se originó su simplista germanofilia de 1939-1945, clamorosamente exhibida en la revista "Timón" y que, si estamos a cierto **Libro Blanco**, no dejó de contar con alguna simpatía de Lázaro Cárdenas. Debió de parecerle eficacísimo el lejano Hitler (y éste es el juicio más grave que pueda hacerse de esos desventurados años de su vida) prometiendo

aplastar a las naciones que movían el plan "poinsetista" y barrer de la tierra esos instrumentos (marxismo, indigenismo) que el "poinsetismo" manejaba.

Concluida la guerra con el entronizamiento de los Estados Unidos como primera potencia mundial, la postura de Vasconcelos experimentó su última inflexión ya que, a lo que creo, en ella ha muerto. Desde 1945, el mexicano consideró que la última palabra del realismo político consistía en reconocer aquella primacía y esta admisión se engranó en la convicción más vasta de que el mundo volvía a penetrar en la Era de los Imperios. Tal aceptación se combinaba con la creencia de que los Estados Unidos, obligados por las alianzas y afinidades que tal hegemonía les impone, han debido abandonar esos instrumentos del "Plan Poinsett" que, por sustancial identidad, pertenecen desde ahora a su rival soviético.

Archiva así su anticapitalismo sobre el que todavía en 1945 se recoge este juicio suyo: *El capital no tiene patria como no tiene ideal. Se encuentra en el período de la piratería individual y está aguardando la socialización que lo lleve a dar frutos de progreso*. Pero en años posteriores sus posiciones son inequívocamente conservadoras, aunque no dejen de tener, como siempre en él, sus puntas de audacia y originalidad. Una de ellas, por caso, es que siendo los Estados Unidos "el Imperio", su cabeza debía y podía ser conquistada por Hispanoamérica mediante hábiles conexiones de tipo militar y religioso.

Así las élites uniformadas del sur entrarían a la más alta ciudadela y la "Nueva Roma" (tal vez) tendría, como la antigua, emperadores extranjeros. Con lo que resulta que, si seguimos el ya transitado esquema del "Plan Poinsett" (no sugiero que Vasconcelos lo haya seguido) una extraña operación dialéctica se perfila. Aparece entonces que su descubridor abandona la constante referencia a él, pues, porque a las potencias anglosajonas que lo concibieron, y a los fines presumibles que éstas sigan teniendo, ya no les teme, o ya le son indiferentes los resultados. Y, curiosamente entonces, es la sustitución de los medios -que al fin y al cabo eran meros medios (y tan poco congeniales a ellas mismas), lo que le importa ahora, lo que ha desvanecido sus resistencias. He oído decir que, consecuente con su última perspectiva, su postrera gran ojeriza fue Fidel Castro con el que, sin embargo, tantos puntos en común tenía, no sólo en determinadas posiciones sino, especialmente en todo el desmedido estilo personal.

En esto estaba el Ulises criollo cuando le llegó la muerte. Claribel Alegría, su devota amiga, tiene en su poder una carta de la hija, que la narra. No la he leído y prefiero imaginarlo recibiéndola con la misma serenidad que el Maestro Rodrigo Manrique; su madera tenía y sus mismas razones de fortaleza. Y viendo su trayecto mundano como lo vemos hoy nosotros firme en su contorno entero, considerando que, si usara una conocida antítesis de D'ors, cada escala de su vida era "anécdota" y sólo el curso entero de ella, "categoría". Y pensando también como nosotros que todo ese curso fue un limpio, un excitante, intenso, libérrimo ejercicio. Y creyendo, como nosotros, que lo cumplió cabalmente, con total devoción americana, con algunas fértiles ideas que le están sobreviviendo. □

Publicado en 1959, bajo el título: "José Vasconcelos: la revolución y sus bemoles".