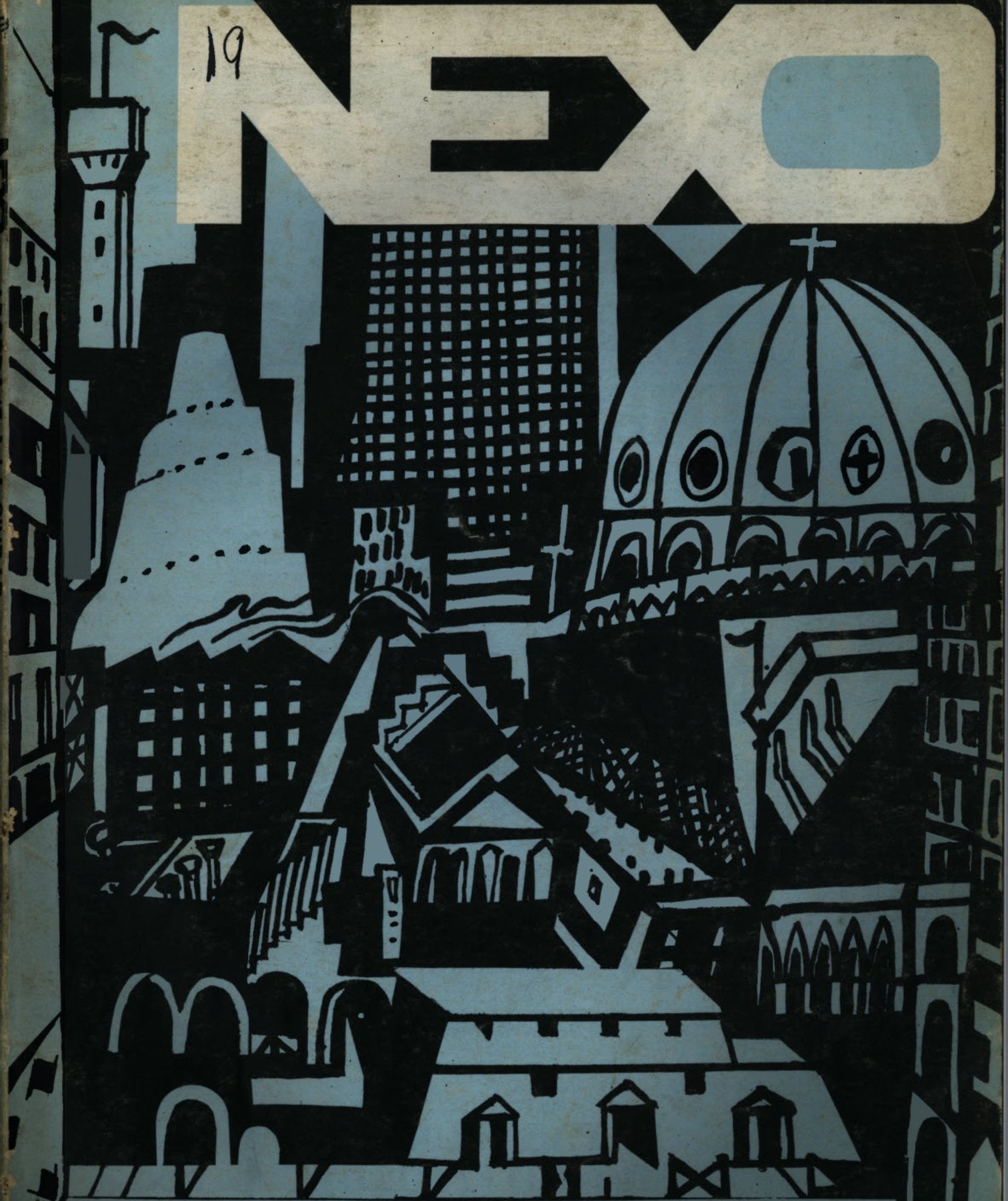
19

NEXO



INFORME

ABORDAJE A LA CIUDAD

VIGNOLO: Paraguay entre San Blas y San Bartolomé. VILLAMAR: La unidad de Centroamérica. MORANDE: Modernidad y cultura en latinoamérica. PRADES: Hans Urs Von Balthasar. URRUTIBEHEITY: Luvina, el lugar del viento y la nada.

19
NEXO

PRIMER TRIMESTRE
1989

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, Carlos Galli, Vicente Espeche Gil, Gerardo Farrell, Juan Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, Graciela Maturo, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun, Juan Carlos Scannone, **Brasil:** Helio Jaguaribe, Enrique Lima Vaz, Joao E. Martins Terra, Juan Carlos Petrini. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin, Germán Marquínez Argote, Roberto Salazar Ramos. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Antonio Mifsud, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **España:** José Luis Illanes, Javier Restán. **Francia:** Georges Cottier. **Italia:** Paolo Boni, Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Filippo Santoro, Angelo Scola. **México:** Carlos Castillo, Jesús De La Torre Rangel, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Talavera. **Perú:** Ricardo Antoncich, José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato, Manuel Marzal. **Uruguay:** Miguel Barriola, Guzmán Carriquiry, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Galo Pochelú, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Antonio Silva, Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

Correo Argentino Central
TARIFA REDUCIDA
Concesión 1117
FRANQUEO PAGADO
Concesión 1284

SUMARIO

NEXO N° 19, Primer trimestre, marzo de 1989

SIGNOS

PARAGUAY: ENTRE SAN BLAS Y SAN BARTOLOME

Entre el 2 y 3 de febrero, la insurrección de las fuerzas armadas puso fin a más de 34 años de dictadura del general Alfredo Stroessner. Los hechos, sus causas y una interpretación del poderoso movimiento de transformación experimentado por la sociedad paraguaya.

por LUIS VIGNOLO ____ 5

"I TOOK THE CANAL ZONE"

Correspondencia desde Panamá en la que se refuta un artículo aparecido en esta revista. El texto aporta documentación de interés que el lector podrá juzgar fácilmente.

por JULIO E. LINARES ____ 11

CONVERSACION

MARCO ANTONIO VILLAMAR: LA UNIDAD DE CENTROAMERICA

El guatemalteco secretario general del SIECA, que pauta el proceso de integración de América Central iniciado hace veinte años, habla de los logros sorprendentes y las dificultades del más exitoso ensayo de unión en nuestro continente. El experimento se ha hecho en una de las zonas más atrasadas que, por otro lado, controla el istmo más estratégico del planeta. ____ 13

HORIZONTES

MODERNIDAD Y CULTURA EN LATINOAMERICA

La década del '69 marcó la muerte de las ideologías de la Ilustración. Esto abre perspectivas de excepción a la nueva evangelización y a la DSI. Pero a la Iglesia (y a los pueblos de latinoamérica) se plantean desafíos. Hay que superar el binomio paralizador de "progresismo versus tradicionalismo" y responder a la tentación de una religiosidad intimista y privada que no requiere de la Iglesia. Habrá que superar el moralismo formal que viene del pasado. Los problemas de la politización y sus consecuencias corporativas. Una respuesta desde el acontecimiento de la Encarnación.

por PEDRO MORANDE ____ 17

NEXO

JEFE DE REDACCION
Luis H. Vignolo

COORDINACION GENERAL
Ana Tomeo
Roxana Quiroga

ADMINISTRACION
Ana Tomeo (Argentina)
Mauricio Sampietro (Uruguay)

PROMOCION Y RR.PP.
María Liliana Rivadeneira

CARATULA
Guillermo Fernández

COMPOSICION
Virgilio Rossi e hijos
EE.UU. 532
Tel. 361-9466 / 362-4894

DISTRIBUCION
Gustavo A. Cantero

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

SUSCRIPCIONES
(por cuatro números, correo aéreo)
Argentina: A 120.
Estudiantes: A 90

Brasil: Cz 2000,00
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
Pasteur 133, 3° "D"
C.P. 1028 - Buenos Aires
Argentina. Tel.: 47-6765

C.N.P.J.C.A.C. 1414728
Derecho de Autor: 96376

HANS URS VON BALTHASAR

Una síntesis feliz de la vida y la obra de Hans Urs Von Balthasar, el "teólogo católico" por excelencia del siglo XX. Quien afirmó haber aprendido de San Juan, que toda obediencia eclesial se funda en la del hijo, el cual, por su obediencia revela el amor trinitario. Sólo del mistario trinitario se puede comprender la clave de la experiencia de Jesús y su otra dimensión: la apertura hacia abajo, hacia el misterio del pecado del hombre.

por JAVIER PRADES ____ 26

LUVINA: EL LUGAR DEL VIENTO Y LA NADA

En este análisis de la obra del mexicano Juan Rulfo y particularmente de "El Llano en Llamas", la autora intenta interpretar el significado simbólico de Luvina, ese pueblo fantasmal, trepado en lo alto de la sierra y azotado por un viento que se parece al castigo. Un mundo en el que se tocan la vida y la muerte en forma casi indiscernible. Los esqueletos de una realidad desposeída de Dios.

por AMELIA URRUTIBEHEITY ____ 32

ESCAPARATE

HALL, JOHN A. Poderes y libertades.
MARICHAL, Carlos. Historia de la deuda externa de América latina.' ____ 41

INFORME

ABORDAJE A LA CIUDAD ____ 50

Un tema central para América latina y para la Iglesia: a fin del siglo un tercio de la población continental estará radicada en solo veinte ciudades. Ese proceso de urbanización se cumplirá al tiempo que toda el área experimentará un gran empuje demográfico, que ya ha dejado muy atrás a América del Norte. Pero la aparición de las grandes metrópolis urbano-industriales se presenta como un desafío grave para la evangelización. Por eso hay que mirar hacia atrás, hacia la historia, para asumir clara conciencia de que la Iglesia nació en los arrabales de la sociedad helenística (no en el campo) y avanzó directamente hacia las grandes urbes del Imperio Romano. En otras palabras: la ciudad ha sido el ámbito propio de la iglesia desde sus orígenes. No obstante, la reflexión sistemática sobre la ciudad ha sido tardía. Por eso consideramos imprescindible exponer ordenadamente toda la reflexión sobre la cuestión urbana que aparece en los textos finales de Puebla y en el Documento de Consulta que le sirvió de punto de partida. Se agrega, por fin, una ponencia que elaboró Vignolo, para un reciente encuentro sobre el tema, organizado por el Departamento de Cultura del CELAM.

EL APORTE DE PUEBLA ____ 52

CRISTO ANDA EN LA CIUDAD

por LUIS H. VIGNOLO ____ 57

PARAGUAY:

entre San Blas y San Bartolomé

Los primeros disparos los oyeron los vecinos de un suburbio distinguido de Asunción, poco después de las ocho y media de la noche del 2 de febrero. Se trataba de fuego de fusiles y de ametralladoras livianas.

El lugar era la residencia suntuosa, simétrica y fría, que sobre una leve colina ocupa la casa de la favorita de Alfredo Stroessner. Hacia el frente que conduce a la avenida de entrada, hay un amplio espacio cubierto de césped y sin ningún árbol, como si la hubiese diseñado un ingeniero militar, previendo la necesidad de la defensa.

El encontronazo se dio entre una patrulla avanzada del Cuerpo de Caballería Blindada y una parte de la escolta del ex dictador —formada, en total, por más de cien hombres— y con ello se liquidó la esperanza del General Andrés Rodríguez, jefe de la sublevación, de capturar al "presidente perpetuo", con el mayor ahorro de dolor y de vidas. Lo peor vendría después.

A las diez de la noche, contingentes de la marina, armados con morteros, obuses y ametralladoras pesadas, pusieron cerco al Cuartel Central de la Policía, tradicionalmente, el último resorte de poder de los gobiernos paraguayos, potenciado al máximo por Stroessner.

Los servicios de inteligencia militar tenían noticias de que en los últimos meses la policía había sido provista de armas sofisticadas y poderosas, pero dudaban que hubiesen capacitado a sus hombres para usarlas.

A las dos horas, el edificio ardía en parte, pero resistía. A la una de la mañana del 3 de febrero, día del Patrono de Asunción, San Blas, aparecieron las primeras banderas blancas de los sitiados.

Para los mejor informados, especialmente para el Gral. Rodríguez, fue un momento de alivio. Desde el comienzo de la conspiración —presumiblemente, octubre de 1988— una de las alternativas cuidadosamente sopesada por los rebeldes era la posibilidad de que al primer indicio de golpe, respondiese el dictador con **una noche de San Bartolomé**. Además del equipamiento de la policía, afirmaban tener constancia del ingreso al país de cinco mil metralletas modernas, de fabricación israelí, provistas por el gobierno de China Nacionalista, para armar fuerzas paramilitares reclutadas entre civiles adictos al régimen. Al frente de esas bandas, de larga actuación delictiva, figuraba el temido Ramón Aquino, el hombre elegido por Stroessner para las más injuriosas provocaciones políticas.

La policía se rindió, sin que los "irregulares" apareciesen en la vía pública. Más de la mitad del triunfo estaba en manos de Rodríguez. Todavía la batalla continuaba.

• Un diálogo entre varios Carlos

Carlos 3 — Aquí Carlos 3, quiero comunicación urgente con Carlos. Insisto: comunicación urgente...

Carlos—Entendido. Habla Carlos. ¿Qué pasa?

Carlos 3 — El (batallón) Escolta resiste. Nos acaban de matar a un oficial (el nombre está confuso en la grabación). Hay que hacer algo, hay que hacer algo... Estoy seguro que adentro está el N° 1 (Stroessner). ¡Hay que atacar, hay que atacar...!

Carlos — Comprendido. Ya les pedí rendición por teléfono y la rechazaron. Usted tiene cañones y ametralladoras. Tíreles.

Carlos 3 — Bien, entendido. Les vamos a echar un poco de humo a ver si cambian de opinión (siguen frases en guaraní, que seguramente es lo más interesante del diálogo).

Lo anterior, transcribe una breve parte de la grabación que un radioaficionado asunceño hizo de los contactos entre los jefes sublevados.

Carlos era el General Andrés Rodríguez; Carlos 3, el coronel Lino Oviedo, actual comandante del Cuerpo de Caballería Blindada, y Carlos 7, cuya voz aparece con frecuencia en la cinta, el Comandante de la Marina.

Asunción y todo Paraguay manifestaron jubilosos por primera vez en casi cuatro décadas. Así juzgó el pueblo los hechos del 3 de febrero.

El dictador y su familia, como afirmaba "Carlos 3", resistía en los subsuelos del Batallón Escolta y confiaba en lanzar una contraofensiva. Contaba para ello con el respaldo de la Fuerza Aérea y la Marina —esperanza vana a esa altura— y, particularmente, con el arribo a Asunción de los efectivos de los cuerpos de artillería, que habían acatado su orden de entrar en combate.

La artillería avanzó hasta las cercanías de la capital, entorpecida por el enorme tránsito en las rutas (era víspera de un feriado) hasta que, en determinado punto, la detuvo la presencia de cuatro blindados que respondían al Gral. Rodríguez. No hubo un solo disparo. Se parlamentó mucho y, por fin, el comandante de la artillería cursó un radiograma de adhesión al jefe sublevado. El ex N° 1 estaba aislado en el endeble bunker del Batallón Escolta.

En torno de las cuatro de la madrugada, el coronel de aviación Gustavo Stroessner, supuesto delfín del régimen, arrebató el micrófono de las manos de su padre y comunicó la rendición. Pidió seguridades por la vida de todos y agregó: "Saldremos con bandera blanca".

Carlos 3 — Al "número 1" lo llevo en su coche negro a su casa, Carlos. Hay otro coche donde va la familia y la quiere llevar...

Carlos — Perfecto que vengan todos, pero bien escoltados...

Carlos 3 — Acabo de hablar con el ex N° 1 e insiste en que lo lleve a su propia residencia, donde se rendiría ante usted... Huelo mal, huelo mal... ahí hay mucha gente armada.

Carlos — De ninguna manera. Tráigalos aquí.

Carlos 3 — Cumplo la orden. Salgo ya. Unico itinerario (avenidas) Mariscal López, Aviadores del Chaco, Madama Lynch...

Carlos 2 — Atención Carlos 3. ¿Se rindió el general Ruiz Díaz?

Carlos 3 — No, no se rindió, pero está rodeado. Carlos 7 lo tiene clavado...

Rayaba el alba. Era el primer amanecer sobre Paraguay, no oscurecido por la sombra ominosa del miedo, que había sido el aliado más eficaz del Gral. Stroessner durante casi 35 años.

- **Lo que quedó atrás**

La modernidad entró en Paraguay de la mano de un ángel exterminador. Entre 1865 y 1870, la Guerra de la Triple Alianza (concertada por Argentina, Brasil y Uruguay) liquidó la casi totalidad de su población.

Los últimos ejércitos que acompañaron al Mariscal Francisco Solano López hasta Cerro Corá, donde murió peleando, estaba constituido por niños de diez años. Luego, la fiebre amarilla, corolario de la guerra, diezmó a los pocos sobrevivientes.

Se afirma que Paraguay tenía cerca de dos millones de habitantes en el momento de comenzar la contienda. Por este tiempo Argentina apenas contaba con una población de 2.500.000, Brasil con 14.000.000 y Uruguay con no más de 250.000. Eso da una idea precisa de la importancia que había logrado el país mediterráneo. Fue el primero en trazar líneas ferroviarias, construir fundiciones y agroindustria, perfilándose tempranamente como un modelo de protocapitalista en un continente todavía rural. En cierto modo, los gobiernos de los dos López —padre e hijo— habían generado un temprano ensayo "nasserista", de economía mixta, con participación dinámica del estado y el sector privado, cuya clarísima inspiración habría que buscarla en las misiones jesuíticas del siglo XVII.

Ya hay documentación más que suficiente para probar que el golpe contra Paraguay fue instigado desde Londres, que veía en el acelerado crecimiento del país, una amenaza para su hegemonía económica en el área.

Después de una larga ocupación depredatoria por parte de los ven-

cedores, la nación retornó a una especie de "independencia vigilada" que permitió, en 1887, la formación de los dos grandes agrupamientos tradicionales, la Asociación Nacional Republicana (Partido Colorado) y el Partido Liberal. Rápidamente, en las décadas siguientes, los dos partidos que no tenían diferencias sustanciales en sus plataformas ideológicas, se distinguieron y separaron. El Partido Colorado, en la oposición, optó por hacerse portavoz de los sectores populares y marginados, con lo cual aceptó progresivamente el desafío de asumir el rescate de la identidad nacional y con ello la rehabilitación de la figura del Mariscal López, sumergido en la basura de la Leyenda Negra con que la Triple Alianza lo quiso sepultar. Los liberales, en cambio, se inscribieron en la línea dominante en el Río de la Plata (democracia a la francesa y liberalismo económico a la inglesa).

Durante ochenta años, aproximadamente, se sucedieron ambos partidos en el poder, con preminencia liberal y, por lo menos, una veintena de presidentes fueron depuestos por el expediente rápido de los golpes de estado.

En 1936, después de la inesperada y absurda Guerra del Chaco, entre Bolivia y Paraguay, que ganó este último, como consecuencia de la honda revulsión que se había producido en la conciencia de los jóvenes combatientes en esa contienda horrible, cuyos protagonistas fueron la sed y el hambre, saltó a la escena política el Partido Febrerista. Proponía, por un lado, la restauración de la memoria histórica del país —básicamente reivindicó al Mariscal López— al tiempo que lanzaba un programa de orientación socialdemócrata.

Paraguay, arrasado por sus vecinos, con una economía pobre y sin esperanza de crecimiento, durante las primeras seis décadas del siglo, tuvo una de las rentas "per cápita" más baja del continente. De esa endeblez sólo podían surgir gobiernos frágiles y de corta duración. Para amplios sectores —civiles y militares— el único expediente idóneo capaz de asegurarles la subsistencia era manotear el contralor del

Unidades blindadas, bajo el comando del general Andrés Rodríguez salen a cortar el paso a la artillería, procedente de Paraguarí, el único cuerpo que acató, por breve lapso, las órdenes de Stroessner.

poder. Los golpes de estado se transformaron en endémicos, como, de alguna manera, lo han sido en todos los países de América latina en diversas etapas de su historia.

Casi una década de violentas luchas políticas y enfrentamientos fratricidas hundieron al Paraguay en el caos y rompieron la unidad del Partido Colorado. Hombres de la misma fracción conspiraron en 1954 para poner en el Palacio de Gobierno a un militar confiable. Eligieron al coronel Alfredo Stroessner. Un cañonero sordomudo lo condujo a través del Paraná, desde la ribera argentina a la paraguaya (exactos simbolismos de la historia, diría Roa Bastos).

• La consolidación del poder

Desde la Guerra de la Triple Alianza, el flagelo corruptor que impidió la rehabilitación de la economía y del estado paraguayo fue el contrabando sistemático y masivo, manipulado por los vencedores. En ese marco, no había posibilidad de desarrollo agrario e industrial (se contrabandeaba desde la harina hasta el jabón a granel de la Argentina), ni recursos legítimos para sostener la administración pública.

Las cosas siguieron exactamente igual bajo el régimen recién inaugurado por Stroessner, el contrabando continuó fluyendo a través de todas sus fronteras, pero el estado lo beatificó y se transformó en su socio protector. Por esa vía, Stroessner dispuso de esa enorme renta ilegal para distribuirla entre los soportes fundamentales de su poder.

El círculo mágico y siniestro con que la Triple Alianza había confinado a Paraguay se había invertido en beneficio de la estabilidad del país, pero se había pagado el alto precio de consagrar el delito como fundamento del poder. Así suelen suceder las cosas en la historia.

Pero el novísimo general-presidente fue mucho más allá. Satisfechas las hambres y expectativas

más urgentes, sujetadas las Fuerzas Armadas por el sistema prebendario, se potenció al máximo la policía, a la que se le asignó un papel preponderantemente político y cuyo radio de acción se extendió por una red de "confidentes", que actuaban en todos los niveles de la sociedad.

La inseguridad y el miedo fueron, por décadas, los rasgos distintivos de Paraguay. Hablar con un amigo en una calle de Asunción constituía una prueba insalvable de audiometría, porque los asunceños apenas musitaban sus frases, como en un confesionario. Cualquiera que pasase por al lado podía ser un delator.

El aparato del Estado fue confinado dentro de los límites estrictos del coloradismo. Había que pertenecer a ese partido para ser empleado público, maestro, profesor o estudiante universitario.

Los ministros o directores de empresas públicas fueron sitiados por el círculo de "validos" del Presidente con vocación de perpetuidad.

En los últimos tres años, para asegurar una sucesión monárquica en beneficio de uno de sus hijos, atropelló la relativa autonomía del Partido Colorado, liquidando a todos los grupos adversos a su proyecto, en beneficio del sector "Militante", formado por sus incondicionales. Simultáneamente, en un gesto de soberbia perdedora, rompió el equilibrio del poder militar, al enfrentarse y destituir al General Andrés Rodríguez, comandante de la unidad más fuerte del país. A esa altura, la clase media y universitaria, en vigoroso crecimiento, se había tomado la libertad tan negada y manifestaba en las iglesias, en las plazas públicas, en las facultades y en los hospitales. Los signos eran claros, pero Stroessner no los vio.

• Itaipú y Yaciretá

La trayectoria política de Stroessner hubiese sido mucho más corta, si a mediados de la década de los años 60, no hubiese estallado una competencia despiadada, entre Brasil y Argentina, por el contralor del "nudo energético del Paraná".

Expliquemos. El Paraná es uno de los más grandes ríos del mundo, que en el trayecto que confina entre Paraguay, Brasil y Argentina, reúne las posibilidades de generar los mayores recursos hidroeléctricos de los que se tienen noticia.

En "Sete Quedas", sobre la frontera con Brasil, más al sur, en Corpus y río abajo, en Yaciretá Apipé, se sitúan los lugares estratégicos. Los últimos, en el linde con Argentina.

La primavera comercial y económica de la década de los años 60, motivó un crecimiento inusual en las naciones periféricas. Eso generó hambre de energía renovable y barata y una lucha diplomática tenaz en torno del Paraná. La batalla la ganó largamente Brasil y construyó Itaipú, la represa más grande del mundo, en producción desde hace una década. En tanto, Argentina construye ahora, con retraso y alto costo, el sistema de dos complejas presas, que forman el conjunto de Yaciretá, emprendimiento tecnológico, tal vez, superior al de Itaipú.

Este hecho llovido del cielo de las circunstancias históricas, cayó sobre el régimen del General Stroessner y determinó, al mismo tiempo, su apogeo y el comienzo de su ruina.

Stroessner y sus hombres más distinguidos, entre ellos Enzo Debernardi (actual ministro de Economía), dieron una buena batalla para obtener los beneficios máximos para Paraguay y también para el equipo gobernante.

Durante una larga década, que se prolonga ahora con la lenta construcción de Yaciretá, el país sumergido en el fondo del siglo XIX, saltó a la modernidad tecnológica. Sobreabundaron las ofertas de trabajo para profesionales y técnicos de alta especialización, se poblaron las universidades. Las empresas privadas, en el nuevo marco, adquirieron una dinámica impensable. Se creó una siderurgia de buen nivel, se construyeron redes de transmisión de alta tensión, de distribución urbana, prosperó la construcción de viviendas —muchas de ellas suntuosas— y la nación postrada, puso en marcha la investigación en robótica y computación.

Ese proceso le dio 20 años de sobrevida al régimen asfixiante y condenado del General Stroessner, pero al mismo tiempo creó una burguesía y una clase media ilustrada, que no podían soportar el sistema prebendario del Presidente Vitalicio y menos el brutal recorte del mercado interno que suponía el contrabando legalizado, que condenaba al sector industrial a producir al 20% de su capacidad instalada.

Stroessner, por la gracia de la historia, fue beneficiario del protagonismo de Itaipú y Yaciretá, pero, en definitiva, se transformó en el chivo expiatorio. Paraguay tenía que expulsarlo para crecer.

• El nuevo gobierno

En la tarde y la noche del 3 de febrero, multitudes que nadie había convocado se volcaron a las calles del centro de Asunción y de las grandes ciudades del interior. La gente manifestó, gritó, cantó y bailó hasta hartarse. Ahí estaban todos, los liberales, con tantas décadas en el llano y el exilio, los colorados de todas las tendencias, que progresivamente en los últimos años habían hecho causa común con la oposición —excepto el sector de los Militantes, cuya dirigencia estaba detenida o prófuga— los democristianos, los febreristas. Exaltados, se abrazaban, lloraban y reían sin que nadie quisiese sacar dividendo político de ese júbilo. Los unía la alegría de sacudirse el miedo que durante 35 años había instituido un régimen que premiaba la delación. Saboreaban el nuevo gusto de la libertad.

En las agencias noticiosas, en las salas de los grandes hoteles improvisadas como redacciones, en las estaciones de TV y radio, un millar de periodistas extranjeros, que en su azarandeada vida no habían visitado ni casualmente a Paraguay, intentaban, con laudable esfuerzo, interpretar en media hora quinientos años de historia y encontrar las claves de los cambios torrenciales de los últimos días.

No titubearon. Al fin y al cabo tienen fama de inteligentes e impu-

nidad para torcer lo cierto. En forma rápida, a través de las teletipos satelitarias y computarizadas, los telefax y cantidad de aparatitos semimágicos, el mundo se enteró de la verdad, de toda la verdad.

El mensaje casi unánime decía que "en Paraguay no ha pasado nada. Lo único que se debía destacar era que el general Andrés Rodríguez tenía un largo pasado de décadas, en el que se caracterizó como sostén de Stroessner, que era además, su consuegro y que si el tirano depuesto era un corrupto, difícilmente podría salvarse del mismo calificativo su sucesor". El cuadro se completaba subrayando las múltiples actividades empresariales del presidente interino. En fin, se trataba de una sucesión, más o menos ruidosa, en el comando de una familia de la "Maffia".

Este tipo de razonamiento, convencional y tonto —como el que dedican algunas señoras distinguidas cuando predican moralinas a la hora del té— produce un estremecimiento de horror.

Por suerte, a la historia no la dirigen los periodistas, sino las fuerzas reales, muchas veces sordas e irreconocibles en el momento en que emergen a la superficie. Eso es lo que pasó en Paraguay. No sólo comenzó a emerger una burguesía industrial hace más de veinte años, semiahogada por el contrabando, sino que estalló, de pronto, una intensa actividad tecnológica, fabril y comercial, cuando avanzaron los proyectos de Itaipú y Yaciretá.

Los cambios en la estructura de la sociedad civil fueron tremendos. Un joven paraguayo nos decía: "Mis abuelos eran campesinos analfabetos, mi padre pudo cursar hasta cuarto año de escuela y yo hago la carrera de medicina en la Universidad".

Las cosas no son distintas en las Fuerzas Armadas. Ahí coexisten los viejos generales que lograron sus primeros galones en la Guerra del Chaco de 1932, con las nuevas promociones de oficiales. Los primeros confían en el coraje y la severa disciplina de los cuarteles, particularmente dura en este país. Los segundos están obsesionados por la organización racional, la preparación sistemática de los cuadros mediante cursos permanentes, para los que usan circuitos cerrados de televisión, preparan la logística y, sobre todo, saben que deben asumir los desafíos tecnológicos.

Huellas del combate.

Fueron éstos, generales y coroneles, los que impulsaron el proyecto ya ejecutado, de una siderurgia paraguaya con una inversión de 600 millones de dólares, que produce acero procesando hierro boliviano procedente, en barcazas, del cerro del Mutún, el más grande reservorio del mundo. Eso ha significado uno de los grandes cambios silenciosos de la historia, que los ágiles danzarines del periodismo no percibieron. Por primera vez desde la oscura década de los años 30, Bolivia y Paraguay, tan hondamente unidos por las desgracias y la cultura común, dejan atrás el anecdotario pérfido y trágico de la Guerra del Chaco para hacer un emprendimiento conjunto. Mucho, muchísimo se puede esperar de este paso, si Uruguay pone empeño en dinamizar el acercamiento, para que logre encarnadura histórica ese fantasma casi muerto del URUPABOL (Uruguay, Paraguay y Bolivia unidos por acuerdos económicos eficaces). Eso supondría afirmar que el proyecto de las misiones guaraníticas —que se extendió por los tres países— no ha muerto y resurgiría ahora como "trait d'unión", como nexo, entre Argentina y Brasil por un lado y el Pacto Andino por otro.

También en otro sentido cambió Paraguay. Al margen de los aportes migratorios de alemanes, austríacos y polacos del pasado, se sumaron progresivamente este siglo, holandeses menonitas, japoneses y en los últimos años ha llegado un aluvión de coreanos —con amplia participación en el comercio minorista— y chinos de Taiwán. El gobierno de Stroessner, que exigía un aporte dinerario importante a cada recién llegado, tal vez se haya hecho un festín con ese hecho.

Sorpresas de la historia. Los inmigrantes chinos instalados en la zona franca de Puerto Stroessner (hoy Ciudad del Este) no se dedicaron al contrabando más o menos legalizado propio de esos lugares, sino que instalaron fábricas de relojería sofisticadas. Ciertamente, aplicaron su habilidad tecnológica para falsificar los mejores modelos de las 12 principales marcas del mundo. Su éxito fue tal, que conmovieron el mercado internacional. Esto debe ser calificado terminantemente como **industria salvaje y destructiva**. Es cierto. Pero los orígenes de todo capitalismo es salvaje y delictivo. En los tiempos de los Vanderbilt, cuando se construían los grandes ferrocarriles de Estados Unidos, se cometieron la mayor cantidad de crímenes privados (no imputables al estado) de la historia. Si el proceso es conducido con mano hábil, en pocos años los mismos relojes saldrán a los escaparates de todo el mundo con nombres guaraníes.

- **Algo más sobre el general Rodríguez**

Es difícil juzgar al nuevo mandatario de Paraguay. Hombre parco y lacónico, no ha dejado huellas visibles de sus opiniones a lo largo de tantos años en las cercanías del poder (esa es una condición "sine qua non" para subsistir en los regímenes despóticos).

Si lo medimos por sus dichos y hechos recientes, ofrece un perfil favorable. Llegó al poder proclamando el retorno al Estado de Derecho, a la democracia representativa, lo que supone la legalización de todos los partidos y la reconciliación con la Iglesia Católica Apostólica y Romana (sic), de la que se había alejado Stroessner casi desde el comienzo de su largo reinado. No debe olvidarse que la Iglesia ha sido el cen-

tro operativo de la oposición civil.

Los hechos conocidos no son muchos, pero aportan su cuota de elocuencia. Inmediatemente de asumido el mando visitó el Hospital de Clínicas, uno de los centros más conflictivos de la resistencia al antiguo régimen, por carencia de equipamiento, remodelaciones imprescindibles y suministros medicinales y alimentarios. Con su ministro del ramo, ordenó "in situ" las medidas adecuadas de restauración.

Monseñor Rolón, arzobispo de Asunción, que llega al fin de su ejercicio del cargo, por primera vez, hace algunas semanas, visitó el Palacio Presidencial. Todos los líderes de la oposición han sido invitados a dialogar con el presidente interino, aunque no todos lo han hecho, por lo que sabemos.

Juzgarlo como mero continuador de Stroessner es tan estúpido como decir que Jruschov, que había sido políticamente un protegido de Stalin, no fue más que su continuación disfrazada o que Gorbachov, que subsistió y ascendió bajo Breznev, no implica una ruptura con él. Esas cosas sólo se le ocurren a los avesados periodistas internacionales.

Paraguay ha cambiado profundamente por efectos de las fuerzas reales de la historia. El problema es saber si el general Rodríguez ha leído atentamente los nuevos signos de los tiempos y si tendrá capacidad para asumirlos.

Atendamos a un par de hechos más. Su gabinete es eminentemente de especialistas, profesionales y técnicos cuya idoneidad nadie discute. Por añadidura, algunos de sus defensores subrayan el hecho de que, hacia 1973, cuando la hegemonía de Brasil sobre América del Sur se hacía sentir con más fuerza (había sido designado "Estado Gendarme" del área por el gobierno de EE.UU.), fue él quien exigió e impuso con vehemencia al presidente Stroessner y su equipo de técnicos, que el ciclaje de la electricidad producida por Itaipú debía ser la misma que la de Paraguay (60 ciclos) y no la del Brasil (50 ciclos), porque de ceder en ese punto el país se transformaría en una semicolonia brasileña. Ese es uno de los pocos datos precisos que se rescatan de su pasado.

Los hechos se anudan en forma curiosa y, por ello, arrojan luz sobre sus propios significados. Poco después de enfrentar a Brasil, el general Rodríguez fue acusado por una revista norteamericana de estar vinculado al narcotráfico. Nunca más se repitió la historia, pero los memoriosos —para bien o para mal— la recuerdan ahora. Ya conocemos la historia. Cualquier hombre de importancia de América latina que se oponga a los designios del Departamento de Estado, está expuesto a ser lapidado como narcotraficante. Recordemos Panamá.

Un mes y medio de ejercicio del mando no es tiempo suficiente para tejer conjeturas sensatas sobre las perspectivas del nuevo gobierno. Lo que pasará es una incógnita que depende de muchas variables pero, en tanto, preferimos festejar el nacimiento de esta sociedad sin miedo, como hicieron los paraguayos en todas las plazas y las calles del país.

• La variable opositora

El futuro del país descansa, en altísima medida, sobre la comprensión de esta etapa por parte de la oposición.

Hasta ahora se ha marcado una línea nítida, señalada por la democracia cristiana y el febrerismo, de asumir el proceso como pausado y lento, al que no hay que pedirle el milagro repentino de parir la democracia representativa, el Estado de Derecho, la reforma constitucional y la creación de tribunales que revisen los crímenes del pasado. Admiten, aparentemente, un período gubernamental de cinco años, bajo la conducción del general Rodríguez, como plazo inevitable para la puesta en marcha de una democracia plena.

Los liberales y otras agrupaciones menores, no coinciden con el planteo y adoptan una posición maximalista, de fundamentos bastante débiles, por cuanto es convicción general en el país, que de efectuarse elecciones con las máximas garantías legales, el ganador seguro sería el Partido Colorado o más precisamente, el general Andrés Rodríguez.

• Lo que puede hacer la Iglesia

Sobre el significado de la Iglesia en el Paraguay de hoy, le dejamos la palabra a un amigo católico, redactor de esta revista y actual director de la Radio Caritas, Carlos Talavera. En uno de sus textos recientes escribió:

"Desde este punto de vista, lo que se impone ahora es poner en práctica cuanto la Iglesia paraguaya ha venido predicando desde hace décadas, y ha sido confirmado por Juan Pablo en su visita al Paraguay en mayo pasado: **'reconstruir el tejido social de la nación'.**

"El principal rasgo totalitario del régimen de Stroessner fue ocupar, a través de sus instrumentos políticos (el Partido Colorado) los espacios de la sociedad civil, de los organismos intermedios, de las formas asociativas y organizaciones populares. Sólo la Iglesia escapó a esa pretensión totalitaria. Por eso fue el único espacio de libertad, y por eso sufrió una artera persecución.

"Es en esa perspectiva que las elecciones del 1° de mayo próximo no parecen ser decisivas. Si la Iglesia está en lo correcto, como lo viene sosteniendo desde Puebla, el combate principal se librará en los próximos años en el terreno cultural, en lograr que el pueblo madure su conciencia democrática en la práctica de la **solidaridad**, de la **comunión y participación**, planteada por los obispos latinoamericanos en Puebla, y no meramente en el **quid pro quo** de una democracia utilitarista y formal.

"Rodríguez mismo es, en este proceso, casi un accidente, en todo caso afortunado. La presidencia de un militar constituye si no una garantía, al menos una mejor probabilidad de que el estado mantenga una cierta autonomía con respecto al Partido Colorado y al resto de la élite política tradicional."□

Luis H. Vignolo

"I took the Canal Zone"

De la abundante correspondencia recibida por NEXO, con motivo de la nota titulada "Panamá: radiografía de la derrota" (marzo de 1988), publicamos el texto completo que nos envió el Dr. Julio R. Linares, panameño.

Pese a las discrepancias de interpretación, entendemos que este trabajo, por la solidez de su aparato documental, servirá para que nuestros lectores se formen una idea precisa de la historia del país del istmo.

Estimado Sr. Vignolo:

Monseñor Marcos G. McGrath, Arzobispo de Panamá, puso recientemente en mis manos un ejemplar de la Revista NEXO, correspondiente al primer trimestre del año de 1988, en que aparece un artículo firmado por Ud. y que se titula: "Panamá: radiografía de la derrota", el cual paso a comentar.

De la lectura de dicho escrito se advierte que Ud., al igual que yo, está consciente de lo dañino y pernicioso que ha sido para la América Hispana la política exterior de los Estados Unidos de América, la cual ha encontrado valiosos colaboradores, oportuno es señalar, en la mayoría de los muchos dictadores que, para vergüenza de nuestra raza, ha tenido nuestro Continente. Mas en el escrito al que me refiero se advierten asimismo muchos vacíos en torno a la separación de Panamá de Colombia y a la crisis institucional que azota a la nación panameña. Los primeros han movido a Ud. a hacer afirmaciones que hieren los sentimientos de todo panameño con sentido de patria. Los segundos lo llevan a colocar la fuerza por encima del derecho, por más que Ud. termine su escrito afirmando con certeza que el poder para los cristianos "no vale por sí, sino como instrumento que sirve a la promesa de justicia, a la vigencia progresiva, lenta e incesante de las virtudes y los valores evangélicos", concepción ésta del poder que no es, precisamente, la que practican quienes desde hace dos décadas han impuesto en Panamá un régimen militar, con una mal disimulada fachada civil, cuyo principal sostén se asienta en las bayonetas.

Según Ud. la República de Panamá fue una invención de Philippe Bunau Varilla. En otras palabras, Ud. pretende negar a nosotros los panameños los vínculos comunes —lengua, religión, tradiciones, costumbres, etc.— que caracterizan a toda nación. Sobre este particular debe Ud. tener presente que la existencia colonial del Istmo de Panamá data de antes de la de Colombia. Aun más, cuando se fundó la Ciudad de Santa Fe (hoy capital de Colombia con el nombre de Bogotá), a la que siguió la designación de "Nueva Granada" para toda la comarca, la Ciudad de Panamá ya existía desde hacía veinte años y un cuarto de siglo antes el Istmo de Panamá había sido bautizado por el propio monarca español con el nombre de Castilla del Oro. A más de lo anterior, en el Istmo de Panamá, a pesar de que su posición geográfica lo convirtió en lugar de tránsito, se asentó una población permanente que aspiró siempre a la independencia. Pruebas de lo anterior las puede encontrar Ud. en la emancipación de España, en 1821, en las secesiones más o menos efímeras de 1830, 1831, 1840 y 1861 —de las que se infiere que la Independencia de Panamá de Colombia de 1903 constituyó el quinto movimiento secesionista que tuvo lugar, desde que nos emancipamos de España— y en la creación misma del Estado Soberano de Panamá en 1855. Ni siquiera nuestra unión voluntaria a Colombia podría esgrimirse para tratar de negar aquella aspiración, puesto que los ideales bolivarianos constituyeron fuente de dicha unión, aparte de que la propia pequeñez del Istmo habría hecho difícil por aquellos días su subsistencia autónoma.

Cuando Ud. decida estudiar en todos sus aspectos la secesión de Panamá advertirá que su iniciativa y ejecución son obras de los panameños. Es cierto, no lo negamos, que la Junta Separatista se interesó desde el primer momento en obtener el respaldo de los Estados Unidos de América. Mas ello era indispensable si se considera que Panamá en 1903 tenía una población aproximada de 381.000 habitantes y una extensión territorial catorce veces menor que el resto de la nación. Cualquier enfrentamiento militar con Colombia estaba, consiguientemente, condenado al fracaso. Como si fuera poco, por el Tratado Mallarino-Bidlack, celebrado por los Estados Unidos de América y Colombia, en ese entonces denominada la Nueva Granada, los Estados Unidos se obligaron a garantizar la neutralidad del Istmo de Panamá y los derechos de soberanía que Colombia poseía sobre dicho territorio. Dedúcese de ahí que para poder Panamá obtener y mantener su independencia, no sólo tenía que vencer en el campo de batalla a Colombia, hecho de por sí poco probable, por no decir imposible. Tenía de la misma manera que enfrentarse y derrotar militarmente a los Estados unidos, a no ser que este país, motivado por el interés de construir el canal en territorio istmeño, incumpliera el Tratado de 1846, reconociera prontamente la independencia del Istmo y le brindara, además, su protección. Excluido, por las razones indicadas, el camino de la beligerancia, quedaba tan sólo el de la conjura y a él tuvieron que echar mano nuestros próceres.

Aunque la creencia de que la secesión de Panamá fue concebida, planeada y ejecutada por los Estados Unidos pudiera encontrar cierto apoyo en dolosas adulteraciones periodísticas a manifestaciones de Teodoro Roosevelt, con las que Ud. comienza su escrito y a las que me referiré más adelante, la realidad ha sido otra. Es comprensible que una vez que el Senado colombiano hubo rechazado el Tratado Herrán-Hay, los Estados Unidos, si en verdad estaban deseosos que el canal se construyera por el territorio del Istmo, tenían necesariamente que simpatizar y hasta favorecer cualquier movimiento revolucionario que pudiera culminar con la Independencia de Panamá, para luego suscribir, como en efecto suscribieron, un tratado con la nueva entidad jurídicopolítica. Pero de esto a convertir a los Estados Unidos en artífices de la secesión de Panamá hay una gran diferencia, por más que los medios empleados para favorecerla no fueran los más convencionales.

Cualquier persona con capacidad para sopesar adecuadamente las fuerzas políticas y económicas en juego tendrá que convenir que lo acontecido en noviembre de 1903 ocurrió como tenía indefectiblemente que ocurrir. Es más, casi dos meses antes de la secesión el Encargado de Negocios de Colombia en los Estados Unidos y firmante del Tratado Herrán-Hay lo había advertido, sin ser vidente, en nota que remitió al Ministerio de Relaciones Exteriores de su país, fechada 11 de septiembre de 1903. Escribía Tomás Herrán, luego de informar acerca de una entrevista de José Gabriel Duque, Editor de la Estrella de Panamá con el Secretario de Estado John Hay, entrevista en la que Duque describió como alarmante la exaltación de la opinión pública panameña y anunció como probable un movimiento revolucionario separatista, en el supuesto de que el Congreso colombiano rechazara el tratado del canal, lo siguiente:

"Parece que el Sr. Hay se apresuró a manifestar que el Gobierno de los Estados Unidos ningún apoyo daría a semejante movimiento y que observando estricta neutralidad, su acción se limitaría a conservar libre y franco el tráfico interoceánico, en cumplimiento de lo estipulado en el tratado vigente entre los dos países.

"Mientras nuestro Gobierno conserve su autoridad en las ciudades de Panamá y Colón, la intervención americana contribuirá poderosamente a impedir la realización de los planes revolucionarios; *pero en el caso de que lograra una conspiración apoderarse de la ciudad de Panamá, muy difícil sería la recuperación de esa plaza, pues nuestras fuerzas probablemente no podrían hacer uso del ferrocarril, no se nos permitiría emprender en las ciudades terminales operaciones que suspendieran o estorbaran el tráfico.*

"Este es el apoyo indirecto que los conspiradores esperan..."

Si al frente de la Gobernación del Departamento de Panamá hubiese estado un funcionario contrario a la secesión; si el Batallón Colombia, acantonado en Panamá, se hubiese encontrado en su totalidad en la capital del Departamento y si su comandante se hubiese mantenido leal a su país, cualquier levantamiento armado se habría visto obstaculizado por estas circunstancias. Pero, para desgracia de Colombia, el Vicepresidente Marroquín nombró el 1° de septiembre de 1903 Gobernador de Panamá a una persona cuyas tendencias separatistas eran del dominio público; parte del Batallón Colombia marchó hacia la provincia de Coclé a hacer frente a una invación imaginaria de nicaragüenses que nunca, de más está decir, llegó a producirse, y su comandante se puso al lado de los istmeños, lo que permitió a los revolucionarios apoderarse de la Ciudad de Panamá sin disparar un solo tiro. Y una vez que la Ciudad de Panamá estuvo en manos de los secesionistas, a las fuerzas militares que tardíamente envió el Gobierno de Bogotá no se les permitió, como bien advirtió Herrán, "hacer uso del ferrocarril", a no ser que lo ordenara el Gobernador del Departamento, ni "emprender en las ciudades terminales operaciones que suspendieran o estorbaran el tráfico".

Que los Estados Unidos favorecieron la Independencia de Panamá es innegable. Que del Tratado Malarino-Bidlack tan sólo tuvieron en mira la parte que les afectaba —la interrupción del libre tránsito de uno a otro mar— y no la que afectaba al otro signatario —el mantenimiento de "los derechos de soberanía y propiedad" de Colombia— es igualmente innegable. Que de permitir los Estados Unidos a los colombianos abrir hostilidades contra Panamá la independencia no se habría mantenido es asimismo innegable. Pero que los Estados Unidos ni concibieron ni planearon ni ejecutaron la secesión de Panamá debe quedar por encima de cualquier duda.

Es un hecho histórico, aceptado por el mismo Roosevelt, que entre los últimos días de setiembre y primeros de octubre de 1903 se le propuso fomentar la secesión de Panamá. El, sin embargo, se negó a ello. No por razones de escrúpulos, cosa que no tenía, sino por simple cálculo. El mismo Roosevelt confiesa en su autobiografía algo peor: su propósito de ocupar, no importa de qué manera, el Istmo de Panamá y proceder a la excavación del canal. Agrega el Presidente que tenía incluso preparado un proyecto de mensaje al Congreso en ese sentido, pero cuando tuvo conocimiento de la posibilidad de que ocurriera una revolución, por cuanto los panameños consideraban de interés vital para su bienestar la construcción inmediata del canal, dio instrucciones al Departamento de Marina para que anclaran varios barcos a corta distancia del Istmo, listos para entrar en acción de haber necesidad de ello.

Las afirmaciones de Roosevelt concuerdan perfectamente con los sucesos como se desarrollaron. Desde que se tuvo conocimiento de que el Tratado Herrán-Hay sería rechazado, que algo sucedería en Panamá flotaba en el ambiente. Ese algo tenía que ser una revolución, dadas las circunstancias. Por ello en la sesión del Senado colombiano, de 20 de octubre de 1903, el Senador por Panamá Juan B. Pérez y Soto comenzó su intervención así: "Antes de discutir proyectos de ley relativos al Departamento de Panamá, he creído que debíamos resolver otro asunto previo: si existe Panamá, esto es, si existe para Colombia, no sea que cuando estas leyes que vamos a dar queden sancionadas, ya el

Istmo no esté cobijado por nuestro glorioso Pabellón; tal es la gravedad del momento presente". Y ante la posibilidad de que el Congreso clausurara sus sesiones sin que el Tratado Herrán-Hay hubiese sido aprobado, el Dr. Luis de Roux, Representante por la Provincia de Panamá, dejó constancia en la Cámara de Representantes del peligro que ello representaba para la integridad nacional.

De todo lo expuesto resulta evidente que no hay motivo para que los panameños nos sintamos avergonzados, humillados o rebajados por lo acontecido el 3 de noviembre de 1903, por más que los conocimientos parciales que Ud. tiene sobre la materia le lleven a afirmar que la secesión de Panamá se produjo "en medio de un aire de ópera buffa". Pero si estamos en lo cierto, muchos se preguntarán la razón de ser de la leyenda negra. La respuesta es sencilla.

En Colombia se acusó a los Estados Unidos de ser causantes de la secesión, tan pronto ésta ocurrió, lo cual es explicable si se considera que ellos impidieron a Colombia recuperar Panamá. Por otra parte, no se debe olvidar que numerosas personas simpatizaban en los Estados Unidos con la ruta de Nicaragua. Por ello, cuando el Tratado Hay-Bunau Varilla fue enviado el Congreso para su aprobación, los simpatizadores de esa vía iniciaron una fuerte oposición, encabezada por el Senador John T. Morgan. Roosevelt fue acusado de complicidad con el movimiento revolucionario panameño. Mas que todo este escándalo fue motivado por intereses de ruta quedó demostrado con el hecho de que, una vez ratificado el Tratado, muy poco se volvió a hablar sobre el particular.

Pero el tiempo sigue su marcha y el segundo período presidencial de Roosevelt está por terminar. William H. Taft, quien había sido su Secretario de Guerra, se presenta como candidato continuista. Los demócratas, impulsados por el deseo de frustrar esa aspiración y conquistar el poder, con todo el apasionamiento, desenfreno y virulencia, tan comunes en las contiendas electoralistas, echan mano de la secesión de Panamá. William Nelson Cromwell y Phillippe Bunau Varilla son acusados de haber formado un sindicato de especuladores con el propósito de adquirir todas las acciones de la Compañía Nueva del Canal de Panamá y apoderarse así de los cuarenta millones pagados por el Gobierno norteamericano a los franceses. Douglas Robinson, cuñado de Roosevelt, y Henry W. Taft, hermano del candidato, son acusados, por su parte, de formar parte de dicho sindicato.

El escándalo que levantó tal acusación fue tremendo, aunque no por ello se privó a Taft de alcanzar el solio presidencial. Roosevelt denunció por calumnia a Joseph Pulitzer, director de "The World" de Nueva York, a dos de sus editores y a dos periodistas del "Indianapolis News", por haber hecho publicaciones sobre tal escándalo (1908). Pulitzer, enfurecido por la denuncia, ordenó que se hiciera una investigación intensiva sobre la secesión de Panamá, pero que comprometiera a Roosevelt, y la pregunta "¿quién se cogió los 40 millones?" siguió repitiéndose por meses y años, mientras con aspereza se debatía en torno a la libertad de prensa, dogma tan sagrado para la mayoría de los norteamericanos, lo que dio lugar a que un juez federal fallara diciendo que "si la historia de la libertad algo significa, este negocio debe terminarse, con la declaración de inocencia de los acusados".

El tiempo y la política continúan sin detenerse y al estar en esta ocasión por finalizar el período presidencial de Taft, Roosevelt aspira una vez más a ser elegido presidente. La pregunta, "¿quién se cogió los 40 millones?" y la secesión de Panamá vuelven a ocupar, por consiguiente, las páginas de los periódicos. Para que se tenga una idea aproximada de hasta qué extremos los hechos que produjeron la secesión de Panamá fueron tergiversados, basta decir que en la conferencia que en 1911 Roosevelt pronunció en la Universidad de California, en Berkeley, no expresó "I took Panama", como Ud. afirma, sino "I took the Canal Zone". Y esta frase, aunque cínica, encierra una gran verdad. Roosevelt se apoderó efectivamente de la Zona del Canal al imponernos un tratado que, dadas las circunstancias, colocó a la Junta de Gobierno en la difícil posición de aprobarlo. Pero la frase "I took the Canal Zone" fue maliciosamente transformada por la prensa opositora en "I took Panama", que es cosa distinta. Y ésto no sólo lo digo yo. Esto lo dice también, entre otros, el historiador colombiano Eduardo Lemaitre en su libro sobre la secesión de Panamá. Desde entonces las declaraciones de Roosevelt, así tergiversadas, han sido utilizadas para pretender probar su participación en la preparación del movimiento secesionista y de ellas se vale Ud. para calificar dicha secesión, como en efecto la califica, de "tragicomedia".

Es inequívoco que Roosevelt actuó con insólita precipitud al reconocer a la República de Panamá. Es inequívoco también que Roosevelt cometió un acto de piratería con Colombia al impedirle someter por la fuerza el movimiento secesionista panameño. Es inequívoco asimismo que Roosevelt cometió un acto de piratería con Panamá al imponernos, dadas las circunstancias, el Tratado Hay-Bunau Varilla. Pero la pasión política, esa pasión política que por desgracia no nos es desconocida, llevaron a los opositores de Roosevelt, llevaron a los demócratas, a aumentar cada vez más la participación del Presidente en el movimiento secesionista panameño, hasta culminar con la leyenda negra que tanto daño nos ha hecho y de la que Ud., infortunadamente, se hace vocero.

Pasando ahora a la segunda parte de su escrito, según Ud. "la causa real de la crisis panameña" radica en que los Estados Unidos de América, "en las actuales circunstancias", no "está en condición de cumplir con el tratado Torrijos-Carter, por el cual se comprometió a devolver el canal y toda su zona adyacente a Panamá, el 31 de diciembre de 1999". Perdóneme que le diga que ésta es una forma acomodaticia, o cuanto menos simplista, de explicar la crisis institucional que vive la nación panameña. Es posible —no voy yo a salir ahora en su defensa— que los Estados Unidos tengan la intención de no devolver el Canal de Panamá, devolución a la que se comprometieron por primera vez en una declaración conjunta de 24 de septiembre de 1965 y plasmaron en el proyecto de Tratado Concerniente al Canal de Panamá, negociado durante las administraciones de los presidentes Marco A. Robles y Lyndon B. Johnson, o sea, antes de que el Gral. Omar Torrijos H. tuviera alguna significación en el panorama político nacional. Mas que la capacidad que puedan o no tener los Estados Unidos para devolver el Canal de Panamá no es la causa real de la crisis está en el hecho cierto de que ningún gobierno panameño, a menos que como el actual se apoye en las bayonetas, se atrevería a liberar a los Estados Unidos de las obligaciones contraídas en el Tratado del Canal de Panamá de 1977, por cuanto el pueblo no lo permitiría.

La causa real de la crisis panameña radica en el hecho, que Ud. parece ignorar, de que en los últimos veinte años en Panamá impera un régimen militar que ha hecho de la democracia una mentira, de la justicia una quimera y de la libertad una ilusión, y lo que es peor aun: con el apoyo y cooperación de los Estados Unidos, al igual que de gobiernos y líderes de la América Latina que se tienen por demócratas. Y mencionamos, en primer lugar, a los Estados Unidos, porque lo cierto es que hasta mediados de 1987 el régimen de marras contó con el apoyo y la cooperación de dicho país, como lo reconoció sin tapujos una Delegación bipartidista del Senado estadounidense que visitó Panamá en noviembre de 1987.

Y es que, como Ud. debe saber, en sus relaciones con la América Latina los Estados Unidos han preferido siempre tratar con dictaduras que con gobiernos democráticos, por cuanto las primeras están en capacidad de asegurarles la satisfacción de sus intereses esenciales, aun contra la opinión pública, cosa que no pueden hacer los segundos. No por otra razón las fomentan al empeñarse en fortalecer a las fuerzas armadas de los distintos países latinoamericanos y cuando éstas se han apoderado del poder las apuntalan con toda clase de ayuda económica y militar. De todo lo expuesto se infiere, sin sombras de duda, que la disputa Noriega vs. Estados Unidos de América no se debe ni al Canal de Panamá, como alega el primero, ni a la ausencia de democracia en Panamá, como alegan los segundos. Ella se debe sencillamente a que el Gral. Noriega —quién sabe por cuáles motivos, pues, largo sería especular— llegó a convertírseles en un personaje incómodo, molesto, embarazoso y nada más.

Lo anterior, sin embargo, no deja de tener importancia, ya que mientras que para los Estados Unidos la crisis panameña se resuelve fundamentalmente con la salida del Gral. Noriega, para nosotros los panameños dicha salida es tan sólo parte de la solución. Ello es así, por cuanto en nada habrá de contribuir a la democratización de Panamá la salida del Gral. Noriega, de quedar intactas las estructuras que sustentan su régimen y si los militares que se quedan en las fuerzas de defensa no adquieren conciencia del papel que les corresponde desempeñar en un Estado de derecho.

Para concluir permítame, señor Vignolo, reconocer, al igual que Ud., que "América latina calla". Permítame asimismo observar, al igual que Ud., que ni "a la OEA, ni al Grupo de los Ocho, ni al Grupo de Contadora se les ocurre una iniciativa diplomática de mediación pacífica". Pero, a diferencia de Ud., yo no deploro la incapacidad de la OEA y de los grupos mencionados "de concebir una fórmula de latinoamericanización del canal, con obvia participación yanqui, que neutralice la zona". Y no lo deploro, por cuanto el futuro del Canal de Panamá no es lo que está ahora en juego. Lo que está en juego en estos momentos en Panamá es la democracia, el Estado de derecho y el respeto por los derechos humanos y por los valores éticos, morales, políticos y religiosos sin los cuales "el andar del hombre sobre la tierra sería —como Ud. bien afirma— una aventura absurda". Por eso, señor Vignolo, lo que yo deploro es la incapacidad de la OEA y del Grupo de los Ocho de concebir una fórmula latinoamericana que, "con obvia participación yanqui", haga florecer la democracia en Panamá, ya que al dejarse la iniciativa a los Estados unidos, no se debe excluir la posibilidad de un entendimiento entre ellos y los militares panameños, pero a costa del Estado de derecho en el que aspiramos a vivir.

Julio E. Linares

N. de R.: El autor de la nota "Panamá: radiografía de la derrota", Luis H. Vignolo, es uruguayo y al redactar su trabajo tuvo muy presente el clima lamentable de ópera buffa que rodeó a la independencia de su país, cuando la mano hábil y dura de la diplomacia británica transformó a la "Banda Oriental" (integrada a la Argentina) en República Oriental del Uruguay, en 1828.

También asumió, como toda la redacción de NEXO, una actitud recelosa y vigilante contra la exacerbación del "patriachiquismo", herencia maligna de un pasado semicolonial.

Unidos por la fe, la cultura y la lengua, entendemos que la tarea es asociar con prudencia y eficacia, a las múltiples naciones hoy disgregadas. De ahí nuestro apoyo entusiasta al ensayo de unificación económica del Atlántico Sur (Brasil, Argentina y Uruguay, por ahora).

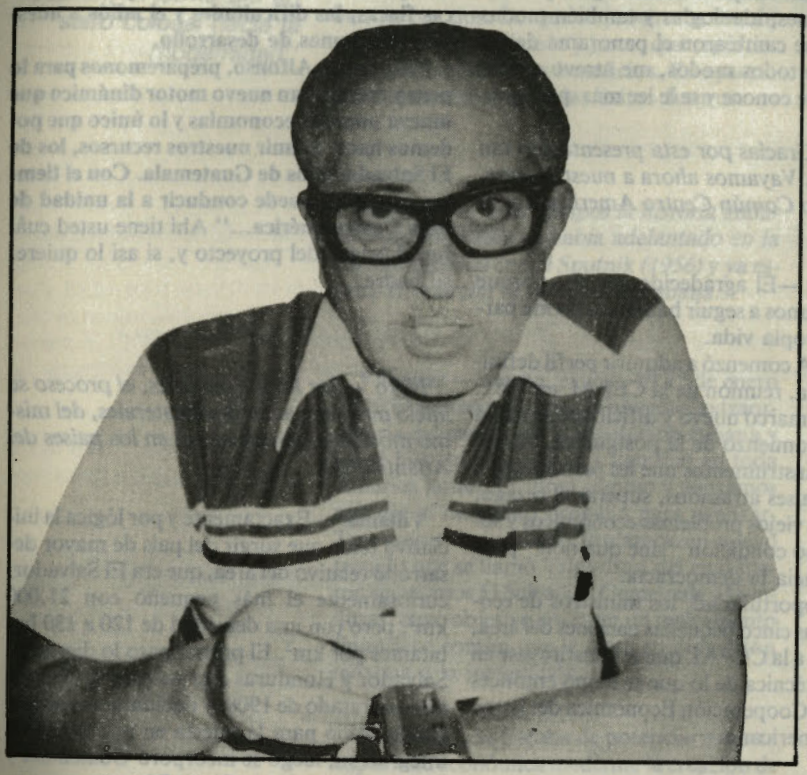
Profundamente convencidos de la validez de la Doctrina Social de la Iglesia, defendemos la vigencia del Estado de Derecho, en América latina y en todo el mundo. Optamos por la democracia representativa, encarnada en la justicia social, lo cual significa crecimiento de las posibilidades de trabajo —en lo que radica la dignidad de los pobres— y del desarrollo económico.

Hemos defendido a Panamá de otro manoseo imperial, deseosos de que el país encuentre su destino dentro de la matriz latinoamericana en la que nació. La libertad, la paz y la justicia son nuestras vocaciones comunes, pero muchas veces coartadas por la balkanización y la miseria, que las hacen inviables.

Véase en este mismo NEXO el reportaje al doctor Villamar, sobre la integración económica centroamericana.

MARCO ANTONIO VILLAMAR

LA UNIDAD DE CENTROAMERICA



Marco Antonio Villamar, secretario general del SIECA, organismo que aglutina el largo y exitoso ensayo de integración de Centro América

La palabra de orden en la Patria Grande es **integración.** Puede ser asumido como un signo de los tiempos, que el primer debate a nivel continental sobre el tema, se haya hecho bajo la convocatoria de los trabajadores.

Cientos de delegados y expertos —muchos de ellos responsables de alto nivel en los procesos regionales de unificación —se dieron cita durante una semana de diciembre de 1988, en Buenos Aires, para analizar el estado actual del problema, las perspectivas, los obstáculos y los cambios previsibles que, en el campo del trabajo, ha de suponer esta marcha integradora.

La Central Latino Americana de Trabajadores (CLAT), la Universidad de Trabajadores de América Latina (UNTAL) con sede central en Caracas y el ILAM (Instituto Latino Americano) de San Pablo, que dirige Franco Montoro, entre otros, asumieron la responsabilidad de la convocatoria y la organización.

Esa fue la oportunidad en la que NEXO tomó contacto con Marco Antonio Villamar, guatemalteco, de larga trayectoria como político, ensayista y militante de la causa de la integración, a quien Luis Enrique Marius —uno de los responsables principales del encuentro— definió como "un verdadero lujo de esta asamblea".

Villamar, con esa calidez y elocuencia tan frecuente entre los centroamericanos, sorprendió a sus interlocutores al recordar a la revista montevideana Nexo, en cierto modo predecesora de la actual, que se publicó a mediados de la década del '50 y haciendo gala de una memoria de excepción agregó:

—Bien recuerdo que ustedes se proponían entonces ser un nexo, un vínculo en la unidad del Atlántico Sur americano, cuyo protagonismo tenía que ser asumido por Argentina y Brasil... Apuntaban hacia una antigeopolítica o si les gusta más, a una geopolítica de la paz... Parece providencial que nos conozcamos ahora, en esta conferencia sobre la integración y cooperación entre Argentina, Brasil y Uruguay...

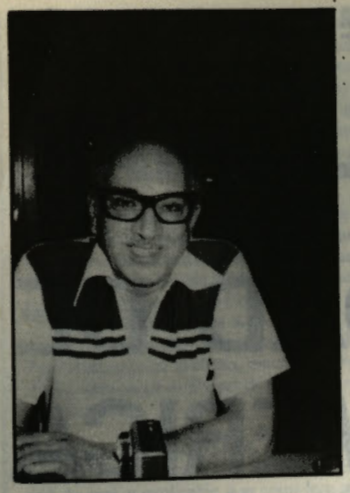
Fue el comienzo de una conversación de una hora, en la mesa de un bar y un grabador por medio. Había mucho que aprender de Villamar, actual secretario general del SIECA (Sistema de Integración Centro Americano) y partícipe de primera línea en todas las instancias que condujeron al nacimiento del Mercado Común del área, el primero y más eficaz intento de asociación económica en Latinoamérica.

Nexo —Empecemos por la historia, doctor Villamar.

Villamar —Comencemos por llamarnos compañeros, porque eso es lo que somos, como trabajadores y partícipes de la misma causa.

Nexo —Bien, compañero. Aprovecho para modificar la pregunta. ¿Cómo se explica el conocimiento tan detallado que tienes de la historia, los hechos y la gente del Río de la Plata?

Villamar —Me es grato contestarte. Ese es un mérito que se lo debo a mi padre. El era



"Es mejor que comencemos por llamarnos compañeros..."

lo que podríamos llamar un intelectual autodidacta y cuando llegué a la adolescencia me puso en las manos las obras completas de Rodó. No me impuso su lectura, sino que me dijo simplemente: "creo que te convendría conocer este libro". Fíjate, entonces, que Rodó se transformó en mi primer maestro.

Mi padre tenía una admiración sin límites por Buenos Aires, a la que consideraba la ciudad más culta de América latina, y lo era en esa época, al punto que mi familia era una de las cinco o seis que estaban suscriptas a **"Caras y Caretas"**, ¿la recuerdas? De modo que de muchacho yo sabía tanto de la vida política y cultural de Argentina como de mi propio país.

Nexo —¿Y a Rodó se le sigue leyendo?

Villamar —No es fácil contestarte. La historia ha andado rápido. Han surgido problemas, tensiones, ideologías y también modas literarias que cambiaron el panorama de los jóvenes. De todos modos, me atrevo a afirmar que se le conoce y se le lee más que aquí.

Nexo —Gracias por esta presentación tan rioplatense. Vayamos ahora a nuestro tema. Al Mercado Común Centro Americano y su historia.

Villamar —El agradecido soy yo, porque de lo que vamos a seguir hablando forma parte de mi propia vida.

El MCCA comenzó a adquirir perfil definido en la VIa. reunión de la CEPAL en 1951. Dentro del marco nuevo y difícil que se había creado al comienzo de la postguerra, buscábamos los instrumentos que les permitiesen a nuestros países atrasados, superar el rezago, resolver los viejos problemas económicos y sociales, como condición "sine qua non" para avanzar hacia la democracia.

En esa oportunidad, los ministros de economía de las cinco pequeñas naciones del área, solicitaron a la CEPAL que se constituyese en secretaría técnica de lo que se llamó entonces Comité de Cooperación Económica del Istmo Centro Americano.

Nexo —La CEPAL estaba dirigida por Prebish, en ese tiempo.

Villamar —Me alegro que lo recuerdes. Hizo una excelente tarea por lo que ganó nuestra admiración y reconocimiento. En menos de un año Raúl Prebisch elaboró un documento al que los centroamericanos llamaron Programa de Integración Económica Centro Americano, en el que se habían recogido y ordenado todas las inquietudes de los ministros de economía y, se establecían, por añadidura, las mejores vías a seguir.

Nexo —Doctor, perdón, compañero, recordamos que en esos tiempos se dijo que la iniciativa de crear un Mercado Común en Centroamérica debía ser atribuida a la CEPAL y a cierta influencia inglesa deseosa de atenuar la hegemonía norteamericana sobre esa región estratégica y rica.

Villamar —Falso de toda falsedad. Si alguna paternidad hay que atribuirle al proyecto, le corresponde al ministro de Economía de El Salvador, Jorge Azur Castellanos, que con la conformidad de su gobierno se puso en contacto con el presidente Arévalo, de Guatemala y su ministro de Economía, doctor Jorge Bauer. En ese momento, yo, recién electo diputado, presidía la Comisión de Economía del Congreso y por tal motivo fui invitado a participar en los primeros contactos.

Castellanos, en forma sencilla le dijo a nuestro ministro casi textualmente: **"Mira Alfonso, ahora estamos viviendo un momento de altos precios para el café, el algodón y los citrus. Eso nos ha aportado recursos que podemos invertir en el sector público. Como la tensión se ha acentuado entre las dos superpotencias, pienso que los precios se van a mantener en buen nivel por algún tiempo pero no eternamente. Llegará el momento de las vacas flacas, las dificultades y el adiós a nuestros programas de desarrollo.**

"Entonces, Alfonso, preparémonos para lo peor y creemos un nuevo motor dinámico que mueva nuestras economías y lo único que podemos hacer es unir nuestros recursos, los de El Salvador y los de Guatemala. Con el tiempo, este paso puede conducir a la unidad de toda Centroamérica..." Ahí tiene usted cuál fue el origen del proyecto y, si así lo quiere, su padre.

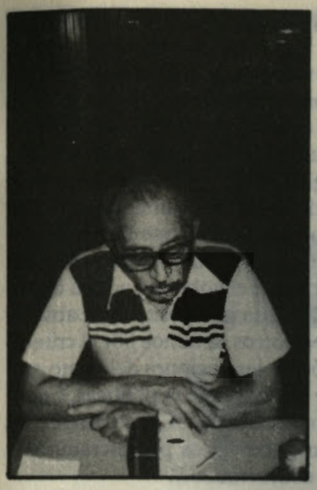
Nexo —Por lo que me dices, el proceso se inició mediante acuerdos bilaterales, del mismo modo que sucede ahora en los países del Atlántico Sur.

Villamar —Exactamente y por lógica la iniciativa tenía que surgir del país de mayor desarrollo relativo del área, que era El Salvador, curiosamente el más pequeño con 21.000 km^2, pero con una densidad de 120 a 130 habitantes por km^2. El primer paso lo dieron El Salvador y Honduras que ya estaban ligados por un tratado de 1908, y debidamente actualizado sirvió para la puesta en marcha de la integración, luego se incorporó Guatemala y por fin Nicaragua y Costa Rica.

Guatemala actuó con rapidez firmando tratados bilaterales con los otros cuatro países del istmo. La consecuencia fue que, hacia mediados de la década de los años 50, las economías de la región ya estaban ligadas por una red de tratados bilaterales, que determinó un crecimiento explosivo del comercio interregional.

Nexo —Y a esa altura ¿qué posición adoptó EE.UU.?

Villamar —La actitud norteamericana, tanto en el sector público como privado fue de indiferencia y bastante escepticismo. Por supuesto, el éxito inmediato del nuevo ensayo atrajo con rapidez a los capitalistas más lúcidos, que se percataron de las posibilidades que les daba ese nuevo mercado tan próximo a sus fronteras y se asociaron con las industrias manufactureras ya existentes, respetando las severas reglas de juego.



"Por el Mercado Común, el istmo dio un salto colosal hacia la modernidad"

Así llegamos al año 1958, en el que, gracias a esa malla de tratados bilaterales, concebidos todos según un mismo modelo, se pudo dar el paso hacia un tratado multilateral de libre comercio. Simultáneamente, los cinco países suscribimos el Convenio Centroamericano de Industrias de Integración.

Es importante entender lo que nosotros llamamos industrias de integración. El objetivo obvio era incorporar valor agregado a nuestras materias primas, pero las plantas fabriles debían estar construidas sobre la base de capitales mayoritariamente centroamericanos y su dimensión debía estar a la escala de las necesidades del Mercado Común recién creado. Pero se adoptaron otras normas particularmente importantes, por ejemplo, ningún país podía tener dos industrias de integración, mientras los demás no tuviesen por lo menos una. Nadie podía tener tres si los otros no contaban ya con dos. Lo que se procuraba era un crecimiento equilibrado y justo, que repartiese equitativamente los beneficios. Este punto fue fundamental para los éxitos futuros.

Nexo —Por esos tiempos la historia andaba a saltos. Rusia se había adelantado en la carrera espacial con el Sputnik (1956) y ya estaba en marcha la revolución cubana...

Villamar —Exacto, exacto. El 1° de enero de 1959 amanecimos con la novedad extraordinaria del triunfo de la revolución cubana y usted bien sabe lo que eso significó en toda América latina. El clima cambió y pensamos que era el momento propicio para avanzar. Tres países de los cinco firmamos un nuevo tratado que se llamó Tripartito, del cual fueron signatarios El Salvador, Guatemala y Honduras, cuyo objetivo era crear un instrumento financiero común que le diera su dimensión máxima a la integración.

En esencia, se trataba de potenciar nuestra capacidad económica mediante la creación de un solo mercado, capaz de sustentar una acelerada industrialización. El proyecto era óptimo, pero luego hubo que luchar contra la terquedad de los hechos concretos y su puesta en marcha tomó más tiempo del que pensábamos.

Pero a esa altura ya actuaba fuertemente un elemento extrarregional, es decir, la respuesta de EE.UU. a la revolución cubana, que como es sabido tuvo un doble rostro. Por un lado, Washington lanzó la Alianza para el Progreso y en el plano militar exportó la doctrina de la Seguridad Nacional. Dentro de este nuevo marco, pese a todas las turbulencias, el 12 de diciembre de 1960 se suscribió en Managua, precisamente, el nuevo instrumento jurídico global del proyecto, que se mantiene vigente, es el Tratado General de Integración Económica Centroamericana y se suscribió el convenio constitutivo del Banco de Integración económica.

Nexo —¿Y cómo transcurría su vida en esos tiempos de tormenta?

Villamar —Cuando en el '54 cayó el gobierno de Arbenz tuve que cruzar el río y ganar territorio mexicano. Allí me quedé hasta 1958, momento en el que gobernaba el general Miguel Idígoras Fuentes...

Para casi todos los países del istmo había llegado la hora de los militares, pero la verdad es que no se puede meter a todos esos dictadores en el mismo saco y medirlos con la misma vara. A Idígoras se le puede reconocer un mérito, quizás el único, y es el de haber empujado con ahínco el proyecto de integración. Por supuesto, su pensamiento difería de los pioneros, que teníamos como fin último la vigencia de la libertad y la justicia social...

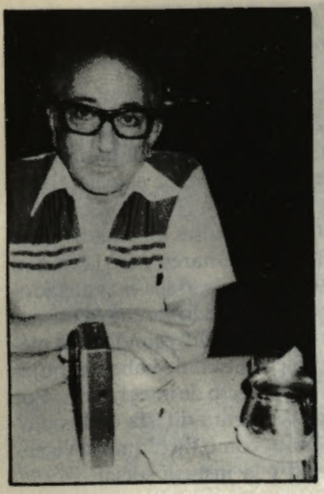
Nexo —Me parecería de gran utilidad que nos hicieses una estimación en cifras, de lo que significó el MCCA.

Villamar —Esta ha sido tu mejor pregunta. Te vas a sorprender. En 1950, cuando todos vivíamos de espaldas y sólo mirábamos al exterior, el comercio interregional no alcanzaba a los 9 millones de dólares, es decir, nada. En 1980 la cifra había ascendido a 1.126 millones de dólares. Te advierto que estos datos no son estimaciones de los centroamericanos, sino de investigación de firmas financieras del más alto nivel de EE.UU. Las mismas fuentes consideran que entre 1960 a 1980 la suma se elevó a los 10.000 millones de dólares.

Creo que son datos elocuentes. Pero debes tomar en cuenta que en 1969 nuestro Mercado Común tuvo su tropiezo más doloroso, al estallar la fatídica guerra entre El Salvador y Honduras, a la que se llamó la Guerra del Fútbol. Ese hecho significó una quiebra en la confianza de los empresarios y la inversión cedió bruscamente, de modo que los beneficios posteriores hay que atribuirlos más que al crecimiento fabril, a la pura actividad comercial. Esa es la situación que queremos revertir ahora.

Pero el inventario no acaba aquí. La integración nos dejó 5.000 kms de carreteras excelentes, una red de telecomunicaciones por teléfono, télex y microondas que significó el verdadero ingreso en el siglo XX y la dinámica es tal que en este momento encaramos su sustitución, por considerarla tecnológicamente obsoleta. Debe agregarse la incorporación regular de la navegación aérea, tan importante en áreas montañosas...

Pero lo sustancial ha sido la consolidación de institutos fundamentales como el Banco de Integración, el Consejo Monetario, integrado por los presidentes de los bancos centrales, que coordina la política financiera, una Cámara de Compensación que habrá que revitalizar porque ha sufrido el embate de la crisis económica internacional. Yo le concedo una especial importancia al Instituto Centroamericano de Administración Pública, que prepara sistemáticamente a los cuadros de la administración y el Instituto de Investigaciones y Tecnología Industrial (ICAITI), que nos mantiene al día en materia de innovaciones imprescindibles, al tiempo que desarrolla un eficaz



"Desarrollo, Integración y Democracia. Centroamérica una y libre"

sistema de contralor de calidad. Por último, quiero citar al Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá, cuyos desarrollos en vías de extensión, están destinados a impulsar vigorosamente la economía y la salud del área. Como queda dicho, en este organismo está incorporado Panamá y nuestra idea es que en un futuro no lejano este país se transforme en el sexto socio del MCCA.

Nexo —¿Cuál sería su diagnóstico sobre la situación actual y las perspectivas?

Villamar —Hemos recogido una buena herencia de aprendizaje que nos permite negociar, responder a los desafíos tecnológicos, planear y ejecutar cualquier tipo de proyecto. Si nos dejan solos, sin interferencias extranjeras, saldremos adelante.

Por cierto, la década del 80 ha sido dura. La crisis mundial que se desató en 1973 a raíz de la cuadruplicación de los precios del petróleo, nos ha golpeado también a nosotros fuertemente. Pero sobre esos factores externos pesa la explosión de 1979, en la que de pronto, la presión de una larga historia de contradicciones que remonta al siglo XVI, se hizo presente en forma violenta.

La revolución nicaragüense, la guerra civil en El Salvador, la lucha armada en Guatemala, son expresiones de las mismas y viejas causas, que yo he analizado en un libro titulado las **Cinco dimensiones de la crisis guatemalteca y de Centroamérica** (te lo enviaré).

Estos nuevos hechos trajeron sus consecuencias inesperadas, como, por ejemplo, la migración campesina hacia las ciudades. Fíjate en el caso de Guatemala, ahí el sismo de 1976 arrojó a 250.000 campesinos hacia la capital y luego la contrainsurgencia que el ejército intensificó entre 1981 y 1983, aportó otros 250.000 migradores, con todos los problemas que apareja eso en materia de vivienda, vías de comunicación, obras sanitarias, salud, educación y trabajo.

Por supuesto, la revolución nicaragüense fue el hecho más importante, no sólo por su dimensión política, sino por el efecto inesperado y al que se ha atendido poco, de provocar un fuerte proceso inflacionario en todo el istmo. Las numerosas familias adineradas que salieron de Nicaragua, al efectuar nuevos asentamientos e inversiones pusieron en marcha este fenómeno.

Agrega a eso lo que tú conoces bien, como los créditos compulsivos que la gran banca internacional impuso a los países en desarrollo —generalmente destinados a obras faraónicas y poco útiles— y tendrás un cuadro bastante completo de nuestros problemas... Agregaría otro punto importante. La larga lucha pasada en el plano político lógico y geopolítico entre EE.UU. y la URSS, ideologizó a nuestros pueblos, se perdió la perspectiva nacional y fuimos absorbidos por lo que yo llamo la dimensión mundial.

Nexo —Te pido dos reflexiones sobre la situación específica de Nicaragua y Panamá.

Villamar —En Nicaragua, el modelo de economía mixta que se quiso instrumentar no funcionó por la natural desconfianza del sector privado y por la guerra. En su lugar, se instaló un proceso desastroso de inflación galopante, de devaluaciones y especulación, que reconoce numerosas causas y entre ellas la propia acción de la "contra". A cualquier gobierno, sea cual sea su signo, corregir estos fenómenos le impone medidas heroicas y amargas que creo que están produciendo en este momento.

Desde el punto de vista del Mercado Común debe subrayarse que el gobierno actual de Nicaragua ha adoptado una posición de absoluta adhesión. Nosotros optamos por el criterio de que la unión de las naciones del istmo está por encima de las divergencias políticas. Cuando se puso en marcha el MCCA, cuatro de los países estaban gobernados por dictaduras y uno solo era democrático...

En el caso de Panamá, no debe olvidarse que a lo largo de toda su vida independiente ha sido un país de tránsito para el capital financiero que lo tomó de centro operativo. En eso radica su debilidad, que lo hace vulnerable a la gran especulación...

En definitiva, Panamá ha sido una sociedad de servicios, que ha gozado de altos ingresos, en la que se ha vivido con alegría, pero, al mismo tiempo, inmersa en hondas contradicciones. Por el solo hecho de convivir con la zona del canal, se ha desarrollado en el país un nacionalismo vigoroso cuya convivencia con la sociedad de servicios se hace difícil. Por eso pensamos cada vez con más ahínco en que la incorporación de Panamá al MCCA puede significar la única salida capaz de restaurar su salud económica y política.

Nexo —Una última pregunta: ¿Cuál es tu opinión sobre el papel que juega la Iglesia en Centroamérica?

Villamar —Magnífico, especialmente desde Juan en adelante. Es una Iglesia vinculada a su pueblo y a la vanguardia de sus aspiraciones de justicia y libertad. En Centroamérica hay una impronta grande de la Teología de la Liberación, pero eso no supone conflicto con la jerarquía. La única situación tensa se da, desdichadamente, en Nicaragua...

Nexo —¿Pero tú recordarás que fue el actual cardenal Obando Bravo el que convocó al paro general contra el gobierno de Somoza y, al hacerlo, sacó a la guerrilla sandinista de su relativa marginación, para darle el protagonismo que logró después?

Villamar —Exacto, exacto. Pero no te precipites, quería decirte que esos son conflictos secundarios que deben ser solucionados... y lo serán.

Nexo —Te pido una reflexión para el cierre de la nota.

Villamar —Sí con gusto. Puedes decir que esperamos que 1989 sea el año de la paz y de la consolidación del modelo de integración en el que estamos jugados. Puedes agregar mi propio lema: **"Desarrollo, integración y democracia. Centroamérica una y libre".** □

L.H.V.

Los nuevos desafíos para la Iglesia

MODERNIDAD Y CULTURA EN LATINOAMERICA

PEDRO MORANDE

Las utopías ideológicas nacidas de la Ilustración, tanto el capitalismo de la sociedad de competencia perfecta, como la sociedad sin clases, son modelos que murieron en la década de los años 60.
La propuesta alternativa de la Iglesia, en particular del Vaticano II. Su riqueza y las tentaciones reduccionistas.

I. EL IMPACTO CULTURAL DE LA DECADA DEL SESENTA

Comparto plenamente la idea de que la década del '60, es una década clave. La tesis que quisiera plantear, es que ella marca el fin de la Cultura de la Ilustración. Nada más y nada menos. Con la década del '60 culmina un largo período histórico de aproximadamente dos siglos, en que las filosofías e ideologías nacidas de la Ilustración entran en una contradicción insuperable. En verdad, la crisis había comenzado antes de la mencionada década, con las experiencias totalitarias del nacional-socialismo y del stalinismo, y con la guerra mundial que les siguió. Sin embargo, en la inmediata postguerra, surgieron una serie de escuelas neoiluministas que quisieron salvar la crisis y, en realidad, sólo la prolongaron. La consigna de la "vuelta a Kant" se escuchó durante años en Europa de labios del neo-marxismo, del estructuralismo, de la Escuela de Frankfurt. Pero precisamente en la década del '60, todo este gran movimiento neoiluminista muestra también sus pies de barro. La gran contestación estudiantil, por una parte, el aplastamiento de la "Primavera de Praga" y la sovietización de la revolución cubana, terminan por sepultar las esperanzas neoiluministas. Personalmente, este proceso me resulta especialmente sensible, puesto que pertenezco a la generación que nació intelectualmente en el fragor de la contestación estudiantil de esos años. Y pienso que, en cierta manera, aún no logra superar las contradicciones de entonces y aprender la lección de tales acontecimientos.

La década del '60, sin embargo, no sólo representa un momento de crisis para la filosofía. Ella representa también el inicio de una nueva autoconciencia eclesial, tanto a nivel mundial, con el Vaticano II, como a nivel latinoamericano, con la Conferencia Episcopal de Medellín. Pienso que, desde entonces, toda la polémica cultural se ha centrado en torno a la posición de la Iglesia. Es ella la que divide las aguas, el signo de contradicción, como le gusta recordar al Papa actual. A partir del Vaticano II, ella hace presente al mundo una propuesta cultural, una propuesta de sentido para la vida humana, que supera los límites de la filosofía de la Ilustración. No se trata de una vuelta atrás, a la preilustración, sino del intento de recuperar lo mejor de la filosofía de la Ilustración para proyectarlo, sin embargo, más allá de los conflictos que esta misma filosofía puso en evidencia, sin poder resolver.

Con el Vaticano II, la Iglesia fija un nuevo marco de

discusión sobre la modernidad. Y, como era de esperar, su planteamiento tiene muchos detractores. Desde fuera de la Iglesia, hay muchos que no entienden su propuesta porque la interpretan desde presupuestos iluministas, devanándose el seso para calificar su enseñanza de progresista o tradicionalista, según sea la materia de que se trate. Así, les parece tradicionalista en lo relativo a la procreación humana, al control de la natalidad y a las relaciones sexuales, pero les parece progresista en lo que respecta a la doctrina social, a la defensa de los derechos humanos y de la democracia. El problema reside, en mi opinión, en que se interpreta con categorías antiguas, ideológicas, una antropología que surge de la contemplación del misterio de Cristo y de la Iglesia, que representa, por su misma naturaleza, una crítica a los presupuestos antropológicos de la Ilustración.

Pero la situación es todavía más dramática porque dentro de la Iglesia también sucede lo mismo. Son muchos los cristianos que intentan comprender el Vaticano II sin someter a crítica los presupuestos antropológicos de la cultura ilustrada. La nueva autoconciencia acerca de la relación de la Iglesia con el mundo sigue siendo interpretada con criterios ideológicos. Así se escucha, por ejemplo, que la preocupación de la Iglesia por la cultura oculta las contradicciones de clase, la opresión y la dominación. Otros quieren ver en la teología del Concilio una legitimación para las propuestas neoliberales, una apertura hacia las teorías del mercado, la productividad y la gestión económica, como si se hubiese tomado una decisión ideológica. Dentro y fuera de la Iglesia nos debatimos así en una interpretación anacrónica y obsoleta del Concilio, porque no sometemos a crítica los presupuestos antropológicos de la Ilustración. Por ello, me parece que es de importancia capital tratar de entender en qué medida, a partir de la década del '60, entra en crisis la filosofía de la Ilustración y con ella, esta etapa del desarrollo de la modernidad, y en qué medida también la Iglesia presenta un nuevo punto de vista para la comprensión del sentido de la historia humana.

II. EL SIGNIFICADO DE LA CRISIS DE LA CULTURA DE LA ILUSTRACION

¿Por qué se produce la crisis de la cultura ilustrada? Hay muchos elementos que se pueden mencionar, pero quisiera resumirlos todos ellos en uno solo: la ruptura de la identidad racional, postulada en la Ilustración, entre la ética y la funcionalidad. Toda la filosofía trascendental y las grandes ideologías modernas, el liberalismo y el socialismo tienen como punto de partida, como fundamento, la idea de que pensar racionalmente la sociedad supone resolver simultáneamente el problema del crecimiento y de la distribución económica, junto al problema de la libertad humana. La libertad, como ausencia de coacción exterior, no puede ser sino la superación de la necesidad. Así, la idea socialista de la "sociedad sin clases" o la liberal de la "sociedad de competencia perfecta", son simultáneamente modelos acerca del funcionamiento de las estructuras y modelos éticos. Aseguran el mayor producto, la optimización de todas las relaciones económicas, a la vez que la mayor libertad entre los hombres. La Ilustración se proponía superar, precisamente, el dualismo irreductible entre el plano del funcionamiento y organización de la vida material y el plano de la cultura y de la libertad del espíritu.

La fiesta revolucionaria de mayo del '68 en París fue el fin bullanguero de dos siglos de ideologías de la Ilustración.

Este presupuesto de identidad entre ética y funcionalidad tenía como base la idea de que los fines racionales sólo se podían perseguir con medios también racionales. Al hablar de medios racionales, estamos hablando esencialmente de la tecnología. De modo que el uso de medios tecnológicos aseguraría la obtención de fines racionales. Con ello, la misma distinción entre fines y medios en el plano de la racionalidad perdía su significado. Hay varios autores, entre otros Marx, que plantean que la distinción entre medios y fines tiene carácter nada más que analítico, posible de hacer en el plano individual. Pero cuando se considera la sociedad en su conjunto, la división internacional del trabajo, lo que son medios para unos, son fines para otros. Actuar racionalmente en el plano de los medios implica así necesariamente la obtención de fines racionales.

Sin embargo, con la experiencia histórica del totalitarismo y, en este siglo posteriormente, con la aparición de las armas nucleares al término de la guerra, entra en contradicción esta tesis de la identidad racionalmente asegurada entre medios y fines. Los medios tecnológicos, que son los mayores medios racionales de que dispone el hombre, pueden estar ahora al servicio de un fin irracional, como es la autodestrucción humana. Esta posibilidad, que se produce con el equilibrio global del terror nuclear, se había anticipado, en cierto sentido, en los regímenes totalitarios. El invento del campo de concentración plantea, en otra escala, el mismo problema: con medios racionales, sistemáticos, incluso con mentalidad burocrática, se pueden exterminar grandes cantidades de seres humanos. Pero también después de la guerra, continuó ahondándose esta discrepancia entre la racionalidad de los fines y de los medios, como lo demuestra la crisis ecológica y la miseria del tercer y cuarto mundo. Pienso que estos tres hechos, el temor al holocausto nuclear, la degradación progresiva del medio ambiente y la miseria del tercer y cuarto mundo han puesto en ja-

que de manera radical la tesis de identidad entre medios racionales y fines racionales.

Esta ruptura del principio de identidad entre la ética de la autonomía y la libertad y la funcionalidad de las estructuras sociales ha puesto en crisis la totalidad de la cultura de la Ilustración. Ella había concebido que el obstáculo mayor a la realización del progreso técnico y al advenimiento de la sociedad sin clases era el "resto irracional" que quedaba en la sociedad como sobrevivencia de la tradición. La crítica ilustrada a la religión era justamente la lucha contra el "resto irracional", contra la tradición cultural, porque se creía que si todos los hombres se comportaran racionalmente, entonces la humanidad alcanzaría el estadio de la libertad. Sin embargo, la predicción de la cultura ilustrada fracasa, porque la crisis no se produce por efecto del "resto irracional", por la religiosidad, por el "opio del pueblo", sino que se precipita por efectos de los medios tecnológicos, es decir por la actividad más racional del sistema social. Lo que ha quedado en evidencia es que la aplicación de medios racionales no asegura necesariamente un fin racional, y que lo que se suponía era el "resto irracional" de la sociedad, la religión y la cultura, es la reserva de racionalidad que puede dar un sentido al uso de los medios tecnológicos.

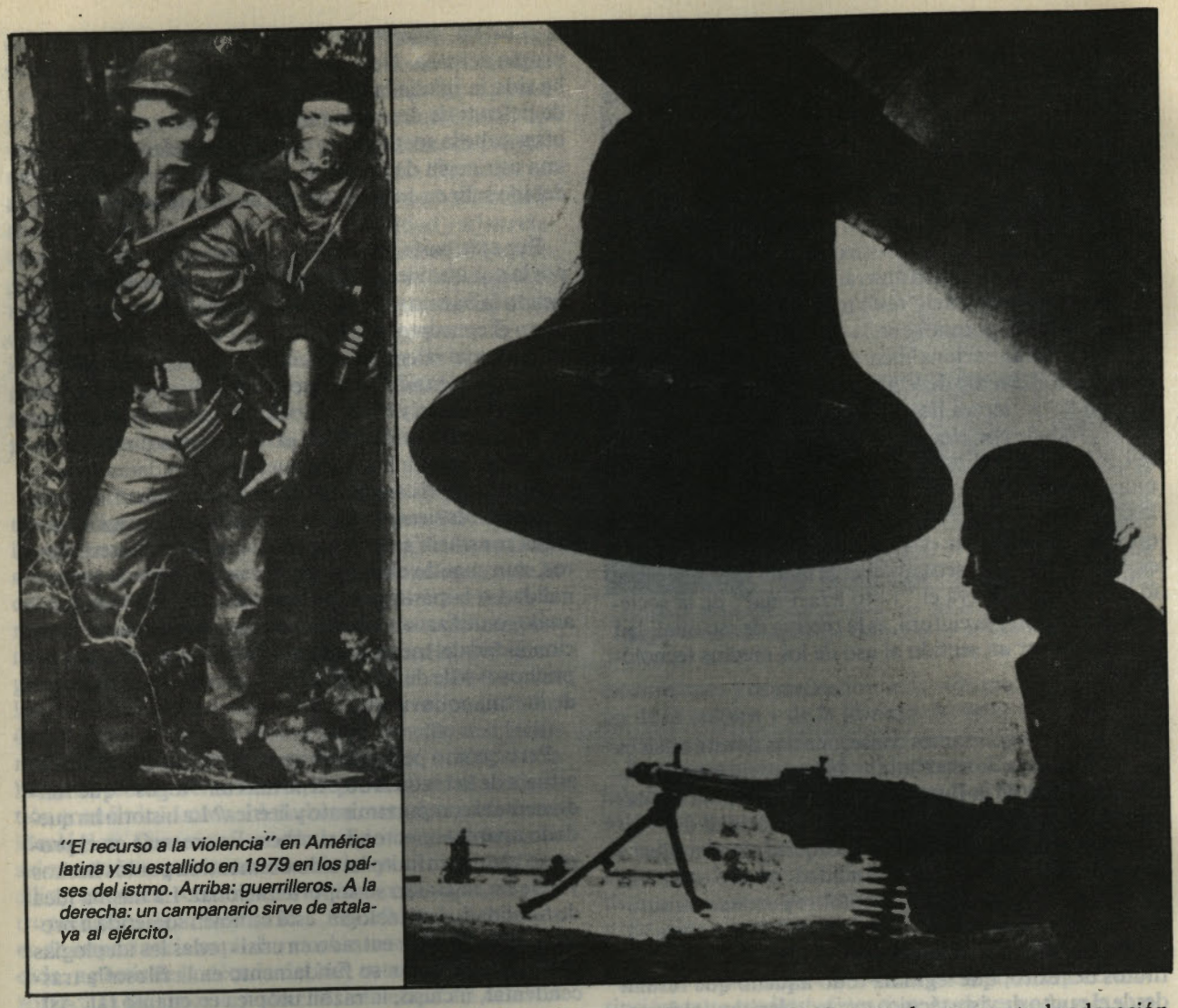
Una de las importantes consecuencias de esta crisis es que la ética deja de tener un fundamento racional. Desde la filosofía de la Ilustración ya no es posible fundar racionalmente la ética. La necesaria prioridad del "logos" sobre el "ethos", base de cualquier planteamiento racional, ha mostrado su inviabilidad, puesto que el fin de toda la acción racional del hombre puede ser la autodestrucción irracional de la humanidad. Y ante este vacío de fundamentación han aparecido ya una serie de sustitutos del éxito, que legitima todo aquello que resulta desde el punto de vista técnico y que deslegitima el fracaso. En otras palabras, la voluntad de poder se erige en el logos fundante de la ética. También puede mencionarse como ejemplo, la aparición de una ética "pactada", en que la mayoría decide acerca de la moralidad de una acción. Esta ética opera como si los valores morales fundamentales pudiesen ser también convenidos.

La aparición de estos nuevos fundamentos para la ética social es, en mi opinión, el gran signo actual del debate acerca de los derechos humanos. Desde la filosofía de la Ilustración ya no existe una base racional absoluta desde la cual fundar los derechos humanos. En subsidio, se ha intentado aumentar el derecho positivo al respecto, tanto en el plano nacional como internacional. Pero cada día comprobamos que la existencia de leyes y convenciones no es garantía suficiente para asegurar el respeto a los derechos humanos. Al final, la observancia de la dignidad humana se ha vuelto un tema político, fundado en la correlación de fuerzas ocasional al interior de los estados. Con ello se ha producido la novedad en nuestra época, de que los derechos humanos se violan en nombre de la defensa de los derechos humanos. Sin posibilidad de fundar estos derechos en un juicio objetivo acerca de la condición humana, se piensa que su proclamación a nivel de principios bastaría para legitimar una conducta consecuente con ella. Pero la vida práctica refuta esta presunción. Ya no se puede discernir el contenido ideológico y propagandístico de tales declaraciones, ante el hecho concreto de que se violan en nombre de su propia defensa. No por acaso, en nuestro país, (Chile) ha sido la Iglesia la única institución creíble en materia de defensa de derechos humanos, puesto que sobre las otras cabe la sospecha de que sus actitudes son parte de una estrategia de poder. E incluso la misma Iglesia ha debido salir en ocasiones al encuentro de esta sospecha.

Por otra parte, también podríamos decir que la crisis por la que atraviesa la filosofía de la Ilustración ha significado la bancarrota de la filosofía de la historia fundada en el concepto hegeliano de la "astucia de la razón" o en su equivalente liberal de la "mano invisible". En efecto, la identidad intrínseca entre ética y funcionalidad, entre razón y bien, que está a la base del pensamiento ilustrado, permitió a Hegel pensar en una dinámica nacional del devenir histórico que, aun considerando la arbitrariedad y el capricho humano, alcanzaba finalmente estadios de siempre mayor racionalidad. La razón mostraba su astucia para imponerse sobre los acontecimientos, aun cuando ellos fueran provocados por la irracionalidad o la pasión de los hombres. Un razonamiento análogo utilizaron los economistas para explicar la racionalidad del mercado, hecha de infinidad de actos caprichosos o de deseos subjetivos, acunando el concepto de la "mano invisible".

Pero ¿cómo podría sostenerse todavía esta idea de la astucia de la razón si no existe más un "logos" que fundamente el comportamiento y la ética? La historia ha quedado aparentemente sin rumbos. La creencia en el progreso técnico infinito ha sido desmentida por los hechos y se le ha sustraído su soporte racional. La misma idea de finalidad, de teleología, está también sometida a proceso. Con ello han entrado en crisis todas las ideologías utópicas que tenían su fundamento en la filosofía trascendental, incluso, la razón utópica en cuanto tal. Así, tanto en el liberalismo como en el marxismo comenzamos a experientar después de los años sesenta una fuerte corriente de pensamiento antiutópico. Ya no se habla más de la sociedad sin clases ni de la sociedad de la competencia perfecta. Tampoco se habla de revolución en su sentido ideológico primitivo. Algunos, como es el caso de Popper, formulan este giro de una manera explícita: cada vez que el hombre intenta construir el cielo en la tierra, lo que resulta es el infierno. Podemos citar también la reflexión de Novak, cuya defensa del capitalismo se funda precisamente en que se trataría, a su juicio, de un sistema para hombres pecadores y no para santos. Este giro antiutópico de la reflexión moderna es el resultado de la bancarrota de la filosofía de la historia que apostaba a un desarrollo creciente de la racionalidad social.

Pienso que la crisis de la cultura de la Ilustración ha dejado un vacío total en el mundo actual y recién comienzan a aparecer algunos intentos por llenarlo. Sin embargo, habría que decir que la mayoría de estos intentos no logran plantearse radicalmente frente a las causas que originó el vacío. Podríamos mencionar algunos ejemplos. El primero de ellos es el fundamentalismo religioso y político. Como todos observamos, se ha producido en este último decenio un enorme incremento de la actividad de las sectas religiosas, cristianas y pseudocristianas, y un despertar fundamentalista en el Islam. Incluso en la Iglesia, es frecuente encontrar también posturas fideístas. To-



"El recurso a la violencia" en América latina y su estallido en 1979 en los países del istmo. Arriba: guerrilleros. A la derecha: un campanario sirve de atalaya al ejército.

das estas expresiones tienen en común el abandono de una fundamentación racional de la fe y de la experiencia religiosa, y conducen muchas veces a la formación de vanguardias voluntaristas que intentan imponer su ideología al resto de la población. Se trata de un fenómeno comprensible puesto que, debilitada la filosofía con la cual se había intentado dar razón de la fe, ya no se encuentran los argumentos necesarios para comprender los hechos decisivos de nuestra historia actual, ni el papel de la experiencia religiosa frente a ellos.

El segundo intento de llenar el vacío cultural dejado por la crisis de la razón ilustrada, que está ciertamente vinculado al primero, es el recurso a la violencia. No se trata de la violencia como medio para lograr un fin racional, sino de la violencia como fin, como acto filosófico, como intento de sustituir el "logos" o de convertirse ella misma en "logos". Es una suerte de cultura de la autodestrucción o de "cultura de la muerte" para usar la expresión que gusta al Santo Padre. En América Latina tenemos, desgraciadamente, muchos ejemplos de este tipo de mostrar. Me parece que las dos versiones fundamentales de esta cultura de la autodestrucción son el terrorismo, vinculado al Estado y a los grupos armados insurgentes, y la droga, que también se une al terrorismo, como se ha comprobado tantas veces. En ambos casos, el recurso a la violencia no tiene el propósito de variar la correlación de fuerzas sociales y políticas en beneficio de una determinada ideología, sino que la violencia es el fin perseguido. Se trata de una suerte de adoración a la razón autodestructiva.

Una tercera forma que observamos de llenar el vacío dejado por la cultura de la Ilustración es la priorización del consumo sobre el trabajo productivo y, en su caso límite, el hedonismo. Toda la filosofía de la Ilustración, tanto en su versión socialista como en la liberal, buscó en el trabajo productivo el fundamento de la organización social de la vida humana. El mismo concepto de propiedad encontraba su legitimación última en el trabajo productivo y en la necesidad de incrementar la productividad de la labor del hombre. Hoy, en cambio, ya no se habla más de la producción como de un momento cultural, es decir, del trabajo humano como expresión del hacerse a sí mismo del hombre. De ahí la generalizada incomprensión del mundo desarrollado en la encíclica **"Laborem Exercens"** de Juan Pablo II. El acento se ha desplazado de la producción al consumo, constituyéndose el hedonismo en el momento cultural por excelencia de la vida social moderna. No es, ciertamente, el hedonismo que podíamos leer en los textos de la filosofía antigua. Se trata hoy de un consumo que genera angustia antes que placer, que debe ser motivado constantemente por las grandes empresas de publicidad ante el riesgo de convertirse en apatía, y que apela a la autoimagen de las personas respecto a la estratificación social, más que a la realización de los sueños más profundos de la persona. Es un hedonismo de masas que revela antes un vacío que una posibilidad de desarrollo cultural.

Pero no sólo existen intentos fallidos por resolver la crisis del pensamiento ilustrado. También comienza a desarrollarse un nuevo tipo de reflexión, de gran interés como de gran riesgo para la comprensión que el hombre tiene de su dignidad, que no sabemos aún cómo concluirá. A riesgo de simplificar en exceso, diría que es una filosofía de la autorreferencia, que se funda en la biología, en la cibernética y en la teoría de la información. Los presupuestos de esta nueva filosofía parecen ser: a) la renuncia a toda reflexión ontológica, puesto que ella representaría un punto de vista arbitrario determinado desde fuera de la experiencia humana, b) el abandono de todo concepto de sujeto, puesto que esta categoría introduce los presupuestos de la filosofía trascendental, como también de todo concepto de persona, puesto que obliga a plantear el tema de la trascendencia. En otras palabras, sólo se acepta la contingencia humana como punto de partida y de llegada de la reflexión, recurriendo al concepto de "autopoiesis" para denominar los procesos operativos de autoconstitución de los seres vivos y al concepto de "deriva estructural" para explicar la improbabilidad de la evolución. No es ésta la ocasión de desarrollar estas nuevas tesis que, por una parte, reflejan un inmenso esfuerzo intelectual por superar la filosofía de la ilustración pero que, por la otra, desafían todo planteamiento antropológico, en general, y la esperanza del anuncio cristiano, en particular.

De entre las muchas consecuencias que se pueden derivar de este nuevo planteamiento quisiera destacar dos, que considero de especial relevancia para el diagnóstico de la situación por la que atraviesa el mundo actual. En primer lugar, que sobre la base de los presupuestos antes anunciados no existe más un concepto de "realidad" como algo distinto de la ilusión. Ambos términos expresan nada más que la capacidad de autorreferencia de los seres vivos y la "clausura" operacional en que se desenvuelven. Sin concepto de realidad, poco sentido puede tener una reflexión ontológica. En segundo lugar, tampoco existe más el concepto de "sujeto", puesto que, sin concepto de realidad, queda reducida su diferencia con el objeto a la distinción contingente entre quien observa y quien es observado que, por su parte sólo puede ser hecha por un observador.

Sin ontología y sin noción del sujeto, ¿cómo podría hablarse de la dignidad del hombre, de su designio como creatura y de su destino salvífico? Sin concepto de realidad, ¿cómo podría fundarse la libertad del hombre? Y sin libertad, ¿qué sentido tendría hablar de la cultura como el habitar específicamente humano y ético del hombre en el cosmos? No quisiera sacar conclusiones apresuradas, pero hasta donde alcanza mi comprensión, estamos en presencia de un reflexión que cuestiona puntos verdaderamente neurálgicos del anuncio cristiano. Quien desarrolló, sobre otras bases, una tesis parecida fue Althusser, en la década del '60, indicando que la religión es una suerte de "conocimiento sin objeto" y, por tanto, un pseudoconocimiento. Su debilidad radicaría en la ilusión humana de pensar para sí mismo una naturaleza no determinada, cuando la ciencia comprobaría que el hombre está determinado hasta en su pensamiento. Este mismo planteamiento vuelve a repetirse ahora,aunque desde otras bases. Mientras Althusser vivía todavía de la filosofía de la Ilustración, esta nueva filosofía intenta distanciarse de ella. Lo concreto, sin embargo, es que el giro antiutópico del pensamiento actual ha acabado por suprimir toda filosofía de la historia, toda noción de finalidad y hasta el mismo concepto de sentido, si éste quiere interpretarse en el horizonte de algo que llamamos "realidad'.

III. LA RESPUESTA DE LA IGLESIA

Esta es, a grandes rasgos, la situación cultural generada por la crisis del pensamiento ilustrado y de los neoiluminismos de la década del sesenta. Es a ella a la que está dirigida la respuesta de la Iglesia cristalizada en el Vaticano II. En este sentido, me parece que no será exagerado señalar que la Iglesia intenta desde entonces anunciar el Evangelio con categorías filosóficas postilustradas. Me atrevería a sostener, aun más, que toda la discusión intraeclesial acerca del Concilio, más allá de sus contenidos particulares específicos, ha quedado determinada por el hecho de que mientras algunos interpretan sus planteamientos con categorías iluministas o neoiluministas, el magisterio pontificio lo hace con la intención clara de superar la crisis de fundamento en que desembocó la filosofía de la Ilustración.

Conciente de que el Concilio es mucho más que la polémica que ahora presentamos y sin ánimo alguno de reduccionismo, quisiera resumir su aporte en cuatro puntos:

1. La proposición de una antropología cristológica, desde donde se descubre la dignidad y la libertad del hombre. No se trata, ciertamente, de una novedad en sentido absoluto. Se trata, más bien, de una nueva autoconciencia, adecuada a los desafíos del presente. Durante muchos años, la antropología desarrollada por la Iglesia se afirmaba en presupuestos de derecho natural, afianzados, a su vez, en la filosofía medieval y en la nueva escolástica. Pero hoy, la crisis de la filosofía es tan profunda, que la fundamentación del logos filosófico debe volver sus ojos a quien el cuarto evangelio llama el Logos, a Cristo. Por ello, la antropología del Concilio es cristológica. Me parece que la frase que resume todo este planteamiento es la afirmación de **Gaudium et Spes** 22: el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado.

Sería interesante preguntarse por qué precisamente en esta época la Iglesia recurre directamente a la teología para afirmar la dignidad del hombre. Ello revela que detrás de este planteamiento existe un juicio de su parte acerca de la debilidad de un fundamento puramente racional. Una filosofía cuyo logos está profundamente cuestionado y reducido a la pura contingencia, no alcanza para fundar la dignidad y la libertad del hombre. Sin embargo, al recurrir a una fundamentación cristológica de la antropología, la Iglesia no sólo reconoce una carencia del pensamiento actual, sino que, en cierto sentido, acepta también su desafío, puesto que Cristo es el Logos, pero es simultáneamente un acontecimiento histórico. De tal manera que, sobre esta base, la Iglesia hace suya también la preocupación fundamental del pensamiento que surge tras la crisis de las tendencias neoiluministas. La Iglesia afirma entonces al sujeto, su dignidad y libertad, según éstas se revelan en el misterio de Cristo.

2. Intimamente vinculado al punto precedente, quisiera destacar como segundo punto la revalorización del misterio, lo que quiere decir, la dimensión sacramental de la vida humana. Una de las características fundamentales del pensamiento ilustrado ha sido su conceptualización de la experiencia religiosa a partir de la moral, de la ética, llegando incluso, en el extremo, a proponer una reducción moralista de la religión. La Iglesia comprende ahora que este moralismo se fundaba en la pretendida identidad entre ética y racionalidad. Pero destruida ya esta base, la Iglesia vuelve a poner la ética en el contexto del misterio, y aun más, a afirmar la anterioridad del misterio frente a la ética.

No soy teólogo, pero me atrevería a resumir este planteamiento en los siguientes términos: Cristo es el sacramento del Padre; la Iglesia es el sacramento de Cristo; el cristiano, el bautizado, el testigo, es sacramento de la Iglesia. Este planteamiento ha llevado a la revalorización del laicado o, lo que es lo mismo, de todos los bautizados en su ordinaria pertenencia al misterio de la Iglesia. Todo bautizado es un consagrado, y si toma en serio su inserción en la vida de Cristo, se convierte en sacramento de su presencia en medio de los hombres. Sobre la base de este planteamiento se han abierto vías insospechadas y caminos nuevos de evangelización que es necesario transitar en el futuro.

Personalmente, me impresionó mucho una frase del Papa pronunciada en el desierto del norte de Chile, que creo que resume esta pespectiva. Dijo: **aunque haya un sólo cristiano en estas soledades, con él está la Iglesia entera.** Esta revalorización de la dimensión sacramental de la vida de cada uno de los bautizados, me parece que es una de las líneas directamente asociadas a la antropología cristológica, como fundamento seguro de la dignidad y de la liberación humana.

3. El tercer elemento que resume la proposición del Concilio es la eclesiología de comunión. El misterio del que la Iglesia es portadora es el misterio de la comunión trinitaria. Esta es, por cierto, una verdad permanente de la tradición de la Iglesia. Pero al considerarla en conjunto con la dimensión sacramental de la vida cristiana, aparece ahora un nuevo acento que es preciso destacar. Lo propio de la dimensión sacramental es constituirse en signos e instrumentos no para sí mismos, sino para otros, para el mundo, para el descubrimiento de la presencia de Dios en medio de los hombres. La Iglesia se autocomprende desde el Concilio como sacramento de la unidad del género humano (LG 1). Esto abre una perspectiva enteramente nueva en la relación Iglesia-Mundo, que abarca su relación con los otros credos religiosos, como también con los no creyentes, con las sociedades y con los estados. Quedó atrás la conceptualización de la Iglesia como "sociedad perfecta". La autoconciencia de la Iglesia postconciliar que descubre su propio misterio de comunión, es simultáneamente una conciencia de misión, de estar en el mundo para el servicio y la salvación de todos los hombres.

Desde este punto de vista, la Iglesia ya no puede concebirse como grupo de militantes, como muchas veces se pensó desde la óptica del moralismo. No es una corporación o una milicia, sino que signo de la unidad del género humano, expresión del único designio creador y redentor de Dios para todos los hombres. Su tarea evangelizadora no es entonces el proyecto proselitista de un grupo de iluminados, sino que es una función objetiva, de valor insustituible para todos los pueblos, también para los no cristianos. Por ello, no se puede medir el éxito de la evangelización por los aciertos o fracasos momentáneos de tal o cual plan pastoral. El fundamento de su misión es el carácter sacramental que la Iglesia tiene en sí misma, es la fidelidad al propio misterio que la constituye.

4. El cuarto punto que yo quería mencionar es la propuesta renovada de la doctrina social, que se deriva como conclusión de todos los puntos precedentes. La novedad del enfoque reside en que ya no se trata de un discurso que establece principios generales y abstractos de validez universal para ser aplicados particularmente a las distintas situaciones en mérito de la prudencia. El nuevo punto de partida corresponde, más bien, a la lectura de los signos del tiempo que la Iglesia hace desde el misterio de sí misma y, por lo tanto, desde la fe. La Iglesia se ve a sí misma en medio del mundo y de los pueblos y por ello se hace solidaria con los gozos y las angustias de todos los hombres. Todas las historias particulares de los hombres concretos, cualquiera sea su pertenencia social o cultural, el régimen político o económico en que vivan, son expresiones del designio de Dios sobre los hombres.

Teniendo como horizonte la conciencia de que la Iglesia es signo e instrumento de la unidad del género humano, la doctrina social adquiere una nueva dimensión. Ya no se trata sólo de un conjunto de principios para el buen orden de la convivencia humana, que podían incluso fundarse en el derecho natural. Se trata ahora de comprender la relación misma Iglesia-Mundo, puesto que en ella está involucrada la antropología que descubre la suprema dignidad del hombre. Este es el camino iniciado por el magisterio de Juan Pablo II, siguiendo la tradición de **"Gaudium et Spes", "Evangelii Nuntiandi"** y **"Octogesima Adveniens"**. Todas sus encíclicas pueden considerarse encíclicas sociales puesto que en ellas siempre se propone un criterio hermenéutico para comprender la misión de la Iglesia en el mundo, para justificar la razón de la esperanza cristiana y para encontrar en la vida humana un designio de misericordia, cualquiera sean los padecimientos que el hombre deba sufrir en razón de su pertenencia racial, ideológica, política o económica. Desde la conciencia de ser sacramento para el mundo, la Iglesia se ofrece a sí misma como respuesta a las inquietudes y desafíos del tiempo actual.

IV. LAS DIFICULTADES CULTURALES A LA PROPUESTA ECLESIAL

¿Cuáles son los dilemas y desafíos que encuentra esta nueva propuesta de la Iglesia ante el vacío dejado por la cultura de la Ilustración? En primer lugar, la persistencia del moralismo derivado de la visión ilustrada sobre la religión. Esta actitud lleva, en último término, a la pérdida de la experiencia religiosa misma, al olvido del misterio. Quisiera acentuar a este respecto, que si bien es legítima la diferencia entre fe y religión, tal diferencia tiene un límite, puesto que a nombre de ella, se ha intentado muchas veces destruir la religiosidad popular, es de-

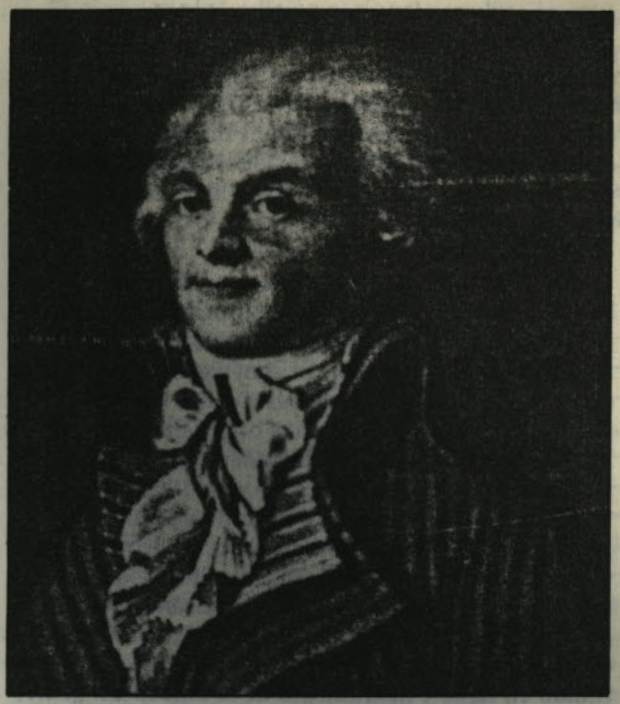
cir, la experiencia del pueblo, porque no se adecua a los cánones del moralismo.

Toda la actitud iconoclasta de las élites se ha fundado en la supuesta incompatibilidad entre fe y religión, condenándose a esta última en nombre de la primera. Nadie pone en duda que la fe trasciende todas las culturas y todas las experiencias particulares de religiosidad. Pero de ello no se deduce, como lo hace la actitud moralista, que la religiosidad del pueblo desfigure o desvirtúe la fe. Diría, en general, que es más profunda la desfiguración que sufre la fe por efecto del moralismo que la que puede sufrir por efecto de la religiosidad. Porque ésta, a pesar de sus incongruencias, de sus contradicciones teológicas y de su ocasional falta de compromiso moral, preserva la experiencia del misterio que, según hemos visto, es uno de los puntos cruciales de la novedad introducida por el Vaticano II.

El vacío dejado por la cultura de la Ilustración obliga a la Iglesia a descubrirse a sí misma como misterio y, por lo tanto, a volver a situar la experiencia religiosa en el centro de la historia humana. En cierto sentido, puede afirmarse que el resurgimiento del fundamentalismo religioso, de alguna manera, es una respuesta, aunque superficial, al anhelo de redescubrir la presencia del misterio en la vida humana. Pero la actitud moralista no logra comprender la profundidad de esta exigencia y piensa que se podría superar la crisis ilustrada simplemente dándole un nuevo contenido al rigorismo moral, que se desplaza ahora del ámbito privado al público. Por mi parte, pienso que el moralismo ha contribuido más a la secularización moderna, incluso a nombre del cristianismo, que lo que lo ha hecho el ateísmo y la profusión de experiencias religiosas de mercado.

Un segundo elemento que dificulta la comprensión de la propuesta de la Iglesia es la persistente interpretación ideológica del Concilio en términos del binomio "progresismo, tradicionalismo". A pesar de todos los esfuerzos hermenéuticos realizados por teólogos e intelectuales por espacio de veinticinco años, la opinión pública y los ideólogos siguen considerando al Concilio con los criterios de interpretación que él mismo intenta superar. Ya dijimos lo difícil que resulta interpretar un hecho nuevo con categorías también nuevas. Pero después de los años transcurridos desde el término del Concilio, podría esperarse una mejor comprensión de la posición de la Iglesia frente a los asuntos del mundo. Pero lamentablemente no ha sido así. Mientras se siga interpretando las declaraciones del magisterio en términos del binomio "progresismo-tradicionalismo" se reproducirán una y otra vez los presupuestos de la cultura ilustrada que, precisamente, la Iglesia quiere superar. Pareciera que el pensamiento ideológico aún no toma conciencia de la profundidad de la crisis en que se encuentra, contentándose con ofrecer a la opinión pública retazos de un razonamiento que en otras épocas fue coherente, pero que ahora padece una irremediable crisis de fundamento. Estas interpretaciones ideológicas del magisterio de la Iglesia a poco o nada conducen, y hablan más de la ignorancia de los comentaristas que del contenido de la esperanza cristiana.

El tercer elemento que dificulta la acción evangelizadora de la Iglesia es la privatización de la conciencia religiosa, surgida desde la época del moralismo ilustrado, y la vigencia de la hipótesis de un "cristianismo sin Iglesia", que es su consecuencia. Este punto merecería un minucioso análisis, que el espacio desgraciadamente no lo permite. Desde el término de la guerra de Treinta Años, entra en crisis el equilibrio que había fundado el orden social europeo durante siglos y que se expresaba en la bipolaridad representada por el Emperador y el Papa. Era la llamada tesis de las dos espadas. Pero como consecuencia de dicha guerra se desarrollará una nueva visión sobre el equilibrio social, en que la bipolaridad necesaria para el ordenamiento institucional quedará representada esta vez por el Estado y la sociedad civil, o si se quiere, por el Estado y el mercado. Desde esta nueva óptica, la Iglesia no se reconoce más como institución del espacio público, sino que se reconoce a los cristianos como ciudadanos privados, con libertad de conciencia y de creencia. Este hecho ha sido generalmente reconocido como un logro civilizatorio, puesto que ha hecho de las disputas religiosas un tema privado y no público. Sin embargo, este planteamiento está también en la base de lo que podríamos llamar la privatización de la conciencia religiosa, que termina inexorablemente reduciendo la fe cristiana a la moral.



Hace 200 años, en nombre del Ser Supremo, especie de divinidad anémica y de la Diosa Razón, se instituyó el terrorismo de Estado. En la foto, Robespierre.

El punto central es que, desde la Ilustración, la conciencia religiosa no se entiende como un hecho que convoca a todos los hombres y, por tanto, como un acontecimiento público. ¿Por qué razón? Porque ni el Estado ni el mercado requieren personas, sujetos o pueblos para realizar el equilibrio social que son capaces de construir. Sólo requieren individuos. El Estado funciona como agrupación o pacto de ciudadanos privados, y el mercado, como interrelación de productores y consumidores, también privados. En ninguno de ambos casos se precisa de un pueblo, de un sujeto cultural, portador de una memoria histórica, de un destino. La fe se desplaza, en consecuencia, al ámbito privado. Cada cual puede tener

la fe que quiera, en tanto sea un buen ciudadano, un buen productor o un buen consumidor. En este sentido se entiende ahora también la libertad religiosa. No es la libertad de hacer de la experiencia religiosa un hecho público, fundante de la socialidad (la fe que se hace cultura, diríamos hoy), sino la libertad individual del ciudadano, productor y consumidor, de escoger la creencia que quiera.

Esta privatización de la conciencia religiosa está en la base de la hipótesis moderna, tan profundamente arraigada entre muchos intelectuales, también católicos, de un cristianismo sin Iglesia. El gran escándalo hoy no es el tema de la existencia de Dios. Muchos hablan con razón de que el ateísmo está en el origen de este proceso. Pero ello explica solamente la dimensión intelectual, filosófica de este fenómeno. Como ya lo dijimos antes, vivimos un gran resurgimiento del fundamentalismo religioso y me atrevería a afirmar que el panteón religioso de nuestros días es muchísimo más variado y poblado que el de hace dos siglos. Lo que resulta un escándalo, un signo de contradicción, es la presencia de la Iglesia. El escándalo radica en que alguien diga de sí mismo: **he sido constituido en signo e instrumento de la unidad del género humano**. Ello equivale a decir: **soy un acontecimiento público, de significación objetiva para todos los hombres**. Tal declaración inquieta al Estado como al mercado, porque pone en cuestión su monopolio del espacio común de la convivencia social.

La hipótesis de un cristianismo sin Iglesia se funda en la idea de que el cristianismo es un discurso moral que se ha vuelto patrimonio de toda la humanidad y que no necesita, por tanto, de los portadores de antaño. Pero ¿qué credibilidad puede tener un cristianismo sin testigos? Sólo la de cualquiera otra ideología que recuerda la existencia de valores universales, o que se ve obligada a optar por un modelo de ordenamiento social específico. Por ello, cuando el Padre Pierre Bigo recordaba que la doctrina social de la Iglesia no es una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, está tocando un problema muy profundo. O se adopta la hipótesis de un cristianismo sin Iglesia, convirtiendo el anuncio cristiano en un discurso ideológico que tiene que tomar partido por el Estado o el mercado o una combinación de ambos, o se descubre la dimensión sacramental de la Iglesia y de la vida humana, y se comprende que el anuncio cristiano es un hecho objetivo que se hace presente en la historia a través de testigos. Esta última visión es la única que podría superar las tendencias a ideologizar la vida cristiana, ofreciendo un renovado impulso de solidaridad con las historias concretas de todos los pueblos.

V. LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA Y SUS DESAFIOS A LA IGLESIA

América Latina no es una isla, sino que es parte fundamental de la vida e historia contemporánea. Por ello, los desafíos expresados a nivel general son también dilemas de la historia latinoamericana actual. Sin embargo, quisiera completar esta exposición con algunos puntos que me parecen son de especial relevancia para la Iglesia de América Latina.

1. Hay que superar la pretendida identidad entre la historia de nuestros pueblos y la historia de nuestros Estados nacionales, identidad que surge con la filosofía de la Ilustración en América Latina. Tal identidad representa el olvido de la memoria histórica del barroco y de la síntesis cultural mestiza forjada desde la primera evangelización de nuestros pueblos. Yo siempre recuerdo porque me parece patético, que en nuestro himno nacional (chileno) cantamos **"de tres siglos lavamos la afrenta"**, y en los himnos de países hermanos que he tenido oportunidad de escuchar se encuentran expresiones semejantes. No se ve razón alguna que indique que para atender la historia de nuestros Estados nacionales debamos tabuizar o hacer exorcismo sobre el pasado barroco y mestizo. Por el contrario, al hacerlo se pierde la dimensión histórica del mismo Estado, como se oculta también la tradición cultural popular que lo hizo posible.

Lo que se oculta detrás de esta identidad que cuestionamos, es la tesis de que sólo el Estado representa el espacio público, y de que no hay nadie más que pueda hacer valer su presencia. Por ello es que se intenta reinterpretar toda la historia de la formación de los pueblos latinoamericanos y de sus tradiciones culturales a partir del surgimiento del Estado nacional. La historia anterior pasa a ser prehistoria, época oscura, y desarticulada en la que, el Estado nacional finalmente se impone sobre el caos, otorgando una identidad al pueblo. No hablamos aquí, en general, acerca de las relaciones existentes entre el pueblo y el Estado. En la América barroca también existió Estado, como lo hubo anteriormente en las sociedades indígenas. El problema que presento se refiere específicamente a la idea, tan difundida entre nuestros historiadores e intelectuales, de que la historia de nuestros pueblos sólo se entiende desde la constitución de los Estados nacionales.

El olvido del barroco significa para la Iglesia su virtual desaparición de la conciencia histórica latinoamericana. Si no hay otro espacio público que el ocupado por el Estado, entonces la Iglesia sólo puede aspirar a ser considerada como una agrupación privada, un club de debates o una asociación de personas de buena voluntad, que estando en la historia de los pueblos de América Latina, no ha tenido, sin embargo, algún rol determinante para ella. Desde este punto de vista, considero que la discusión sobre el mestizaje de nuestros pueblos, más allá de su dimensión antropológica, ciertamente interesante, representa una disputa en torno a los criterios hermenéuticos con que la Iglesia mira su presencia en medio de los pueblos latinoamericanos. La pregunta fundamental es qué papel jugó la Iglesia, como espacio cultural de encuentro, en la formación de nuestros pueblos y en su posterior desarrollo. Pero en lugar de hacer esta pregunta se acepta acríticamente, también por parte de los católicos, la idea de que el Estado es el único punto de referencia que hace comprensible la historia de nuestras sociedades. Con ello, antes siquiera de considerar objetivamente los datos y de hacer una historia exhaustiva del período, ya se ha aceptado la derrota, es decir, el punto de vista de quienes consideran a la Iglesia como una institución prescindible.

2. Inmediatamente conectado a la discusión anterior surge un segundo aspecto que quisiera someter a consideración: el tema de la secularización. Comparto plena-

mente la precisión de que la secularización en América Latina ha sido más un proceso de politización de la fe que un olvido cultural de Dios. En efecto, nunca ha habido en nuestro continente un cuestionamiento sistemático de la religión del tipo experimentado por Europa. No hay nadie entre nosotros parecido a un Feuerbach, Marx, o Voltaire. La afirmación de Marx de que la crítica a la religión es la condición de posibilidad de toda crítica, es absolutamente ajena al horizonte cultural latinoamericano, que no tuvo reforma luterana, ni crítica a la religión desde la fe. Nuestra secularización ha sido más bien politización, la que se explica, en buena medida, por las razones señaladas en el punto anterior. Si la conciencia de nuestro destino histórico y de nuestra identidad cultural está referida al Estado, como única presencia pública, es inevitable entonces que se subordine a la razón de estado toda consideración de la experiencia religiosa, toda creencia y toda presencia pública, por autónoma que ella sea. La politización religiosa es nada más que la consecuencia, en mi opinión, de aceptar la referencia al Estado como único criterio hermenéutico de la historia de nuestros pueblos.

3. El tercer desafío a la evangelización que quería formular está representado por la formación de identidades corporativas después del colapso de la "polis oligárquica" a comienzos de siglo. Como todos sabemos, la emergencia de nuevos grupos sociales con el cambio de siglo, especialmente los sectores medios y el proletariado urbano, generó una aguda crisis del Estado oligárquico del siglo precedente, que se había constituido para una población fundamentalmente agraria. En lugar de formarse un nuevo espacio de síntesis cultural, un espacio público urbano, tanto la oligarquía como los restantes grupos sociales se refugiaron en la búsqueda de identidades corporativas que dieran un sentido a la presencia de cada uno de ellos. Personalmente, tengo la tesis de que hasta el día de hoy no logramos superar la crisis de la "polis oligárquica", porque falta, precisamente, la referencia a un espacio de encuentro compartido. Cada uno de los grupos sociales, incluida también la Iglesia durante algunos períodos, ha persistido en su identidad corporativa.

¿Qué quiero decir con la expresión "identidad corporativa"? Fundamentalmente dos cosas: Primero, que la legitimidad de los actos de quienes pertenecen a una corporación se busca entre los iguales, entre los pares. Los militares, los religiosos, los políticos, los profesionales, los trabajadores sindicalizados, todos buscan la aprobación de sus conductas entre sus iguales, sin que sientan ni la necesidad ni la conveniencia de someter al juicio de otros, o del pueblo en general, la fundamentación de su pensamiento o de su acción.

Es cierto que la tradición nacional populista intentó, en varios países de América Latina, hacer algo distinto, superando la corporativización de las identidades sociales en una común identidad popular. Pero por razones que no es del caso exponer aquí, lo cierto es que los movimientos nacional-populistas no lograron tener éxito. Hoy día presenciamos, casi con estupor, el fracaso de la última experiencia de raíz nacional populista, al menos en sus orígenes, como es el caso del Aprismo peruano.

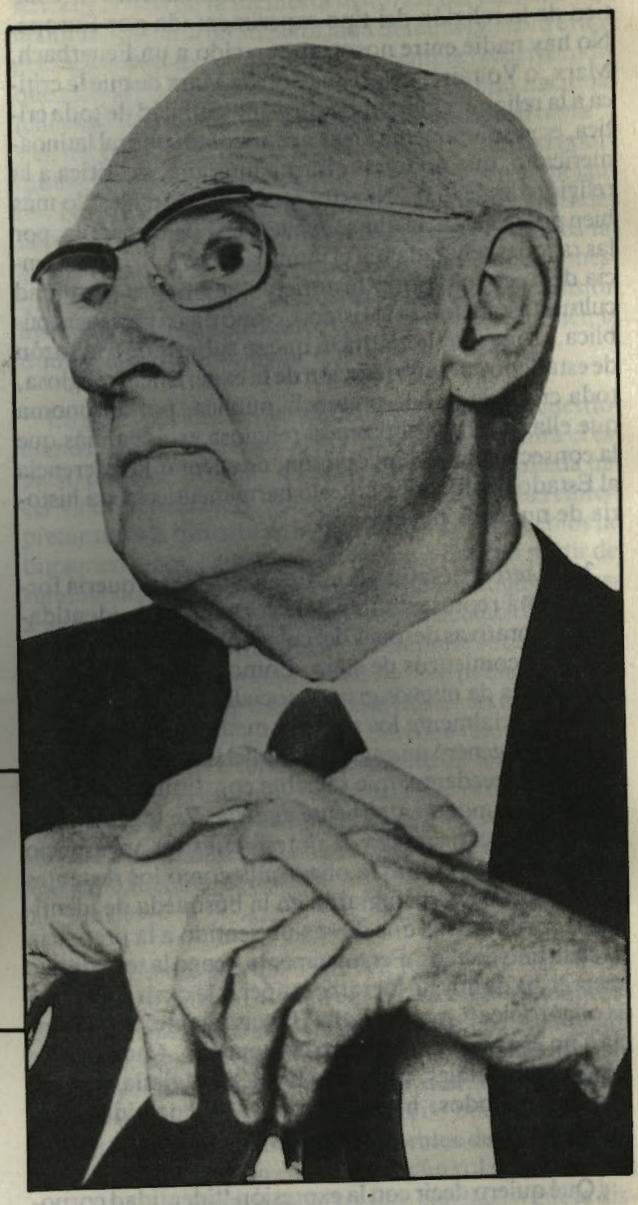
La Iglesia también ha desarrollado una identidad corporativa que es necesario someter a revisión. Tal vez acicateada por su lucha contra la masonería o contra los partidos comunistas que cuestionaban su presencia social, ella desarrolló un sentido de milicia que, en cierto sentido, aún hoy perdura. Durante años el gran problema pastoral era cómo aumentar la militancia, los cuadros eclesiásticos. Pero cuando viene la crisis de la segunda mitad de los años sesenta, en que muchos sacerdotes abandonan su ministerio, se produce también la crisis de la idea de una Iglesia entendida como agrupación de militantes. En cambio, comienza a revalorizarse la religiosidad popular y la presencia cultural cristiana en medio de nuestros pueblos. Pienso que es de enorme importancia para la Iglesia, como también para el futuro histórico de nuestros pueblos. Al descubrir la Iglesia que ella es una institución que ha acompañado la historia de los pueblos de América Latina durante cinco siglos, y que ha contribuido a formar su ethos, su cultura, se descubre también a sí misma como un espacio de encuentro capaz de superar las exclusiones y atomizaciones que tienen sumidos a nuestros países en una gran crisis de convivencia.

La evangelización de la cultura representa, en el contexto de América Latina, el desafío de crear una nueva polis, de comunión y participación, como la definió Puebla, o de trabajo y solidaridad, como la definió Juan Pablo II en su visita a América Latina. Para ello es preciso superar las identidades corporativas de las polis oligárquicas, lo que sólo puede lograrse si la Iglesia permanece fiel al misterio de la que es portadora: ser signo e instrumento de la unidad del género humano. Este es el proyecto aún no realizado de la Conferencia Episcopal de Puebla. En la perspectiva de la celebración del V Centenario, tenemos la oportunidad de renovar la conciencia de ser testigos del acontecimiento que cambió todas las historias de los pueblos: **el verbo de Dios se hizo carne y puso su morada en medio de los hombres**. Este hecho constituye a la Iglesia en un espacio público, abierto a todos, donde cada hombre puede experimentar su dignidad y libertad, descubriendo el sentido que lo encamina a su destino. □

TENGA EN CUENTA NUESTRA NUEVA DIRECCION
PASTEUR 133 3° D (1028) Cap. Fed., Bs. As., Argentina
Tel. 47-6765

HANS URS VON BALTHASAR

JAVIER PRADES



Reconocimiento a una de las más admirables figuras católicas de nuestro tiempo que, como San Juan, comprendió que "toda obediencia eclesial se funda en la del Hijo, el cual por su obediencia revela el amor trinitario".

A finales de junio moría en Basilea (Suiza), su hogar desde 1940, el editor, escritor y teólogo Hans Urs von Balthasar.

Su muerte habría pasado tan desapercibida como la mayor parte de su vida de no haber sido por algunos acontecimientos que, en los últimos meses le devolvieron cierta notoriedad.

Así su presencia en Madrid con motivo del Congreso Internacional sobre su obra y su pensamiento teológico le acercaba al público de habla española, para el que era una figura poco conocida. No muchas semanas más tarde su nombre saltaba a las páginas de los periódicos cuando Juan Pablo II lo nombraba Cardenal, a semejanza de otros grandes teólogos amigos suyos (Daniélou, de Lubac). Su muerte repentina, la antevíspera de la solemne ceremonia en San Pedro, le convertía de nuevo en noticia, esta vez dolorosa y triste, por algunos días.

¿Quién era este anciano que a sus 82 años seguía escribiendo y viajando incansablemente, y que deja tras de sí uno de los legados más formidables de la teología contemporánea?

• SU VIDA

Había nacido en Lucerna (Suiza) en 1905. Estudió el bachillerato con los benedictinos (Engelberg) y los jesuítas (Feldkirch) para después cursar Filología Germánica y Filosofía en Zürich, Viena y Berlín. De aquellos años data su relación con Romano Guardini, y el doctor Rudolf Allers.

Sus aficiones más tempranas fueron la literatura y el arte, sobre todo la música, a la que dedicó su primera publicación en 1925. Sin embargo, más poderoso que el amor a la música y a las letras se reveló el amor a Jesucristo. Después de hacer Ejercicios de mes, en el verano

de 1927, decide entrar en la Compañía de Jesús al acabar sus estudios. Se doctora en1929 con un trabajo en 3 volúmenes sobre la **Historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna**, donde se pregunta por la relación del alma con su destino infinito, en autores tales como Fichte, Novalis, Nietzsche, Dostoievski, Kierkegaard, Bergson...

Los años siguientes, en el noviciado jesuíta de Pullach (Baviera), conllevan el árido estudio de la filosofía neoescolástica, pero le dan por otro lado la oportunidad de entrar en contacto con su primer maestro, Erich Przywara. De este gran teórico de la **analogia entis** dirá Balthasar que fue "un guía inolvidable, y el espíritu más grande que me podía encontrar"[1].

En 1933 comienza sus estudios de Teología en Fourviére-Lyon. Son años inolvidables, decisivos, que le acercan a los Padres de la Iglesia, sugiriéndole perspectivas nuevas. Allí se fortalece su convencimiento de que "el significado de la venida de Cristo es salvar al mundo, abrir universalmente a todo el mundo el camino hacia el Padre (...) De Lubac nos desvelaba los Padres griegos, la filosofía mística de Asis y el ateísmo moderno (...). Para nosotros la Patrística significaba el cristianismo que sigue pensando de cara a los espacios ilimitados de las gentes y que tiene todavía esperanza en la salvación del mundo"[2]. El grupo de teólogos reunido en Lyon bajo la guía de de Lubac (Fessard, Bouillard, Daniélou, Varillon...) contribuyó a suscitar un gran debate teológico en torno a la naturaleza y la gracia, en el que superan el dualismo neoescolástico con una concepción renovada de la sobrenaturaleza y la analogía del ser[3].

La conciencia de que la vida cristiana es entrega incondicional y disponibilidad para la misión inspira el lema de su ordenación sacerdotal en 1936 (**Benedixit, fregit, deditque**) y de su vida entera. Tras dos años de colaboración en la revista **Stimmen der Zeit** (Munich) acepta el encargo de capellán universitario en Basilea. Es el año 1940, que quedará marcado por el encuentro con dos personajes luego convertidos al catolicismo: Albert Béguin y Adrienne von Speyr. Del primero conservamos la descripción del trabajo de Balthasar por aquel entonces: "Si este escritor, para componer tantos millares de páginas, se hubiera encerrado en una biblioteca, el fenómeno sería menos insólito. Pero yo he tenido el privilegio de verle vivir casi cotidianamente durante los años 1938-1945 en Basilea... la mitad del día la dedicaba, en sesiones de media hora, a su ministerio pastoral. Cada dos tardes tenía conferencias o cursos, predicaba los domingos con una admirable densidad... asistía a cursos, participaba en las reuniones de estudiantes dirigidas por K. Barth..."[4].

En esta vida intensa y polifacética el encuentro con la doctora Adrienne von Speyr supone un giro decisivo. "Ella era la que conocía el camino plenificante de Ignacio a Juan, y la que puso las bases de la mayor parte de lo que yo he publicado desde 1940. Su obra y la mía no se pueden separar ni psicológica ni filosóficamente; son dos mitades en un todo, que tiene un solo fundamento como centro"[5]. De su colaboración nacerá el Instituto Secular San Juan (**Johannesgemeinschaft**) con tres ramas: sacerdotes, hombres y mujeres, que sean en medio del mundo un testimonio vivo de consagración a Dios. Nace también, en 1947, la casa editorial **Johannes** en la que serán publicados 50 volúmenes de las obras de Adrienne, así como docenas de traducciones de los grandes maestros y valiosos estudios teológicos[6].

La dedicación a la comunidad fundada por ellos le pondrá ante una dolorosa decisión. Para poder continuar con su dirección se verá obligado a salir de la Compañía de Jesús, a la que siempre considerará "su patria espiritual"[7].

Tras una breve estancia en Zürich retorna a Basilea, donde profundiza la relación de amistad, iniciada años atrás, con el teólogo reformado Karl Barth. Fruto de conversaciones verá la luz el libro **Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie** (Karl Barth. Presentación y significado de su teología) que el propio Barth calificó de magistral.

Se acerca el Concilio y el nombre de von Balthasar no es incluido entre los peritos invitados[8]. No pasarán, sin embargo, muchos años antes de que su pensamiento comience a ser internacionalmente reconocido. Recibe doctorados **honoris causa** por Universidades europeas y americanas, premios literarios y humanísticos, y un galardón singular: la Cruz de Oro del Monte Athos de manos del Patriarca Atenágoras. En 1969 entra a formar parte de la Comisión Teológica Internacional, donde ejerce ininterrumpidamente su magisterio hasta la muerte. En 1972 participa en la coedición internacional de la revista **Communio**.

Juan Pablo II le hizo entrega en 1984 del Premio Internacional Pablo VI, considerado el Nobel católico, como reconocimiento a la "pasión por la teología que ha sostenido su entrega a la reflexión sobre la obra de los

---

1 VON BALTHASAR, H. U. **Rechenschaft 1965**. Einsiedeln, Johannes, 1965. p. 34.

2 **loc. cit.** p. 6.

3 KEHL, M. **Hans Urs von Balthasar: Ein Proträt**. En KEHL, M. LÖSER, W. **In der Fülle des Glaubens**. Freiburg, Herder, 1980, p. 15.

4 BEGUIN, A. **Préface à Théologie de l'histoire**. París, Fayard, 1970. p. 5.

5 KEHL, M. **loc. cit.** p. 49.

6 En una entrevista concedida a **Herder Korrespondenz (Geist und Feuer;ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar)** en Febrero de 1976, explicaba el orden de preferencia en las publicaciones de la editorial. Sus propias obras aparecían detrás de la edición de la de von Speyr y de la traducción y edición de incontables teólogos antiguos y contemporáneos (p. 73).

7 **ibid.** p. 73.

8 De Lubac se sorprendía con dolor de que von Balthasar estuviera ausente de las tareas preparatorias del Concilio, pero se alegraba de que así no se viera interrumpida la silenciosa obra teológica de la que tantos, incluidos los miembros de las comisiones, se estaban beneficiando. Cfr. **Un témoin de Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar**. En **Paradoxe et mystère de l'Eglise**. París, Aubier, 1967, p. 181.

Padres, los Teólogos y los Místicos"[9]. En aquella ocasión el propio Balthasar hizo un balance de su vida y su obra. Consideraba como valor fundamental de su vida cristiana la obediencia, a imitación de San Juan, que es quien mejor comprendió que "toda obediencia eclesial se funda en la del Hijo, el cual por su obediencia revela el amor trinitario". Obediencia plasmada para él en la fundación y dirección del Instituto San Juan. En segundo lugar destacaba la catolicidad, que él había concretado mediante la traducción y edición incansable de "todos aquellos que en la gran tradición teológica deben ser conocidos y asimilados por los cristianos de hoy". Sólo en tercer lugar aparecía su propia obra teológica, construida en torno a tres ejes: **1.** Mostrar el carácter único de Cristo respecto de todas las religiones y demostrar así que toda antropología filosófica sólo puede culminar a la luz del hombre perfecto, Cristo, insistiendo especialmente en la indivisibilidad de teología y espiritualidad; **2.** Subrayar la estrecha unidad de los tratados teológicos, frente al fraccionamiento pseudocientífico y el espiritualismo; **3.** Insistir en la teología de los consejos evangélicos[10].

• SU OBRA TEOLOGICA

Si nos limitamos a la teología, dejando de lado sus otras actividades, nuevamente quedamos sorprendidos por la amplitud de un mundo casi inabarcable. Todavía está por hacer una valoración justa de su contribución a la teología de este siglo. De lo que no cabe duda es de que "en muchas de sus intuiciones Balthasar había sido un precursor del concilio. Con mirada profética había reflexionado sobre la Iglesia, la cristología, el diálogo ecuménico, la antropología; reflexiones que luego el Concilio haría propias"[11].

El núcleo de tales reflexiones nos lo acaba de indicar el propio Balthasar en sus palabras de agradecimiento por el Premio Pablo VI. Se trata de la singularidad de Cristo respecto a toda religión y toda antropología filosófica, a las que da la plenitud. De aquí brotarán las demás características de su teología. Su obra se distingue precisamente por la búsqueda constante de la centralidad de Jesucristo "en la revelación bíblica, en la historia de la salvación y en la historia universal, así como por la investigación apasionada de las implicaciones históricas y salvíficas que la obra de Cristo tiene en el horizonte de cada hombre concreto"[12].

• UN TEOLOGO CATOLICO

Esta doble preocupación (subrayar la centralidad de Cristo en la historia y atender al horizonte del significado del hombre), que en realidad es una sola, ha permitido que Von Balthasar sea llamado, con acierto, un teólogo católico[13].

La palabra católico en su acepción primera significa universal, según la totalidad, y habitualmente se utiliza para designar a aquellos cristianos en comunión con la Sede Romana. No faltan estos rasgos en nuestro autor, cuya erudición es casi ilimitada y que ha vivido siempre en obediencia a Roma (a veces en medio de la imcomprensión y el recelo). Sin embargo no bastarían para definir a Balthasar como teólogo católico si no fueran expresión de una posición más profunda que abarca su vida entera.

Balthasar vive y piensa desde la plenitud ilimitada del amor revelado de Dios. Para él ser cristiano significa acoger como un don la apertura sin límite del amor encarnado de Dios y hacerse partícipe de ella. Por eso ha podido acoger la totalidad de la realidad humana, integrando cuanto de positivo (provisional, fragmentario) hay en ella. Su actitud primera no es "deslindar" sino "abarcar". Ahora bien, tal universalismo no tiene nada que ver con un sincretismo ingenuo y conciliador. La única universalidad posible es la universalidad concreta del amor de Dios encarnado y crucificado (Cristo). Esta es la forma concreta en que la plenitud universal de Dios quiere entregarse de una vez por todas y permanecer en la historia. Una forma tal sólo se puede reconocer dejándose atrapar por la "pobreza" de este amor. Sólo los hombres que hacen hueco en su corazón y lo vacían de cualquier autoafirmación propia para que se les regale la plenitud de Dios alcanzan a comprender. La comunidad de tales hombres es la Iglesia, forma permanente del amor universal de Dios en Cristo, cuyo prototipo personal es María, la esclava pobre del Señor[14].

Veamos con algún detalle los distintos elementos que configuran esta teología católica.

• PASION POR EL HOMBRE

Antes de entrar en los elementos concretos debemos sin embargo hacer una observación. Balthasar no es sobre todo un "especialista" sino un teólogo y un cristiano vivo cuya obra está traspasada por el deseo de servir a una vocación. El no se considera a sí mismo en primer lugar un escritor, sino un hombre de Iglesia, un "educador", y, en este sentido, un verdadero hombre de acción. Todo en él se orienta al cumplimiento de la misión[15]. Para calificar este deseo Balthasar habla de **pathos**, de pasión que moviliza y dirige el corazón y el espíritu, y se apodera de la vida[16].

Hemos visto más arriba que a nuestro autor le interesa el problema religioso o escatológico, el destino espiritual del hombre. Es menos sensible para las cuestiones

---

9 Palabras del Papa Juan Pablo II en la ceremonia de entrega del Premio. Cfr. **L'Osservatore Romano**. 24 - junio - 1984, p. 4.

10 VON BALTHASAR, H.U. Discurso en la entrega del Premio Pablo VI. Cfr. **L'Osservatore Romano**. 24 - Junio - 1984, p. 4.

11 MARCHESI, G. **La teologia di Hans Urs von Balthasar**. En **La Civiltà Cattolica** I (1977) p. 9.

12 **ibid.** p. 9.

13 KEHL, M. **art. cit.** p. 16.

14 **ibid.** pp. 17-22.

15 Cfr. BABINI, E. **Maestri: von Balthasar**. En **Litterae communionis** (Milán). Septiembre 1984, p. 24. Y FAUX, J. M. **Un Théologien: Hans Urs von Balthasar**. En **Nouvelle Revue Théologique** 10 (1972). p. 1017.

16 VON BALTHASAR, H.U. **Rechenschaft 1965**. p. 5.

técnicas, científicas o políticas —excepto cuando se trata de denunciar su hipertrofia en el mundo moderno— y por eso a veces se le tacha superficialmente de "humanista". Algo de cierto hay en ello, dado que nos encontramos ante "el hombre más culto de su tiempo"[17], pero hay razones más profundas. En la historia del hombre la dimensión irreductible de la persona ocupa para Balthasar el primer lugar. Por eso rechaza con energía toda concepción niveladora y colectivista de la vida. Tiene delicada atención para las realidades que constituyen la vida cotidiana: "el hombre, la mujer, el amor, el niño, la alegría, la tristeza, la muerte, éste es el Misterio en el que Dios se encarna. Ningún progreso lo ensanchará jamás..."[18].

En particular evoca frecuentemente tres experiencias para introducir a la comprensión del acontecimiento cristológico: la belleza, el amor y la muerte. Este misterio del hombre cuyo horizonte es infinito tiene un centro: el corazón, la libertad, el alma, aquel lugar más íntimo donde Dios sale al encuentro del hombre. Desde aquí Balthasar se aproxima tanto al mundo de los Padres como a la época moderna. En su teología, la historia de la salvación se despliega dramáticamente entre el abismo del Dios siempre mayor (S. Anselmo) y el de la libertad humana que puede decir no[19].

Esta pasión por el hombre y por la humanidad entera le llevan a denunciar el conformismo eclesiástico, el repliegue tras los muros de una cristiandad satisfecha consigo misma. Su librito programático **Schleifung der Bastionen** (Abatir los bastiones) de 1952 está animado por el deseo de renovación misionera de la Iglesia: "En un tiempo en que la humanidad, entre dolores de parto, se ha hecho consciente de su unidad sobre la tierra y de la responsabilidad de estar encomendada a sí misma... la Iglesia no puede menos de cerciorarse a una con la humanidad de esta situación del universo y emprender con ella la tarea"[20]. Balthasar propone una revitalización interior de la Tradición, mediante la fuerza del Espíritu, que lleve a la santidad. No hay otra prueba posible de que la Iglesia, a pesar de su edad de siglos, tiene algo, o mejor aun, tiene todo que decir a nuestros tiempos[21].

• CRISTO, CENTRO DEL MUNDO

Abatir los bastiones, salir al encuentro incondicional de los hombres no es una meta. Había sido un paso necesario para hacer oír en el bullicio de la humanidad contemporánea el mensaje claro del amor trinitario y crucificado. Aparece aquí la segunda preocupación de la teología católica de Balthasar. La pasión por el hombre le lleva a confrontarlo con su imagen más perfecta, Cristo. En el origen de su búsqueda ilimitada se percibe, según su amigo Albert Béguin, un "cristocentrismo absolutamente radical... Sea cual fuere el objeto de la investigación —filosofía, poesía, doctrina—, no es sino el primer eslabón de una comprensión profunda, más allá del cual el esfuerzo metódico irá tras otro objeto, siempre el mismo: ese "corazón del mundo" que es la Segunda Persona del Dios trinitario, el Cristo vivo"[22]. El criterio decisivo de lo católico es el del amor que sigue a este Hijo con la conciencia de una "plenitud recibida". La medida definitiva del hombre y del mundo es y sigue siendo Jesucristo. El es el **universale concretum** que contiene y modela todo: es la plenitud infinita del amor en la concreción de una figura que debe ser acogida con pobreza y agradecimento. Tal es la paradoja de Cristo, que se continúa en la Iglesia: en ella habita el Espíritu de Cristo y con Él su amor verdaderamente "católico" e integrador, (des)velado por la escandalosa concreción de sus estructuras[23].

Se van esbozando así los temas más frecuentes de la teología de Balthasar, siempre en torno al núcleo cristológico y trinitario. Nos ocuparemos de éste para hacer luego algunas indicaciones sobre las cuestiones particulares.

• MISTERIO TRINITARIO

La meditación del misterio trinitario recorre toda la obra de von Balthasar. La Trinidad es el único marco en el que se puede comprender la misión de Jesús, que es la clave de su existencia. Cristo ha venido no para hacer su voluntad sino la de Aquel que le ha enviado. "La forma de existencia del Hijo, que le constituye Hijo desde toda la eternidad (Jn. 17,5) es la recepción ininterrumpida de todo lo que Él es, y de sí mismo, como don proveniente del Padre... La conciencia humana que tiene de sí mismo es expresión terrestre de su concjencia eterna de Hijo"[24].

Cristo, con su "profundidad" trinitaria, su apertura "hacia lo alto" del Amor divino y con su apertura "hacia abajo", hacia el misterio del pecado del hombre, constituye el objeto central del pensamiento balthasariano. "En todo el Nuevo Testamento sólo hay una verdad, un solo dogma, que en su centro es cristológico (encarnación y resurrección), y es soteriológico porque es trinitario"[25]. La figura de Cristo revela exactamente la profundidad de Dios, es la norma de todo y posee en sí misma

---

17 DE LUBAC, H. **loc. cit.** p. 184.

18 VON BALTHASAR, H.J. **Le Christ à venir**, 1963. p. 232. Citado por Faux **art. cit** p.1018.

19 FAUX, J. M. **art. cit.** P. 1018

20 VON BALTHASAR, H. U. **Schleifung der Bastionen**. Einsiedeln, Johannes, 1952, p. 7.

21 **ibid.** p. 12.

22 BEGUIN, A. **art. cit.** p. 10.

23 Cfr. KEHL, M. **art cit.** pp. 20-21.

24 VON BALTHASAR, H.U. **Theologie der Geschichte.** Einsiedeln, Johannes, 1959. Hay traducción española: **Teología de la historia. Madrid, Guadarrama, 1959, Cfr. BERTHOLET, J.E. L'univers théologique de Hans Urs von Balthasar. Une aproche de son oeuvre.** En **Revue de Théologie et de philosophie** 117 1985 p. 190

25 VON BALTHASAR, H. U. **Einfaltungen**. Einsiedeln, Johannes, 1985 . pp. 85-87.Este libro supone, para el campo teológico, el complemento de **Schleifung**. Es un contexto muy distinto de aquel, Balthasar vuelve a llamar a lo esencial; pide un retorno al centro desde el que irradiar nuevamente una auténtica luz cristiana a los hombres. Cuando defiende las estructuras amenazadas de la Iglesia (imprescindibles para la misión) quiere evitar precisamente que vuelvan a levantarse los muros derribados con tanto esfuerzo.

su evidencia. No puede ser aclarada por nada que sea más evidente, sino sólo reconocida mediante una conversión.

La capacidad de integración de este centro cristológico, su idoneidad para valorar lo humano, la historia del pensamiento, del arte y de la cultura, se manifiesta de modo sorprendente en la monumental "Trilogía" que es la obra definitiva de von Balthasar. Compuesta de tres partes, **Herrlichkeit** (Gloria) 1961-1969; **Theodramatik** (Teodramática) 1973-1983; y **Theologik** (Teológica) 1985-1987, cada una de ellas presenta el acceso al Todo de la revelación a partir de uno de los trascendentales del ser: lo bello, lo bueno, lo verdadero. **Gloria** trata de "ver la revelación de Dios en su conjunto; y Dios sólo puede ser reconocido verdaderamente en su señorío, en su soberanía, en lo que el Antiguo Testamento llama **kabod** y el Nuevo Testamento **doxa** (gloria). Dios no se nos acerca primero como maestro (verdadero) o redentor (bueno) sino que se acerca para irradiar y mostrarse a sí mismo, la gloria de su eterno amor trinitario, en la "ausencia de intereses" que el amor verdadero tiene en común con la belleza"[26].

Ahora bien, la manifestación de Dios y su percepción por el hombre es sólo un "preludio del acontecimiento central: el encuentro en la creación y en la historia de la libertad divina infinita y la libertad humana finita. De este encuentro trata la **Teodramática**"[27]. No cabe detenerse en la visión, sino que el hombre se ve comprometido con la acción que Dios lleva a cabo en favor del mundo entero. La última fase (**Teológica**) investiga cómo este acontecimiento dramático se transporta a las palabras y los conceptos humanos, para que pueda ser comprendido, anunciado y contemplado. Se trata, pues, de una reflexión **a posteriori** sobre lo que ha sucedido en las dos partes anteriores[28].

• DESPLIEGUE EN LA TEOLOGIA

La consideración del centro único de la teología, Cristo, se deja ver continuamente en el modo cómo Balthasar enfoca cada una de las cuestiones teológicas. Veamos algunas.

Teología de la Historia: Balthasar advierte enérgicamente contra los peligros del esquema, predominante en grandes sectores del pensamiento contemporáneo, según el cual el curso de la historia es una progresión lineal contínua. Procediendo así se minusvalora tanto la plenitud ya concedida en Cristo cuanto la libertad de cada persona y cada generación para decidir ante Aquel que es signo de contradicción[29].

Teología y Filosofía: también aquí el cristocentrismo marca la orientación fundamental. Frente a todo cristianismo platonizante Balthasar sostiene que "la vida histórica del Logos —con su muerte, resurrección y ascensión— es en cuanto tal el verdadero mundo de las ideas, que rige toda la historia, directa o indirectamente, no desde una altura sustraída a la historia sino desde el centro vivo de la historia misma". Cristo se convierte en "la idea concreta, personal e histórica, **universale concretum et personale**"[30]. Cristo es el primer y último principio ontológico de la creación. La relación con la que un hombre (y su pensamiento) se orientan a Cristo constituye su ser más profundo, su verdad más propia. Cristo es la **analogia entis concreta**. Él, en la unidad de sus naturalezas humana y divina, constituye la medida de toda distancia pensable entre Dios y el hombre. Esta fórmula le permite salvar correctamente la unidad de la realidad. Por una parte le aproxima a la posición de Karl Barth, y por otra conserva todo el significado de la analogía del ser, superando el dualismo de la filosofía neoescolástica[31]. La **analogia entis concreta** se convierte en el tribunal desde donde el teólogo suizo juzga las producciones metafísicas, teológicas y literarias del espíritu humano. "Un pensamiento es auténtico cuando afirma la autonomía de lo real y, simultáneamente, su radical heteronomía. Y es inauténtico cuando es miope para captar los **vestigia Dei** en el mundo creado"[32].

La Iglesia: ya hemos visto el valor decisivo que Balthasar concede a la Iglesia como forma concreta mediante la que Cristo sigue presente en la historia. La concibe como comunión de los creyentes, cuyo eje es la participación en la obediencia de Cristo (en su fe), y cuyo tipo es María, modelo y Madre de la fe. Pone el acento en la santidad de la Iglesia, en su servicio de amor. Desde aquí articula una rica teología sobre los estados de vida del cristiano, el ministerio jerárquico, los sacramentos y la Palabra[33].

Una Iglesia vivida como participación del centro vivo es una presencia operante en la historia: "el cristianismo liberal y aligerado de dogmas es, a pesar de todo, un lejano rayo del centro, pero ya no tiene la misma capacidad original de generar. Sólo la tiene el centro interno, dispuesto en torno al compromiso de Dios en Cristo. Es la comunidad de aquellos para los que la Palabra no se convierte en fría teoría abstracta sino que es una presencia viva, personal y trinitaria en el amor fraterno y en la comunión sacramental y existencial. Dondequiera que en el mundo se da una comunidad así, allí acontece en

---

26 VON BALTHASAR, H. U. **Rechenschaft**. p. 27.

27 VON BALTHASAR, H. U. **ibid.** p. 32.

28 BABINI, E. **art.cit.** p. 29.

29 Para estas cuestiones se hace imprescindible el libro **Das Ganze im Fragment**. Einsiedeln, Benziger, 1963 (El todo en el fragmento). Es una ampliación de su anterior **Teología de la Historia** hasta alcanzar las dimensiones de la historia del mundo.

30 VON BALTHASAR, H. U. **Teología de la Historia**. pp. 30, 78, 102.

31 El pensamiento filosófico de Balthasar se recoge fundamentalmente en su estudio del idealismo alemán ya citado; en **Wahrheit**. Einsiedeln, Johannes, 1947 (publicado después, sin modificaciones, como primer volumen de **Theologik**, 1985); y en el vol. 3 de **Herrlichkeit (Im Raum der Methapysik)**. Es de gran valor también **Glaubhaft ist nur Liebe**. Einsiedeln, Johannes, 1975 . Todos ellos tienen versión española: **La esencia de la verdad**. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955. **Gloria. Metafísica, Edad Antigua y Edad Moderna**. Madrid, 1987 y 1988. **Sólo el amor es digno de fe**. Salamanca, Sígueme, 1971 . Cfr. BERTHOLET, J. E. **art. cit.** p. 191.

32 Cfr. UREÑA PASTOR, M. **Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana**. Madrid, 1988, p. 16

33 El carácter de la Iglesia como sacramento del Logos pone las bases de uno de sus libros sobre Orígenes. **Parole et Mystère chez Origène**. París, du Cerf, 1957. La teología de los estados de vida sobre todo en el magnífico **Christlicher Stand**. Einsiedeln, Johannes, 1977.

su matriz originaria la liberación del mundo. Y allí desaparece en consecuencia el temor ante la provocación de las propuestas ateas de libertad"[34].

Teología y disciplinas teológicas: una preocupación constante de Balthasar ha sido defender la unidad profunda de los tratados teológicos, así como la inseparabilidad de la teología y la espiritualidad. Frente al exagerado fraccionamiento de las disciplinas, al positivismo y academicismo a ultranza, Balthasar nos remite a los grandes teólogos santos. En realidad, declaraba, "sólo éstos me interesan realmente, desde Ireneo a Anselmo pasando por Agustín, o figuras que son un reflejo de la santidad como Dante o Newman. Podría citar también a Kierkegaard y Soloviev"[35]. Los grandes teólogos santos vivieron una unidad de saber y vida que les capacitó para convertirse, según su ministerio, en pastores y lumbreras de la Iglesia. "Estos doctores eran personalidades totales; lo que enseñaban lo vivían con una unidad tan directa que no conocían el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad (...) No adoptaban hacia "afuera" actitudes distintas de las que adoptaban cuando hablaban hacia "adentro", si bien acaso tenían que explicar para afuera ciertas cosas que para dentro ya estaban claras"[36]. En la obra de von Balthasar no deja nunca de resonar la importancia de los santos para la Iglesia. "La Iglesia no tiene necesidad de críticos, sino de creadores" decía, y el creador en la Iglesia es el santo. "No es cierto que no podamos hacer nada para tener santos. Deberíamos intentar, por ejemplo, aunque vayamos con retraso como Córdula, hacer algo parecido"[37].

Al llegar al final de esta presentación escuchamos las palabras con las que Balthasar cerraba su intervención en el Congreso Internacional de Madrid: "Para terminar hace falta, en todo caso, tocar brevemente el punto que contiene la respuesta cristiana a las cuestiones planteadas al principio por las filosofías religiosas de la humanidad... La respuesta cristiana está contenida en los dos dogmas fundamentales de la Trinidad y la Encarnación. En el dogma trinitario Dios es uno, bueno verdadero y bello porque es esencialmente Amor y el Amor supone el Uno, el Otro y su unidad. Y si en Dios hay que poner al Otro, el Verbo, el Hijo, entonces la alteridad de la creación ya no será una caída, una pérdida, sino una imagen de Dios, al tiempo que no es Dios. Y puesto que el Hijo es en Dios el Icono eterno del Padre, podrá sin contradicción asumir para sí la imagen que es la criatura, haciéndola entrar, sin disolverla (en una falsa mística), en la comunión de la vida divina.

Toda solución verdadera, ofrecida por la fe cristiana está unida por lo tanto a esos dos misterios, categóricamente rechazados por la razón humana que se plantea como absoluto. Por eso es por lo que la auténtica batalla entre las religiones no comenzará más que después del advenimiento de Cristo. La humanidad prefiere renunciar a toda cuestión filosófica —el marxismo, el positivismo de todos los colores— antes que aceptar una filosofía que no encuentra su última respuesta más que en la Revelación de Cristo"[38].

Así resumía Hans Urs von Balthasar un pensamiento que se despliega en 80 libros propios, 450 artículos y casi 100 traducciones. Esta inmensa obra concuerda admirablemente con el momento presente de nuestra Iglesia. Desde el Concilio Vaticano II hasta el actual Pontificado son incesantes las invitaciones a vivir con un corazón católico en medio del mundo, acogiendo cuanto de bueno se encuentra en él, y mostrando su plenitud en Cristo. Para esta tarea es un auxilio precioso el testimonio de la vida y la obra de Hans Urs von Balthasar, cuya teología ha vuelto a ser ponderada recientemente por Juan Pablo II . A ella remitimos para encontrar con toda riqueza los elementos necesarios en la construcción de una teología de lo católico. □

---

34 VON BALTHASAR, H. U. **Im Gottes Einsatz leben.** Hay traducción española: **El compromiso del cristiano en el mundo.** Madrid, Encuentro, 1978, p. 110.

35 VON BALTHASAR, H. U. Entrevista a **Herder Korrespondenz.** p. 73.

36 VON BALTHASAR, H. U. **Theologie und Heiligkeit.** Hay traducción española: **Teología y santidad.** En **Verbum Caro.** Madrid, Cristiandad, 1965. p. 237. Para las cuestiones relativas al método y objeto de la teología es de gran utilidad el libro ya citado **Einfaltungen** de 1969.

37 VON BALTHASAR, H. U. **Cordula oder der Ernstfall.** Einsiedeln, Johannes, 1967 . Hay traducción española: **Cordula. Seriedad con las cosas.** Salamanca, Sígueme, 1968. p. 141.

38 VON BALTHASAR, H. U. **Ensayo de resumir mi pensamiento.** Madrid, 1988. p. 3.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Las obras de von Balthasar traducidas al español son las siguientes :

La esencia de la verdad. Editorial Sudamericana, Buenos aires, 1955.

Teresa de Lisieux. Historia de una misión. Barcelona, Herder, 1957.

Teología de la historia. Madrid, Guadarrama, 1960.

El cristiano y la angustia. Madrid, Guadarrama, 1960.

El problema de Dios en el hombre actual. Madrid, Guadarrama, 1960.

Verbum Caro. Madrid, Cristiandad, 1965.

Sponsa Verbi. Madrid, Guadarrama, 1967.

Quién es un cristiano. Madrid, Guadarrama, 1967.

Cordula. Seriedad con las cosas. Salamanca, Sígueme, 1968.

El misterio pascual. En **Mysterium salutis, III/II.** Madrid, Cristiandad, 1969.

El camino de acceso a la realidad de Dios. En **Mysterium salutis II/I.** Madrid, Cristiandad, 1969.

Sólo el amor es digno de fe. Salamanca, Sígueme, 1971 (1988²).

El cristianismo es un don. Madrid, Paulinas, 1972.

Por qué todavía soy cristiano. Salamanca, Sígueme, 1974.

El compromiso del cristiano en el mundo. Madrid, Encuentro, 1978.

La verdad es sinfónica. Madrid, Encuentro, 1979.

El afecto antirromano. Madrid, BAC, 1980.

María primera Iglesia. Madrid, Narcea, 1982.

A los creyentes desconcertados. Madrid, Narcea, 1984.

¿Nos conoce Jesús, le conocemos? Barcelona, Herder, 1984.

La oración contemplativa. Madrid, Encuentro, 1985.

Puntos centrales sobre la fe. Madrid, BAC, 1985.

Gloria (7 volúmenes). Madrid, Encuentro, 1985-1989.

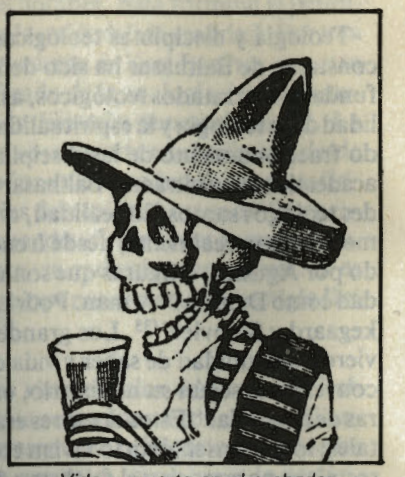
Adrienne von Speyr. Madrid, Encuentro, 1986.

Católico. Madrid, Encuentro, 1988.

María hoy. Madrid, Encuentro, 1988.

El universo simbólico de Juan Rulfo

LUVINA: el lugar del viento y la nada



Vida y muerte en el grabador mexicano Guadalupe Posadas

AMELIA URRUTIBEHEITY

Luvina es un pueblo serrano (ubicado en el más alto de los cerros) barrido siempre por el viento. Ahí la vida y la muerte se confunden. Hay algo de luctuoso y fantasmal en ese mundo que en cierto modo es una alegoría de México y de un universo arrasado por el nihilismo.

Lo que explica la soledad del hombre en medio de la realidad del Universo, más que la aplastante infinitud del espacio y el tiempo cósmico, es el "silencio", es decir: la indiferencia del Universo para con el hombre.

(H. Jonas)*

• Paisaje y espiritualidad

Hans Sedlmayr, en **La muerte de la luz**[1] explica el fenómeno vivenciado por Adalbert Stifter, referido al eclipse de sol ocurrido el 8 de julio de 1842. Se trata de una experiencia natural. Pero, como Stifter es un poeta en quien convive un pintor, su descripción se vuelve particularmente interesante. Aunque no lo busque en forma intencionada, las notas que señala acerca del fenómeno asumen una perspectiva netamente simbólica.

Advierte dos etapas distintas. En la primera de ellas, "mientras en lo alto el bálsamo de la vida, la luz, iba languideciendo imperceptiblemente, penetraba y se extendía en la bella luz del sol la invisible oscuridad". De este modo, el mundo familiar de las cosas se vuelve extraño. Se produce un empalidecimiento y debilitamiento del color: "una luz gris plomiza" había avanzado "como una bestia maligna"; sobre "las praderas se congelaba una luz extraña e indescriptible, plomiza... sobre el paisaje que se hacía cada vez más inmóvil"; sobreviene así una rara calma: "en los bosques, junto con el juego de la luz había desaparecido el movimiento; yacían estáticos, pero no dormidos sino **desmayados**". Y también acaece un extraño vacío: "nuestras sombras estaban echadas sobre los muros vacíos y sin contenido". Luego, "hubo un momento de tristeza normal"; "y después silencio de muerte". El corazón del poeta vibra como la cuerda de un violín: "era algo estremecedor **esa muerte repentina** en medio de la frescura de la mañana que había reinado hasta pocos minutos antes".

La segunda etapa del eclipse no es sino la consecuencia de los fenómenos ya descriptos: Hay como una conmoción de la naturaleza: "Así como antes nos había impresionado y desolado el repentino empalidecimiento y desvanecimiento de la naturaleza, y nos había dado la impresión de **una muerte al acecho**, ahora nos sentíamos atemorizados y sobrecogidos por la tremenda fuerza y potencia de la conmoción que observábamos en todo lo ancho del cielo; las nubes horizontales, que antes nos habían dado temor, colaboraban en la orquestación del fenómeno: se erguían ahora como gigantes". Todo ello acompañado de una tremenda potenciación de los colores: "de sus cumbres fluía un rojo aterrador, y hacia abajo se abovedaban en un azul profundo, frío y pesado y oprimían el ambiente". "A lo lejos, en el límite (...), yacía oblicuamente una larga y puntiaguda pirámide de luz de un amarillo horrible, con resplandores de color azufre y una orla de azul ultraterreno". De ese modo, una sinfonía inaudita de colores irreales poblaba el ambiente: "colores nunca vistos estaban diseminados por el cielo". Y todo ello envuelto al mismo tiempo en un resplandor **fascinante y terrible**: "La luna estaba en el medio del sol..., semitransparente, inundada de una especie de brillo acerado; y a su alrededor, no un anillo de sol sino una bella, una maravillosa corona de resplandor, azulado, rojizo, en rayos que se reflejaban unos a otros, como si el sol que estaba por encima vertiese

su torrente de luz sobre la esfera de la luna, y ésta a su vez la rociase a su alrededor... Nunca alumbró una luz menos terrena y más tremenda". El efecto de los colores sobre los hombres los convertía en **espectros**: "nuestras propias formas estaban aprisionadas como negros espectros, huecos, carentes de profundidad" y hasta "los animales se atemorizan". La característica de esta segunda etapa del eclipse es lo trágico: "La música indeciblemente trágica de colores y luces que resuena por todo el cielo", es "un **Dies irae**" que "nos parte el corazón".

Como lo dice H. Sedlmayr, "en la descripción de esta etapa cada una de las palabras tiene un profundo significado simbólico, no buscado intencionalmente". Mirando el eclipse, el corazón de Stifter descubre signos que si bien son físicos, nos están diciendo algo que está más allá de lo físico: "Al mismo tiempo se transforma, sin que medie la menor intención, en una válida descripción de dos hechos espirituales, tal vez los que más conmovieron al siglo de Stifter: la extinción de la naturaleza familiar al hombre y su tremenda desvirtuación". Y se pregunta el crítico de arte austríaco: "Esta analogía ¿no estará basada en que el eclipse de la luz central del espíritu tiene como consecuencias necesarias fenómenos similares a los del eclipse de la luz del mundo externo, y, a su vez, en que el arte, con idéntica necesidad, hace visibles estos acontecimientos espirituales con los mismos medios que utiliza la naturaleza?"

Lo que ha contemplado Stifter guarda perfecta asimilación con los paisajes de Turner o de Blechen. Pero mucho más aun con las pinturas fantásticas de Giorgio de Chirico. O los cuadros de Max Ernst. Y también el propio Dalí. "También allí los rasgos característicos de las obras de arte más significativas son, en una **primera** etapa, frío, pérdida del color, palidez, rigidez, agobio, tristeza y silencio sepulcral; en una **segunda** etapa se manifiesta una violenta conmoción apocalíptica, colores ' terribles ' y nunca vistos, un brillo acerado e irreal, junto con la transformación del ser del hombre y de su mundo familiar en máscaras vacías, en fantasmas, en espectros".

Y éste es el panorama de las artes y las letras en el siglo XX. Un hombre oscurecido en su raíz. Desfigurado y despojado. Un peregrino que anda a tientas y no reconoce el paisaje ni ve con claridad cuál ha de ser la posada definitiva.

• La obra de Rulfo

Los cuentos de **El llano en llamas** participan de esta transformación del paisaje a que hace referencia Hans Sedlmayr. Hay un clima onírico y abisal. Los personajes evocan a tantos otros atormentados que desfilan por las telas de Cézanne y Van Gogh. Este clima prepara el advenimiento de la ya antológica novela de Rulfo, **Pedro Páramo**, en la que se reiteran las obsesiones del andar dentro de una constelación mítica, plena de sugerencias y develaciones.

Estos cuentos están engarzados en un anillo de fatalidades y aprisionamientos, en un ciclo de penalidades que es muy difícil de superar. Los personajes, de perfil fantasmal, aceptan esos designios sin inmutarse casi, soportando tantas calamidades como soporta el árbol las inclemencias del tiempo y el dolor de la siega. Al igual que Gauguin, el célebre pintor simbolista, Rulfo siente la nostalgia del paraíso perdido y trata de recuperarlo en un plano inmanente, aunque a veces, destellos de otra realidad superior aparecen subrepticiamente en su iconología. Este rescate se instrumenta a través de varias aproximaciones oníricas. Son viajes psíquicos cargados de expectativas y alucinaciones.

Claro es que la terrible devastación que se ha operado en el inconsciente del hombre, se pone de manifiesto en estas cruzadas salvíficas, encaminadas a rescatar al hombre de su inercia existencial. La esperanza ha dejado de ser gozosa expectativa para convertirse en paciente espera de la muerte. El futuro no se perfila como finalidad del espíritu. De ahí que las virtudes teologales, presentes en buena parte de la literatura europea, no ofrezcan en la obra de Rulfo la alternativa promisoria que despuntara en tantas obras maestras de la literatura occidental.

Esta visión desesperanzada del autor de **El llano en llamas** tiene su fundamento subjetivo en las experiencias infantiles —verdaderas llagas en el alma— de dolor, que siguieron a la muerte de su padre. Pero ingenuos seríamos si supusiéramos que ellas son la única causa de sus develaciones. Hay un contexto más profundo y espinoso en el cual está inmerso Juan Rulfo, y que explica mejor y más exhaustivamente su problemática existencial. Gabriel Marcel expone claramente esta cuestión en **El hombre problemático**, obra que describe el desasosiego y la acritud espiritual del hombre de hoy. Juan Rulfo participa de este síndrome epocal y se convierte en un vívido exponente del desamparo metafísico.

Aquella memoria que en Marcel Proust reconstruye el pasado idílico, la misma memoria que obsesionaba a Borges con perfiles de eternidad, esa memoria es una llaga que devora el presente del hombre atribulado y compromete un futuro que casi no se bosqueja.

El hombre rulfiano es un perpetuo itinerante, cavilo-so peregrino de un mundo de aflicciones y contrariedades. Es el ente humano que discurre por el camino de la vida. Antes lo había hecho el Dante, perdido también en la selva oscura de la existencia. Pero supo hallar la luz. Antes lo habían hecho aquellos romeros de Santiago, que anticipaban sus pasos celestes por las polvorientas rutas europeas. Este itinerario de los personajes de Rulfo no encuentra calma. Es un caminar ensimismado. Sepulto en la propia "yoidad". Se percibe un autismo metafísico, muy propio del hombre contemporáneo.

• Luvina o la geografía simbólica

Entre los relatos de **El llano en llamas**[2], "Luvina" sorprende por su poética significación. Toda la belleza que puede expresar este animal penitente que es el hombre, esplende con extrañas fulguraciones.

En este cuento subsisten formalmente dos narrado-

No hay pueblo más alegre en América latina que el mexicano, tal vez por ser el único que enfrenta la muerte con naturalidad, el único que no quiere aplicar el exorcismo del olvido a la parca. El mundo moderno quiere borrar la muerte de su horizonte, en México se convive con ella. El pueblo fantasmal de Luvina es un poco todo México. Eso es lo que alimenta su voluntad de vida y alegría. (grabado "Fandango de todas las calaveras", de Guadalupe Posadas).

res: uno de ellos mantiene distancia con el mundo fantasmal de Luvina y pertenece al contorno de la vida real. Es el narrador en tercera persona. Tiene como objetivo descubrirnos el ámbito en el cual el otro narrador se expresa sobre sus experiencias oníricas. Al relatar las vivencias de esta región, se convierte en testigo existencial de los acontecimientos que allí suceden. De esta manera, guarda relación subordinada con el primero.

¿Qué sentido tiene para nosotros esta alternativa de las dos narrativas?

La clave consiste en observar lo propio del relato de cada uno. Como dijimos anteriormente, el narrador en tercera persona verifica los hechos del encuadre real, el otro, traza las líneas fundamentales del encuadre espectral. Podríamos decir, entonces, que la existencia de este narrador testigo se justifica porque él únicamente es el que ha entrado en Luvina, el iniciado en viaje onírico, en tanto que, el narrador distante permanece encerrado en la realidad cotidiana que se refiere a los sucesos naturales del atardecer: los niños, el rumor del agua, etc.

Luvina es la designación de una aldea. Está ubicada en *"los cerros altos del sur"*, más precisamente en *"el más alto y el más pedregoso"*. El camino hacia Luvina es dificultoso. *"La tierra es empinada"*, de tal modo que el acceso *"se desgaja por todos lados en barrancas hondas, de un fondo que se pierde de tan lejano"*.

El paisaje de Luvina se nos muestra como una escenografía funeraria. La descripción inicial de la tierra, nos la muestra *"plagada de esa piedra gris con la que hacen la cal... El aire y el sol se han encargado de desmenuzarla, de modo que la tierra por allí es blanca y brillante"*. Lo desértico es lo que impera: *"Todo el lomerío pelón, sin un árbol, sin una cosa verde para descansar los ojos; todo envuelto en el calín ceniciento"*. El resumen de la decripción, está narrado así por el testigo: *"Usted verá eso: aquellos cerros apagados como si estuvieran muertos y a Luvina en el más alto, coronándolo con su blanco caserío como si fuera una corona de muerto"*.

Y lo mismo ocurre con el cielo. *"Otra cosa, señor* —nos dice el narrador—. *Nunca verá usted un cielo azul en Luvina. Allí todo el horizonte está desteñido; nublado siempre por una mancha caliginosa que no se borra nunca"*. Y poco más adelante:

> *"Pues sí, como le estaba diciendo. Allá llueve poco. A mediados de año llegan unas cuantas tormentas que azotan la tierra y la desgarran, dejando nada más el pedregal flotando encima del tepetate. Es bueno ver entonces cómo se arrastran las nubes, cómo andan de un cerro a otro dando tumbos como si fueran vejigas infladas; rebotando y pegando de truenos igual que si se quebraran en el filo de las barrancas. Pero después de diez o doce días se van y no regresan sino al año siguiente, y a veces se da el caso de que no regresen en varios años."*

Extraño paisaje. Un cielo que sólo raras veces presenta nubes. Pero que tampoco es azul: *"Nunca verá usted un cielo azul en Luvina"*. Sólo se vive un horizonte desteñido. Una mancha caliginosa que no se borra nunca. Y por el otro lado una tierra que no tiene nada de verde. Sólo lo pedregoso, que ya envuelve todo en el calín ceniciento. O ese blanco potenciado de la cal disgregada, que se presenta brillante. Se trata de una naturaleza gélida, como en los cuadros de Max Ernst. Es indudablemente el paisaje familiar a los plásticos de vanguardia, especialmente surrealistas. Lo de "gélido" parece un contrasentido. El clima parece más bien oprobioso por la canícula. El sol desmenuza la "piedra cruda" de los pedregales. Y cuando se arrima mucho a Luvina *"nos chupa la sangre y la poca agua que tenemos en el pellejo"*. Y sin embargo, en la imagen inicial, Rulfo nos dice que *"en Luvina los días son tan fríos como las noches y el rocío se cuaja en el cielo antes que llegue a caer sobre la tierra"*. ¿Contradicción de autor? Pensamos que no.

Lo que ocurre es que la imagen del "frío" —no obstante lo caliginoso del ambiente— está inteligida en otra dimensión. Ese frío es el mismo que había experimentado, ya a fines del siglo pasado, Nietzsche: "Ha empezado a hacer frío".

En Luvina hay una proyección del inconsciente humano. Este paisaje descripto que parece francamente irreal desde el punto de vista físico, no deja, pese a ello, de tener una realidad onírica. El psicoanálisis nos ha demostrado que lo más secreto de nuestra vida psíquica se vierte en el sueño. Como lo dice Frédéric Gaussen, "símbolo de la aventura individual, alojado tan profundamente en la intimidad de la conciencia que escapa a su propio creador, el sueño se nos aparece como la expresión más secreta y más impúdica de nosotros mismos". Pero así como se puede soñar estando dormido, también existe el sueño despierto. Y salvadas las distancias, este último puede ser asimilado al sueño nocturno, tanto por los símbolos que entraña como por las funciones psíquicas que es capaz de cumplir. María Zambrano muestra bien su riesgo y su ventaja: "En la vigilia, el sueño gana imperceptiblemente al sujeto y engendra un cierto olvido o bien un recuerdo cuyo contorno se transfiere a un plano de la conciencia que puede acogerlo. El sueño se convierte por tanto en germen de obsesión, de cambio de la realidad. Por el contrario, si se transfiere a un plano adecuado de la conciencia, al lugar donde ésta y el alma entran en simbiosis, se convierte en una forma de creación, sea en el proceso de la vida personal, sea para una obra".

Todo esto viene bien para poder comprender a "Luvina". Los meandros del paisaje representan la estructura laberíntica de la vida psíquica del autor. Más aun si recordamos el recurso del alcohol que frecuentaba, a veces abusivamente, Juan Rulfo. No lo estamos diciendo con sentido peyorativo. Ya los latinos habían acuñado aquello de "in vino veritas". Pero es cierto que el alcohol puede ser, como en este caso, un inductor de lo "onírico". El inconsciente fluye espontáneamente bajo su influjo. Por eso es que lo que aquí despunta es esa visión de ensoñación. Pero aquí lo maravilloso no posee encanto. El paisaje es mortuorio. Y sin embargo, Rulfo nos está diciendo algo de la realidad. Al develarse su propia alma, no hace sino proyectarse el paisaje que él vive.

Quizás, para resaltar bien claramente las imágenes rulfianas del cielo y de la tierra de Luvina, podría ser interesante hacer un breve paralelo con el pensamiento de Heidegger. Por supuesto que no se vaya a entender que en Rulfo hay una influencia del filósofo alemán. Sin embargo, ambos pensaron el cielo y la tierra. Para Heidegger, "la tierra es la que porta y permanece, la que fructifica y nutre, rodeando con su protección el agua y la roca, la planta y el animal".[3] En cambio, la imagen de Rulfo es lo antitético. La naturaleza gélida, donde nada crece; donde se extiende el caolín ceniciento, con total ausencia de algo verde "para descansar los ojos". A su vez, para el pensador de Messkirch, "el cielo es la carrera del sol, el progreso de la luna, el resplandor de los astros, las estaciones del año, la luz y la caída del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la amenidad y los rigores de la atmósfera, el paso de las nubes y la profundidad azulada del éter".[4] En cambio, en Luvina, no hay cielo azul. Nunca. Las nubes sólo aparecen como grotescas "vejigas inflamadas". Y por un momento. Para luego desaparecer. Allí llueve en pocas oportunidades.

La realidad del paisaje se conforma siempre por la interrelación del cielo y de la tierra. Es como si se celebraran unas nupcias naturales. Acerca de esto hay en Luvina un pasaje muy significativo. Para poder comprenderlo establezcamos un nuevo paralelo. En su poema **Grecia**, Hölderlin nos dice en bello lenguaje poético:

pues en el azul, escuela (de los ojos)
de lejos, en el tumulto del cielo
resuena como el canto del mirlo
la (segura) serena disposición de las nubes bien
dispuesta por la existencia de Dios, la tormenta (vv. 2 ss).

Heidegger comenta este trozo así: "*Lo que resuena es el cielo. Su voz es la serena disposición de las nubes. Lo que determina las nubes en lo abierto es precisamente lo que albergan en ellas: la "suprema aparición de la tormenta", el rayo, el trueno, la tempestad y las flechas de la lluvia. Ahí se esconde la presencia del dios. Aunque las nubes de la tormenta velen el cielo, le pertenecen y muestran la alegría del dios. Por eso las nubes tienen "buena determinación", esto es, la disposición adecuada.*[5]

Pero si el cielo resuena, también resuena la tierra. De allí, la bella imagen hölderliniana:

...Donde allá arriba
resonando, como piel de ternera
la tierra, ... (vv. 9 ss.)

Y nos significa la imagen poética su comentador: "Como el pellejo del tambor golpeado repercute tronando a su modo con los golpes de los palillos, así ante los golpes del rayo y de las 'flechas de la lluvia', la tierra devuelve su sonido. El resonar de la tierra es el eco del cielo. En el resón, la tierra replica al cielo con su propia marcha".

Sin saberlo, Juan Rulfo piensa también esta relación entre cielo y tierra. Pero lo que él ve es algo distinto. *"A mediados de año llegan unas cuantas tormentas que azotan la tierra y la desgarran, dejando nada más el pedregal flotando encima del tepetate".* No hay nupcias sagradas. Por el contrario, beligerancia y pugna. La tormenta no es ningún signo divino. Es un "azote" y un "desgarramiento" de la tierra. Como si lo hubiera leído a Hölderlin, lo cual creemos más que improbable, Rulfo nos presenta una imagen similar, aunque con una significación muy distinta:

"Sí, llueve poco. Tan poco o casi nada, tanto que la tierra, además de estar reseca y achicada como cuero viejo se ha llenado de rajaduras y de esa cosa que allí llaman 'pasojos de agua', que no son sino terrones endurecidos como piedras filosas, que se clavan en los pies de uno al caminar, como si allí hasta a la tierra le hubieran crecido espinas. Como si así fuera."

No deja de ser ilustrativo. La *"piel de ternera"* de la tierra, resonando como contrapunto del resón del cielo, se ha convertido en un *"cuero viejo, reseco y achicado, lleno de rajaduras"*. Allí no se puede producir ninguna fecundación productiva. No hay consonancia entre cielo y tierra. Por el contrario, hay ausencia de relación. El cielo está amenazante. Y la tierra, que es femenina, responde, en pugna, con sus *"terrones endurecidas como piedras filosas"*, que se manifiestan como *"espinas"*.

• El "viento" de Luvina

Pero, en forma curiosa, en medio de esta geografía desteñida y polémica, hay sin embargo, algo que está activo. Es el viento:

> *"Dicen los de Luvina que de aquellas barrancas suben los sueños; pero yo lo único que vi subir fue el viento, en tremolina, como si allá abajo lo tuvieran encañonado en tubos de carrizo. Un viento que no deja crecer ni a las dulcámaras: esas plantitas tristes que apenas si pueden vivir un poco untadas a la tierra, agarradas con todas sus manos al despeñadero de los montes. Sólo a veces, allí donde hay un poco de sombra, escondido entre las piedras, florece el chicalote con sus amapolas blancas. pero el chicalote pronto se marchita. Entonces uno lo oye rasguñando el aire con sus ramas espinosas, haciendo un ruido como el de un cuchillo sobre una piedra de afilar."*

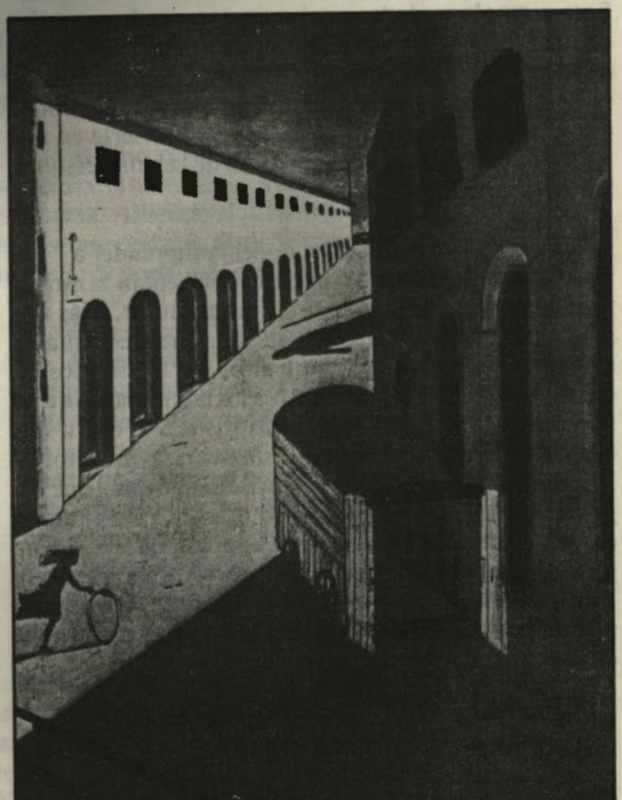
En general, dentro de todas las tradiciones simbólicas, el viento aparece como sinónimo de "soplo" y también como "espíritu". Entre los hindúes, el viento **(vayu)** es el hálito cósmico. Entre los chinos, es el aliento **(k'i)** que llena el espacio. También, dentro de la tradición bíblica, es el Espíritu de Dios "que se movía sobre las aguas" **(Gén. 2,2)**, el que como hálito divino ordena el caos primitivo (el **tohu-bohu**). En efecto, Dios creó los cielos y la tierra. Pero "la tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo". Y también anima al primer hombre insuflándole en sus narices aliento de vida **(Gén. 2,7)**. Igualmente el viento es el que da su nombre al Espíritu Santo: es un viento el que trae a los apóstoles las lenguas de fuego en el cenáculo de Pentecostés **(Hechos, 2,1-4)**.

En cierto modo, el viento es el soplo de Dios. "Se podría decir —nos indica Dionisio Areopagita— que el nombre de viento... significa un espíritu aéreo". Es como los "ángeles", es decir, los mensajeros que nos aportan señales. En tal sentido ellos son instrumentos del poderío divino. El viento es un "ángel" que nos hace signos: "revela la manera por la cual las inteligencias divinas viven en conformidad con Dios... gracias a su movimiento natural y vivificante, gracias a la indomable impetuosidad de su marcha hacia adelante, gracias al misterio para nosotros incognoscible de los principios y de los fines de su movimiento: 'Pues tú ignoras, dice la Escritura, de dónde viene y a dónde va' (Juan 3,8)"[6]. Por medio del viento, lo "divino" se manifiesta en sus distintas emociones, desde la dulzura de la brisa que nos aporta ternura, hasta la cólera más impetuosa. "El viento sopla donde quiere" (Juan 3,8).

En Luvina, nos encontramos con un viento que es deletéreo. Un viento que no deja crecer ni a las dulcámaras. Cuando parece que algo brota, como el chicalote con sus amapolas blancas, el nexo adversativo desmorona el amago: *"Pero el chicalote pronto se marchita"*. La imagen de su agonía es angustiante. Lucha por sobrevivir, pero termina vencido por el viento, al cual rasguña con sus ramas espinosas *"haciendo un ruido como el de un cuchillo sobre una piedra de afilar"*.

Este viento es el verdadero personaje de Luvina. Con su impetuosidad atraviesa toda la obra, azotando la tierra y flagelando las almas. Viento terrible. Conflictivo e implacable. Lastima como los recuerdos filosos. Es desagradable. Violento.

> *"Ya mirará usted ese viento que sopla sobre Luvina. Es pardo. Dicen que porque arrastra arena de volcán; pero lo cierto es que es un aire negro. Ya lo verá usted. Se planta en Luvina prendiéndose de las cosas como si las mordiera. Y sobran días en que se lleva el techo de las casas como si se llevara un sombrero de petate, dejando los paredones lisos, descobijados."*



"Misterio y melancolía de una calle" del surrealista italiano Giorgio de Chirico (1914). Esta pintura entre fantasmal y metafísica (así se la ha llamado) está muy próxima a la visión de Rulfo en el "Llano en llamas".

En la imagen de Rulfo el viento adquiere color. Es un viento pardo. Color indefinido. Fluye del volcán, es decir de la interioridad misma de la tierra. Y también, en cierto modo, de las profundidades del inconsciente. Pero inmediatamente Rulfo se corrige: *"lo cierto es que es un aire negro"*. Hay, por lo tanto, una intensificación cromática que hace más intensa la connotación depresiva.

"Luego rasca como si tuviera uñas: uno lo oye a mañana y tarde, hora tras hora, sin descanso, arrancando tecatas de tierra, escarbando con su pala picuda por debajo de las puertas, hasta sentirlo bullir dentro de uno como si se pusiera a remover los goznes de nuestros mismos huesos. Ya lo verá usted."

Este viento de Luvina no da tregua. Es asolador. Se prende a las cosas como si las mordiera. Pero también arrasa los techos y deja sin cobijo a los mortales. La casa representa el área de protección del hombre frente a la inclemencia de la naturaleza. Pero también es la habitación donde el hombre se resguarda de sus propios conflictos. El viento asolador no lo deja tranquilo. Con su *"pala picuda"* escarba por debajo de las puertas y pone el nombre en ebullición, removiendo *"los goznes de nuestros mismos huesos"*.

Es un fantasma que posee un poder demoníaco. Y hasta "satánico". Puesto que si tenemos presente que el significado de "satán" es el de "adversario", no cabe ninguna duda que este viento representa la "adversidad". Las gentes de Luvina hasta lo han personificado:

"...Dicen los de allí que cuando llena la luna, ven de bulto la figura del viento recorriendo las calles de Luvina, llevando a rastras una cobija negra; pero yo siempre lo que llegué a ver, cuando había luna en Luvina, fue la imagen del desconsuelo... siempre".

Angel desolador o espíritu demoníaco, el viento de Luvina fluye por todas partes, como un mensajero que nos aporta la *"imagen del desconsuelo"*.

• Los moradores de Luvina

El cuento de Rulfo tiene un narrador. Describe las situaciones desde lo bajo de los cerros. Su interlocutor, en realidad no habla. No obstante que según se dice están bebiendo cerveza, llega un momento en que uno se pregunta sobre si será verdad que hay una otra persona. ¿Es que hay alguien más o el viajero de Luvina monologa consigo mismo, desdoblándose en un compañero imaginario? Es curioso en tal sentido que el interlocutor no beba la cerveza. Por lo menos en dos oportunidades ello le permite al narrador —el propio Rulfo— apropiarse de la botella: *"Veo que usted no le hace caso". "A mí me sirve de mucho. Me alivia. Siento como si me enjuagaran la cabeza con aceite alcanforado..."* Está como ensimismado, teniendo la necesidad de desahogarse de sus recuerdos. Y así es cómo nos cuenta la experiencia de la primera vez que llegó a Luvina:

"...le contaba que cuando llegué por primera vez a Luvina, el arriero que nos llevó no quiso dejar ni siquiera que descansaran las bestias. En cuanto nos puso en el suelo, se dio media vuelta:

—Yo me vuelvo —nos dijo.

—Espera, ¿no vas a dejar sestear tus animales? Están muy aporreados.

—Aquí se fregarían más —nos dijo—. Mejor me vuelvo. Y se fue, dejándose caer por la cuesta de la Piedra Cruda, espoleando sus caballos como si se alejara de algún lugar endemoniado.

Nosotros, mi mujer y mis tres hijos, nos quedamos allí, parados en mitad de la plaza, con todos nuestros ajuares en los brazos. En medio de aquel lugar donde sólo se oía el viento...

Una plaza sola, sin una sola yerba para detener el aire. Allí nos quedamos."

Si anteriormente habíamos descripto la geografía de Luvina, denotando el divorcio aniquilante entre el "cielo" y la "tierra", con ese viento, "mensajero del desconsuelo", ahora tenemos oportunidad de conocer a sus moradores. En Luvina se palpa un desasosiego manso, una orfandad crucial que envuelve cada situación humana y ante la cual el hombre se acurruca como un animal indefenso. Este hombre tiene una pasividad morbosa. Es un ser en vías de tumefacción. Ser que se desintegra como las nubes y el viento.

"Por cualquier lado que se le mire, Luvina es un lugar muy triste. Usted que va para allá se dará cuenta. Yo diría que es el lugar donde anida la tristeza. Donde no se conoce la sonrisa, como si a la gente le hubieran entablado la cara. Y usted, si quiere, puede ver esa tristeza a la hora que quiera. El aire que allí sopla la revuelve. Pero no se la lleva nunca. Está allí como si allí hubiera nacido. Y hasta se puede probar y sentir, porque está siempre encima de uno, apretada contra de uno, y porque es oprimente como una gran cataplasma sobre la viva carne del corazón."

En Luvina, la naturaleza nunca es acogedora. Es una **Physis** anticlásica. Pintada con los colores propios de los pintores surrealistas, parece tener algo de irreal. Pero así como los vanguardistas, con sus paisajes lunares y estepáricos, están de algún modo mostrándonos lo que es el mundo, así también Rulfo, con su descripción, nos está también indicando todo lo yermo, lo estéril, no solamente de la naturaleza, sino también del alma humana que convive simbióticamente con aquélla. Lejos estamos del mundo campestre que nos pintan Horacio o Virgilio. "¡Oh, más que afortunados los agricultores que conozcan su felicidad! Lejos de los disturbios de las armas, la tierra —soberanamente justa— les proporciona un alimento fácil" (**Georg.** II, 458-9). En cambio, en Luvina, no hay "tierra" que nos proporcione alimento: *"Pero no tienen nada que darnos de comer* —le dice su mujer al narrador—. *Me dijeron (las mujeres) sin sacar la cabeza que en este pueblo no había de comer..."*. Lo yermo y lo estéril de la naturaleza se incorpora al hombre. De allí que Luvina *"es el lugar donde anida la tristeza"*.

Si lo propio del "ser hombre" es habitar la tierra en el horizonte del tiempo, en el cual el pasado devela el presente y nos anuncia el futuro, Rulfo nos señala la deshumanización de los moradores de Luvina, que han perdido noción del tiempo:

"—Me parece que usted me preguntó cuántos años estuve en Luvina, ¿verdad...? La verdad es que no lo sé. Perdí la noción del tiempo desde que las fiebres me lo enrevesaron; pero debió haber sido una eternidad... Y es que allá el tiempo es muy largo. Nadie lleva la cuenta de las horas ni a nadie le preocupa cómo van amontonándose los años. Los días comienzan y se acaban. Luego viene la noche. Solamente el día y la noche hasta el día de la muerte, que para ellos es una esperanza."

Luvina es un país escuálido. Aquí todos parecen nacer sólo para morir y sufrir. Imágenes descoloridas, anémicas. Los seres humanos de Luvina viven una indescriptible soledad. Absurda soledad.

"Porque en Luvina sólo viven los puros viejos y los que todavía no han nacido, como quien dice... Y mujeres sin fuerzas, casi trabadas de tan flacas."

De este modo, los moradores de Luvina se nos aparecen como habiendo degradado totalmente lo propio de espiritual que tiene el hombre. Por el contrario, están casi identificados con la animalidad. Como lo dice Heidegger: "Los mortales son los hombres. Se los llama mortales, porque ellos pueden morir. Morir significa: ser capaz de la muerte en tanto que la muerte. **Sólo el hombre muere. El animal perece**"[7]. Los habitantes de Luvina, que tienen a la muerte como esperanza, no viven la muerte sino el perecimiento. Incluso, desde el sentido cristiano de la muerte, ésta ya no es en Luvina el reencuentro con el Padre, sino la mera y escueta esperanza de no vivir más. Esperanza negativa que consiste en morir —dejarse morir— para eludir el sufrimiento, porque ya no tiene más vigencia el dolor de la cruz. Es una muerte para la evasión y no para la redención.

Por eso, la vida en Luvina es el simple estar del animal, ensimismado en el dolor y en el desconsuelo:

"Usted ha de pensar que le estoy dando vueltas a una misma idea. Y así es, sí señor... Estar sentado en el umbral de la puerta, mirando la salida y la puesta del sol, subiendo y bajando la cabeza, hasta que acaban aflojándose los resortes y entonces todo se queda quieto, sin tiempo, como si se viviera siempre en la eternidad. Eso hacen allí los viejos."

Lo propio de estos hombres es el ensimismamiento. Que se configura como un quedar atrapado igual que en algunos cuadros de Cézanne o Van Gogh. Seres concentrados ante una taza de café, pero no pensándose a sí mismos.

"Sólo quedan los puros viejos y las mujeres solas, o con un marido que anda donde sólo Dios sabe dónde... Vienen de vez en cuando como las tormentas de que hablaba; se oye un murmullo en todo el pueblo cuando regresan y uno como gruñido cuando se van... Dejan el costal del bastimento para los viejos y plantan otro hijo en el vientre de sus mujeres, y ya nadie vuelve a saber de ellos sino al año siguiente, y a veces nunca..."

El panorama surrealista de la mujer de hoy se parece a este que traza Rulfo en Luvina. Matriarcado estéril o por lo menos desvirtuado en lo que hace a la dignidad de la mujer. Mujeres solas, abandonadas con sus hijos —procreados por apareamiento, como los animales— sin posibilidad de escapar a los designios del destino. Luvina es lo desértico e infructuoso del alma del hombre de hoy. Imágenes del inconsciente y alusiones de vigilia se entremezclan en estas cavilaciones:

"Un día traté de convencerlos de que se fueran a otro lugar, donde la tierra fuera buena. '¡Vámonos de aquí!' —le dije—. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte. El Gobierno nos ayudará."

"Ellos me oyeron, sin parpadear, mirándome desde el fondo de sus ojos de los que sólo se asomaban una lucecita allá muy adentro."

—¿Dices que el Gobierno nos ayudará, profesor? ¿Tú conoces al gobierno?

Les dije que sí.

"También nosotros lo conocemos. Da esa casualidad. De lo que no sabemos nada es de la madre del Gobierno."

Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron. Fue la única vez que he visto reír a la gente de Luvina."

Las instituciones y su falta de credibilidad aparecen bajo el sesgo de la ironía. Y más aun: la Patria. El hombre de hoy vive la crisis del sentimiento patriótico, parte fundamental de la decadencia general de los valores. Los habitantes de Luvina se ríen de los patriotas. El sentimiento patriótico hasta pone en evidencia *"sus dientes molenques"*. Se trata de una risa sardónica y cruel. Viene a nuestra mente aquella frase de Ernst Jünger: "Donde la ironía comienza a tener primacía, hay una señal de destrucción y de decadencia".

Pocos como Rulfo han vislumbrado magistralmente el cementerio del alma contemporánea. Cementerio psíquico. Osamentas espirituales que penden simbólicamente de los anaqueles del siglo. Y es que los únicos habitantes importantes de Luvina son los muertos:

"Tú nos quieres decir que dejemos Luvina porque, según tú, ya estuvo bueno aguantar hambres sin necesidad —me dijeron—. Pero si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos."

Y en medio de todas estas especulaciones, el viento. Ese viento removedor de llagas.

• El templo abandonado

Hay momentos en los que el paisaje se emancipa de la presencia humana. Pero en otros ella aparece plantada dentro de ese universo espectral. Cuando aparecen seres humanos en Luvina, participan de la misma desazón del paisaje. Están azorados. Ellos ya no encuentran en la naturaleza un reducto protector. Ambos, naturaleza y hombres están carcomidos por el mismo dolor.

De ahí la renuente aparición de las ruinas. Ellas muestran, por una parte, el deseo de realización del hombre, puesto de manifiesto en tantas obras arquitectónicas. Pero por otra parte está la amenaza de una naturaleza que aniquila sin piedad. El planteo se vuelve más complejo cuando la arquitectura en cuestión es un templo y los personajes desahuciados son sus fieles.

Si nos colocamos en el plano de los valores sagrados, descubriremos cómo Rulfo describe oníricamente la quebratura de la conciencia religiosa con aplacado dramatismo. Es en la iglesia de Luvina donde se plantean muchos interrogantes sobre la mutilación del hombre:

"Al atardecer, cuando el sol alumbraba sólo las puntas de los cerros, fuimos a buscarla. Anduvimos por los callejones de Luvina, hasta que la encontramos metida en la iglesia: sentada mero en medio de aquella iglesia solitaria, con el niño dormido entre sus piernas.

—¿Qué hace, aquí, Agripina?

—Entré a rezar —nos dijo.

—¿Para qué? —le pregunté yo.

—Y ella se alzó de hombros.

Allí no había a quién rezarle. Era un jacalón vacío, sin puertas, nada más con unos socarrones abiertos y un techo resquebrajado por donde se colaba el aire como por un cedazo."

Acá, evidentemente, como diría Heidegger: "Los dioses han huido del templo". La iglesia de Luvina está en ruinas. Todo está desmantelado, como en algunos cuadros de Dalí. Agripina se encoge de hombros. Algo la lleva a la iglesia, pero no sabe bien de qué se trata. De todos modos es interesante señalar que es la mujer la que acude en busca de una respuesta que no acierta a describir. Es grave, puesto que México había sido siempre un pueblo cuyas mujeres vivían una fe arraigada y vertebral. Pero Agripina se encoge de hombros. Este reconocimiento de Rulfo es inquietante.

Presencias malignas espían la desdicha. Asisten impávidos al desmoronamiento del hombre. Requisan sus movimientos. Miden sus horas infaustas:

"¿Viste a alguien? ¿Vive alguien aquí? —le pregunté.

—Sí, allí enfrente... Una mujeres... Las sigo viendo.

Mira, allí tras las rendijas de esa puerta veo brillar los ojos que nos miran."

Curioso resulta evocar aquel cuadro de Max Ernst, de sacrílego mensaje, en el cual se nos muestra a Nuestra Señora castigando al Niño Jesús. También allí, miradas extrañas y subrepticias se asoman a contemplar lo que ocurre.

Pese a todo, el hombre necesita de lo sagrado. Aunque haya perdido el rumbo. Por eso Agripina y los suyos duermen en la iglesia. Ya decía el Gaudí que los fieles acuden a la iglesia como los pájaros a sus nidos. Aunque el nido, en este caso, aparezca desmantelado y derruido:

"Aquella noche nos acomodamos para dormir en un rincón de la iglesia, detrás del altar desmantelado. Hasta allí llegaba el viento, aunque un poco menos fuerte. Lo estuvimos oyendo pasar por encima de nosotros, con sus largos aullidos; los estuvimos oyendo entrar y salir por los huecos socarrones de las puertas; golpeando con sus manos de aire, las cruces del viacrucis: unas cruces grandes y duras hechas con palos de mezquite que colgaban de las paredes a todo lo largo de la iglesia, amarradas con alambres que rechinaban a cada sacudida del viento como si fuera un rechinar de dientes."

Más que un templo pareciera que esta iglesia fuese un cementerio. Cruces. La cruz del hombre que ya no sabe por qué la tiene. Vía crucis. Itinerario crucial sin sentido en un mundo que ha perdido a Dios de su hontanar. Y la impotencia de un hombre que no sabe qué hacer.

Los niños lloran en esta iglesia cenital. La madre trata de aferrarlos como si los acechara un peligro desconocido. Y de pronto, los murciélagos. El valor gótico de la imagen es altamente expresivo. Murciélagos que sólo habitan lugares abandonados. Murciélagos en el templo.

Una extraña procesión de mujeres aporta densidad simbólica al cuadro. Buscan agua. Un agua que seguramente calme la sed fundamental.

"Pero al rato oí yo también. Era como un aletear de murciélagos en la oscuridad, muy cerca de nosotros. De murciélagos de grandes alas que rozaban el cielo. Me levanté y se oyó el aletear más fuerte, como si la parvada de murciélagos se hubiera espantado y volara hacia los agujeros de las puertas. Entonces caminé de puntitas hacia allá, sintiendo delante de mí aquel murmullo sordo. Me detuve en la puerta y la vi. Vi a todas las mujeres de Luvina con su cántaro al hombro, con el rebozo colgado de su cabeza y sus figuras negras sobre el negro fondo de la noche.

—'¿Qué quieres?' —les pregunté. ¿Qué buscan a estas horas?

Una de ellas respondió:

—'Vamos por agua'.

Las vi paradas frente a mí, mirándome. Luego, como si fueran sombras echaron a caminar calle abajo con sus negros cántaros."

• El oscurecimiento del mundo

Rulfo nos describe en este cuento lo que es Luvina. Pero, ¿qué es Luvina? Nos ha hablado del "cielo" y de la "tierra". De los "mortales" y de los "divinos". Ellos son precisamente los que conforman la extraña "Cuaternidad" de la cual habla Heidegger. Sólo se da realmente el mundo como mundo cuando nos percatamos de la existencia de este juego de los Cuatro. Pero en Luvina, tal como lo hemos visto, el "cielo" no es el resplandor celeste que mantiene nupcias con la "tierra". El cielo de Luvina es *"una mancha caliginosa que no se borra nunca"*. La tierra es un *"cuero viejo reseco y achicado"*. El resón del cielo no puede batir ninguna armonía sobre la tierra. Los "mortales" ya no son hombres. Por eso más que "morir", "perecen". Y los "divinos" —entendido como las "Energías divinas"— *"han abandonado el templo"*. Luvina es, en consecuencia, este mundo desacralizado y opaco. El juego de los Cuatro no se da. Como bien señala Jung, hace ya más de un siglo que el inconsciente del hombre se ha desacralizado. Con ello se ha ido perdiendo su riqueza fontal.

Hacia el final del cuento, nos enteramos, casi subrepticiamente, que Luvina se denominaba en realidad "San Juan Luvina". *"Me sonaba a nombre de cielo aquel nombre"*, nos dice el narrador. Pero San Juan Luvina es simbólicamente la ciudad anterior, aquella en la cual brillaba el celeste del cielo, la negrura cobijante de la

tierra, la numinosidad divina y la "humanitas" de sus habitantes. Pero ello se ha perdido. Por eso ahora es simplemente Luvina:

"Aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien ladre al silencio; pues en cuanto uno se acostumbra al vendaval que allí sopla, no se oye sino el silencio que hay en todas las soledades.

Y eso acaba con uno. Míreme a mí. Conmigo acabó. Usted que va para allá comprenderá pronto lo que le digo."

Se podría suponer que Rulfo es un autor desacralizado. Sería comprenderlo mal. Nos hace esta descripción con un dolor profundo. El sueña también con San Juan Luvina. Un lugar donde antes crecieran sueños y floraciones. Una tierra santa porque estaba abonada con fertilizante sagrado. Aunque no lo dice, queda implícito en el autor. Y pese a que sean ahora los murciélagos los que habiten el templo, lo "divino", de algún modo continúa presente. También hacia el final, nos entrega una propia interpretación del terrible viento:

"—¿No oyen el viento? —les acabé por decir. El acabará con ustedes.

—Dura lo que debe durar. Es el mandato de Dios —me contestaron—. Malo cuando deja de hacer aire. Cuando eso sucede, el sol se arrima mucho a Luvina y nos chupa la sangre y la poca agua que tenemos en el pellejo. El aire hace que el sol se esté allá arriba. Así es mejor."

Luvina es un "purgatorio". Curiosamente no la califica de "infierno". Por ello está allí el viento, como *"mensajero de Dios"*. Para Rulfo, el viento de Luvina es un *"mandato de Dios"*. Por ello *"dura lo que debe durar"*. El **Deus absconditus** de algún modo se manifiesta. El viento es su voz, que se vierte como flagelo y como castigo. ¿Por qué? Porque el mundo que era San Juan Luvina se ha desfigurado en este otro mundo que es la aldea desacralizada. Y pese a lo terrible del castigo, los signos divinos están como haciendo señas. Estas son las señas que el hombre debe escuchar. Solamente en su comprensión está la salida de ese "purgatorio".

Luvina nos señala la tierra bajo el espectro de un eclipse. Tal como lo habíamos señalado en la narración de Stifter a que hicimos referencia al comienzo. La ausencia del sol otorga al paisaje una tristeza sideral. El reino de la luz se ha ido, desplazado por vientos inclementes y sombras falaces. De ahí los tonos crepusculares, las escenas tempestuosas, los abismos y pedregales. Simbolismo inhóspito y desértico. Tierras desventuradas que encarnan el sedimento psíquico del hombre "que ha matado a Dios". Todos los proyectos del ser humano se atomizan en ese entorno letal.

¿Piensa Rulfo que estamos realmente ante un "eclipse"? ¿O por el contrario lo que quisiera significar es un "oscurecimiento total y definitivo"? En el final, el escritor nos da una respuesta:

Afuera seguía oyéndose ***cómo avanzaba la noche.*** *El chapoteo del río contra los troncos de los caminchines. El griterío ya muy lejano de los niños. Por el pequeño cielo de la puerta* ***se asomaban las estrellas.***

Luvina es una estremecedora advertencia para el hombre de hoy. Ella nos muestra el eclipse espiritual que se cierne sobre nosotros. La crisis de valores ha producido un oscurecimiento del mundo. Por eso es que avanza la noche. El silencio de Luvina aniquila y disgrega. Es el silencio de la ausencia de Dios. El tiñe de patetismo la vida del hombre. No es éste el silencio místico ni tampoco el del sabio. Es el silencio huérfano de un desventurado que clama por su padre desconocido.

San Juan Luvina es la materia psíquica donde antes creciera la esperanza germinal. Pero ahora Luvina está amenazada por la noche. Noche que es símbolo de confusión y desamparo. Noche, sin embargo, en donde asoman las estrellas, aunque el hombre no las mire.

Sucede que nuestro afligido itinerante del siglo veinte, prefiere **dormir** después de agotarse en estériles cavilaciones. Se duerme justamente **cuando salen las estrellas**: *"el hombre que miraba los comejenes se recostó sobre la mesa y se quedó dormido"*.

Algo así sucede en nuestro entorno febril. Hombres que se duermen justo cuando asoma la luz. Cuando, mediante un esfuerzo, podrían superar las pesadillas de la noche y abrazar el misterio. El hombre de Rulfo somos todos y cada uno de nosotros. Nuestro inconsciente ha sido saqueado por la incredulidad y el nihilismo de una época desventurada.

Corremos el peligro de una dolorosa indigencia, pero, aunque resulte paradójico, vivimos un tiempo en el cual cuanto más avanza el peligro de destrucción, más cerca estamos de la posibilidad de salvarnos. Ello será así, siempre y cuando sepamos descifrar los símbolos que la literatura y el arte ofrecen a nuestra inteligencia y sensibilidad. Reconocer la crisis y disponernos a superarla, constituye un acto de heroica resolución.

Vislumbraremos entonces la luz solar, que se nos develará cuando sepamos librarnos de la desolación, y aprendamos a subir amorosamente hasta ella. □

NOTAS

* **Hans Jonas, *Gnosis y nihilismo moderno*, en "Kerygma und Dogma", 6 (1960), pp. 155-171.**

Hans Sedlmayr, *La Muerte de la Luz*, Caracas, Monte Avila Ed., 1970, pp. 9-17.

[2] ***El llano en llamas*, Fondo de Cultura Económica, 1970.**

[3] **M. Heidegger, *La Chose*, en *Essais et Conférences*, Gallimard, París, 1958, p. 212.**

[4] **M. Heidegger, *ibidem*.**

[5] **M. Heidegger, *Terre et Ciel de Hölderlin*, en *Approche de Hölderlin*, Gallimard, París, 1973, pp. 214/5 (ed. cast., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 179/80).**

[6] **Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres completes*, Aubier, París, 1943, *La Hierarchie Céleste*, 333 B, pp. 240-1.**

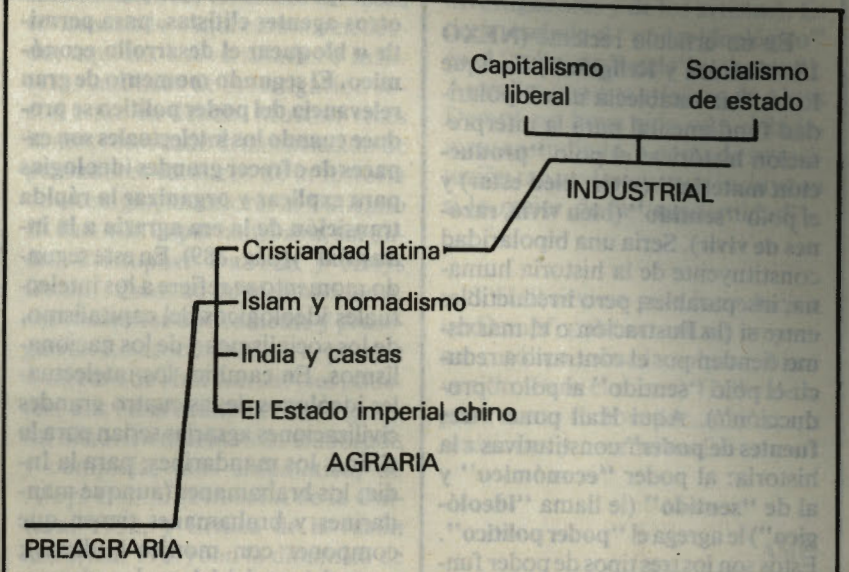
[7] **M. Heidegger, *La Chose*, *ibidem*.**

ESCAPARATE

JOHN A. HALL

PODERES Y LIBERTADES

Ed. Península. Barcelona 1988



El proceso histórico según Hall.

Hall es un sociólogo inglés a quien aburren los sociólogos contemporáneos. Y decide escribir este ensayo de "historia filosófica". Antes de entrar en su contenido, conviene detenernos en esto previo: un sociólogo que hace énfasis en la "historia" y en la "filosofía", es decir las dos puntas, los dos apoyos, que pueden sostener la cuerda floja de la sociología para que tenga algo que ver en sus tránsitos con la realidad y con el rigor.

Hall nos cuenta cómo se hizo sociólogo por influencia de Barrington Moore ("Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia"). **"Moore me remitió a otros grandes sociólogos históricos —Durkheim, Weber, Adam Smith y Marx— los cuales resultaron tan interesantes que me convertí en sociólogo. En contraste, la sociología moderna demostró ser una tremenda decepción".** Esto porque, según la vieja observación de Poincaré, los científicos de la naturaleza discuten resultados, mientras los científicos sociales discuten sus métodos. Apenas profundizan por la banal y poderosa razón de que **"las teorías sólo pueden desarrollarse en el proceso de intentar explicar la realidad".** De ahí que Hall, finalmente, prefiera seguir el consejo de Santo Tomás, que es mejor un poco de luz en los grandes temas que el análisis ad-infinitum de los triviales.

Hall se propone tres objetivos. El primero es intentar comprender cómo en el conjunto de las grandes civilizaciones agrarias, fue justamente la "Cristiandad Latina" europea la que generó el mayor dinamismo, unificador y transformador de la historia mundial. El segundo es exponer las características del mundo moderno en sus procesos de revolución industrial. El tercero, reflexionar como europeo acerca de ciertas opciones que se abren al mundo de hoy. Lo que nos interesa más, y es el núcleo del libro, son sus dos primeros objetivos. En total, el libro **"se ocupa en distinguir diferentes tipos de sociedad y de explicar las transiciones de un tipo a otro para poder reflexionar, en consecuencia, sistemáticamente sobre la naturaleza del poder y las posibilidades de la vida humana"** (pág. 9).

La obra de Hall se abre con una introducción titulada **"Modelos de historia"** dividida en tres partes. La primera, **"Necesidad de la Historia filosófica"**, reivindica esa tarea, así calificada por la Ilustración escocesa, en sus grandes exponentes: David Hume y Adam Smith, que son, sin duda, la tradición y el sello principal de Hall. Aquí discute la conclusión a que llegaron Raymond Aron, Popper e Isaiah Berlion acerca de lo "demasiado peligroso de la filosofía de la historia". Hall sabe de las limitaciones de la filosofía de la historia y de su peligrosidad. Pero límites y peligrosidad no impiden que sea necesaria, incluso inevitable. Quienes creen que no la hacen, se exponen a hacerla peor. La segunda parte, **"Tres visiones de nuestra situación actual"**, muestra a Hall intentando unificar críticamente desde la tradición de Hume y Adam Smith, las grandes perspectivas de Marx y de Weber. Diríamos que Hall es un "escocés" que, asimilando a Marx y a Weber, quiere ser post-Marx y Weber. Hume y Adam Smith pasados por Marx y Weber. Y sí, aquellos no tendrían otra forma de actualidad. Y no parece históricamente empresa tan desatinada, por cuanto de algún modo expresa lo que está viviendo esta década del 80: que en la competencia pacífica entre el sistema capitalista y el sistema colectivista, es el colectivista el que cede al capitalista. El socialismo marxista se agota, y va a ceder el paso ya a un gran empuje "neoliberal", ya a nuevas formas de socialismo. Hall parece

oscilar entre ambas alternativas. Finalmente, la tercera parte, "**Presupuestos y Definiciones**", hace algunas precisiones anticipatorias del núcleo de su obra.

En un artículo reciente (**NEXO 15 "Cultura y Religión"**) Enrique Lima Vaz establecía una bipolaridad fundamental para la interpretación histórica: el polo "**producción material**" (**vivir, bien estar**) y el polo "**sentido**" (**bien vivir, razones de vivir**). Sería una bipolaridad constituyente de la historia humana, inseparables, pero irreductibles entre sí (la Ilustración o el marxismo tienden por el contrario a reducir el polo "sentido" al polo "producción"). Aquí Hall pone "**tres fuentes de poder**" constitutivas a la historia: al poder "**económico**" y al de "**sentido**" (le llama "**ideológico**") le agrega el "**poder político**". Estos son los tres tipos de poder fundamentales para Hall en toda la historia humana. Son relativamente autónomos entre sí, pero se interpenetran, se condicionan y hay épocas en que un poder predomina sobre otro. La historia sería la distinta relación, orientación y composición, entre los poderes económico, político e ideológico. **Entre agentes económicos, funcionarios (del Estado) e intelectuales**. Por eso, Hall hace el intento de síntesis entre tres filosofías de la historia, con tres énfasis distintos (Marx, el económico; Montesquieu, Adam Smith y Hume, el político; Max Weber, el ideológico o de cosmovisión). Las sociedades agrarias pueden tener distintos tipos de Estado o de ideología, así como las industriales; y el paso de las sociedades agrarias a las industriales no tiene una "determinación unívoca", pueden ser muy variados. Lo que no ahorra, por supuesto, el estudio concreto de las formas de los tres tipos de poder y sus ligazones recíprocas.

Podríamos resumir diciendo que para Hall hay históricamente dos grandes sistemas económicos sucesivos, el agrario-urbano y el urbano-industrial, así como dos grandes momentos ideológicos ("**Existen dos grandes períodos autónomos de cariz ideológico; dos grandes ocasiones en las que los intelectuales han influido en los registros históricos. El primero de ellos es, obviamente, la creación de las grandes religiones y sistemas éticos mundiales. En la primera parte del libro hemos explicado cómo interaccionan monopolizadores de la palabra con otros agentes elitistas, para permitir o bloquear el desarrollo económico. El segundo momento de gran relevancia del poder político se produce cuando los intelectuales son capaces de ofrecer grandes ideologías para explicar y organizar la rápida transición de la era agraria a la industrial**") (pág. 289). En este segundo momento se refiere a los intelectuales ideológicos del capitalismo, de los socialismos y de los nacionalismos. En cambio, los intelectuales ideólogos de las cuatro grandes civilizaciones agrarias serían para la China, los mandarines; para la India, los brahamanes (aunque mandarines y brahamanes tienen que componer con monjes budistas); para el área del Islam, los ulemas, y para la Cristiandad latina, los hombres de Iglesia. O sea, los representantes de las cinco grandes religiones mundiales. Puede notarse fácilmente, que en los dos momentos ideológicos, hay una "secularización" de los intelectuales, que darían primacía al poder económico y aun al poder político. Hall pertenece a este último tipo de intelectuales y una de las características de su obra es la falta del estudio contemporáneo de la lucha entre intelectuales "**religiosos**" y "**secularistas**". Aunque para los "religiosos", los "secularistas" son —mal que les pese— también "religiosos" (de la inmanencia, no de la trascendencia).

Podemos comprender ahora las dos partes en que se divide la obra de Hall. La primera parte es "**El dinamismo occidental**". Es una sociología de las "civilizaciones agrarias" (combinación del sistema productivo agrario con una religión mundial) que rivalizaron con la Cristiandad latina, es decir China, India y el Islam. Y estudia por qué entre ellas, fue la Cristiandad latina, la Europa católica medieval la que hizo el gran despegue económico e industrial de la edad moderna. Hall concluye que "**la Edad Media permitió la instauración del dinamismo que modernizó a Europa**" (pág. 141). Es decir, mucho antes de lo que suponía Weber. La segunda parte es "**El mundo moderno**". Allí se pregunta: "**¿Una lógica del industrialismo?**" donde establece los criterios generales que caracterizan al sistema productivo industrial (urbanización, productividad, racionalismo, centralización y jerarquía, comunicación) y sus contradicciones básicas. Una sola observación, entre las innumerables que habría que hacer. Es sobre el "racionalismo". Hall reconoce que es "difícil precisar con detalle qué se entiende por este término", aunque su aspecto más espectacular e incontrovertible, sea el avance "científico-tecnológico". Pero las ciencias positivas no eliminan ni crean "sentido", como admite el desencantado Weber. Lo que significa que el "nihilismo" y la "voluntad de poder" amenazan los cimientos de esta modernidad. Pero Hall no pone ni las puntas de su pie en aguas tan frías, con lo que elude una cuestión esencial de nuestro tiempo. En esta segunda parte, Hall estudia la sociedad capitalista y sus formas liberales (comercio y libertad; auge y declive del keynesianismo; esplendores y miserias de la Pax Americana), sigue con la sociedad colectivista marxista (estalinismo y socialismo en un solo país; socialismo de Estado; liberalización) y termina con el Tercer Mundo (nacimiento de las naciones, capitalismo e imperialismo, diversidad de desarrollo), resumiendo una perspectiva europea.

No hay duda, la primera parte de la obra de Hall es la más rica y estimulante. La segunda, no exenta de anotaciones inteligentes, es más pobre. Incluso es demasiado asimétrica, pues no establece los puentes "industriales" en la actualidad, de las otras tres civilizaciones agrarias clásicas (China, India, Islam). Por lo que queda demasiado europeo y poco ecuménico.

Una acotación final. Hall nos dice: "**El poder político, económico e ideológico ha dejado su huella en los registros históricos. Cada uno de estos tipos de poder ha sido autónomo y ha estado por encima de los**

otros en determinados momentos, pero no se ha presentado ninguna teoría general sobre las circunstancias que explican las razones y circunstancias en que se producen tales momentos de autonomía" (pág. 288). En este orden, Hall no pasa de algunas anotaciones. Nos deja un vacío, una gran carencia. Nosotros pensamos que es su "protestantismo" (pág. 290) el que le impide una "teoría general". La decadencia actual del protestantismo le impide visiones generales, ecuménicas, verdaderamente dinámicas. Todo lo contrario de lo que ocurría antes del concilio Vaticano II, cuando el protestantismo todavía era un formidable creador intelectual, polifacético. Ahora se ha vuelto epigonal y no le veo ya energía para grandes síntesis. Pero esto es un gran desafío para los católicos. **Es una exigencia del tiempo inaugurado por el Concilio Vaticano II.** Para esto, la tarea es inmensa, colectiva. En el orden de la "historia filosófica", no puede hacerse sin asumir no sólo las filosofías de la historia modernas (como las que evoca Hall), sino también los esfuerzos católicos en ese sentido. Aquí estamos en deuda; aquí las Universidades e Institutos católicos de investigación social están en deuda. Muchas veces hemos recordado la constelación de pensadores católicos de la historia de este siglo, anteriores al Vaticano II. **Los más importantes son, sin duda, Cristopher Dawson y Aloys Dempf. Estos no pueden olvidarse, sino asumirse críticamente y proseguirse.** Lo acotamos ahora, porque el intento de Hall con sus tres poderes, nos ha evocado la teoría general histórica mucho más elaborada y compleja, más sistemática, de Aloys Dempf (**Filosofía de la Cultura**, 1932, y **Crítica de la razón histórica**, 1957) con la dinámica de **"cuatro poderes"** (poder religioso, poder político, poder económico, y agrega o discierne otro más, en comparación con Hall: el poder "cultural" o "formativo" de sabios e investigadores y de los artistas). Es decir, **escinde el "poder ideológico" en el "religioso" y el "intelectual".** Asombra que este esfuerzo de Aloys Dempf no haya sido aún debidamente estudiado, a pesar de su incitación tan poderosa, que incluye en sí lo mejor de la "modernidad".

Si Hall sirviera para introducir a un Dempf, para actualizar un pensar católico sobre la cultura, bienvenido. Pero el mismo Hall vale la pena como removedor, aun en sus omisiones y carencias. □

AMF

AGAPE

JOSE CUBAS 3469 - Buenos Aires
Tel. 53-4303

OBRAS DE VON BALTHASAR

GLORIA - Una estética teológica (6 tomos)
LA VERDAD ES SINFONICA - Un planteo ecuménico
ADRIANNE VON SPEYR - Vida y misión teológica
COMPROMISO CRISTIANO EN EL MUNDO con L. Giussani
CATOLICO - Aspectos del Misterio
MARIA HOY - Análisis de textos marianos
ORACION CONTEMPLATIVA - Una historia teológica

El pensamiento del teólogo más importante del S. XX

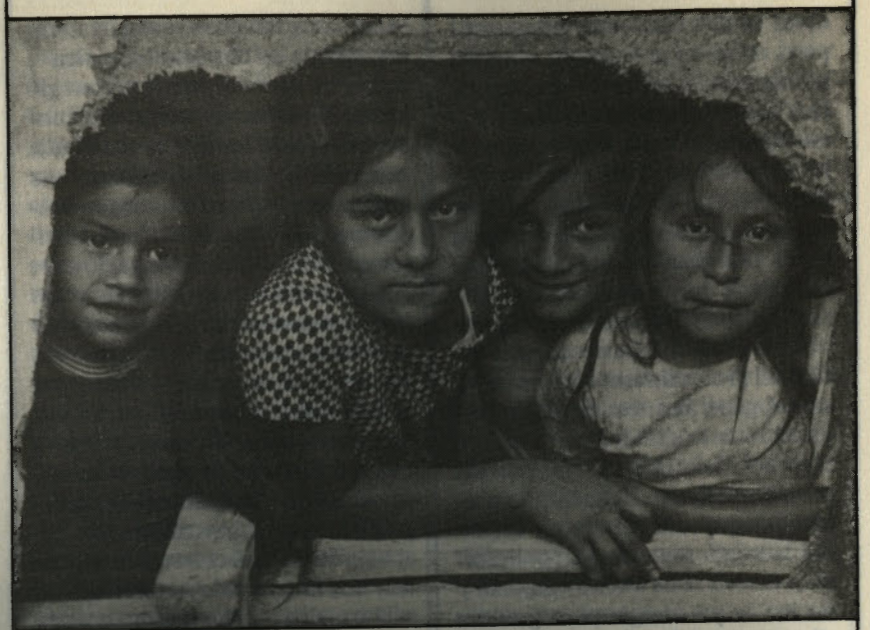
Sábado 22 de abril de 1989: mesa redonda a las 17,30 hs.
FERIA DEL LIBRO

Encuentro ediciones

CARLOS MARICHAL

HISTORIA DE LA DEUDA EXTERNA DE AMERICA LATINA

Alianza América
Madrid, 1988



Niños peruanos sonríen al fotógrafo, desde la covacha que les sirve de habitación.

En agosto de 1982 México, por boca del ministro de Hacienda, Jesús Silva Herzog, anunció que propondría los pagos por obligaciones de deuda externa.

Fue el comienzo de un nuevo ciclo de lo que llamamos "crisis de la deuda externa" componente ésta de la Crisis del injusto Sistema Financiero Internacional. Deuda que pesa en las posibilidades de crecimiento económico y en la solución del problema de la pobreza de América latina. Fenómeno que sin ser nuevo golpea otra vez fuerte.

¿Por qué?: **la verdadera razón de la crisis de la deuda fue el cambio en la relación entre las tasas de crecimiento de las exportaciones y de los intereses.** La caída de las exportaciones fue provocada por la gran recesión mundial que comenzó con la suba de los precios de los combustibles en 1978 y el aumento de las tasas de interés provocadas por una decisión unilateral de la Reserva Federal de los EE.UU.

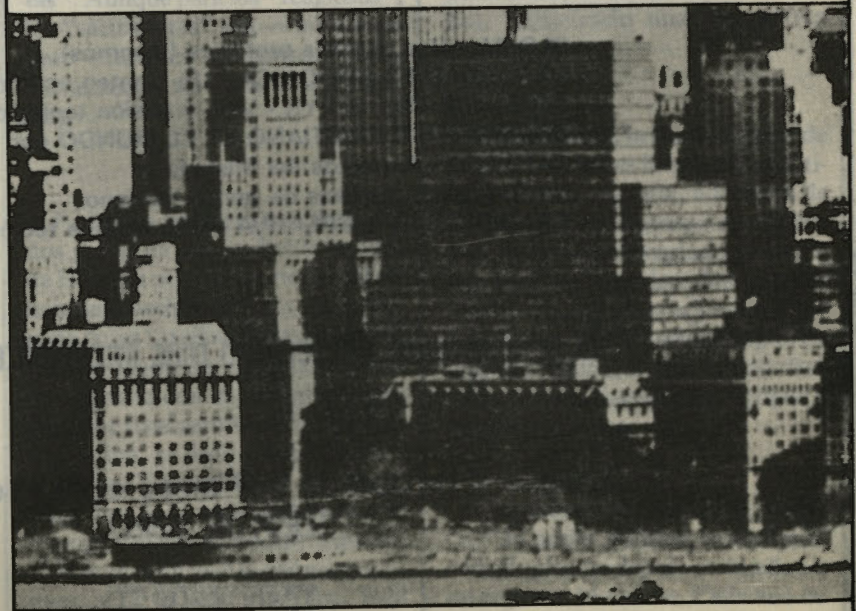
Entre 1973 y 1978 las exportaciones de los países subdesarrollados no exportadores de petróleo crecieron a una tasa del 21% promedio y las tasas de interés se mantuvieron en una media anual del 10,7%. En 1981/82, en esa decisión unilateral de los EE.UU. por causa de su ajuste monetario y de su déficit fiscal, la tasa de interés subió al 16% y las exportaciones crecieron a una tasa del 1% (caída de los términos del intercambio, valorización del dólar, recesión mundial).

El déficit fiscal de los EE.UU. elevó las tasas de interés reales generando la "crisis de la deuda", no la deuda, pues el monto del endeudamiento ya existía. Crisis porque ahora los países no pueden pagar, dando comienzo a un proceso que parece no terminar más: **se pagan los intereses y cada vez se debe más.**

¿Es este un fenómeno nuevo? ¿Qué sucedió antes?

Las relaciones financieras internacionales desde una perspectiva latinoamericana tienen **dos fases bien diferentes**: a) **desde la independencia hasta la crisis de 1929**; b) **desde 1929 en adelante.**

Hasta 1929 el crédito internacional tenía la **rigidez de la creación de dinero limitado por la convertibilidad al oro.** Este funcionamiento del patrón oro fue adoptado por la legislación bancaria inglesa en 1821. El sistema del patrón oro implica que: 1) la emisión de dinero se ba-



La opulenta Nueva York, hasta ahora, la capital del mundo en el siglo XX.

saba en el oro; 2) reconocimiento a la libre convertibilidad de los billetes; 3) el pago de las transacciones se hacía en oro; 4) las relaciones de cambio entre monedas se hacían de acuerdo a la proporción en oro.

Bajo este sistema, las crisis terminaban en procesos deflacionarios de precios eliminando la especulación y con severas restricciones al crédito.

En la segunda fase, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se reestructura el sistema financiero hacia un **patrón flexible de creación de dinero**. Ya antes de finalizar la guerra, se llevó a cabo la conferencia de Bretton Woods, donde se hace manifiesto el poder de EE.UU. El patrón monetario sustentado consistió en establecer el oro como reserva internacional, y que toda moneda puede ser medio de pago si es capaz de convertirse al oro. Posición que benefició a EE.UU., porque al cabo de la guerra poseía las mayores reservas de oro, lo que volvía al dólar la divisa clave. Es en esta conferencia que se crean el FMI y el BID.

A partir de 1970 se produce la inconvertibilidad del dólar al oro, por lo que la moneda de mayor importancia, queda sin referencia para su creación.

Saber cómo se solucionan las crisis de las deudas actuales es de larga discusión: hasta el momento se buscan soluciones con mecanismos de retroalimentación de la inflación.

Es sobre las primeras de estas fases de las relaciones financieras que se publica esta **Historia de la deuda externa de América latina**, de **Carlos Marichal**. Los panoramas son bien recibidos, nos permiten hacernos de orden en los acontecimientos y conocer que nuestra independencia **nace endeudándose: los nuevos Estados para asegurar su independencia se endeudan**. Las polis oligárquicas nacen con la deuda.

La actual deuda no es un suceso sin precedentes, **"sino el eslabón de una cadena de crisis recurrentes a través de toda la historia de A.L."**.

Haití, el extremo de la miseria en el Nuevo Mundo. La foto fue tomada el día de la caída de Baby Doc (Duvalier).

No como un fenómeno aislado de cada país, "sino como expresión de tendencias comunes a muchas naciones del subcontinente".

Marichal realiza un análisis considerando **"ciclos crediticios"** que incluye dos etapas: el crecimiento del endeudamiento hasta el auge y el de la crisis, divididos en ocho capítulos, con **cuatro ciclos crediticios**.

PRIMER CICLO

Capítulo 1 - La independencia: plata y préstamo de 1820 a 1825.

Dos son las causas por lo que A.L., desde su inicio como Estados Independientes se endeuda: a) una primera razón es la que tiene que ver con el nacimiento de los Estados. Los políticos latinoamericanos deseaban obtener préstamos para financiar sus ejércitos comprometidos todavía en la lucha por la independencia (la batalla de Ayacucho fue el 9 de diciembre de 1824) y para consolidar los estados. b) La otra razón fue que los banqueros, comerciantes y políticos británicos creían que los préstamos podían facilitar el comercio, abrir las puertas de las minas de oro y plata y garantizar el dominio naval de Inglaterra sobre los dos océanos.

Que se pretendiera el apoyo financiero de Inglaterra, implica que se ignoraba el peligro de mantener lazos estrechos con la potencia mundial del momento. Los Libertadores sabían que la ayuda que les daría Inglaterra no sería desinteresada. Simón Bolívar, en mayo de 1823, observó que Inglaterra nos daría ayuda militar y financiera por razones estratégicas: **"La Inglaterra es la primera interesada en esta transacción porque ella desea formar una liga con todos los pueblos libres de América y de Europa contra la Santa Alianza, para ponerse a la cabeza de los pueblos y mandar al mundo. A la Inglaterra no le puede convenir que una nación como España tenga una posesión como el Perú en América y preferirá que sea independiente bajo un poder débil y gobierno frágil, y así con cualquier**

pretexto apoyará la independencia de Perú..."

En 1823 el ministro George Caning reconoce implícitamente los Estados Latinoamericanos. La urgencia de Caning procuró adelantarse a otras potencias (en 1822 EE.UU. había reconocido la independencia de Colombia). En octubre de 1823 nombró cónsules británicos en Buenos Aires, Montevideo, Chile y Perú.

Este reconocimiento oficial permitió que A.L. participara libremente de los mercados comerciales y en especial del mercado financiero de Londres. Los banqueros estaban dispuestos a aceptar bonos de deuda externa de los nuevos Estados. Esta coyuntura también permitió que las empresas británicas se desarrollaran hacia A.L., que no sólo dominaran las operaciones de exportación e importación, sino que, además, ejercieran un papel clave en las inversiones en las minas de oro y plata y en la negociación de los préstamos de deuda externa.

El número de firmas mercantiles que abrieron a comienzos de la década de 1820 fue extraordinario. En Brasil abrieron 70 en Río, 20 en Bahía y 10 en Pernambuco. En Buenos Aires 40 casas, en Montevideo 10, en Lima 20 y en México otras 14 casas.

Esto muestra el impulso que tuvieron las relaciones entre A.L. e Inglaterra, campo que posibilitará el inicio de los préstamos a través de la venta de bonos en el mercado de Londres. El primer gobierno en firmar un contrato fue el de Colombia en 1822, seguido por Chile y Perú **y para 1825 casi todos los países ya habían acumulado cuantiosas deudas.**

Entre 1822 y 1825 se vendieron en Londres bonos por más de 21 millones de libras.

Este primer ciclo que dura hasta 1825, estuvo claramente vinculado a una fase expansiva de la economía.

Capítulo 2 - La depresión de 1825

A mediados de la década de 1820, América latina se encontraba gravemente endeudada. El primer gobierno que se declaró insolvente fue el de Perú, en abril de 1826. Fue seguido pocos meses después por Colombia y a mediados de 1828 todas las naciones latinoamericanas se encontraban en cese de pagos, con la excepción de Brasil.

Esta primera crisis de la deuda está ligada a la catástrofe financiera y comercial de 1825/26. A esta suspensión de pagos le continuaron 30 años de renegociación.

Las cotizaciones de los bonos en la bolsa de Londres durante la década del 30 y del 40 eran extraordinariamente bajos. Argentina cotizaba sus bonos entre un 20% y un 30% de su valor nominal entre 1840 y 1845, y entre un 30% y un 40% de su valor nominal en 1850.

SEGUNDO CICLO

Capítulo 3 - El redescubrimiento de América latina. 1850-1873

En 1850 se inició una prolongada fase de expansión económica que llega hasta la depresión de 1873/74, con un gran crecimiento del comercio exterior de A.L.

Este ciclo debe ser visto nuevamente como producto de la nueva dinámica europea, en una fase de crecimiento capitalista muy amplia.

Para finales de 1860 la mayor parte de los países del continente se encontraban otra vez en creciente endeudamiento. La razón de estos préstamos radicaba en la necesidad de promover el desarrollo y la modernización de la economía, por ejemplo: gran parte de los préstamos se destinaron a la construcción de ferrocarriles.

Tres tipos de préstamos se hicieron: a) para refinanciar viejas deudas; b) para la compra de equipo militar; c) para la construcción de ferrocarriles.

En este ciclo, como sucede en los siguientes, A.L. apuesta al endeudamiento externo como opción de desarrollo. Ya sabemos lo que ha pasado.

El país que más se endeudó en este período fue Perú, que en base a las exportaciones de guano (fertilizante natural) tuvo un ingreso extraordinario

En el período de 1850 a 1875 se endeudó por 51,8 millones de libras esterlinas, de los cuales un 45% fue para refinanciar viejas deudas.

El endeudamiento en este período alcanzó a 140,8 millones de libras esterlinas, de los cuales un 15% tuvo como destino gastos militares, un 45% tuvo como destino refinanciación de deudas y el resto fue para la ejecución de obras públicas.

Capítulo 4 - La primera crisis mundial de la deuda - 1874 a 1880

Los primeros indicios de una nueva crisis económica internacional fue el "crac" de la bolsa de Viena en mayo del 73, luego el pánico financiero de los mercados bursátiles de Alemania. En setiembre tenemos el colapso de la bolsa de Nueva York, que provocó que el clima se generalizara.

El comercio entre Europa y A.L. comenzó a caer y cesaron las exportaciones de capital de Inglaterra y Francia y el crédito se restringió al mínimo. Esta recesión hace que los ingresos se vieran reducidos considerablemente, provocando la cesación de pagos. La primera reacción es una caída abrupta de los valores de los bonos en los mercados de Londres, la suspensión de todos los préstamos y la presión de parte de los comités de acreedores.

No todos los países suspendieron los pagos. Argentina, Brasil y Chile pudieron hacer frente a sus obli-

gaciones. En cambio, en enero del 73, Honduras y Santo Domingo iniciaron la moratoria, seguida en el 74 por Guatemala y Bolivia y en el 76 por Perú y Uruguay. El país con mayor deuda (Perú) fue el que más dificultades económicas tuvo. Sus bonos se cotizaban entre 1876 y 1880 al 10% y al 20% de su valor nominal. Recién en 1890 dio comienzo la renegociación de Perú, después de un largo período de moratoria, logrando que los tenedores de bonos recibieran valores de la Peruvian Corp., convirtiéndose en propietarios de minas, tierras y ferrocarriles.

Es en estas renegociaciones que adquieren importancia los **comités de acreedores** (lo que hoy conocemos como el Club de París) coordinando desde las presiones hasta las soluciones. Muchas de éstas debieron ser aceptadas por los países de A.L., de manera de poder ingresar nuevamente a los mercados financieros. Uno de estos casos fue el de Santo Domingo, que aceptó una deuda de 770 mil libras esterlinas, de las cuales el gobierno sólo había recibido, cuando se vendieron los bonos, 40 mil libras esterlinas.

Las operaciones especulativas y delictivas fueron muy común en este segundo ciclo de la crisis de la deuda.

TERCER CICLO

Capítulo 5 - La fiebre de los préstamos en el Río de la Plata 1880 a 1890

A principios de 1880, ya podía percibirse una nueva fase de crecimiento económico, con un gran incremento del comercio exterior principalmente de Argentina, Brasil, Chile, México y Uruguay.

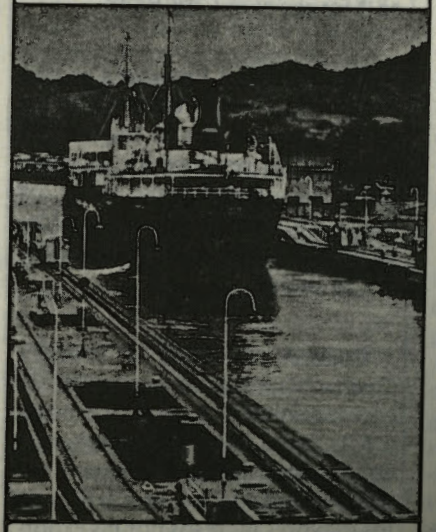
Como hecho significativo de este ciclo, las inversiones extranjeras directas se incrementaron a valores comparables con los de los préstamos externos. Inglaterra invirtió en 1880 en valores nominales 50 millones de libras esterlinas y en 1890 la inversión fue de 230 millones de libras esterlinas, principalmente en los países antes mencionados. Se incorporaron a este proceso de inversión Francia, Alemania y EE.UU.

Los franceses invirtieron en las compañías del Canal de Panamá y en los Bancos de México. Los EE.UU. en ferrocarriles y minas en México; Alemania en empresas mercantiles y bancarias en distintos países.

Lo que se produce con las inversiones en este período sucedió en forma similar con los préstamos de deuda externa. Argentina y Uruguay acapararon un 60% de dichos préstamos.

La Argentina negoció 50 préstamos por un valor de 77,9 millones de libras esterlinas en el período 1880-1890, le siguió Brasil con 8 préstamos por 38,9 millones de libras esterlinas, con la diferencia de que 20 millones fueron destinados a la renegociación de bonos emitidos entre 1865 a 1885. México obtuvo 5 préstamos por un valor de 21,8 millones de libras esterlinas de los cuales no ingresó un capital al país, pues todas las operaciones fueron para refinanciación (hasta bonos emitidos en 1825, se refinanciaron en este período).

En la década del 80, como vemos, muchos países ya se encontraban en una espiral de deuda externa, refinanciando el capital y los intereses de lo que ya se había renegociado.



Panamá: las inversiones.

Argentina, en este período se convirtió en el mayor deudor de A.L. llevado de la mano por una época de prosperidad económica. Una buena descripción de este momento lo encontramos en la cita que hace The South American Journal: **"De hecho no existen límites a este desarrollo, siendo ilimitada la extensión de tierras vírgenes, aptas para el cultivo de trigo... El número de ovejas es casi el doble del existente en los EE.UU. y es casi igual al del continente australiano, sobrepasando a este último en lo que se refiere a ganado vacuno..."**, del 8 de enero de 1880.

Las prioridades de Argentina fueron: la construcción de ferrocarriles, la modernización urbana (es la época en que se soñaba convertir a Buenos Aires en el "París de Sudamérica", por el alcalde Torcuato Alvear en los años 80, quien se consideraba un nuevo Haussman, (el famoso urbanista de Napoleón III), la construcción de puertos y la formación de bancos nacionales y provinciales.

La primera, segunda y tercera prioridad fueron llevadas a cabo por la administración del Presidente Roca, quien en 1881 contrató el primer gran préstamo externo para la construcción de los ferrocarriles Central Norte y Andino.

La cuarta prioridad es llevada adelante por la administración del presidente Miguel Juárez Celman, entre 1886 y 1890. Es el momento del Banco Nacional, del Banco de la Provincia de Bs. As., del Banco Hipotecario Nacional y del Banco Hipotecario de la Provincia de Buenos Aires.

Estos Bancos Hipotecarios emitían cédulas, que vendían en Argentina y Europa, generando grandes especulaciones en los valores de las propiedades urbanas y rurales. En 1887 se autorizó a que cualquier entidad bancaria pudiese emitir bille-

tes que tuvieran respaldo en bonos-oro del gobierno. Esto no fue respetado, emitiéndose dinero sin respaldo, acelerando rápidamente la inflación.

Argentina vive en este período un auge financiero nacional con altas subas de precio y devaluaciones de la moneda-oro nacional, que provocó una gran especulación y un "boom" económico que prontamente decaería.

En el Uruguay entre 1887 y 1890 también se vivió un auge financiero. El ejemplo contemporáneo más espectacular fueron las actividades de Emilio Reus, quien luego de dos quiebras primero en España y luego en Argentina, se instaló en Uruguay, siendo el primer gerente del Banco Nacional del país, llevando a cabo grandes especulaciones financieras e inmobiliarias.

Capítulo 6 - El pánico de Baring

El número de firmas financieras instaladas en el Río de la Plata en esta época creció en forma importante, aumentando la rivalidad entre ellos.

El Banco que más actividad desarrolló fue el Baring Brothers, que en noviembre de 1890, por boca de su director Lord Revelstoke, anunció a sus colegas londinendes que la situación financiera era insostenible.

Seis meses antes, el Banco Nacional de Buenos Aires ya había entrado en moratoria, por lo que los bonos que en su mayoría poseía el banco Baring, no podían ser vendidos en la bolsa a riesgo del colapso. Esta situación precipitó la quiebra de dicho banco, pero para no crear pánico en la bolsa de Londres, los demás bancos acudieron a su salvataje.

Para 1893, Baring Brothers ya estaba recuperada y a mediados de dicho año firmó un acuerdo de refinanciación con Argentina, en el cual los pagos de amortización se suspendió por 10 años y los intereses de los préstamos por 5 años.

Si bien Argentina refinanció sus deudas, pagó un precio muy alto por su endeudamiento. Una larga refinanciación que provocó una caída del salario real, liquidación de empresas estatales a manos de extranjeros y medidas de austeridad en los gastos sociales. En contraste con su condición de importador de capitales en los años de 1880 se convirtió en un exportador de capitales.

Argentina, en esta situación de recesión económica y de largas refinanciaciones es aprovechada por el capital extranjero para consolidar posiciones, el mismo que, en 1900, incentivará nuevamente la toma de préstamos externos.

CUARTO CICLO

Capítulo 7 - La diplomacia del dólar y los préstamos de 1920 a 1929

Entre 1904 y 1914 será el auge de la influencia de los Bancos Europeos sobre los gobiernos de A.L. Los bancos londinenses siguieron siendo los más importantes (los Rothschild continuaron como los banqueros oficiales de Brasil y Chile y los Baring de Argentina y Uruguay), pero se enfrentaban a rivales que le disputaban el dominio financiero. Son importantes la Banca Francesa y Alemana y en 1920 tendrá una influencia creciente la Banca Norteamericana con el Banco Morgan y el City Bank.

Esta rivalidad financiera es una componente de la creciente disputa de los Estados por la hegemonía mundial. Se produce así un auge crediticio y especulativo sobre los bonos latinoamericanos en la década de 1910, antes de la Primera Guerra Mundial.

Cuando comienza la Primera Guerra Mundial, se suspenden las exportaciones de capital de Europa a A.L., pero ésta sigue cumpliendo con los compromisos de deuda externa utilizando los excedentes de los mayores ingresos por las exportaciones durante la guerra.

En 1914 A.L. había acumulado una deuda externa de unos 2.000 millones de dólares y las inversiones extranjeras eran de 7.000 millones de dólares. Las exportaciones conjuntas de A.L. al mundo entre 1910 y 1915 se mantuvieron en el entorno de los 1.500 a 1.800 millones de dólares y en 1919 habían superado los 3.000 millones de dólares.

Hacia mediados de 1920 el auge post-bélico llegó a su fin con el comienzo de una crisis económica internacional entre 1920 y 1921, en la cual se desplomaron los precios de casi todos los productos exportables de A.L.

A partir de esta crisis, los gobiernos latinoamericanos miraron hacia el mercado financiero de EE.UU. explorando la posibilidad de emitir bonos a largo plazo en el Bolsa de Nueva York. Durante 1922 y 1928 se vendieron casi 2.000 millones de dólares en bonos latinoamericanos en Nueva York desplazando a Londres como la Meca financiera.

La ofensiva norteamericana en materia financiera fue una manifestación de su potencial económico, dominio que se hace evidente sobre las pequeñas naciones del Caribe y que comparte con los bancos europeos sobre los mayores países del continente.

La **"Diplomacia del dólar"** es la manifestación del colonialismo financiero y militar de EE.UU. En 1912 EE.UU. ocupó militarmente Nicaragua, en 1915 Haití (El City Bank asumió el control financiero) y en 1916 ocupó Santo Domingo (la casa bancaria Kuhn-Loeb asumió el control financiero).

La nación que más inversiones norteamericanas recibió fue Cuba, logrando un control económico sobre este país ubicado estratégicamente. Esta situación es la continuación del control militar que se llevó a cabo en la isla en 1899, 1902, 1906 y 1909; sosteniendo en adelante un régimen neocolonial. Luego en 1912 y en 1916 nuevamente se le intervino.

Distintos fueron los motivos que condujeron a este auge crediticio de colocación de bonos en el mercado de Nueva York, pero dos son las razones principales: el primer factor fue que la crisis de 1920/1921 provocó déficit público y problemas de balanza de pagos, por lo que se recurrió a la refinanciación de la deuda externa; el segundo factor fue la decisión de los gobiernos de realizar obras públicas. Se continuó con la construcción de ferrocarriles y puertos y se incentivó la construcción de escuelas, hospitales, sistemas de alcantarillados, plantas de gas y electricidad.

A partir de 1929 estamos en presencia de una nueva crisis económica mundial con gran caída del comercio internacional y suspensión de los créditos.

A.L. entró en el dilema de o suspender los pagos sobre su deuda externa y adoptar una vía nacional de desarrollo económico o continuar pagando a los acreedores con la esperanza en la participación, nuevamente, de los mercados financieros internacionales.

Capítulo 8 - La gran depresión y las deudas latinoamericanas

El 24 de febrero de 1929 se produjo el "crac" de la Bolsa de Nueva York. El jueves negro recorrió el mundo, con el comienzo de un gran fantasma.

El frágil modelo exportador se tornó evidente, a medida que los mercados se cerraban (el proteccionismo de las potencias industriales ya era presente), provocando crecientes tensiones sociopolíticas a lo largo de A.L.

Durante 1929 y 1930 continuamos pagando los compromisos de deuda externa. En 1931, el área fue exportadora neta de capitales, decreciendo las reservas internacionales en 1.000 millones de dólares, que con la caída de los ingresos de los

Buenos Aires: bolsa de valores con poco ánimo.

gobiernos, por la declinación del comercio, condujo a las primeras suspensiones de pagos.

América latina había acumulado una deuda externa de 4.000 millones de dólares. En 1931, en enero, Bolivia se declaró en moratoria unilateral, en mayo fue seguida por Perú, en julio por Chile y en octubre de 1931 Brasil, el mayor país deudor, también se sumó.

Estas moratorias totales o parciales se ampliaron con Colombia, Uruguay, Costa Rica, Panamá, República Dominicana, Cuba. La única excepción fue Argentina, que continuó haciendo los pagos por intereses y capital sobre una deuda de 861 millones de dólares en 1933. Entre 1946 y 1947 como forma de consolidar su independencia con respecto a EE.UU. e Inglaterra, liquidó su deuda externa.

Brasil, en 1933, debía 1.239 millones de dólares. Renegoció su deuda en 1940 y 1943 logrando importantes concesiones. Brasil utilizó inteligentemente la suspensión de pagos como instrumento de renegociación.

México, que en 1933 tenía una deuda externa de 684 millones de dólares, ya en 1914 había entrado en moratoria. En 1930 renegoció su deuda pero no cumplió los acuerdos. En 1942 arregló su deuda nacional y en 1946 la de los ferrocarriles.

Tanto México como Brasil tuvieron un trato especial de parte de EE.UU. por razones políticas y militares, interviniendo en las renegociaciones las máximas autoridades.

El congelar unilateralmente el servicio de la deuda permitió que varios países redujeran la dependencia financiera por más de una década, aliviando la crisis que soportaba el conjunto.

En el epílogo de su obra, Marichal nos aproxima a la crisis actual. Medio siglo después de la Gran Depresión de 1930, soportamos niveles de deuda superiores a los 400 mil millones de dólares. Pero esta crisis está encadenada a todos los procesos de endeudamiento anteriores. Tienen una misma lógica, en circunstancias distintas. Desde la instauración de nuestras Repúblicas existe una dinámica circular patética: endeudamiento, moratoria, refinanciación y nuevo endeudamiento. Así, la actual crisis es el último anillo de la boa que se enroscó con las Repúblicas, desde nuestra paradojal Independencia. (Aquí, tampoco Cuba es la excepción.)

Se hace necesario completar aquí el estudio del proceso de inversión, de desarrollo y financiero, que acaeció en tiempos de los Reinos de Indias. Esto no está hecho todavía. No es fácil evaluar financieramente el debe y haber entre España, Portugal y América.

Ahora la historia vuelve a repetirse. Quede sin embargo para otra oportunidad un fenómeno principalísimo que también se detecta: **América latina justamente desde la década de 1930 —cuando la crisis general impidió todo flujo financiero de empréstitos— comenzó y llevó adelante su ingreso en la Revolución Industrial. Pero ahora, todo está, otra vez, en cuestión.** □

Antonio Silva

ABORDAJE A LA CIUDAD

Buenos Aires

Abrimos ahora en NEXO un tema central de América latina: la ciudad, las ciudades. Para el año 2.000 se estima que la tercera parte de los latinoamericanos estarán concentrados en sólo veinte ciudades.

Entre 1950 y 1975 América latina creció demográficamente más que todas las otras regiones del mundo. Se duplicó, en tanto la población mundial creció menos del 60% y los países industrializados poco más del 30%. Al término de la Segunda Guerra Mundial, América latina emparejaba la población de Estados Unidos; en 1960 lo superaba en un 20%; en 1980 en un 60% y se calcula que para el V Centenario de la Evangelización de América latina será el doble.

En 1960 cuatro países tenían más del 60% de su población en áreas urbanas (Argentina, Uruguay, Chile y Cuba); en 1980 superaban ese 60% Venezuela, Colombia, México y Brasil. Para el 2.000 sólo tendrán mayoría rural Honduras, Guatemala y Haití. Hoy China sigue siendo 80% rural. En el conjunto de América latina, en 1950, la población rural era un tercio superior a la urbana; en 1960 eran equivalentes; en 1980 la urbana casi duplicaba a la rural: para el 2.000 se estiman 466 millones de población urbana y 154 millones de la rural. Las cifras son más que elocuentes y eximen de todo comentario.

Todo esto implica nuevos y gigantescos desafíos a la Iglesia en su tarea de evangelización. Evangelizar la cultura, significa evangelizar en la ciudad. Y no cualquier ciudad, sino en la "industrial" o "post-industrial" (de la "informática").

La Iglesia nació en la periferia de la "Ecumene helenística-romana", y se expandió en las ciudades del Mediterráneo. La Iglesia nació en la ciudad. Los "paganos" eran los campesinos. Luego, con la ruralización impuesta por los "bárbaros", la Iglesia adquirió gran arraigo campesino. La Revolución Industrial del siglo XIX en Europa, le tomó muy ligada a los campesinos. En realidad, el Vaticano II es el primer gran Concilio vivido propiamente como de la "era urbano-industrial". Ya en 1958 Dawson anticipaba que el destino de la Iglesia se jugaba en adelante —ahora, en la "Ecumene Mundial"— en la evangelización de las grandes masas postergadas de las urbes del Tercer Mundo. Como cuando la primera expansión de la Iglesia, solo que en la más vasta escala.

Sin embargo, la reflexión tematizada sobre la ciudad es reciente en la Iglesia. El mayor intento lo hizo José Comblin en su Theologie de la Ville (1968) —compendiada de modo excelente por Javier Calvo en Teología de la Ciudad (1972). Es posible que haya repercutido en la Octogesima Adveniens (1970) de Pablo VI. La cuestión de la ciudad se planteó explícitamente, como centro de reflexión, en el Celam, en el proceso a Puebla. Por eso, nuestro Informe tiene dos partes.

La Primera Parte reúne todo lo expuesto sobre la ciudad en el Documento de Consulta (1977), así como los textos mismos de Puebla, que tocan expresamente esta cuestión. La Segunda Parte es el abordaje que hace Vignolo sobre la globalidad del asunto, en un solo golpe. Un enfoque histórico-cultural que abre perspectivas múltiples, como en montaje cinematográfico. De aquí en adelante, se podrá continuar esta temática de modo pausado y particularizado. El nivel del planteo está puesto.

Acotemos que el Celam ha continuado fecundamente su reflexión sobre la ciudad, en especial a través de su Departamento de Cultura. También algunas Conferencias episcopales —como la CNBB— ya asumen la temática en profundidad. Pero lo que hay por hacer es inmenso. □

EL APORTE DE PUEBLA

DESDE EL "DOCUMENTO DE CONSULTA" A LOS TEXTOS FINALES

DOCUMENTO DE CONSULTA
III. EVANGELIZACION Y NUEVA CIVILIZACION

212 La *Evangelli Nuntiandi* concentra a la Iglesia sobre su razón de ser: la Evangelización. Ahonda la relación entre Evangelización y Cultura. La *Octogesima Adveniens*, en continuidad con Medellín, perfila nítidamente el pasaje de un tipo de civilización a otra: de lo agrario-urbano a lo urbano-industrial. Hoy existen dos tipos de sociedad urbano-industrial vigentes secularistas. La Iglesia en AL, particularmente, está desafiada a superar la alternativa de nuestro tiempo y contribuir a gestar una nueva civilización.

3.1 Evangelio y cultura

213 En los años 60, la Iglesia se planteó problemas que ahora permiten tomar mayor conciencia del tránsito general en AL: de un tipo de sociedad agrario-urbano a otro urbano-industrial, y de la responsabilidad y necesaria participación en ese proceso de transformación. Esta nueva dinámica latinoamericana eclesial conecta íntimamente con el nuevo espíritu y las reformas del Concilio Vaticano II. De tal modo, la vertiente universal eclesial se conjugó con la latinoamericana y su punto de unidad culminante fue la II Conferencia de Medellín. Por eso allí quedó abierta una nueva época de la Iglesia en AL.

214 En la década transcurrida desde Medellín, dos documentos de Pablo VI condensan de modo extraordinario el avance de la autoconciencia eclesial: *Octogesima Adveniens y Evangelii Nuntiandi*. Lo vivido después ilumina y ahonda el sentido del proceso anterior. Hay continuidad, pero también avances cualitativos. De esa manera, el telón de fondo de la III Conferencia General de Puebla está formado bajo ciertos aspectos por ese triángulo: Medellín, *Octogesima Adveniens y Evangelii Nuntiandi*. Es necesario percibir cómo se engarzan mutuamente, cómo revelan el hilo conductor que Puebla debe prolongar.

215 La perspectiva universal está señalada por la *Evangelii Nuntiandi*. Desde ella deben retomarse los jalones anteriores para volver a la perspectiva desde AL.

216 La *Evangelii Nuntiandi* es fruto del movimiento general de la Iglesia en los últimos años. En efecto, luego del Concilio Vaticano II, y bajo su dinámica, se produjeron grandes cambios en todos los niveles de la vida eclesial. Esta fecunda conmoción reencontró su punto de concentración eclesial en la *Evangelii Nuntiandi*. Luego de explorar en todas las dimensiones, de abocarse a los más variados cambios, la Iglesia necesitó cómo concentrarse otra vez sobre su razón única de ser: la Evangelización. Tal condensación fue la *Evangelii Nuntiandi*. Por eso, ella es otro momento clave en la evolución de la Iglesia. Pero es indispensable subrayar que *Evangelii Nuntiandi*, recogiendo en buena parte el movimiento proyectado por la Iglesia Latinoamericana desde Medellín, lo lleva más allá, lo ahonda en su punto central: la Evangelización, concebida en forma más amplia e integral.

217 La *Evangelii Nuntiandi*, en el análisis de la complejidad de la acción evangelizadora, ahonda a Medellín en una dimensión básica: la íntima conexión entre Evangelización y Cultura. No agrega nuevo tema a Medellín, sino que va más a las raíces, presentes en los aspectos económico-sociales. Tales aspectos son dimensiones del proceso cultural, no esferas separadas, independientes. Esto permite percibir las distintas totalidades culturales que forman una sociedad, sus corrientes, sus conflictos. Veamos los conceptos básicos desde donde se resume OA y Medellín.

218 No hay pueblo sin formas culturales. La cultura es como el precipitado de la vida de los pueblos. Es memoria del pueblo, modo de ser, de vivir y valorar. Es base de todo proyecto. Abarca el trato de los hombres con los hombres, la naturaleza y Dios. Evangelizar es asumir y transfigurar culturas en la medida que éstas son vida de los pueblos y de los hombres. Pablo VI afirma: "Lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital en la profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre" (EN n.20). La Iglesia no puede ser indiferente a los pueblos ni a sus culturas. Ella misma es Pueblo de Dios, y en su vida genera, en el seno de todos los pueblos, "cultura cristiana". Puede haber muchos modos y formas de cultura cristiana, según las épocas y los pueblos, No hay arquetipos fijos al respecto. Es grave error creer que las formas históricas particulares en que se inculcultura la fe cristiana puedan ser aptas para cualquier tiempo, lugar y pueblo. Por el contrario, en cada pueblo se recrean, en función de sus necesidades, sus retos y respuestas.

219 La Iglesia predica a los pueblos y, por tanto, se encarna en las culturas. Esto, no mediante una adaptación pasiva, sino crítica. La Iglesia desde la fe es crítica de las culturas, pues ninguna puede ser la realización cabal del Evangelio. Pueden incluso orientarse contra él. Ninguna cultura es desechable ni asumible enteramente desde el ángulo del Evangelio. Pero no hay auténtica evangelización si no se toca el centro de la cultura de un pueblo, es decir, "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" del hombre (EN n.19). Tocar el núcleo de la cultura de un pueblo es penetrarlo con discernimiento, insuflarle una vida nueva, reconstruirlo desde Cristo. Inmensa tarea, jamás terminada en la historia, que puede alcanzar distintas profundidades. Según la profundidad que logre, serán los frutos. Las culturas cristianas que se objetivan en la historia son huellas y promesas del Espíritu entre los hombres.

220 Ninguna forma de cultura cristiana se confunde con la Iglesia, pero no hay Iglesla en la historia que no genere formas de cultura cristiana. Estas formas de cultura cristiana sólo se producen en la intimidad de los pueblos en los que la Iglesia vive y evangeliza. Si la evangelización de un pueblo no germina en cultura cristiana propia es porque ha sido superficial; es un signo visible de esterilidad. Esto revierte en exigencia crítica de la Iglesia sobre sí misma y cuestiona sus modos de evangelizar. Si no hay huellas luminosas de Cristo en un pueblo es porque la Iglesia no ha andado bien su camino. El vigor o la anemia de la cultura cristiana de un pueblo es pauta crítica de ese pueblo respecto de la Iglesia, así como de la Iglesia respecto del pueblo y de sí misma.

3.2. De lo agrario-urbano a lo urbano-industrial

221 Se ha señalado en general la relación necesaria entre Evangelización y Cultura. ¿De qué modo se plantea más concretamente en el momento histórico actual? La Evangelización es eminentemente histórica, necesita ser consciente de los signos de los tiempos. ¿Cómo ubicar la situación de AL en el marco mundial actual? Es indispensable que los árboles no oculten el bosque. No hay que dejar que acontecimientos sueltos, así sean importantes, nos hagan perder de vista lo central: la dirección de los procesos históricos. Esa dirección está en Medellín. Pero OA la define más expresamente en sus caracteres universales. Por eso es la mediación más particularizada entre la *Evangelii Nuntiandi* y Medellín; es lo que nos permite retomar a Medellín aprovechando con mayor claridad la experiencia acumulada de estos diez años.

222 Vivimos "los preanuncios dolorosos de una nueva civilización" (*Medellín*, Int. 3). Estamos en un momento de transición. ¿De dónde y hacia dónde? Pablo VI precisa el sentido de este pasaje: "Después de largos siglos, la civilización agraria se está debilitando" (OA N.8). "El surgir de una civilización urbana que acompaña el incremento de la civilización industrial ¿no es, en efecto, un verdadero desafío lanzado a la sabiduría del hombre, a su capacidad de organización, a su imaginación prospectiva? En el seno de la sociedad industrial, la urbanización trastorna los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, el marco mismo de la comunidad cristiana" (ibid., 10). "Vida urbana y cambio industrial ponen al descubierto, por otra parte, problemas hasta ahora no conocidos" (ibid. 13).

223 "Mientras amplísimos estratos de población no pueden satisfacer sus necesidades primarias, se intenta crear necesidades de lo superfluo. Se puede uno preguntar entonces, con todo derecho, si a pesar de sus conquistas el hombre no está volviendo contra sí mismo los frutos de su actividad. Después de haberse asegurado un dominio necesario sobre la naturaleza, ¿no se está convirtiendo en esclavo de los objetos que fabrica?" (ibid., 9). Y a la vez, "la urbanización plantea al hombre difíciles problemas: ¿cómo dominar su crecimiento, regular su organización, lograr su animación por el bien de todos?" (ibid., 10). La perspectiva universal es clara.

224 Hoy el planeta forma un sistema unificado de interacciones entre todas las sociedades que obliga a pensar con referencia a la marcha de la historia universal.

225 Existen, en una perspectiva secular limitada, dos grandes revoluciones que han pasado por diversos regímenes políticos, sociales, económicos, culturales y religiosos y por fases diferentes. Una *revolución agraria*, que provoca el nacimiento de las ciudades, las altas culturas. Luego, hace apenas dos siglos, una segunda *revolución*, la *industrial*, de propagación vertiginosa en comparación con los ritmos históricos anteriores, que expande también la urbanización mundial. Ante nuestros ojos se despliega poderosa esa revolución industrial incesantemente innovadora. Se habla hoy de una segunda y aun tercera revolución industrial, incluso de una *"civilización post-industrial"*.

226 La clasificación en sociedades agrario-urbana y urbano-industrial es el marco que permitirá ubicar con más precisión la problemática latinoamericana. La sociedad agrario-urbana supera la etapa primitiva de la existencia humana, la recolectora y cazadora, parasitaria de la naturaleza y con un mínimo control de energía por parte del hombre. Con la sociedad agrario-urbana el hombre comienza el control de la naturaleza, principalmente en la esfera biológica. Comienza una cierta planificación; aumentan las energías disponibles por el hombre; nace la ciudad. Con la sociedad urbano-industrial el hombre logra un control de energías extraordinariamente mayor, sobre todo en el orden de la materia inorgánica. Este inmenso avance en el control de la materia implica un salto científico notable.

227 En los comienzos de la revolución industrial, la Iglesia sufrió desorientaciones por su arraigo secular en antiguos mundos agrario-urbanos. Fue sólo una crisis coyuntural, no estructural. Los secularismos, en cambio, la creen estructural; tanto versiones marxistas como sociologías modernizadoras creen a la Iglesia preindustrial. Ambas tienen lo sagrado como propio de lo agrario y lo secular como propio de lo industrial. Es un convencionalismo vigente; una mirada superficial, reductora. La secularización, en el sentido de apartamiento de Dios (secularismo), no es un rasgo inherente a la industrialización. Que desaparezcan las modalidades agrarias de vivir y expresar lo sacro no significa que no sean posibles nuevas formas de vivirlo en la sociedad urbano-industrial. Las formas agrarias de lo sacro no son el modelo de todo lo sacro. Nuestra certeza es otra: Dios está a la misma distancia de todas las épocas, aunque no todas las épocas se ponen a la misma distancia de Dios. No hay fatalidad; hay libertad. Así se ponen en crisis muchos modos del secularismo cientificista dentro de la crisis de las sociedades urbano-industriales. Esto plantea la creación de una nueva civilización, de un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial. La Iglesia puede ser animadora de este nuevo proceso.

228 El hombre, que en la sociedad agrario-urbana es más dependiente de la naturaleza, se libera de ella en la revolución industrial. En cierta forma la "humaniza". La ciudad deja de servir al campo para ser ella misma el máximo centro productor y transformador. En una fase superior, la actividad principal de los hombres será de servicio, alejándose del trabajo físico y creciendo en su dimensión intelectual. Las grandes sociedades industriales parecerían encaminarse, no obstante serios abusos y desenfoques, hacia esa fase.

229 El Tercer Mundo está en el proceso convulsivo de salir de la fase agrario-urbana para entrar en la urbano-industrial. Esto es lo que Pablo VI asumió en la *Populorum Progressio* y el Episcopado Latinoamericano en Medellín. Y es lo que debemos ahondar a la luz de en EN, la OA y la experiencia latinoamericana de estos diez años.

230 Recibimos el impacto de la emergencia de la *tercera* revolución post-industrial, controlada por las grandes potencias industriales-científicas. El despliegue industrial está esencialmente ligado a la ciencia matemática entrañada en la física, con el impresionante avance de las computadoras, la química y la biología. Este tipo de ciencia y tecnología se convierte en factor de poder entre los Estados y genera rasgos de una *cultura científica universal*. Sin su empuje arraigado en nuestras sociedades será difícil la liberación de dependencias económicas en otras sociedades.

231 La gran revolución científica moderna de la física matemática fue preparada en mundos cristianos, donde la Iglesia había desacralizado la naturaleza. Hubo conflictos accidentales entre la Iglesia y la nueva cientificidad, en la medida en que ésta mezclaba presuposiciones filosóficas, principalmente de índole materialista. La Iglesia chocó más con mitologías cientificistas que con la ciencia. Todo esto es cosa del pasado. En el orden de las ciencias de la naturaleza, intramundanas, ni la Iglesia ni la ciencia hacen extrapolaciones. Esto facilita a la Iglesia la promoción del espíritu científico y tecnológico en AL, pues es elemento importante de su proceso de liberación, principalmente en el orden de las penurias materiales. Nadie tiene que ver ni con el cientificismo ni con la tecnocracia, idolizaciones de ciertos bienes. *Llenad la tierra y sometedla* (Gén. 1,28). La Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente que valorizarla y, por su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola "a su servicio", ha proclamado Pablo VI (PP n.22), y agrega: "Necesaria para el crecimiento económico y el progreso humano, la industrialización es, al mismo tiempo, señal y factor de desarrollo" (ibid. 25). Lo que implica también un gigantesco esfuerzo educativo y de promoción en el que la Iglesia está empeñada. Esto no es neutro, sino íntimamente ligado al proceso de Evangelizacción, por los indispensables caminos de la comunión y la participación que conducen al desarrollo auténtico, a la liberación integral.

232 Con el surgimiento de las sociedades urbano-industriales han tenido un enorme progreso las ciencias humanas y sociales más imbricadas en sus procesos con la filosofía que las ciencias naturales (OA n.38 al 40).

223 En el campo de las ciencias humanas, la Iglesia necesita convocar en cada país, y a escala latinoamericana, toda la inteligencia cristiana para una tarea colectiva interdisciplinaria, totalizante, con el fin de crear la indispensable dinámica cognoscitiva y práctica que fecunde mutuamente a la teología, la filosofía y las ciencias y que permita superar el dualismo entre fe y ciencias seculares. La Iglesia observa que hay un eclipse del pensamiento filosófico, ontológico, desplazado por preocupaciones más aparentemente positivas. La falta de rigor filosófico lleva a la incongruencia intelectual y a la falta de ensamble crítico con las ciencias.

3.3. Tipos vigentes de sociedad urbano-industrial

234 En el proceso de constitución de las sociedades urbano-industriales han surgido dos tipos principales de organización social: Primero hubo una onda expansiva bajo formas capitalistas, con economía planificada, centralizada en el Estado. Dichas "ondas", que hacen parte del fenómeno de la industrialización, coexisten y siguen su desarrollo. No hay formas puras, sino una gama de regímenes que se aproximan más a un tipo que a otro. Las dos grandes superpotencias actuales son las que más definen la índole de uno u otro tipo vigentes. El planeta está dividido en dos grandes zonas con esas estructuras económco-sociales antagónicas. Hay quienes vislumbran convergencias; hay quienes las siguen.

234 Los regímenes capitalistas se definen ante todo en términos económico-sociales de propiedad privada de medios de producción; de economía de mercado, con pluralidad de empresas más o menos competitivas. Los regímenes capitalistas parecen admitir cierta pluralidad filosófica y religiosa, tienen una unidimensionalidad constitutiva reñida con el espíritu cristiano. Puedan pasar también por tipos de regímenes autoritarios y aun totalitarios, pero no parece inherente al sistema económico-social una concepción unívoca del mundo. En cambio, los regímenes colectivistas actuales no sólo se definen por la apropiación colectiva, sino que además definen la conducción del Estado por una nueva burocracia estamentaria de partido, a la que es inherente la profesión de una filosofía de la existencia humana materialista y atea. De tal modo, la religión, en el mejor de los casos, puede ser tolerada y restringida provisoriamente, pero buscando una "era constantina del ateísmo" en que dicho ateísmo es ideología oficial, constitutiva del Estado.

236 Hay una contradicción en nuestro tiempo: por un lado, un *colectivismo* con definiciones filosóficas, que presenta como intrínsecas, inherentes al estamento-burocracia-partido conductor y, por ende, totalitario, represor de las libertades, incluso la libertad evangélica de la Iglesia. Pero un colectivismo que tiene la justa preocupación y firmeza de poner el acento en la destinación común de los bienes, en la eliminación de las grandes diferencias de ingresos, etc. La Iglesia tiene como bien la ordenación común del destino de los bienes, pero, como mal, el agigantamiento del poder centralizador y monopolizador del Estado, la destrucción o paulatina reducción de toda libertad política, filosófica y religiosa.

237 Por otro lado, un *liberalismo económico* que da el poder a la riqueza, al predominio del lucro; un materialismo práctico que genera opresiones sin fin; contribuye a mantener a las naciones del Tercer Mundo en la pobreza; provoca una creciente injusticia interna que lleva a las masas a condiciones de desigualdad intolerable en todos los niveles. Pero tal liberalismo económico, que la Iglesia considera pernicioso, convive —aunque no siempre— con cierta democracia política, con libertades filosóficas y religiosas. Libertades políticas, filosóficas y religiosas que son un bien apreciable a los ojos de la Iglesia, desde las exigencias de su misión. Tal la contradicción, agudamente sentida en AL. ¿Es acaso un dilema inexorable? La Iglesia no se deja encerrar por tan rígida alternativa[20]. Los cristianos y todos los hombres de buena voluntad de nuestro tiempo claman por la creación de alternativas más humanas, menos injustas con la libertad de los hombres, ya sea por opresión económica, ya sea por opresión política, filosófica y religiosa. La Iglesia, a nivel jerárquico, *no propone modelos* de regímenes económico-políticos. *Por la evangalización se encamina en una "dirección"* que lleva a un proceso de liberación integral, en el respeto del hombre, de tal modo que una libertad no se afirme como excluyente de otra libertad. Para la Iglesia todas las libertades son solidarias entre sí, aunque la historia parezca negarlo a cada paso.

3.4. La crisis de la modernidad y las brechas

238 Las sociedades urbano-industriales, tan productivas, están en honda crisis. Todo parece replantearse de nuevo. Su propia dinámica termina por cuestionar valores que la han presidido, principalmente el sueño fundamental de la modernidad: crecimiento ilimitado, progreso infinito en el orden material. Ahora el hombre reencuentra su finitud constitutiva, antes oculta. El dominio de la naturaleza se vuelve destrucción de la misma, con los gravísimos problemas ecológicos que angustian a la humanidad. El hombre transfigura su *hábitat* de tal modo que se pregunta si no lo está destruyendo para el futuro.

239 En contraste con milenios de ínfimo crecimiento económico, desde fines del siglo XVIII la dinámica de la revolución industrial llevó a un crecimiento exponencial. Este se aceleró principalmente después de la Segunda Guerra Mundial, tras haber rozado la utopía de la sociedad de abundancia y del consumo ilimitado; ahora está conmovido en sus cimientos mismos. En una tierra finita, ¿podemos seguir como si todo pudiera renovarse infinitamente? ¿Acaso las actuales superpotencias no se han fundado en el supuesto del desarrollo ilimitado? . La vigencia de una ética de la productividad, como ideal social, se explica porque ha surgido desde sociedades de gran penuria, para reemplazarlas por una de abundancia de bienes y servicios antes no conocidos. Se comprende la euforia que al fin se volvía contra la austeridad tradicional.

240 Hoy, el hombre tiene los instrumentos para superar a escala mundial las situaciones de penuria existentes. Esta conciencia alimenta las reivindicaciones de los pueblos pobres. Aquí convergen los dos grandes problemas de nuestro tiempo: la crisis de la modernidad y las brechas.

241 *Crisis de la modernidad.* — Cuando todavía nuestras sociedades del Tercer Mundo, en gran parte semi-agrarias, están en "vías de desarrollo", ya las grandes sociedades urbano-industriales comienzan a toparse con la contradicción del superconsumo, del despilfarro y de los límites del crecimiento. La avidez consumista de naciones y clases sociales no sólo hiere a las generaciones actuales, sino que destruye las futuras. Lo que contribuyó a vencer antiguas penurias debe ser controlado en su impulso irracional; de lo contrario, conduce a la catástrofe de su autodestrucción a mediano plazo. La crisis de valores de la modernidad exige una nueva civilización.

243 *Las brechas.* — Persiste aún la penuria en la mayor parte de la humanidad, donde conviven naciones ricas, cada vez más ricas, y naciones pobres, cada vez más pobres. ¿Cómo es posible ese acaparamiento de bienes y servicios hasta el límite del despilfarro; con la más insensata carrera armamentista, en desmedro de las condiciones penosas en que vive la mayoría de la humanidad? ¿Cómo es posible que en cada nación, principalmente en el Tercer Mundo, se repita la misma situación? América latina, en su conjunto, a pesar de situarse hoy entre los países de clase media en el concierto internacional, tiene la más elevada diferencia de los ingresos de las clases altas y las bajas. Esto constituye un verdadero escándalo para la conciencia cristiana. Así se plantea la paradoja actual de riqueza y pobreza entre las naciones y dentro de las naciones, fenómeno en que sobresale el factor de la dominación. Es indispensable universalizar realmente las condiciones industriales, técnico-científicas, necesarias para superar la penuria de los hombres. ¿Qué vías efectivas hay para resolver esta situación? ¿Cuál es el papel de la Iglesia? ¿Qué decir y hacer desde su perspectiva? ¿Qué y cómo aportar?

3.5. Perspectiva de América Latina

245 América Latina forma parte del Tercer Mundo, es decir, de la zona dependiente de grandes países industriales, principalmente capitalista . En este Tercer Mundo hay grandes diferencias entre los países en cuanto a dimensión, cultura, poder, etc.

246 En los últimos años se ha superado, por un lado, la anacrónica imagen de los que negaban a AL aferrándose a particularidades propias de tal o cual país; por otro lado, la imagen dominante en los años 60 de una AL abstracta, muy cuantificada, muy económica o sociologizada. Ahora, en cambio, la visión de AL es más unida y más diversa

ficada, por más histórica, más cultural, más geopolítica . Los pueblos de AL quieren actuar; no ser solamente receptores: quieren contribuir con su voz, con su cultura en el concierto de la historia continental y universal. Esto plantea la radical necesidad de *integración latinoamericana* en sus diferentes vertientes, para fortalecer. ¡Viejo y urgente sueño! Una de las condiciones para que AL sea protagonista en la escena mundial es la integración y la industrialización. Sin estos dos elementos, no hay tipo de régimen económico, social y político en AL que deje de ser periférico. ¿Alcanzará AL su voz, su contribución propia en la historia universal, o quedará en las márgenes?

247 Hoy la integración latinoamericana está sumamente amenazada. En las fronteras entre varios países hay zonas de tensión. No se descarta el riesgo de conflagraciones bélicas. Por otro lado, el crecimiento del Brasil alcanza proporción de potencia. ¿Se hará con desmedro de otras naciones? ¿Cuál es la tarea de la Iglesia en este campo?

248 América Latina es un gran ámbito cultural con caracteres propios en el conjunto de las culturas existenes. Los grandes ámbitos culturales actuales están enlazados entre sí por su participación, en distintos grados y formas, con algunas otras características de la llamada "cultura occidental", cuyo núcleo ha estado en Europa Occidental. En uno u otro sentido, el mundo está unificado por la "occidentalización", y en ella o con ella existen las grandes diversidades culturales .

260 Esta perspectiva exige una nueva reflexión de la Iglesia sobre sí misma y sobre sus fundamentos para poder responder a los retos planteados. Se hará, desde una perspectiva de fe, en la segunda parte.

PUEBLA : TEXTOS FINALES

415 Esta cultura, la mestiza primero y luego, paulatinamente, la de los diversos enclaves indígenas y afro-americanos, comienza desde el siglo XVIII a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia.

416 Esta civilización está acompañada por fuertes tendencias a la personalización y a la socialización. Produce una acentuada aceleración de la historia que exige a todos los pueblos gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aun eliminadas.

417 La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza.

418 El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al "secularismo".

419 En el cuadro de este proceso histórico surgen en nuestro continente fenómenos y problemas particulares e importantes: la intensificación de las migraciones y de los desplazamientos de población del agro hacia la ciudad; la presencia de fenómenos religiosos como el de la invasión de sectas, que no por aparecer marginales, el evangelizador puede desconocer; el enorme influjo de los Medios de Comunicación Social como vehículos de nuevas pautas y modelos culturales; el anhelo de la mujer por su promoción, de acuerdo con su dignidad y peculiaridad en el conjunto de la sociedad; la emergencia de un mundo obrero que será decisivo en la nueva configuración de nuestra cultura.

421 La adveniente cultura universal. La cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invadidos, más aun, constreñidos a integrarse a ella.

422 En América Latina esta tendencia reactualiza el problema de la integración de las etnias indígenas en el cuadro político y cultural de las naciones, precisamente por verse éstas compelidas a avanzar hacia un mayor desarrollo, a ganar nuevas tierras y brazos para una producción más eficaz; para poder integrarse con mayor dinamismo en el curso acelerado de la civilización universal.

423 Los niveles que presenta esta nueva universalidad son distintos: el de los elementos científicos y técnicos como instrumentos de desarrollo; el de ciertos valores que se ven acentuados, como los del trabajo y de una mayor posesión de bienes de consumo; el de un "estilo de vida" total que lleva consigo una determinada jerarquía de valores y preferencias.

424 En esta encrucijada histórica, algunos grupos étnicos y sociales se repliegan, defendiendo su propia cultura, en un aislacionismo infructuoso; otros, en cambio se dejan absorber fácilmente por los estilos de vida que instaura el nuevo tipo de cultura universal.

427 Pero ella pone en cuestión, como es obvio, aquella "universalidad", sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas. Con mayor razón la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores.

428 La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos.

429 *La ciudad.* —En el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal. Este hecho requiere un nuevo discernimiento por parte de la Iglesia. Globalmente, debe inspirarse en la visión de la Biblia, la cual, a la vez que comprueba positivamente la tendencia de los hombres a la creación de ciudades donde convivir de un modo más asociado y humano, es crítica de la dimensión inhumana y del pecado que se origina en ellas.

430 Por lo mismo, en las actuales circunstancias, la Iglesia no alienta el ideal de la creación de megápolis que se tornan irremediablemente inhumanas, como tampoco de una industrialización excesivamente acelerada que las actuales generaciones tengan que pagar a costo de su misma felicidad, con sacrificios desproporcionados

Las anteriores características constituyen rasgos del llamado "proceso de secularización", ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente.

432 No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida la conciencia religiosa y la vida cristiana.

433 La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo.

434 *El secularismo.* —La Iglesia asume el proceso de secularización en el sentido de una legítima autonomía de lo secular como justo y deseable según lo entienden la *Gaudium et Spes* y la *Evangelii Nuntiandi* . Sin embargo, el paso a la civilización urbano-industrial, considerado no en abstracto sino en su real proceso histórico occidental, viene inspirado por la ideología que llamamos "secularismo".

435 En su esencia, el secularismo, separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia. Se trata de "una concepción del mundo según la cual ese último se explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de El. Nuevas formas de ateísmo —un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico, sino práctico y militante— parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización de consumo, de hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este 'humanismo'." (EN 55)

436 La Iglesia, pues, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente, y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza a la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos. Por eso, uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista.

NEXO

COMPLETE SU COLECCION

Plan Promocional números del 7 al 14

CRISTO ANDA EN LA CIUDAD

LUIS H. VIGNOLO

El significado de las ciudades desde la milenaria Jericó, hasta las megápolis desmesuradas de nuestros días. Las urbes como expresión de la colegialidad de la vivencia religiosa y de la inteligencia. La ciudad civilizadora y la ciudad colonizadora, dos caras de una medalla. Las expresiones de la metrópolis contemporánea. El triunfo de la cultura de los arrabales en el siglo XX. Lo que vendrá: la evangelización de la ciencia, la tecnología y la industria.

San Pablo

La historia es una reflexión sobre el pasado, pero hecha siempre desde el presente. Explicar el presente, entenderlo, tal vez justificarlo o derogar la validez de sus fundamentos, constituye, por lo general, el marco de la reflexión histórica.

En este análisis del fenómeno urbano, de su espiritualidad, su cultura y sus vivencias societarias, trataremos de proceder al revés, es decir, comenzar por nuestro tiempo, para indagar luego el pasado y determinar los hitos fundamentales que conducen a la ciudad moderna. Tal vez sea la única vía para escapar a la carga de subjetividad condenatoria o alabanciosa que desde los profetas hebreos hasta nuestros días han impregnado este tipo de meditaciones.

Hablaremos, por consiguiente, de las megápolis contemporáneas, de las ciudades de 12, 15 ó 18 millones de habitantes, de Tokio, de Ciudad de México, de San Pablo, Londres, Nueva York o Buenos Aires.

• LA CIUDAD COMO HECHO REVOLUCIONARIO

Jericó, la legendaria, es la matriz de todo el proceso de urbanización. Esa inmensa metrópoli neolítica, del 7.000 a.C., que llegó a albergar dentro de sus muros de ladrillos de adobe crudos a más de tres mil personas, se constituyó en el elemento revulsivo, verdaderamente agitador de la historia. Fue la fuente real de los cambios revolucionarios, desarrolló el modelo típico de vivienda que habría de perdurar hasta nuestro siglo casi sin cambios, al tiempo que ejecutaba la primera transformación biogenética mediante la selección de semillas y los plantíos sistemáticos, el riego, la domesticación de animales y su cría, la cestería, la alfarería y el mobiliario

que, en lo sustancial, siguió constituyendo el entorno del hombre a lo largo de casi 10 mil años.

Ese acontecimiento fue, es de justicia recordarlo, una proeza femenina. Ellas fueron las primeras civilizadoras y como testimonio innegable de su mérito están las decenas de miles de estatuillas de la Diosa Madre, que poblaban los altares de ese tiempo.

Los mitos de la Diosa Madre, repetidos a lo largo de todas las culturas, suponían a una deidad femenina virgen y madre de un hijo que habría de morir para resucitar. Obviamente, como lo subraya Mircea Eliade, era una referencia a los ciclos eternos de la naturaleza vegetal, en los que "si la simiente no muere el árbol no ha de nacer", pero la proximidad transparente con la imagen de la Virgen María, se transforma en motivo hondo de sorpresa y misterio, al recordar que, al menos en una de esas culturas, en la cretense, el símbolo del hijo era la cruz, como lo recuerda Glotz en su **Historia de la Civilización Egea.**

Apartémonos por un momento de la seducción que supone esta protoforma que habría de asumir su dimensión conciliadora y definitiva en María, para concentrarnos exclusivamente en el hecho urbano.

Jericó es ya la modernidad en todo su sentido. Ahí se revelan las fuerzas multiplicadas de la sociedad humana, en interrelación y diálogo, que al sedentarizarse crea, paradójicamente, las expresiones máximas de dinamismo y movilidad en todo sentido.

La ciudad, la "civitas", aparece así, en la noche de los tiempos —cuando la última glaciación de Würns se retiraba del mediodía de Europa y la Media Luna de las Tierras Fértiles—, como el lugar verdadero y potenciador de las sociedades humanas.

¿Qué es lo que une, esencialmente, a Jericó con Nueva York, con San Pablo, con Buenos Aires o Tokio? La respuesta es clara: lo común en todos los casos es una inteligencia y una capacidad para hacer, colegiadas, estimuladas recíprocamente por el vínculo, por el diálogo o las disputas y por la capacidad de asumir colectivamente el riesgo del ensayo y error.

Las excavaciones que descubrieron la antigua Jericó (1948). En la foto, la torre que coronaba las fortificaciones. Ahí comenzó el proceso civilizatorio.

Estatuillas de la Diosa Madre, del neolítico inicial, que poblaron los altares a lo largo de milenios. Los arqueólogos las llamaron "Venus de la Edad de Piedra".

Pero hay notas claras y distintas que separan a las megápolis modernas de la Jericó neolítica y ese debe ser nuestro punto de partida. Reiteramos, hay que comenzar por el final.

El final lo tenemos a la vista, muy cerca nuestro y por eso, precisamente, resulta difícil de codificar. Lo intentaremos.

• LA CIUDAD Y SU MEDIO AMBIENTE

Toda ciudad requiere de un medio rural y natural de aprovisionamiento alimentario y energético, que se extiende tanto más cuanto menos desarrolladas sean las técnicas de producción. Una modesta ciudad de 5.000 habitantes del siglo XII, requería de cientos de miles de has. para obtener la leña, el carbón, los alimentos y materias primas artesanales con las cuales habría de mantenerse.

Multiplicadas a la enésima potencia las posibilidades técnicas y, al mismo tiempo, llevadas hasta límites impensables las concentraciones urbanas, los territorios requeridos para el sostén, se ampliaron en forma excepcional. San Pablo sólo puede vivir a expensas de la enorme área de extracción de petróleo "off shore" y de la energía eléctrica de la lejana represa de Itaipú, la mayor del mundo. Por su parte, Buenos Aires subsiste a expensas del petróleo y gas que se extrae en la provincia

Etíopes contemporáneos recorren decenas y aún cientos de kilómetros para proveerse de la leña que servirá de recurso energético básico de sus aldeas. Toda urbanización, por modesta que sea, requiere el contralor de amplios espacios rurales.

de Salta sobre el Trópico de Capricornio y los recursos energéticos que aportan las provincias y territorios del sur, como Tierra del Fuego. Entre los dos extremos hay alrededor de 6.000 kilómetros de distancia.

Nueva York o Chicago consumen el petróleo que se bombea desde Texas, las Rocallosas y Alaska, más las importaciones de Arabia Saudita, Nigeria, México y Venezuela.

Dicho de otra forma, toda gran ciudad es inevitablemente colonizadora. Regula los mundos rurales según sus propias y exigentes necesidades. En el fondo de toda ciudad está no sólo el recuerdo relativamente bucólico de la Jericó bíblica, creativa y ordenadora, sino, también, la presencia de la voluntad imperial de Roma. Hay que advertirlo con claridad, no existe en el mundo una ciudad de Dios y una ciudad del diablo. No hay urbes para las que sólo cuente la creación de cultura dentro de un orden social y jurídico fundado en la solidaridad y otras que sólo aspiren a la exclusiva expansión hegemónica. Quien quiera la capacidad multiplicadora en el orden civilizatorio, que sólo es posible en los mundos urbanos, debe aceptar la tara, el peso amargo de la voluntad de poder y la aventura colonizadora, con su doble rostro de opresión implacable, por un lado, y el desarrollo de una vasta ecumene cultural e intercomunicada, por otro.

Las grandes ciudades son, necesariamente, centros imperiales más o menos mitigados. En muchos casos generan sus propias fuerzas a partir del dominio industrial y la capacidad para generar tecnología. En otras oportunidades, son sólo factorías que operan como agencias cipayas que articulan la infuencia de metrópolis lejanas, sobre los territorios nacionales. En este caso (¡triste historia de América latina!) las ciudades nativas son sólo capatacías distinguidas, que cobran con mendrugos la traición al destino común de sus pueblos.

De todos modos, las ciudades son la expresión del capital acumulado, de las posibilidades comerciales máximas, de la industrialización, la tecnología y la investigación científica. En función de ello ofrecen a los desamparados del mundo el último refugio de esperanza para su miseria.

• LAS MIGRACIONES MASIVAS

Es recién después de la gran batalla de la revolución industrial, que ocupará todo el siglo XIX, que surgieron las megápolis. Se formaron por el bombeo masivo con que las crisis económicas de los últimos 40 años de esa centuria, arrojaron a millones de hombres de las áreas erosionadas por la miseria sin remedio, hacia los nuevos "Eldorados", esas tierras prometidas que eran las grandes urbes emergentes.

Las ciudades de comienzos del siglo XX se transformaron en gigantescos galpones inmigrantes. Eran como Babilonias enclavadas dentro de inmensos territorios recién descubiertos y apenas transitados, como Chicago, Nueva York, Buenos Aires o Montevideo. Cito a estas dos ciudades sudamericanas, porque fueron las primeras en recibir los torrentes de europeos impulsados por las violentas contracciones económicas que en ciclos espasmódicos sacudían al capitalismo del Viejo Mundo.

Veinte, treinta y cuarenta años después habrían de incorporarse y en algunos casos a adelantarse, San Pablo, Ciudad de México, Santiago de Chile, Bogotá, Caracas o Lima.

Simultáneamente, el modo de producción capitalista se extendió inexorablemente al campo, fueron perseguidos los "vagos", es decir, los hombres libres, **gauchos** en el Río de la Plata o **llaneros** en Venezuela y Colombia y las leyes que establecieron el alambrado obligatorio expulsaron de sus tierras a cientos de miles de campesi-

nos, que habían adquirido sus derechos por la ocupación prolongada o los títulos conferidos por los reyes españoles dos o tres siglos atrás. Esos inmensos contingentes de hombres y mujeres dignos y frugales, protagonizaron en su retirada, gigantescas "patriadas", en los que pelearon a lanza contra el máuser, la ametralladora y el cañón. La derrota fue su destino. Ganó el liberalismo económico, impuesto por la eficacia de su capacidad de fuego. Por fin, también ellos se sumaron a la masa de los migradores que buscaron refugio en los arrabales de las metrópolis.

Dicen que la palabra **gringo**, proviene de una canción que cantaban las tropas británicas que en 1806 invadieron el Río de la Plata y que en una de sus estrofas decía "for the green go" (por el verde voy). Se llamaron gringos, a partir de entonces, a todos los extranjeros, así fuesen vascos, italianos, castellanos o franceses.

En definitiva, esos parias derrotados y humillados del interior del país, hijos de la primera mestización hispanoindia y de honda raigambre católica, se avecindaron en una cita que nadie quería, pero nadie podía eludir, con los gringos del sur de Francia, con los italianos del norte (especialmente piamonteses) y con los españoles de los Países Vascos y Galicia, tan descalabrados por el infortunio como ellos, tan católicos como ellos.

Paradojas divinas de la historia: en ese momento las élites oligárquicas propendían en toda América —bajo la tutela intelectual del argentino Sarmiento— a auspiciar la inmigración anglosajona y alemana, para dar su última batalla contra la columna vertebral de la hispanidad, que era su catolicismo. Las fuerzas reales de la historia invirtieron el proyecto y si alguna gente llegó del Reino Unido, fueron peones y fogoneros ferroviarios irlandeses, tan desdichados y católicos como los otros.

Lo que surgió de este proceso fueron, es necesario repetirlo, galpones de inmigrantes, babeles en las que se confundían todas las razas, todas las lenguas, todas las tradiciones.

Permítaseme un recuerdo personal. Cuando era niño, caminar por las calles de Montevideo era una experiencia singularmente atractiva. Se oía hablar en alemán, italiano, en español castizo de peninsulares recién llegados, en polaco, en impenetrable servo-croata, en un húngaro impronunciable o en la lengua extraña de Bohemia. Fue el último gran empuje que lanzaron la Guerra Civil Española primero y la Segunda Guerra Mundial después.

Recupero un dato de la memoria. En ese tiempo, cuando terminaba la escuela, leía en los libros de geografía debidamente actualizados, que San Pablo tenía 750.000 habitantes, igual que Montevideo. Hoy San Pablo cuenta con 15 ó 16 millones y Montevideo 1.600.000. Es la diferencia entre un gigante dormido que despertó y un paisito liliputiense que quedó en el umbral de la historia. Ahí seguirá si no se cumplen los proyectos de integración del Atlántico sudamericano, que en medio de una marcha de discordias parecen ponerse en marcha en estos años.

Precisamente, Montevideo ilustra bien el proceso de formación de las metrópolis migratorias. La ciudad-puerto, cien años atrás, entre 1848 y 1860, contaba con una población criolla minoritaria, ampliamente superada por la inmigración de italianos carbonarios y garibaldinos y franceses de filiación masónica. El puerto, transformado en el bastión de las flotas inglesas y francesas que bloqueaban a la Argentina de Juan Manuel de Rosas, recibió el primer gran impacto de la inmigración europea. Tras la caída de Rosas, ese fenómeno se trasladó a Buenos Aires y Rosario, donde el empuje se potenció al máximo por la promesa de las cosechas sin fin a lograr de la inexplotada pampa húmeda, que ya se perfilaba como granero mundial, para una población en crecimiento malthusiano en las áreas industriales del planeta.

Las ciudades recibieron mal a los contingentes migratorios. Los egolparon en barrios desprotegidos en los suburbios o en la promiscuidad de las casas de inquilinato.

En los arrabales portuarios de Nueva Orleans, los negros recién emancipados encontraron una nueva esclavitud. Ahí nació el "Negro Spiritual" y de él el jazz.

Contemporáneamente, es decir, hacia la segunda mitad del siglo XIX, el mismo fenómeno de urbanización acelerada se manifestó en EE.UU. a partir de la Guerra de Secesión. También aquí las ciudades crecieron, en el Norte, por el arribo de europeos que escapaban a su destino de miseria y el Sur por la migración de campesinos negros, recién liberados, sobre los que pesaba la nueva condena de transformarse en mano de obra pagada a precio vil, en las hilanderías de Nueva Orleans.

• LA CULTURA DE LOS ARRABALES CONQUISTA AL MUNDO

Recuerdo unos viejos textos de Petrarca escritos en la Avignon de los Papas en el siglo XIV, en los que el poeta, en esa pequeña ciudad de no más de 20.000 habitantes, se declaraba abrumado **"por la soledad en medio de la multitud"**. Se quejaba del estruendo de los carros que abastecían los mercados, de los gritos de los cocheros y los feriantes, pero por sobre todas las cosas, lamentaba el hacinamiento que condenaba a todos al anonimato. Suspiraba, entonces, por la idílica paz rural y el sosiego junto a Laura, su amada inalcanzable.

Lo que hacía Petrarca en ese epistolario era crear los modelos arquetípicos de lo que en el Río de la Plata, cinco siglos después se transformaría en las letras de los tangos.

Las ciudades nuevas, hinchadas de inmigrantes pobres, recibieron mal a los recién llegados y los hacinaron en los suburbios fangosos, carentes de todo servicio, en los conventillos promiscuos, en las favelas o las villas miseria.

Las clases ricas, tanto la oligarquía vieja como la burguesía naciente, practicaron una ética universal de la miseria, inspirada en el sur como en el norte, en los preceptos de la economía libre de Adam Smith, según la cual, lo único que obliga a los pobres a trabajar es la necesidad impuesta por la carencia extrema.

Los que protestaban y organizaban sindicatos eran reprimidos implacablemente. En 1904, los militantes de la primera gran central obrera de Argentina, la FORA (anarco-sindicalista) sumaban sobre sus hombros condenas de dos millones y medio de años de prisión.

Lo mismo sucedía en los EE.UU. con la International World Worker (I.W.W.), de igual tendencia, a la que pertenecieron los nueve obreros ahorcados en Chicago, en cuya conmemoración se instauró el 1° de mayo como recordatorio universal.

No es de extrañar que el primer gran dramaturgo rioplatense, Florencio Sánchez, estuviera integrado a la F.O.R.A. y el primer gran dramaturgo norteamericano, O'Neill, fuera miembro de la I.W.W.

En medio de traumas y tensiones nacieron esos inmensos galpones de inmigrantes, con su alboroto de lenguas distintas, de culturas y tradiciones encontradas, que se neutralizaron entre sí. El Nuevo Mundo surgió realmente en ese momento, como lo diría después musicalmente Bela Bartok, mediante una operación traumática que significaba el corte de las raíces, la pérdida de la memoria colectiva, la carencia de formas societarias sostenidas en una larga tradición. Esto se producía en medio del triunfo pleno del presuntuoso positivismo francés, la expansión universal del reseco positivismo inglés, la glorificación del más fuerte por la teoría de Darwin y el intento lleno de furia y soberbia de aniquilación de Cristo, que hizo la última conciencia cristiana del siglo XIX, el rebelde y desesperado Nietszche.

Moría, sin que nadie lo advirtiese claramente, el supuesto del progreso indefinido y su corona más o menos inmediata a la felicidad universal (obsesión del siglo XVIII), pero emergía al mismo tiempo la conciencia del advenimiento de una dinámica poderosa, creadora pero también llena de acechanzas. Los primeros que la percibieron fueron las grandes cabezas de Rusia, Dostoievski, el príncipe Soloviev, Bakunin, el príncipe Kropotkin, que advertían el advenimiento del ídolo del poder, fundado en la metafísica germana de Hegel y la práctica imperial césaro-papista de Moscú, sostenida por la eficacia persuasiva del "Knut" (el látigo).

En Estados Unidos, Walt Whitman, Melville, Poe o M. Twain anticipaban un mundo gozoso y creador, aventurero y trágico, en el que se percibía el tránsito hacia el dominio total de la naturaleza, en medio del holocausto de hombres y generaciones.

Esos eran los anticipos literarios con que Estados Unidos y Rusia asomaron al escenario mundial, presagiando su papel protagónico en el siglo XX.

En ese mundo de transformaciones, ruinas y promesas nacieron las megápolis modernas. Ya lo dijimos, habían perdido las raíces, la memoria. Pero nadie puede vivir sin memoria. Si la ha perdido, la inventa.

"Se miente más de la cuenta / por falta de fantasía / también la verdad / se inventa", decía una copla de Antonio Machado.

Eso pasó en América, en las dos Américas. Los pueblos desarraigados, de solitarios perdidos en medio de multitudes inaccesibles, de condenados a la miseria del sistema de mercado, de gente que aspiraba al horizonte imposible de la felicidad, generó sus nuevas raíces y creó la cultura dominante en el siglo XX hasta nuestros días y, tal vez indique las pistas de lo que sucederá en los comienzos del tercer milenio.

Nació el **tango** en el Río de la Plata y el **jazz** en los Estados Unidos. Los esclavos liberados por la Guerra de Secesión se hacinaron en Nueva Orleans primero, en Nueva York y Chicago después. Surgió como expresión viva y poderosa de la gente "sin voz", el **Negro Spiritual**, recordatorio patético de los paraísos perdidos, narrados en claves bíblicas por la influencia de la evangelización bautista.

Es bueno recordar que los bautistas reclaman su origen en los anabaptistas que hacia 1523, bajo la conducción de Muntzer, protagonizaron las duras guerras campesinas en las que fueron aniquilados por la nobleza germana incitada por Lutero. Para los anabaptistas como para los católicos la salvación sólo podía ser fruto de la fe y las obras, por el simple hecho de que para los pobres una fe que no se expresa en caridad concreta, se reduce a un acto intimista, abstracto y, tal vez, inútil. No es de extrañar que los bautistas asumiesen con devoción la tarea de evangelizar a los esclavos africanos.

El Negro Spiritual expresó la memoria melancólica de los mundos rurales del pasado —más que de Africa, virtualmente borrada del recuerdo— las haciendas algodoneras del Sur, que pese a todo el horror de la esclavitud, se recordaban como un ámbito de paz cuando se las cotejaba con la miseria demencial de los suburbios de las grandes ciudades. Pero por encima de todo, sus letras apelan a la Jerusalén Celeste, al Paraíso Prometido cuya certeza se funda en la fe inquebrantable en Cristo y el Mensaje.

El jazz le siguió casi de inmediato, pero más funcionalmente adaptado al mundo urbano, como una propuesta rítmica, sensual y festiva, adecuada a la dinámica de una época en la que ya dominaba un cierto consumismo "humanista" y alejado de Dios. Con todo, su gracia y su capacidad de penetración mundial se fundó en la vieja mística que tan bien expresaron los primeros maestros.

En ese mismo fin de siglo nació el tango en el Río de la Plata y sus más arcaicas raíces (su nombre mismo) hay que buscarlo en la música, las canciones y danzas de los negros esclavos en el siglo XVIII. La presencia de cofradías o "naciones" negras en las celebraciones urbanas, está documentada por primera vez en las actas del cabildo de Montevideo, por las que se sabe que el primer nombre que recibieron sus canciones y sus instrumentos fue el de "tango", y como tal se incorporó a la celebración de la procesión de Corpus Christi en 1760. Su actividad se extendió luego a los días que corren entre Noche Buena y Reyes. Tardíamente, después de 1820 y tras la liberación de los esclavos, los ritmos negros, nacidos como celebraciones religiosas, recibieron la nueva denominación de **candombe**, con que se los identifica todavía. Con el aporte de nuevos núcleos migratorios, y la vigencia de otras pautas culturales, nació la **milonga** en la que se percibe todavía la cadena rítmica del candombe, que bailaron ya los criollos e inmigrantes y por último el **tango**, síntesis de una larga tradición musical.

Este dibujo de Leonel Pérez Molinari, que investigó el origen del tango (candombe), muestra una Procesión de Corpus hacia 1769 en Montevideo, con participación de cofradías negras. Fue el punto de partida para el tango del siglo XIX.

El jazz y el tango nacieron en los prostíbulos o en los cafetines ruinosos de los puertos, que fueron los lugares en los que esos núcleos de desamparados encontraron los "erzats" de la sociabilidad perdida y efectuaron el remedo de un encuentro solidario, no excento de pendencias y duelos, en los que probaban, cuchillo en mano, su voluntad de vivir y de valer.

Digamos, entonces, que el primer síntoma de las megápolis modernas es la marginación de los más necesitados en las orillas miserables y que de ahí surgieron los dos grandes aportes primeros de la modernidad del siglo XX, que con los ritmos del tango y del jazz habrían de marcar, hasta nuestros días, la cultura que se tornaba ecuménica, intercomunicada y planetaria. En ambos casos el punto de partida se dio entre los contingentes de negros africanos esclavos, que encontraron remedio a la desolación en la fidelidad a la promesa cristiana.

El vigoroso mestizaje de las culturas se dio en el Nuevo Mundo y las pautas originarias las propusieron los más postergados.

También otras regiones de América latina expresaron su vocación por ritmos de vigencia universal, como sucedió con los **corridos** y **boleros** mexicanos, la **cumbia** colombiana y las poderosas músicas afrocubana y afrobrasileña (la **rumba** y el **samba**), pero no es necesario detenerse en su génesis y proyecciones, porque responden casi íntegramente a los desarrollos ya tratados. Existen, es cierto, fuertes variaciones locales, como en el caso de los **corridos revolucionarios** de México.

Una escena de Tiempos Modernos. El hombre en el límite de su alienación.

• EL HOMBRE ADSCRIPTO A LA MAQUINA

Clásicamente se ha definido a la máquina como una continuación potenciadora del cuerpo humano. Un balancín multiplica la fuerza de la mano, una rueda, la del pie, decía L. Munford, para quien la máquina por excelencia, en la que está dada la protoforma de la modernidad, es el reloj, que nació, tal vez, en los monasterios benedictinos en la Alta Edad Media.

Pero la máquina del siglo XX, modificada con velocidad vertiginosa por las innovaciones de la técnica, dejó de ser un adminículo del hombre y lo transformó a él, en mero operario destinado a abastecer las exigencias de materia prima de un mecanismo casi autónomo.

Más aun, los sistemas de racionalización industrial y de producción en serie, como el taylorismo en EE.UU. o el stajanovismo en la URSS, generaron métodos de trabajo repetitivos, como los de la línea de montaje, que le arrebataron a la tarea del obrero la gratificación creativa. Esa es, precisamente, la denuncia de Charles Chaplin en "Tiempos Modernos".

La sombra de una alienación como nunca se había conocido se extendió sobre todo el conjunto social, sobre pobres y ricos.

Los hombres de negocios, con posibilidades operativas multiplicadas por las comunicaciones a distancia, teléfono, telégrafo, télex, se dejaron seducir por las posibilidades de multiplicar inversiones y fortunas, pero también pérdidas y quiebras. A partir de entonces, las cardiopatías se transformaron en la enfermedad de los ejecutivos, ahora se agrega el "stress", que no hace distingos sociales.

El ferrocarril y las naves a vapor, que coronaron la expansión imperial de Inglaterra, cedieron su puesto al automóvil y al avión, marcando el ascenso de EE.UU.

Fueron esos los tiempos en los que las nuevas megápolis deslumbraron por la magnitud del despliegue tecnológico, para terminar creando sus propios modos de expresión: la radio y el cine (particularmente este último) y su continuación magna, la televisión.

Este comentario lleva inevitablemente a otro tema.

• EL ARTE EN LA MEGAPOLIS CONTEMPORANEA

El mundo verdaderamente nuevo, de los gigantescos hacinamientos humanos, de la actividad y creatividad multiplicadas en forma excepcional, de la producción en serie de todos los artículos de consumo, de las comunicaciones y transportes rápidos, instalaron a las sociedades humanas en un escenario virtualmente desconocido. De la nueva situación surgieron decenas de respuestas inquietas y cambiantes en el plano de la literatura, la arquitectura, las artes plásticas y el cine emergente. Veamos algunas de ellas, las más gráficas.

Tal vez, el cambio perceptible más notorio se dio en el campo de la pintura a partir de los primeros años del siglo, cuando nació el cubismo con Picasso y Bracque.

Lo más sorprendente e inexplicable, en este caso, fue la desaparición del volumen y del espacio, de la vieja perspectiva renacentista y el retorno a un estricto planismo medieval.

¿Cómo se explica que, en el momento en que el horizonte del hombre se hacía total, cuando abarcaba al planeta y comenzaba a otear las estrellas con ánimo de tomarlas por asalto, desapareciese la noción misma del espacio en la pintura?

La explicación parece sencilla. En realidad, el espacio había dejado de existir, en cierto modo, en un escenario en el que París y Tokio se comunicaban por radio, en el que los acontecimientos más importantes de cualquier nación eran transmitidos en los noticiosos cinematográficos en las antípodas del mundo a los pocos días de producidos. Toda la Tierra quedó al alcance de la vista y por eso la representación del espacio resultó superflua. No hay que olvidar que antes que el cine y la radio se universalizasen, el poderoso interés antropológico del siglo XIX —fruto benéfico del imperialismo de las cañoneras europeas— determinó que el grabado japonés, la pintura china y el arte africano, invadiesen los museos europeos, sacudiendo todos los provincialismos heredados.

Pero en el cuadro sucede algo más. La representación de los objetos se distorsiona por quiebres mecánicos y dolorosos. Ni la mesa, ni el jarrón con flores, ni el violín, ni la ventana, responden a la perspectiva normal. Están alterados, son casi desconocidos. En nuestra opinión, este recurso de la pintura cubista no es más que una expresión de protesta contra la trivialización del mundo, cuya expresión máxima era y es la producción seriada de los artículos de uso colectivo. Para salvar la imagen de las cosas, para **recuperar el objeto en lo que tiene de testimonio único del misterio de existir**, el pintor apeló al recurso de torcer y cambiar deliberadamente su apariencia utilitaria.

En el campo de la literatura a nivel mundial, el proceso es apasionante (pensamos sustancialmente en la novela, aunque la reflexión se puede extender a la poesía, muy particularmente).

De modo simultáneo y como adherida a la propuesta cinematográfica que nacía, surgió una novela en la que, mediante el montaje rápido de situaciones, se tomaba como personaje a una ciudad entera, a una sociedad en su conjunto, como sucede en la obra de John Dos Passos.

En el medio de ambos, con un ojo penetrante dirigido a la trascendencia, al mundo y su historia y el otro hacia el inescrutable yo subjetivo, aparece la obra singular de James Joyce. Nos referimos al **Ulises**. El microcosmos de Dublín, sucia y transparente al mismo tiempo, refleja en un solo día, a través de la conciencia de un hombre, el andar azaroso en la existencia, con sus tensiones antiquísimas y nuevas, con la carga de tentación y esperanza, con la perspectiva angustiosa del límite al que todos estamos sujetos, cuya expresión última es el remate del pecado original: la muerte.

El cine, en su conformación moderna, es decir, en el uso del montaje como forma decisiva para darle fluidez y ritmo a una narración, es el fruto de la obra de David Griffith (el hijo de un coronel sureño arruinado por la Guerra Secesión), que filmó **"El nacimiento de una nación"**, breve historia de los EE.UU. de contenido perfectamente reaccionario, pero revolucionaria desde el punto de vista técnico.

Las megápolis en su madurez, entre las últimas décadas del S. XIX y las primeras del actual crearon nuevas formas de expresión desde las artes plásticas hasta la arquitectura, e incorporaron nuevos medios de expresión como el cine y la radio (a la que se agregaría la TV). En la literatura se produjo una revolución narrativa, tres de cuyos mayores exponentes fueron Proust, Joyce y Faulkner (en el grabado).

El recurso del montaje cinematográfico se incorporó desde entonces a la literatura, especialmente a la novela, desde **Paralelo 42** y **Manhattann Transfer**, de John Dos Pasos, hasta el **Ulises** de Joyce. De otro modo: la nueva forma de ver la realidad, por el habitante de las megápolis, se ajustó a esa modalidad que obligaba a las perspectivas simultáneas, a la globalidad y la dinámica veloz, que son responsables de esa apariencia de desorden y hasta de caos, que suelen acompañar a las grandes creaciones contemporáneas, desde la literatura hasta la pintura, por lo menos, para el observador conformado según los cánones clásicos.

Apenas hay lugar para hacer mención a otros aspectos de la cultura urbana que surgieron en ese momento, como la arquitectura funcional y monumental de los rascacielos, que permitieron dar acogida a decenas de miles de personas en un kilómetro cuadrado de terreno y que se transformaron en un símbolo visible y mágico

del progreso, al tiempo que se constituían en centros de contaminación pestilente del medio natural y desquiciaban el equilibrio humano.

Al llegar la década del Veinte, había quedado atrás la sucia Primera Guerra Mundial con sus cincuenta millones de víctimas, pero las ciudades industriales, productoras y voraces simultáneamente, imponían su estilo sobre todo el planeta, desde Shangay hasta Nueva York y Buenos Aires.

Las nuevas ciudades habían logrado una cultura definida y con novedades radicales que por primera vez modificaban la herencia neolítica y hasta de la revolución industrial, como el hormigón armado, con que construían sus enormes edificios, hasta un arte propio, en lo que se transmitía la voz y el movimiento.

En el plano del saber científico, ya estaba expuesta la famosa ecuación que coronaba la teoría de la relatividad de Einstein ($M C^2 = E$), con lo que quedaba al descubierto el fundamento de la Bomba Atómica. Los físicos ya habían calculado que para romper la tiranía de la gravedad terrestre se requería la construcción de un cohete con una capacidad de aceleración, en su primer tramo de 11.000 kilómetros por segundo.

El tinglado para la hecatombe estaba pronto. La crisis mundial de 1929 encendió la luz roja de peligro y la salida inevitable fue la conflagración mundial de 1939 a 1945.

En tanto, en 1917, la Revolución de Octubre, en la URSS, había creado un conmovedor movimiento auguralista de esperanza, que comenzó a empantanarse —para las conciencias más críticas de la izquierda— con la feroz represión policíaco-burocrática de Stalin. En Italia se abrió paso el fascismo y en Alemania el nazismo, pero de ninguna de estas novedades se supuso un cambio con relación a la marcha triunfal de las megápolis.

• LA MUERTE DE DIOS

El 6 de agosto de 1945 una bomba atómica arrasó a Hiroshima, era suficiente para entender que la Segunda Guerra Mundial había terminado. No obstante, el 9 de agosto otro artefacto similar hizo arder como un sol a la ciudad de Nagasaki. ¿Por qué dos bombas, por qué tanta saña?

No conocemos la explicación y Truman, el tendero californiano amante de la pirotecnia, murió hace tiempo. No se lo podemos preguntar. Lo que se sabe, sí, es que **Nagasaki quiere decir converso** y que era la capital católica de Japón. Lo fue en los tiempos de la primera evangelización jesuíta y lo sigue siendo ahora. Nagasaki ha provisto al santoral católico más nombres de mártires que cualquier otra ciudad del mundo. ¿Será esa la explicación que podría dar el tendero puritano?

No importa que se conteste esta pregunta, porque hay algo mucho más importante. En Hiroshima y Nagasaki se quiso matar a Dios.

Ciertamente, la Ilustración de los filósofos doctos y empolvados que descubrieron el Progreso y la Razón (con mayúscula) habían decretado la muerte de Dios, pero nunca lograron ejecutarlo. Su progenie socialista de los siglos XIX y XX, tampoco pudo hacerlo. Algunas de las cabezas más lúcidas del anarquismo moderno, como Enrico Malatesta, era católico y devoto de la Virgen. Otro, como Kropotkin, tenía una honda religiosidad y pese a su origen ortodoxo no ocultó su simpatía por la Iglesia católica. En el caso de Marx, el juicio es más complejo. Su espeso ateísmo apenas ocultaba la conciencia mesiánica que lo inducía a cumplir con la liberación del proletariado, como si fuese parte del Plan de Dios.

En otras palabras, en los pliegues de la nueva conciencia humanista y atea de la modernidad, Dios subsistió abierta o ambiguamente.

Pero llegó Hiroshima y llegó Nagasaki y entonces todos supimos definitivamente lo que querían decir los ídolos del progreso y la razón. Se había cumplido con una etapa del dominio radical de la naturaleza, para que naciese de ello la cultura del terror atómico o nuclear.

Ciertamente, en el mundo existe el mal y su expresión peor es la guerra. Es una desdicha incurable porque se alimenta de una raíz que no se puede extirpar: el pecado original. La guerra con garrotes del hombre paleolítico o con bombas atómicas del hombre de hoy, participan de la misma condición pecaminosa, pero son esencialmente distintas en sus alcances. En la guerra clásica había vencidos y vencedores, habían treguas, pactos, tratados, paz. En la guerra nuclear no subsiste nada, ni sociedades humanas, ni vida animal, ni plantas. Esa la aniquilación de la obra de Dios, es la muerte del Hijo del Hombre.

Ubiquemos las cosas en sus justos términos actuales. Las dos superpotencias militares tienen unos 2.500 misiles de largo alcance (entre ambas), que pueden portar diez ojivas nucleares cada una. Es decir, en los arsenales de los EE.UU. y la URSS hay 25.000 bombas "H", prontas a ser lanzadas y estallar. Agréguese a eso los misiles de alcance intermedio (de 2.500 a 5.000 kms), los de corto alcance, más los recursos similares de Francia, Gran Bretaña, China y la India y se tendrá una idea aproximada de los desafíos del futuro.

Para ser breves, diremos que en los arsenales atómicos y nucleares del mundo hay armas depositadas capaces de triturar entre 40 y 70 veces el planeta Tierra.

La absurda desproporción de los gastos militares para asegurarnos la impunidad atómica, sólo se puede explicar por un motivo: el miedo.

Hiroshima y Nagasaki cubrieron la cabeza de todos los varones y todas las mujeres con una sombra en forma de hongo, que se llama miedo y también desesperanza.

Muchas veces surge la pregunta sobre si el feroz problema del aborto en las sociedades desarrolladas, especialmente Europa, no tiene que ver con el desconcierto

La ciudad es inteligencia colegiada y, por ende multiplicada. El dominio sobre la naturaleza tuvo su más alta y trágica expresión con el desarrollo de la bomba atómica. El 6 de agosto de 1945 fue arrasada Hiroshima, el 9 de agosto del mismo año Nagasaki. En la foto, el hongo atómico que consumió a Nagasaki.

ante el futuro, con el terror, hoy sumergido en la penumbra de la conciencia y por eso más actuante, que supone vivir en una frontera de peligro, destinada a ser arrasada por las bombas neutrónicas —las más vistosas y recién llegada de todas ellas— "que mata a la abuelita y deja intacto al televisor", como dijo un cáustico humorista alemán.

Si se condena al hombre a vivir sin libertad, sin esperanza, sin caridad, lo que se está haciendo es matar a Dios en sus creaturas.

Ese es el significado final de Hiroshima y Nagasaki.

• PERSPECTIVA NUCLEAR DE LAS MEGAPOLIS

La última guerra mundial, aun en el frente ruso, fue una contienda de retaguardias. Ganaron los que supieron golpear masivamente sobre los reductos industriales del enemigo. Se apeló furiosamente en los frentes, pero murieron tantos o más a consecuencia de los bombardeos aéreos y la cohetería en los hasta entonces inaccesibles resguardos del interior de los países en conflicto. La guerra la ganaron los aliados porque, con el aporte masivo de la aviación norteamericana, pudieron destruir sistemáticamente los centros de producción germanos. La URSS pudo iniciar su contraofensiva, cuando su industria pesada, instalada más allá de los montes Urales, en Siberia, superó la producción de la alemana.

La guerra del futuro, la última de la humanidad, si se produce, habrá de comenzar por el final, por la destrucción de las retaguardias productoras de tecnología de punta, de computación, de inteligencia, de consumos masivos.

Hoy las megápolis están en la mirada de los estados mayores de todo el mundo.

Pero no morirán sólo las ciudades y sus sistemas de administración colonizadoras y civilizadoras, sino que la nube de polvo nuclear que rodearía al planeta, por meses o años, condenaría a la Tierra, en su conjunto, al exterminio. Lo que no ardiese como soles, sucumbiría bajo una tiniebla radiactiva.

Lo dicho no es una dramatización, sino que apenas describe lo que ya está a la vista, lo que saben los científicos y todos los que no se esmeran en vivir distraídos ante su contorno.

Causa extrañeza que tantas voces críticas se hayan elevado en el mundo católico, contra la iniciativa del Papa Juan Pablo II, de convocar a todas las religiones del mundo a rezar por la paz en Asís, hace algo más de dos años. Ciertamente, puede decirse que ser católico es algo difí-

cil, si tantas conciencias no perciben la gravedad del tránsito que atravesamos.

El Papa hizo lo justo y necesario en este momento de la historia.

El problema es saber cuáles son sus instrumentos, cuáles son nuestros instrumentos, los de todos los católicos y los creyentes del mundo, para operar con coherencia y eficacia sobre el desafío máximo de este tiempo.

Tan grande es el avance tecnológico actual, con su guerra de las galaxias en ciernes (y su incorregible pecado original a cuestas) que la primera respuesta posible de un espíritu religioso es rezar. Fue lo que precisamente hizo el Papa.

Pero ¿no queda más por hacer? Se puede misionar. La misión requiere de la inteligencia y la inteligencia debe ser alimentada por la fe.

El camino de la misión está marcado en nuestro tiempo por **Evangelii Nuntiandi**, de Pablo VI, que reclama evangelizar la cultura, todas las culturas, todos los medios, todos los estratos, toda la gente.

Sin esa evangelización el mundo está condenado a la muerte por el fuego. ¿Piensa alguien, acaso, que los acuerdos entre la URSS y EE.UU. para destruir el 2,5% de las armas nucleares sea el camino seguro de la paz? ¿Piensa alguien que la apocalipsis nuclear será evitada por Gorbachev, un hijo político de Andropov, anteriormente jefe de la KGB y por Bush, ex jefe de la CIA? Es difícil admitirlo.

Puede argüirse que esos hombres "realistas" y conocedores de los límites de destrucción bélica a los que se ha llegado, pueden ser más eficaces para la causa de la paz que el abundante contingente de idealistas etéreos que puebla el mundo sublunar. Esto puede ser cierto, pero insuficiente.

En una de sus últimas meditaciones, Toynbee conjeturaba que la paz del mundo sólo podría ser asegurada por imperio mundial, o diríamos, mejor, por una especie de oligopolio que reuniese a las grandes potencias del planeta. Tal vez sea una posibilidad adecuada y realista, aunque obligue a asumir la temible perspectiva de un poder de esa dimensión. Pero ¿qué sucederá con las naciones pobres, con ese club de deudores —aún informal, pero realmente existente— en el que vive más de dos tercios de la humanidad? La historia es una caja de sopresas absolutamente imprevisible. Cualquiera de las naciones marginadas o un grupo de ellas puede decidir dar el salto hacia los desarrollos nucleares. No hay limitaciones tecnológicas para ello. Lo único que requiere esa aventura es decisión política clara y coherentemente sostenida. En ese caso la conflagración sólo agregaría otro eje posible: el enfrentamiento entre el Sur pobre pero en rebeldía, contra el Norte opulento.

Las garantías no son claras. Cuando el negocio de la paz y la guerra está en manos de hombres que han idolizado el poder, no queda mucho lugar para la esperanza.

¿No hay salida entonces? La hay, pero supone el costo inmenso de una revolución, de la única y verdadera revolución, que consiste en instalar en la conciencia del mundo **la Noticia, la Palabra, la Buena Nueva**, de modo tal que el hombre viva de cuerpo y alma sumergido en el acontecimiento de **"Cristo presente aquí y ahora, centro del cosmos y de la historia"**, como lo pidió Juan Pablo II a los movimientos laicos.

En eso se expresa el llamado a la evangelización de las culturas, en instalar a Cristo en la experiencia cotidiana del labrador y del albañil, tanto como en la vida del físico atómico o del biólogo genético.

Se trata entonces de lanzarse apasionadamente a la misión, aquí en América y en todos los continentes. Se trata de saltar sobre todas las barreras, porque todas son franqueables cuando junto y adelante de nosotros va María, la capitana de los tiempos difíciles.

A esta altura tenemos que establecer una premisa capital, que sürge de la lectura de los signos de los tiempos que se han intentado aquí: nunca el destino global de la humanidad y de la vida como ahora la paz y la supervivencia han dependido tan luminosamente de la presencia de Cristo entre la gente.

El Misterio de la Encarnación, que puso a Cristo entre nosotros fue un don gratuito del Padre realizado por la mediación del Espíritu Santo que sopló como una brisa suave sobre el vientre de María.

Cristo hecho hombre es la expresión máxima de la misericordia divina. Así lo fue siempre y lo es ahora. Pero en este momento, cuando se está decidiendo sobre la vida o la muerte de todos, esa misericordia de Dios se transforma en la necesidad máxima del género humano.

Digámoslo de otra forma: sólo Cristo, sólo Dios puede salvar la aventura humana en el universo. Por eso, en el fondo de todas las conciencias, de todas las naciones, vuelve a nacer un oscuro y profundo llamado a la trascendencia. Esa es nuestra convicción.

Los tiempos del inmanentismo, de la secularización alegremente irresponsable, han terminado, aunque abunden los distraídos que los proclaman todavía. Lo que se percibe, un poco por todos lados, es que Dios avanza y se instala en el corazón de la gente.

Pese a ello, los desafíos que plantea la cultura urbana en las vísperas del tercer milenio, adquiere una dimensión casi apocalíptica y nos impone la tarea del redescubrimiento pleno de la fe, de la oración, del discernimiento inteligente y de la misión, acorde con lo que es el objetivo central de la Iglesia: la evangelización de la cultura. Ese es el sendero —todavía semioculto por la maleza— que habrá que recorrer para abrir el camino de la paz.

El trabajo que queda por delante es inmenso, al punto de que muchos desfallecen antes de iniciarlo, por considerar que no hay modos ni recursos para articular una respuesta eficaz ante tantas incitaciones peligrosas.

Lo que queremos demostrar ahora es que la tarea es posible. En realidad el cristianismo vivió toda su historia en medio de tremendas acechanzas y su respuesta rotundamente milagrosa, fue siempre la evangelización.

Lo que tenemos que hacer ahora es, entonces, buscar los modelos desde los cuales la catolicidad configuró su acción misionera en el pasado. Ahora sí tendremos que adentrarnos en la historia, porque sólo ahí están las pistas requeridas para encarar la crisis de hoy.

• LA CIUDAD MEDIEVAL Y LA MISION

Una reflexión previa. El misterio de la Encarnación se produjo en un arrabal desconocido y mísero del gran imperio romano-helenístico. De los suburbios pobres, de los pequeños pueblos de Israel, surgieron los artesanos y pescadores que formaron el modesto Colegio Apostólico, que inició la tarea, aparentemente imposible, de transmitir la Buena Nueva.

No estaban solos. En medio de ellos servía silenciosamente María, como maestra en la fe y sobre ellos velaba el Espíritu Santo. También en su alrededor bullía un mundo de miserables, de pecadores —varones y mujeres— agobiados y en todos la Palabra operó como cura y resurrección.

También en los arrabales de Jerusalén, en el humilladero del Calvario, se cumplió el misterio de la Cruz, por el cual el instrumento de muerte infamante se transfiguró en símbolo de redención. En el misterio de la Cruz se oculta y se manifiesta, al mismo tiempo, el sentido total del cosmos y la historia, de Dios y del Hijo y de todos sus hijos, de la humanidad en su conjunto.

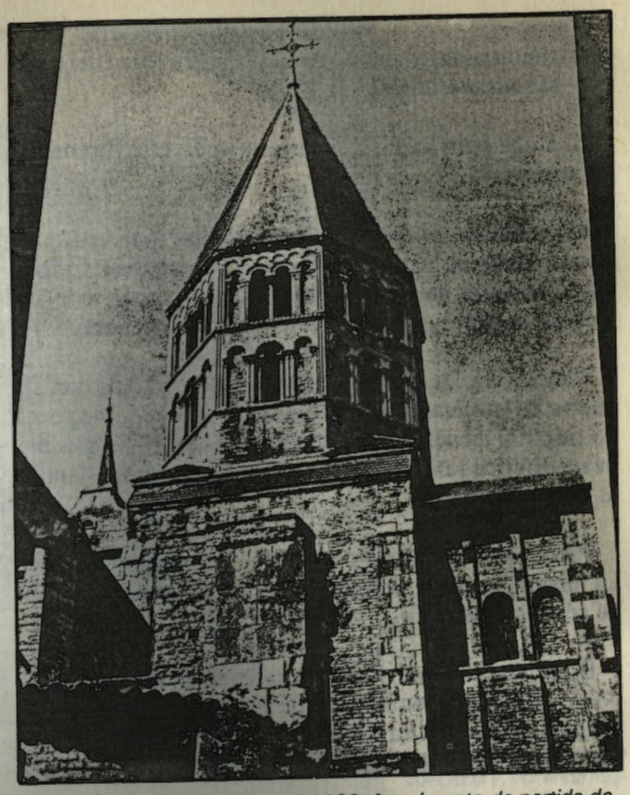
No olvidemos este hecho guía para comprender todo lo que vendrá.

Queremos hablar ahora de las circunstancias de la acción evangelizadora medieval, de la magnitud de los desafíos y de la lenta y trabajosa victoria de Cristo, en todos los casos.

Tras la caída del Imperio Romano de occidente, primera catástrofe de la cual fue parcialmente testigo San Agustín y a la que respondió con **La ciudad de Dios**, el mundo católico ya germanizado —más precisamente, romano-germánico— logró rehacer penosamente su tejido social y espiritual. Cuando la tarea no estaba concluida, se produjo el desborde vertiginoso del Islam sobre las tierras cristianas del Cercano Oriente, del Norte de Africa y España. Casi simultáneamente, los vikingos —el nombre quiere decir piratas— golpearon sobre la costa atlántica. Ocuparon Normandía, luego Inglaterra, el Reino de las dos Sicilias, por fin.

Recién en el 800, Carlomagno puso fin al largo período de contracción y derrota europea. Ello habría de expresarse simultáneamente por una vigorosa acción evangelizadora monacal, tanto en Oriente como en Occidente.

A mediados del siglo IX, con el respaldo del Papa romano y el emperador de Constantinopla, comenzó la marcha del cristianismo hacia el Este. Los que cumplieron la primera misión fueron los santos hermanos Cirilo y Metodio que en su camino hacia Oriente evangelizaron el vasto reino búlgaro hasta sus confines con Rusia.



La abadía de Cluny, hacia el 1100, fue el punto de partida de una colosal expansión de los monasterios en toda Europa. En la Alta Edad Media, los monasterios sustituyeron a las ciudades en la tarea civilizatoria.

En la Alta Edad Media no hubo, en puridad, ciudades, salvo muy escasas y reducidas a sus expresiones mínimas, casi ruinosas. La vida social fue rural, aldeana, ordenada en torno del sistema defensivo de los castillos feudales.

El papel de la ciudad en esos largos siglos, lo jugaron los monasterios. Afirmaba Munford que la orden benedictina (a las que habría que sumar las de Cluny y Císter, que adoptaron la regla de San Benito restaurada) levantaron 40.000 monasterios en ese tiempo.

Basta recordar la imponente obra de ingeniería que supone cada uno de esos monasterios, el vasto ordenamiento agrícola, los trabajos de regadío, desecación de pantanos, forestación, el desarrollo artesanal múltiple y la inagotable obra de copiado manuscrito de un legado cultural milenario, para comprender que el monasterio, regulado por las horas canónicas, fue la institución que cumplió la misión de las urbes, cuando éstas entraron en su época más oscura o se extinguieron.

Hacia comienzos del siglo XIII la situación había cambiado radicalmente. El interior europeo estaba consolidado. El Islam retrocedía en España y era atacado directamente en Tierra Santa por los cruzados. El ritmo de la vida se aceleraba, la población retornó a índices importantes de crecimiento vegetativo y con ello surgie-

ron inevitablemente las pequeñas urbes, como Burgos en España o Asís en Italia y tantas Villes-Neuves en Francia. Albergaban dentro de sus murallas y protegían con sus derechos que excluían o limitaban la intromisión feudal, a un nuevo tipo de sociedad: la burguesía naciente, cuya actividad industrial dominante era la textil. Ello ya suponía el comercio activo y el desarrollo de un sistema financiero, capaz de abarcar vastos territorios.

Ya existía la contabilidad de partida doble, de notoria inspiración teológica, por cuanto **el Haber** es todo lo que se debe a la sociedad y **el Debe** es lo que la sociedad tiene que pagar al empresario, al que se le concibe como un mero administrador del Bien Común.

Pero en el nuevo medio burgués y religioso, estaba en ciernes un reto particularmente significativo en la historia de la Iglesia, que pronto emergió bajo la forma de herejía cátara, predicada en el Norte de Italia y España y en el Sur de Francia, por los obispos búlgaros precedidos por el casi mítico Bogomila.

No nos detendremos en ella más que para recordar que se trataba de una herejía neumática, del Espíritu Santo y con vínculos visibles con el maniqueísmo, del tipo del que desarrollaría poco después en Italia el monje Joaquim de Fiore. Se suponía que la humanidad ya había recorrido la edad del Padre, la del Hijo y que eran llegados los tiempos del Espíritu Santo, que al soplar sobre todos, les daba a los que en él creían, verdadera potestad sacerdotal. Fue, en esencia, una herejía aristocrática, a través de la cual los sectores encumbrados desafiaron el poder espiritual de la Iglesia, pero provista de una tremenda vocación evangelizadora que llegó a conmover la unidad católica por primera vez en doce siglos.

En la plena madurez de la herejía, la respuesta vino de las primeras órdenes mendicantes, la de los franciscanos y los dominicos. En menos de un año —entre 1206 y 1207— en Asís y en los faldeos de los Pirineos españoles, se fundaron ambas, que habrían de tener el destino común de enfrentar los movimientos heréticos y asumir la responsabilidad de evangelizar la sociedad burguesa emergente. Tuvieron tiempo, por añadidura, para encorcetar la fuerza que parecía incontrolable de la caballería, muchas veces delictiva, en el seno de órdenes guerrero-monásticas.

Domingo de Guzmán creó una orden fundada en la inteligencia iluminada desde la fe, que tuvo honda incidencia universitaria, como correspondía a la vocación de su creador. Por eso, no es en absoluto casual que la corona teológica de la Edad Media, Tomás de Aquino, haya sido dominico.

Es de importancia capital subrayar que, junto a la acción ordenadora en el plano de la razón, los dominicos predicaron con ahínco, por todos los caminos de Europa, la devoción a la Virgen y fueron ellos los que difundieron el rosario, presumiblemente originado en Inglaterra, que en sus inicios se rezaba con quince guirnaldas de diez rosas cada una. De ahí viene su nombre. Resulta inevitable asociar este culto primaveral a María, con los ritos con que se celebraba a la figura de la Diosa Madre, en la misma estación, en el lejano neolítico.

La lectura de esta devoción mariana de los dominicos es múltiple e interesante, porque revela que esta orden que privilegió la actividad intelectual, fundó todo su quehacer, incluso el referido al pensamiento, en la fe humilde y callada de la Virgen. De ahí el gran predicamento que lograron entre los sectores populares y la eficacia de su acción contra la herejía cátara.

Reiteremos: los dominicos son la inteligencia penetrada por la luz de la fe, que surge como dato primario y sencillo con que el alma responde al don de Dios.

A modo de síntesis muy apretada, podríamos decir que el aporte sustancial y revolucionario que hicieron

La ciudad de Burgos, España, gran centro de desarrollo y empuje evangelizador hasta el S. XIV. En la dinámica de la nueva cultura burguesa naciente, se instalaron los dos grandes movimientos de renovación católica, las órdenes de Franciscanos y Dominicos.

en el campo del discernimiento, fue la elaboración, por parte de Santo Tomás de Aquino, de una teoría del conocimiento, apoyada en Aristóteles, que atribuía a la sensación el carácter de dato fundante del acto de conocer. Por supuesto, los aportes de la sensibilidad debían ser recogidos en la trama de la capacidad de análisis y síntesis del espíritu, para constituirse realmente en saber.

Por esta propuesta, en forma repentina, los contenidos inmediatos de la sensibilidad adquirieron una dignidad propia y fundamental, lo que significaba, ni más ni menos que una reconciliación de la conciencia y el

mundo. Ya en el culto a María y en el rosario, estaba implícita esta tendencia a rescatar la realidad natural.

Pero en esta tarea de rescate del valor de la naturaleza, concebida como expresión patente de la gloria del Señor y reconocimiento a su Poder y Misericordia, la obra decisiva la hizo el místico italiano Francisco de Asís y la trasmitió en sus célebres **"I fioretti"**.

El cántico al hermano Sol y a la hermana Luna es un himno a Dios, loado a través de sus creaturas, que no ha sido superado en la literatura universal.

En absoluta consecuencia con todo esto, fueron dos frailes menores, dos franciscanos, los que introdujeron en la pintura la noción de volumen. Nos referimos a Cimabue y Giotto, contemporáneos de Francisco.

Ya lo hemos dicho, la pintura medieval era planista, porque para los hombres inmovilizados en sus comarcas no existía, en la práctica, la experiencia del espacio. Cuando la vida transcurre en un ámbito que no sobrepasa los diez kilómetros a la redonda, no se requiere de la noción de profundidad y la realidad puede ser representada sobre un mismo plano. Por su parte, la captación del dato del volumen, que caracteriza a las personas y a las cosas, supone admitir la corporeidad y turgencia de los seres, para lo cual era una traba insalvable el ascetismo antisensualista que privó en la Alta Edad Media.

Hasta San Francisco y Santo Domingo esta situación no se invirtió.

A partir de ellos, el hombre europeo comenzó a adquirir la conciencia de la espacialidad, que habrá de ser el dato obsesivo y protagónico en los siglos siguientes.

Dicho de otro modo: las nociones de corporeidad y espacio, que han de modelar el alma de la modernidad, son el fruto de la experiencia cristiana, de la vivencia religiosa restaurada en su plenitud en el siglo XIII y apoyada en la inmensa tarea de penetración misionera hacia todos los horizontes del mundo.

De acuerdo con una lógica implacable, todo ese proceso habría de estallar como enorme acontecimiento en la aventura ultramarina de portugueses y españoles.

Dos datos para apoyar esta tesis. La penetración franciscana en la península Ibérica fue vigorosa y en esa tierra dio uno de sus mejores exponentes, Ramón Llul (el Doctor Iluminado) que al margen de componer el primer tratado de lógica simbólica que deslumbró a Leibnitz, de construir la primera máquina de calcular de la que se tenga noticia, de escribir una de las primeras novelas de la modernidad, llamada **Blanquerna**, destinada a evangelizar a la burguesía —a los "ricos homes", como él decía— y libros para fomentar las órdenes de caballería, tuvo fuerza, con más de ochenta años para predicar el Evangelio en Marruecos, donde fue lapidado. Malherido, murió en el viaje de retorno a España.

Otro dato confirmatorio, entre los tantísimos a los que se podría acudir, es la profunda espiritualidad franciscana que animaba a Cristóbal Colón, como lo han destacado sus biógrafos e historiadores contemporáneos.

De ese suelo católico revivido, de franciscanos y dominicos, nació el impulso de la modernidad, que permitió la transmisión de la Palabra a una ecumene ya transformada en mundial.

No es casual, tampoco, que hayan sido ellos, dominicos y franciscanos, los primeros evangelizadores de América latina.

Remarquemos con toda fuerza la consecuencia máxima de este renacimiento católico en las pequeñas urbes del siglo XIII, que fue la expansión ultramarina de los ibéricos y el descubrimiento providencial de América por ese extraño navegante que leía mucho más las Sagradas Escrituras que las cartas de navegación de su tiempo.

Fueron esos navegantes de los siglos XV y XVI los que abrieron el camino hacia la mundialización de la Iglesia, hacia el cumplimiento del mandato que estaba inscripto en su fe de bautismo, que era ser católica, es decir, universal.

Este proceso de tan vastas consecuencias encontró su punto de partida en las dos órdenes que habían nacido de cara a la burguesía —tal vez de su propio seno— "aggiornando" el Evangelio a las palpitaciones de la época, para responder la inquietud inagotable de la existencia, desde un cristianismo revivido. Ellos nos muestran el camino.

Colegialidad en la misión, colegialidad en la oración (que es nuestra realimentación espiritual), colegialidad en la inteligencia ordenada desde la fe, son los datos desde los cuales podemos dar respuesta a los desafíos de nuestro tiempo. Ese es nuestro camino. Tan riguroso como la subida al Monte Carmelo. No importa, la urgencia es grande y hay que iniciarlo cuanto antes, con plena conciencia de lo que ello significa.

• EL MOMENTO DE LA SUBJETIVIDAD

Hemos sostenido que la modernidad se generó en la renovación católica del siglo XIII, lo que es cierto. Pero debe acotarse inmediatamente, que en el instante en que la Iglesia parecía cumplir con su designio universal, la cristiandad fue rota por el golpe violento y hondo de la Reforma protestante. Ya no hubo una cristiandad sino dos enfrentadas en todos los planos, incluso y ante todo, por la guerra.

La Reforma, a su vez, provocó un movimiento centrífugo incontenible y dio lugar a decenas y luego a cientos de nuevas Iglesias y sectas, cuya multiplicación persiste hasta nuestros días.

Puede afirmarse que el tajo de Lutero fue duro, pero no inesperado. Desde dos siglos antes —cuando prosperaban las herejías cátaras y valdense— se hacían oír las voces que clamaban por una transformación de las estructuras eclesiásticas. Algunos de esas demandas se

fundaban en una religiosidad legítima (como la que expresaron los mismos franciscanos y dominicos), otras, formuladas con verbalidad santurrona, transparentaban la voluntad de poder de príncipes y señores, que se aprestaban a entrar a saco en los bienes de la Iglesia.

Para algunos pocos santos, la reforma reclamada tenía un claro sentido evangélico. Pero también invocaban los Evangelios los reyes, los mercaderes y los banqueros. Por supuesto, sus lecturas eran muy distintas.

Más allá del ruido y la furia de los que siempre está llena la historia, algo muy profundo había acaecido en el occidente europeo. Nos referimos a lo que Rocco Buttiglione llamó **el momento de la subjetividad**.

Si se nos exige situar el momento y el lugar en los que nace la nueva conciencia, no titubearíamos en decir que fue en el siglo XIV y su área inicial de expansión se extendió desde la Selva Negra hasta las riberas nórdicas del Rhin.

En pequeños monasterios de población escasa, en los que alternaban frailes —provenientes en muchos casos de distintas órdenes— y legos, tuvo lugar el nacimiento de una espiritualidad intimista, devocional, que se apartaba del mundo y desconfiaba de él. A menos de un siglo del triunfo de la **Suma Teológica** de Tomás de Aquino, se imponía un estilo religioso vehementemente inspirado en San Agustín, que la historia ha recogido con el nombre de **Devotio Moderna**.

Confluyen en este fenómeno numerosas causas. El crecimiento de las ciudades, el aumento notorio de la riqueza y el lujo, la miseria creciente del campesinado y de los sectores urbanos no protegidos por las poderosas agremiaciones artesanales, pero, por sobre todos estos hechos, debe recordarse que el siglo XIV cargó con el estigma de la famosa Peste Negra a la que se le atribuye la aniquilación de la mitad de la población de Europa. Buena parte de datos anotados se pueden encontrar reunidos en el **Decameron** de Boccaccio, que se ambientó en el momento en que la peste diezmaba a Florencia.

La Devotio Moderna, que auspiciaba un vínculo solitario entre la conciencia subjetiva y Dios, a través de un acto místico que tenía el germen de la tentación de prescindir de las mediaciones objetivas (el otro, la Iglesia institución, la naturaleza), dio frutos tempranos en el siglo XV (Wycliffe y Juan Huss) y maduros en el siglo XVI, desde Lutero a Calvino.

Pero la plenitud de los efectos de la nueva actitud del hombre hacia el mundo y Dios habría de manifestarse después, cuando a partir del siglo XVII, con Descartes, comenzó a desarrollarse la ciencia físico-matemática.

Si los datos de los sentidos dan información contradictoria sobre la realidad, porque están alterados por la perspectiva del observador, deben ser desechados, agrupándolos bajo la designación peyorativa de "cualidades secundarias". En cambio, el residuo seguro y el único sobre el que se puede asentar un criterio de verdad es la conciencia, que por el hecho de pensar da prueba suficiente de su existencia, y la mera extensión, que es

Santo Tomás de Aquino coronó la teología medieval y restituyó el valor del conocimiento sensible. En menos de un siglo, la "Devotio Moderna" y su particular adhesión a San Agustín, produjo un desplazamiento de la conciencia religiosa europea.

la cualidad común y no cambiante de todo cuanto existe en la naturaleza. El mundo se transformó en el campo ideal para la aplicación de la geometría analítica, única ciencia capaz de desentrañar sus verdades esenciales. La naturaleza, muy lejos de la perspectiva de San Francisco, pasó a ser "res extensa" o más sencillamente, cosa caracterizada por la extensión.

Si la realidad es extensión, sólo sirve para comprarla y venderla, para conquistarla o perderla. La fórmula suena como la expresión triunfante de la burguesía, por un lado, y de los estados absolutos, que desplegaban su competencia por el poder en ese momento.

Cuando Newton proveyó a esa "res extensa" con la ley de la gravedad, que bastaba para explicar su comportamiento universal, el delirio racionalista que había ganado hasta los poetas, se expresó en versos que comparaban ventajosamente al físico inglés con Jesús.

Este **momento de la subjetividad** terminó en una operación reduccionista del mundo y arrinconó a Dios en un suburbio del cosmos adjudicándole el cargo honorario de "relojero universal" y distraído, y cumplió la operación epistemológica más grave de la historia del pensamiento. De ahí proviene, también, nuestra modernidad, la que precisamente hemos visto desplegarse triunfalmente en las megápolis contemporáneas por la mediación de la técnica y el desarrollo industrial.

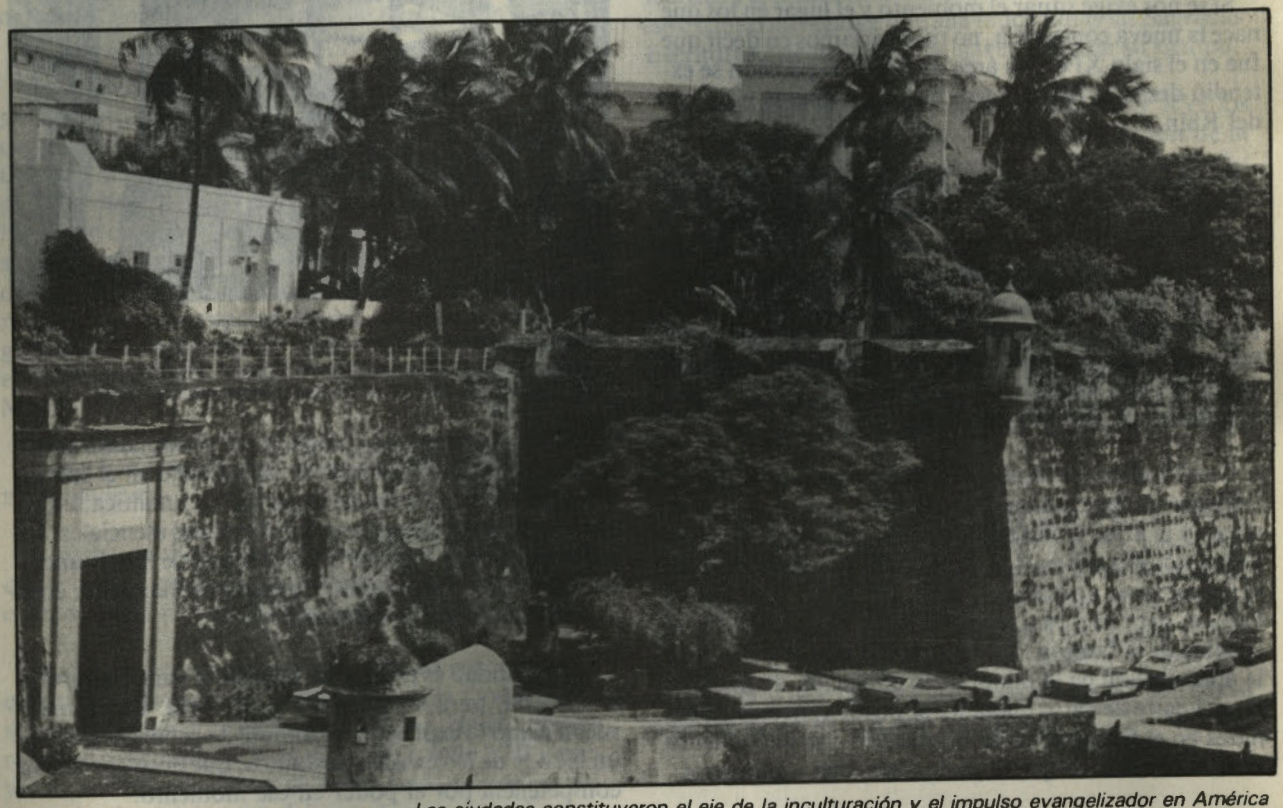
Aquí está el mayor desafío para el catolicismo: asumir desde sus raíces una ciencia que avanzó hacia la visión desacralizada de la naturaleza y, sin lesionar su capacidad de investigación y creación, retornarla al lecho cristiano del cual proviene.

• LA CIUDAD EN AMERICA LATINA Y SUS DESAFIOS

La América hispánica, la evangelizada, la mestiza, surgió de las ciudades. Fue el eminente historiador mexicano Carlos Pereira el primero en reparar las diferencias de la colonización norteamericana y la nuestra.

Las colonias inglesas contaban con ciudades insignificantes, en las que llamaba la atención la pobreza de los recursos disponibles, en cambio, desarrollaron suntuosas residencias rurales.

En América latina lo magnífico fueron las ciudades. Esto tiene su explicación cultural jurídica y teológica.



Las ciudades constituyeron el eje de la inculturación y el impulso evangelizador en América latina. También la ciudad y el "común" (el pueblo) organizado en Consejos, fueron el fundamento del derecho. En tanto, la colonización puritana en el Norte, se caracterizó por ciudades pobres y residencias rurales opulentas.

Los inmigrantes puritanos (calvinistas) que poblaron EE.UU. constituyeron una aristocracia individualista de "elegidos de Dios" y crearon una sociedad según talante. En la América hispano-lusitana, las cosas fueron distintas, no sólo por el catolicismo fraterno y asociador en el cual todos encontraban su fundamento, sino por su concepto de que el derecho, el orden jurídico, sólo se fundaba en **el común**, es decir, en el pueblo asociado en asambleas y representado por los hombres que eligiera la comunidad. Por esa tradición que se hunde en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio y más atrás aun, en la jurisprudencia visigoda, los españoles fueron fundadores obstinados de villas. Sólo la ciudad, en la medida que exigía la formación de un Consejo (o Concejo) era fuente de derecho. La primera perdurable y con verdadero significado histórico que se creó en Tierra Firme, fue la Villa Rica de la Vera Cruz y la asentaron los hombres de Cortés, para validar los justos títulos que tenía su capitán en la conducción de la campaña de México.

Esas ciudades latinoamericanas que en noventa años dinamizaron la conquista evangelizadora del Nuevo Mundo, sobre 26 millones de kilómetros cuadrados, con una velocidad asombrosa, no fueron siempre fieles a los designios originarios. Cuando los Borbones sucedieron a los Habsburgos en la Corona de España, la situación se revirtió. El Reino de Indias, independiente de España y sólo sometido al mismo soberano, perdió su autonomía y se transformó en territorio de ultramar, en mera colonia.

Las urbes americanas, una vez generadoras de cultura, de aventura conquistadora y de evangelización, en cuyo seno se dieron las más grandes luchas sociales por el imperio de la justicia para indios, zambos, negros, mulatos y criollos pobres, según la inspiración del Evangelio, se transformaron en centros de recaudación avariciosa de impuestos y toda forma de recurso dinerario, hasta el punto de subastar entre los ricos, los derechos concedidos por los antiguos reyes a los resguardos indígenas.

A partir del siglo XIX, las capitales de las repúblicas independientes, gobernadas por oligarquías proinglesas y masónicas, al menos tendencialmente, acentuaron la actividad expoliatoria hasta límites demenciales. La Iglesia fue el chivo expiatorio del festín de las oligarquías. El clero perseguido resultó diezmado hasta la casi desaparición, en cincuenta años. Templos, conventos y parroquias en algunos países fueron confiscados para transformarlos en cuarteles, teatros o prostíbulos. La pro-

ductividad del sector campesino descendió en todo el continente y también la población. Fue el momento de la creación de los grandes latifundios a expensas de las tierras comunales de las comunidades indígenas y de la Iglesia, como lo demuestra particularmente la historia de Centroamérica.

Ese triunfo del "liberalismo progresista" inspirado en las ideas de la época y sostenido por las flotas imperiales, provocaron guerras y protestas populares sangrientas cuyos efectos y consecuencias no se han liquidado aún.

El siglo XX supuso continuidad y novedades. Las ciudades (o megápolis) en algunos casos mantuvieron su tutela sobre los territorios interiores, operando, en muchos casos, como factorías extranjeras, pero simultáneamente, inmensos contingentes de criollos se instalaron en sus perímetros pobres, creando un proletariado subocupado y una clientela política que modificó las relaciones de poder dentro de los viejos estados oligárquicos. En Uruguay, en México, en Argentina, en Brasil y en Perú, más o menos en ese orden, accedieron al poder sectores representativos de la nueva ecuación social. En 1948, el asesinato de Gaitán en Colombia provocó una conmoción continental y un desgarramiento en la nación, que dura bajo otras formas, todavía. Por la misma época, en Guatemala, Arévalo y Arbenz promovieron un proyecto popular (populista, le llaman ahora sus adversarios) que incluía una modesta reforma agraria. Se estrelló contra la severa concepción del secretario de Estado Foster Dulles, de EE.UU., para quien el mundo estaba inexorablemente dividido entre amos y esclavos.

Pero en todo este período, el hecho significativo, gráfico por excelencia, se dio en esa especie de ciudad-ficción, de megápolis barroca y cartesiana, al mismo tiempo, que es Buenos Aires. Gobierna sobre un territorio de casi tres millones de kilómetros cuadrados con una de las más bajas densidades demográficas y ha acumulado lujo, capital y vanagloria, como si fuese la cabeza de un imperio en decadencia. Ahí, en 1945, una conjunción de militares que conocían la historia y pensaban el futuro a largo plazo, de organizaciones obreras de origen anarquista y marxista, de la Iglesia católica y vastos sectores de la clase media, ese "proletariado de cuello blanco", en parte nacionalistas y también resentidos con justicia o revolucionarios de verdad, formaron una conjunción singular que marcó la historia del continente.

El 17 de octubre del '45 marcó la fecha del ascenso de los "pobres del mundo" a la conducción política de una nación, por la mediación de un pacto de clases y estamentos, unidos todos por la conciencia de que la historia en los países sometidos a las hegemonías imperiales requieren de vías eficaces que están muy distantes del internacionalismo abstracto de las izquierdas del siglo XIX.

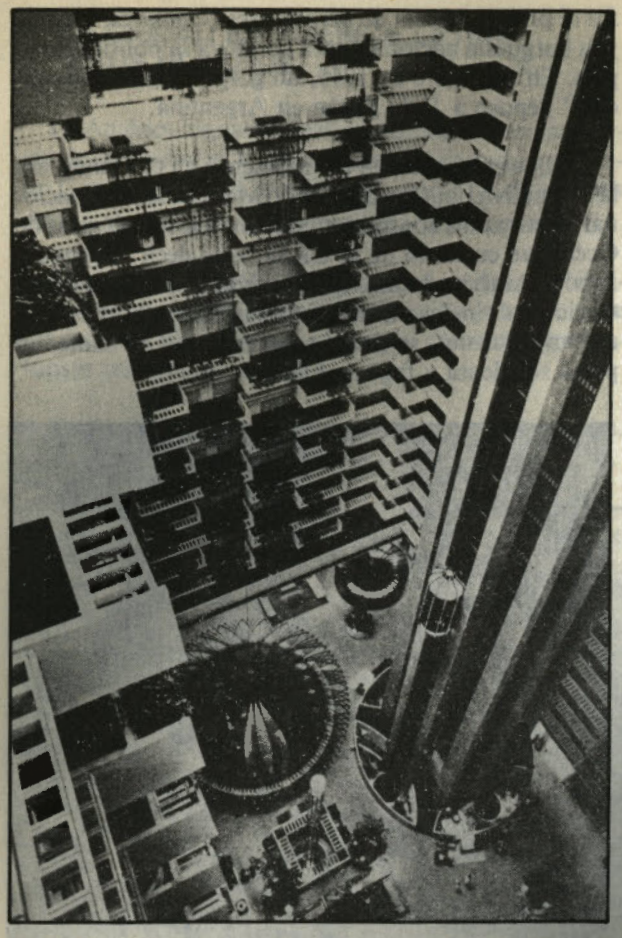
La historia fue breve. Bastó una década llena de acontecimientos sociales y avances tecnológicos sorprendentes (en el campo nuclear y la aviación supersónica, por ejemplo) para que el ensayo terminase en el fracaso. En 1954 (agosto) se suicidó Vargas en Brasil, poniéndole fin al primer avance de los sectores populares, medios y la burguesía nacional, para conducir la política de su país. En setiembre de 1955, un golpe militar "libertador" depuso a Juan Perón en Argentina.

Lo que campeaba en ese momento en el mundo era la normativa rigurosa del Fondo Monetario Internacional, destinado a consolidar las fronteras estratégicas de Occidente en torno de la URSS, vale decir, Europa y Japón. América latina, que se vivió a sí misma como Occidental, incluso a través de sus líderes populares y antiimperialistas, se transformó en tierra de nadie, en presa suculenta y fagocitable.

El presidente Arbenz, de Guatemala, sale al exilio depuesto por un golpe militar. Comenzaba una década turbulenta en Centro América y el Caribe.

Después vino la resistencia popular, la lucha política encarnizada, más tarde la guerrilla y esa historia sigue hasta ahora. En la década de los años '80, emergieron algunos regímenes democráticos desarrapados económicamente, pero protegidos por una literatura y una publicidad ampulosa. Poco o nada pueden hacer bajo el peso de una deuda externa que insume todos los recursos disponibles para un desarrollo mínimo.

Esas polvaredas trajeron nuevos lodos. Los procesos migratorios internos acentuados de la época precedente se sosegaron en algunas áreas, pero en su lugar han surgido las migraciones más o menos masivas hacia el exterior, como en Uruguay y Argentina, que hoy son exportadores de sus mejores recursos humanos, casi el único capital del que disponen efectivamente. En Brasil y Perú, el trasvasamiento de contingentes del interior a las



Ahora, algunas ciudades como Buenos Aires o Montevideo lanzan sus mejores recursos humanos hacia el exterior. Otras como San Pablo (en la foto) o Lima, siguen absorbiendo enormes contingentes.

megápolis no cesa. En San Pablo, la población aumenta anualmente en 900.000 personas que huyen de la hambruna y sequía crónicas del Nordeste brasileño. Lima tenía menos de dos millones de habitantes en 1962 y supera hoy los seis millones, Bogotá se extiende implacablemente sobre la inmensa sabana en la que está instalada y Asunción, madre de la urbanización del Río de la Plata, que hasta hace diez años era una capital provinciana, ha duplicado su población, acercándose a los 800.000 habitantes, con un crecimiento técnico y una dinámica, que de mantenerse en las próximas décadas, la transformará en un acontecimiento de singular relevancia política y económica en América del Sur. Al Norte, la Ciudad de México, con casi 20 millones de habitantes es la megápolis, por antonomasia, del mundo. Se hunde en el fondo de la laguna sobre la que está construida y desafía las fallas geológicas más profundas que, de tanto en tanto, la hacen estremecer y sufrir.

Otros temas comparecen en el mismo orden de importancia. Las fabulosas ciudades latinoamericanas no pueden cumplir las proezas tecnológicas y científicas de las similares en el hemisferio Norte, porque están aherrojadas por sus fuertes endeudamientos externos, cuyos intereses los fijan arbitrariamente los grandes centros financieros y pierden, por esa vía los recursos necesarios para la inversión creativa.

Despojados de sus créditos legítimos, muchos sectores se refugian en la economía negra o marginal, de múltiples expresiones, pero que encuentra su modelo más audaz y miserable en el narcotráfico, por cuya vía ingresan en el continente entre 50 y 60 mil millones de dólares por año.

En medio de esta confusión, las burguesías ilustradas y su amplia capatacía pretenciosa, desertan de la causa de sus pueblos y adoptan el modelo neoliberal (y preterocolonialista) que les proponen los depredadores mundiales, mientras que sus hijos universitarios y casi siempre de extracción católica, se transforman en consumidores tardíos del marxismo, en el momento que éste se vacía de contenidos, de promesas y atracción a nivel mundial. Es como si nuestras ciudades y universidades hubiesen descubierto el genial recurso de la vuelta del perro, antes de echarse a dormir.

Este es el momento en que las ciudades callan. No emiten mensajes. Repiten tartajeantes y confusas los "slogans" del pasado. Es como si la inteligencia hubiera muerto en las ciudades de América latina, pero también en el occidente yanqui-europeo, en la Unión Soviética y en China. Una parálisis del pensar amortaja al mundo.

• EL SILENCIO DE LAS URBES MUNDIALES

La parálisis de las grandes ciudades y sus élites intelectuales callan en absoluto en el plano del pensamiento, pero no dejan de tener ocurrencias más o menos bullangueras. Esos sectores que han declinado de la obligación de pensar se complacen, un poco por todos lados, en proclamar la necesaria jibarización de los estados nacionales, en el preciso momento en que la mayoría de ellos tambalea en el continente, sometidos a la triple ofensiva de la deuda externa, la guerrilla y los narcotraficantes.

Mientras tanto, una lectura global y nada pretenciosa de la historia, muestra que las áreas opulentas del planeta, los estados crecen hasta el punto de convertirse en **superestados**. Los Estados Unidos y Canadá decidieron unificarse económicamente, paso a través del cual sólo se consagra lo que ya está dado de hecho. En 1992, Europa se transformará en una unidad económica con una sola moneda. Rusia y el Comecom planean un eje, hasta hace pocos años impensable, con EE.UU., para relanzar sus economías con beneficios recíprocos, mientras que en el Este, dos de las grandes potencias emergentes de nuestro tiempo, Japón y China, se aprestan a una conjunción, de la cual puede nacer el poder más imponente que ha conocido la historia. Ya lo había vaticinado MacKinder en 1903.

En todos los casos, el poder de esos superestados radica en el contralor de grandes mercados internos, virtualmente cautivos y protegidos por celosas barreras aduaneras y fiscales. En tanto, a nosotros, la "intelligentsia" criolla nos propone liquidar los estados nacionales, en nombre de algunas ideologías que no pasan de ser meras bagatelas de exportación para subdesarrollados. Esa es una historia que se repite desde 1810.

Más atrás está el telón de fondo del secularismo y el humanismo consumista, que mueren afectados por el letal veneno del aburrimiento o del **SIDA**. De todos modos están todavía ahí y siguen siendo de interés para algunas minorías distraídas, que buscan su inspiración en el posmodernismo difundido por la socialdemocracia europea, en la hora de su apacible agonía senil.

El cuadro se llena de tintas oscuras. La economía mundial conoce uno de sus mayores retraimientos a lo largo del siglo XX, que inició en 1973. El comercio internacional, alicaído y trabado por competencias despiadadas es su reflejo. En la potencia hegemónica, Estados Unidos, se debilita la moneda, crece la deuda externa e interna hasta guarismos astronómicos y las librerías universitarias se llenan de libros sobre **la decadencia**, como observó finamente Octavio Paz. Desde hace tiempo Estados Unidos paladea el extraño sabor agridulce de "una nueva caída de Roma", como decía el informe de Milton Eisenhower, elevado a Nixon en 1969, dando cuenta del desorden y afeamiento de la vida en las grandes ciudades de la nación.

La URSS, que encontró su Vietnam en el enfrentamiento con el pequeño pueblo afgano, descubre simultáneamente la parálisis de la iniciativa creadora en todos los sectores de la sociedad, lo que le impide dar respuestas en los campos avanzados de la tecnología. El pueblo, marginado de toda posibilidad de incidir en la conducción colectiva, se abandona a la indolencia y al escapismo, bajo la forma de consumo masivo de alcohol. La "promesa liberadora" de la dictadura del proletariado muestra su verdadera esencia: el despotismo oriental con su abrumador verticalismo fundado en el terror. El Pueblo se transforma en masa. La sociedad, concebida como un conjunto de comunidades organizadas en pugna dialéctica, creadora y plural, se transforma en un ejército de figuras brumosas.

Ese es el mensaje de las urbes rectoras del planeta, de Moscú y Leningrado, de Nueva York y Washington. Nada.

Simultáneamente, esos mundos de pensamiento inerte, en los últimos veinte años han conocido avances tecnológicos, que superan, tal vez, lo que ha logrado la humanidad a lo largo de un milenio. El proceso está destinado a acelerarse aun más en las próximas décadas. Ahí está la grandeza y el peligro del momento. Se trata de una inmensa masa de conocimiento, pero no de sabiduría. Es como un gigante niño, pero incapaz de discernir entre el mal y el bien y, peor aun, preguntarse por el sentido de la existencia, que es el dato fundamental de la condición humana.

• DEL PASADO AL FUTURO: AMERICA LATINA

Tanta opulencia de poder tecnológico, en contraste con el desamparo espiritual de las urbes hegemónicas, marca en forma clara, un camino para el Pueblo de Dios.

Ya lo dijimos, la Iglesia ha sobrellevado su historia bajo la acechanza de las grandes crisis y su respuesta ha sido la misión tenaz, desde el Evangelio revivido por la lectura de los signos de los tiempos.

Para nosotros, los latinoamericanos, el dato fundante hay que buscarlo en la resurrección eclesial del siglo XIII, ejecutada por dominicos y franciscanos, porque ahí está nuestra raíz histórica. Ahí, también está la señal que nos debe guiar en este momento.

San Francisco y Santo Domingo, primero, Santa Teresa y San Ignacio después, más toda su progenie de misioneros latinoamericanos, ya abrieron el camino en la espesura de la historia.

¿Cómo interpretar, entonces, la situación de América latina, en este instante? El Nuevo Mundo, con cuyo descubrimiento se consumó la creación de la ecumene planetaria, del mestizaje biológico y cultural de todos los pueblos de la Tierra, ha sido convocado por el mensaje reiterado y feliz de los últimos pontífices, a ser "continente de la esperanza". Eso tiene un solo significado: transformarse para sí mismo y para todos los pueblos, en punto de partida de la evangelización que vendrá.

Es como si la **tierra nueva**, como un espejo providencial, debiera devolverle a los **mundos viejos**, la imagen depurada de lo mejor de sus esencias.

Esa es la misión. En realidad, la marcha ya comenzó. Ahí andan por todos lados, innumerables movimientos laicos, como observaba Hans Urs Von Balthasar, en su último informe sobre el Sínodo de Laicos (ver NEXO, N° 9) y con ellos marcha la Iglesia.

En alguna forma son el relevo —pero no la sustitución— de las antiguas órdenes. No las desplazan, sino que se inspiran en ellas, les dan nueva pauta y más amplios territorios. Quieren andar con ellas.

¿Qué significa esa floración de movimientos laicos en nuestro tiempo? La respuesta parece clara. El Pueblo de Dios, el Pueblo Sacerdotal, ha dejado de ser mera enunciación teológico-poética, para transformarse en realidad encarnada. Los movimientos laicos son la expresión de esos vastos proletariados urbanos, de pobres, pero también de ricos, menesterosos todos de Dios, que se ponen en marcha, a tientas, con intuiciones parciales, hacia la Nueva Jerusalén. Ahí están los movimientos con su inesperado protagonismo —mal que le pese al inteligente y contradictorio J. Comblin— pero es necesario que nos preguntemos si alcanza con ello. Evidentemente, no.

Diríamos que la Iglesia, guiada por María e iluminada por el Espíritu Santo, está sujeta a una dinámica tacaña. El espíritu no se prodiga a cada instante. Reclama siempre el esfuerzo de los hombres, que sean ellos los que desbrocen el camino, los que aren la tierra, los que implanten la semilla. El Espíritu Santo, el Viento de Dios, sopla después. Sopla cuando llega **"la madurez de los tiempos"**, como decía San Pablo.

Así las cosas, diríamos que la tarea de los católicos en este momento es provocar un intenso diálogo y con-

vergencia entre los movimientos de distintos carismas, generar las ocasiones para el encuentro común, la oración compartida y promover el análisis inteligente —inteligencia de Dios— para abordar los grandes problemas de nuestra época. No termina ahí. Todavía resta la acción, la misión conjunta, con el máximo de economía de recursos.

Las dos Américas, en su conjunto, suponen 44 millones de kilómetros cuadrados. ¿Cómo misionar sobre ese espacio casi seis veces superior a Europa, sino sobre la base de la convergencia de carismas y recursos, aunados en el servicio a Cristo?

La unión es el signo por excelencia de la Iglesia. ¿Pero cómo lograrla? Es difícil. Se trata, ante todo, de crear una pastoral de conjunto verdaderamente eficaz. Pero la pastoral de conjunto es sólo un tópico recurrente y aburrido en las Conferencias Episcopales, donde priva, en definitiva, el obstinado feudalismo operativo de los obispos. Tal vez, la respuesta tenga que venir del único obispo universal, del de Roma.

Una tradición de casi quinientos años y una sensibilidad devota y compartida por la Virgen de Guadalupe, sirve de argamasa unificadora a toda América latina, y facilita la tarea. En esa devoción a la Guadalupe reside, por añadidura, la confianza en que la misión se podrá cumplir, porque Ella **"estará velando"**, como le dijo al indiecito Juan Diego en su aparición.

Es la Virgen la que va evangelizar, en nombre de su Padre y su Hijo y nosotros la acompañaremos arrastrando con esperanza nuestras falencias.

En esta misión hay algunos trabajos particularmente prioritarios y difíciles. Si el camino a seguir es el de la evangelización de la cultura, habrá que asumir el desafío que nos impuso "el momento de la subjetividad" y, particularmente, el nacimiento de las ciencias físico-matemáticas, que avanzaron hacia la desacralización del mundo.

Tampoco estamos solos en esto. Ya hace tiempo que la ciencia misma comenzó a revisar sus supuestos epistemológicos, con el ánimo de liberarse de la visión reseca de Descartes-Newton y recuperar "lo maravilloso de la naturaleza", como lo atestigua el libro **La Nueva Alianza**, del premio Nobel Illia Pregogine.

Va de suyo que lo que queda por andar es mucho y qué el primer capítulo de nuestra faena debe orientarse a radicar el conocimiento científico en el quicio preciso de lá Cruz, del cual nació y del que se alejó. Evangelizar la cultura es, ante todo, evangelizar la ciencia, Evangelizar la ciencia es evangelizar la técnica. Evangelizar la técnica es evangelizar las megápolis industriales.

Ese es el camino necesario. Bajo la advocación de la Virgen morena de Guadalupe, oramos para que el Misterio de la Cruz se plante en el corazón de cada hombre. □

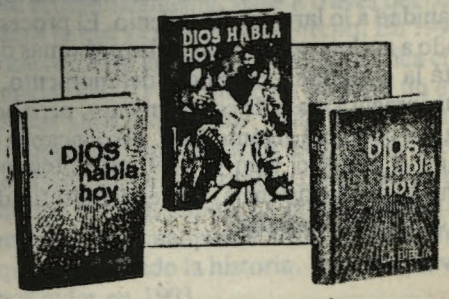
LA BIBLIA

Edición especial para católicos, con los deuterocanónicos, recomendada

por el CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

Para la lectura diaria; para el estudio en familia o en pequeños grupos; para las clases en el colegio o en la iglesia; para la evangelización. Una Biblia en lenguaje sencillo al alcance de todos. Varios formatos, precios cómodos, ideal para regalo. Una versión de la Biblia hecha directamente de los idiomas originales, por expertos biblistas de las Sociedades Bíblicas, que utiliza los adelantos y conocimientos más recientes sobre el texto sagrado y las más completas técnicas de la ciencia de la traducción.

Dios habla hoy



ADQUIERALA EN SU LIBRERIA PREFERIDA O EN EL

CENTRO DE DIFUSION BIBLICA

Larrea 938 - 1117 Buenos Aires - Tel. 961-8054

Distribuidor de Sociedades Bíblicas Unidas