

Los cristianos y la Acción Política en América Latina

Voy a seguir un poco las notas, las notas que había empezado a hacer para la incursión de hoy, incursión un poco de lo que habíamos conversado ayer. La idea sería además traer, más de traer perplejidades, dudas, preguntas que propiamente afirmaciones, así que una serie de puntos que quiero plantear nolo plantearía como opiniones, sino más bien como incitaciones al debate, a la discusión, buscaría ser lo más corto posible para que después pudiéramos participar del debate.

Yo sugeriría que hoy, después de esta introducción, hubiera un debate bastante abierto, bastante libre y que si fuera el caso en la tarde, antes de empezar el trabajo de la tarde, en función de la discusión de esta mañana tomásemos dos o tres puntos, o como hicimos ayer, lo más completo posible. Una vez que vamos a ver hoy la dimensión política e ideológica valdría que hiciéramos siempre el esfuerzo de volver frecuentemente a nuestra realidad política, a nuestra realidad ideológica y no tanto a discutir la política y la ideología abstractamente.

Para eso yo pensé dividir el trabajo en dos partes. Una primera, sería una muy rápida y un poco arbitraria visión de la evolución política en América Latina, y dentro básicamente, la presencia de los cristianos, en función de la presencia de los cristianos, que es un poco el tema de esta reunión. Y después, en una segunda parte, una síntesis de esto y algunos puntos ya más teóricos de reflexión. El tema central sería por lo tanto: Los cristianos y la política en América Latina.

GENERACIÓN DE CRISTIANOS TRADICIONALES

4! - Para una generación de cristianos tradicionales, el problema era muy sencillo hace 30 o 40 años. Se trataba o parecía tratarse de ejecutar una política cristiana, esto es una política de acuerdo con lo que se creía eran principios inmutables de la ley natural de la generación. Por razones que hemos visto ayer, -trabajo de Tucho- la acción y el pensamiento cristianos se hacen divorciados, separados de la revolución industrial moderna. Hay una alianza natural entre las estructuras tradicionales rurales y exportadoras y la comunidad cristiana o católica. Yo prefiero emplear comunidad cristiana que iglesia católica para que nos entendamos más fácilmente; incluso escribí iglesia, donde escribo iglesia diría comunidad cristiana.

Los partidos conservadores de muchos de nuestros países son su lugar privilegiado y expresión política, son los partidos confesionales. Los partidos liberales, radicales y después marxistas son sucesivamente los adversarios. Si la revolución industrial llega hasta nosotros en América Latina a través de las expresiones culturales europeas, donde en Europa ya es realidad, se hace elemento constituyente de nuestra estructura social solamente después de la primera guerra mundial. Y aquí simplifico un poco, quiero decir, en Europa hay una cierta concomitancia, un cierto paralelismo entre las transformaciones infraestructurales a nivel de medio de producción, básicamente, y sus expresiones ideológicas. En América Latina las ideologías preceden frecuentemente a las transformaciones estructurales. Lo que en cierta manera, y después volvería a eso, confiere a las ideologías una menor dosis de realismo político, frecuentemente, y una mayor dimensión utópica.

Cuando en América Latina empieza el proceso de lo que podíamos llamar la revolución burguesa que empieza a fines del siglo XIX y tiene momentos más fuerte entre los años 10 y los años 30, o sea, se acelera en esos años; cuando se da esa revolución burguesa ya está sufriendo la ideología proletaria de la etapa siguiente. Es por ejemplo, como el marxismo en Europa hubiera aparecido en el momento de la Revolución Francesa, o como si en 1848 en la Comuna de París hubiera coexistido en un solo momento. Hay una condensación de transformaciones estructurales y de aparición de nuevas opciones ideológicas que hace que se agudice bastante la lucha ideológica, y como que se concentre en muy pocos años.

En las tres primeras décadas de este siglo se acelera el proceso de industrialización que todos nosotros conocemos por muchos análisis a partir de la primera Guerra Mundial y después de la crisis del 29; y con la urbanización crece la importancia de las clases medias el maderismo en México por ejemplo, en 1910; lo que es el radicalismo, el goyenisismo en Argentina en primera y segunda década en este siglo; la revolución del 30 en el Brasil; son expresiones locales de las revoluciones burguesas.

La comunidad cristiana estaba tradicionalmente vinculada a las aristocracias criollas y por lo tanto a una etapa pre-industrial y que dentro de la comunidad cristiana van a surgir grupos que van a hacer un esfuerzo para entrar en este nuevo proceso que surge.

GENERACIÓN SOCIAL-CRISTIANA

② Entonces, el primer punto que yo plantearía es la aparición de una segunda generación, la generación social-cristiana, que es una generación que busca ingresar en la nueva sociedad y busca hacer la experiencia de la revolución burguesa. La gran pregunta que se plantea esta generación es, cómo sacar a la Iglesia de su compromiso con las estructuras tradicionales, si no separándola de las estructuras sociales. El pensamiento de Maritain en ese momento -los años 30- ofrece instrumentos conceptuales, se distingue entre espiritual y temporal, iglesia y mundo, humanización, cristianización, etc. Hay claramente, parece, un paso dualista, un esfuerzo de separación, de distinción, pero esa separación no puede ser total ni permanente, se hace necesario cristianizar a las estructuras temporales y llevar la señal cristiana al mundo externo, -externo entre corchetas-, se ve un mundo como si fuera una realidad externa al cual hay que ir, para decir algo. Por ejemplo, por algunos años la Acción Católica hablará de apostolado de conquista, de ir al mundo, olvidando de que ya estábamos en él antes de estar en la Iglesia, por lo menos ideológica y culturalmente. Los partidos social-cristianos, los sindicatos cristianos, los movimientos de Acción Católica, oficial y mandatal son esa especie de legiones visibles que buscan reemplificar -bajo la señal cristiana una realidad que aparecía dual.

→ Pero, como decía atrás, junto con la revolución burguesa de estas primeras décadas del siglo XX, ya venía la revolución proletaria surgiendo. Doy un ejemplo, en Brasil, 1922 es un año muy curioso, es el año de la Semana de Arte Moderno, podemos llamar de la revolución estética burguesa, es el año de la Rebelión de los Tenientes que prepara el 1930, la revolución del 30, es el año de la creación del Centro Dom Vital, que es el foco irradiador del social cristianismo y es el año de la fundación del partido comunista brasileño. Vean entonces cómo se condensa y cómo se confunde en un mismo tiempo, en un mismo año, varias generaciones y varias problemáticas. En Chile por ejemplo, la Falange nace dentro del partido conservador en vísperas del nacimiento del Frente Popular y Recabarre es anterior a Frei. Quiere decir, esto es, los cristianos recién están buscando entender y penetrar por los caminos muy novedosos para ellos, sus "Rerum Novarum", los caminos novedosos de una revolución burguesa cuando esta está siendo cuestionada por un proceso revolucionario que va más allá, por movimientos marxistas, incluso anteriores. Quiere decir, no solamente hay una especie de coexistencia ideológica de las ideologías de la revolución burguesa y de las ideologías de la revolución proletaria, como más, los cristianos recién están empezando a darse cuenta que hay un proceso revolucionario burgués, cuando ya están dadas las opciones de un proceso revolucionario proletario. Lo que no solamente es un problema de coexistencia, pero es un problema, incluso, de retraso histórico.

→ Eso en cierta manera ocurrió también en Europa, cuando León XIII en 1891 habla de "Rerum Novarum", de cosas nuevas, eran nuevas para la comunidad cristiana, pero muy viejas para los movimientos obreros, ya el marxismo había hablado de esas cosas nuevas en 1848, 1849, ya en 1848 había vivido procesos políticos bastante agudos, cincuenta años casi, cincuenta años antes. Pero incluso la aventura burguesa de esa segunda generación no es vivida en plenitud, por razones quizá más ético doctrinales, que razones digamos de intereses de clase social. Hay un rechazo al capitalismo, sin optar por el otro proceso revolucionario, socialista. Una tercera posición, una especie de limbo, difícil de clasificar, entre la revolución burguesa y el populismo -digo populismo y no revolución proletaria, eso explico un poco después para no cortar-, a la larga, ese social cristianismo que no opta, tiene, irá, va a optar y de hecho lo vamos viendo, cómo el se escinde, se divide claramente en dos grandes corrientes, no resiste esta tercera posición, como que de dentro de sí misma genera y se divide en la vía capitalista y la vía no capitalista, si hablamos en términos chilenos. Pero, esta corriente liberal, esta segunda generación social-cristiana, opta por una especie de capitalismo avergonzado y por eso es menos eficaz.

→ Yo diría que si hay una crítica a la segunda generación social-cristiana, no es que sea capitalista o que tenga, o que se incline en el fondo por una dimensión, una opción política neocapitalista; yo diría que el problema es que es capitalista, es poco capitalista, es decir, las experiencias sociales hay que hacerlas en plenitud o no hacerlas; entonces, hay una especie de inhibición ética que hace con que toda la corriente social-cristiana se incline hacia soluciones político-económicas neocapitalistas pero sin adoptarlas integralmente dentro de la dinámica propia del sistema, no son eficaces. Entonces el problema es que son malos capitalistas, no es el problema que lo sean. Eso hace incluso, con que esta generación no viva en plenitud la problemática de la tecnología moderna; los debates son debates que se hacen a nivel de problemas éticos, problemas ideológicos pero bastante vaciados del contenido concreto y no al nivel de una cierta..., de problemas económicos o problemas político-sociales. En ese sentido y de cierta manera, por ejemplo en el caso de Chile o en el caso de Venezuela, me pregunto si los grupos liberales o conservadores no son más modernos dentro del sistema que los grupos social-cristianos, si el Alesandrismo no es más coherente que el Freismo, en el sentido que una vez que está dentro del sistema, está bien; quiere decir, hay una ética católica, no protestante pero muy claramente católica, que inhibe a vivir el capitalismo en plenitud. Entonces hay una especie de oscilación entre un moralismo no capitalista y experiencias concretas prácticas de un capitalista. Lo que hace que esas experiencias sean mal aplicadas.

Se hacen planteamientos éticos allí donde la revolución burguesa habla de eficacia y - donde más tarde en la revolución proletaria va a hablar de liberación.

La realidad política latinoamericana hace llegar la opción revolucionaria como ideología antes que haya una organización obrera madura, y esa precipitación - a la que yo hacía referencia hace poco - lleva a que la revolución en América Latina, proletaria, degenera en populismo; quiere decir, da la impresión que el movimiento revolucionario proletario como que surgió muy temprano, y en esto estoy simplificando enormemente el fenómeno tan complicado del populismo. Las condiciones industriales aún no estaban dadas para un real proceso revolucionario popular obrero; mucho menos, campesino, entonces lo que surge es una contrafacción de lo que sería un proceso revolucionario proletario y es el fenómeno populista. Esto es, la sustitución de un proletariado organizado por movimientos heterogéneos en que nosotros tenemos una mezcla de grupos obreros más o menos organizados y sectores menos privilegiados de la clase media, bajo la dirección de líderes populares carismáticos (la palabra carismáticos no me gusta mucho, es antigua). Es bajo ese prisma que nosotros podríamos por ejemplo, estudiar lo que fue en Brasil el segundo Vargas o lo que fue el Peronismo en Argentina.

Si los cristianos, esa segunda generación social-cristiana no vivió a fondo la aventura liberal y no aceptó todas sus consecuencias lógicas, inherentes al sistema capitalista como tal, tampoco participaron los cristianos creativamente dentro de los movimientos populistas. Hasta cierto punto han participado unos grupos en el primer Perón, pero habría que preguntarse si verdaderamente el primer Perón de los años que van del 43 al 48 era realmente populista. No entraría a discutir eso.

El social-cristianismo era y parece seguir siendo una tentativa de vivir la aventura burguesa sin aceptar, repito, toda la lógica y exigencias y eficacias del desarrollo económico del sistema.

③

Generación Revolucionaria Romántica

Planteándose los problemas al nivel ético, resultó fácil que desde dentro de él surgiera una nueva generación que hiciera el esfuerzo de participar en la revolución proletaria o socialista o no capitalista, como se quiera decir. Resultó fácil que se hiciera eso pero que se siguiera haciendo eso a un nivel de alta abstracción ideológica, quiere decir, las mismas motivaciones éticas y las mismas motivaciones, exigencias de una doctrina social de la Iglesia bastante general, hacen con que si ayer se tomaban opciones de entrar un poco en el proceso revolucionario de estas clases medias, o de estas burguesías como quieran llamar, hoy se va a participar del proceso revolucionario popular.

Valdría en nuestra discusión después, acompañar de cerca entonces, esta nueva generación que va surgiendo, podíamos llamar una tercera generación.

Una primera pregunta que yo haría es, si también esta nueva generación no adolece de las deficiencias del esfuerzo social-cristiano; si verdaderamente toman en serio la experiencia revolucionaria a partir de sus exigencias sociales objetivas y si no lo están haciendo mucho más a partir de exigencias éticas como la anterior. Ya no se trataría de un capitalismo avengonzado, sino de un revolucionarismo romántico. Lo que quiero decir es lo siguiente, el salto de la caridad, como categoría bastante general, hacia la liberación del pueblo latinoamericano se hace sin la mediación de un análisis más riguroso de las posibilidades objetivas de esa liberación. Es típico, por ejemplo, que a los cristianos no les guste por ejemplo, el oportunismo de la línea soviética, pero que puedan encontrar mucho más afinidad por las enfermedades infantiles, entre comillas, quiere decir, por los grupos más radicales dentro del movimiento marxista. Quiere decir, el oportunismo, línea soviética, con todas sus deficiencias, por lo menos aparenta o pretende hacer un análisis de la situación objetiva, de si están o no están dadas las situaciones objetivas para un proceso revolucionario, como que a los cristianos eso no les dice mucho, les dice mucho más una declaración insurreccional verbal. Me pregunto si no es este salto de caridad a la liberación sin la mediación de un análisis riguroso. Los cristianos, por ejemplo, aceptan con dificultad, incluso aquellos que están más influenciados, aceptan con dificultad las tesis del análisis teórico marxista, no leen el capital, pero, fácilmente se encantan con el humanismo marxista, quiere decir con el marxismo a nivel de una vaga opción ideológica revolucionaria, es decir, hay una cierta dificultad de aceptar el marxismo como teoría explicadora, que busca explicar la realidad y hay una fácil tendencia entre los grupos revolucionarios de aceptar el marxismo a nivel de una opción ideológica.

En ese sentido, quizá, volviendo un poco a lo que discutíamos ayer, el valor de Althusser, Althusser dentro del marxismo, haya sido demostrar un poco esta dimensión teórica, rigurosa del marxismo. Curiosamente un discípulo de Althusser hace poco tiempo en Santiago, nos decía que el esfuerzo de Althusser al estudiar el antihumanismo y hablar del antihumanismo era una reacción

de Althusser delante de Garaudy y otros para salvar decía él textualmente, el marxismo de su catolicización, es decir el marxismo se estaba catolicizando; se estaban encontrando demasiadas convergencias entre Teilhard y Marx, entonces Althusser hace un esfuerzo riguroso para decir: No, el marxismo es una teoría seria. Entonces es mucho más fácil a los cristianos aceptar el marxismo a este nivel, digamos ético ideológico, y dejó las palabras ambiguas, en el aire, que a nivel de teoría explicativa de la realidad.

COEXISTENCIA DE GENERACIONES DENTRO DE LA M. COMUNIDAD DE CUYANES

Bueno, esta introducción, quizá un poco desordenada, era para decir que hoy nosotros vivimos la coexistencia de tres generaciones dentro de una misma comunidad creyente. El país más interesante para estudiar, creo que sería, es Chile, donde las tres generaciones están como organizadas, se las puede tocar, visibles. Pero cada día es más difícil explicar a otros y uno mismo entender como las mismas exigencias, exigencias evangélicas, llevan a opciones tan opuestas en el plano de la caridad concreta. Y, si las exigencias no son las mismas, las exigencias de cada una de las generaciones, ¿que quiere decir comunidad creyente, dentro de la cual están esas tres generaciones?. Esa es una pregunta concreta que se plantea. Yo auto recuerdo, cuento una pequeña anécdota que me pasó en el año 64 cuando estuve preso, estuve en la misma cárcel con gente de Diamantina, Diamantina es la diócesis de Dom Sigaud, el gran obispo del grupo integrista brasileño, entonces estábamos una serie de gente, había marxistas, espiritistas, toda clase de gente, y era absolutamente imposible de explicar al no cristiano que mi iglesia y la iglesia de Dom Sigaud era la misma, Dom Sigaud era el capellán de la revolución en ese entonces. Entonces hay una incomunicación total y no es posible, dice, pero Ud. no tiene nada que ver una cosa con otra, quiere decir esta iglesia no es esta iglesia, la iglesia de Dom Helder y la de Dom Sigaud es la misma. Nosotros podemos hacer disquisiciones teológicas y dentro de la comunidad cristiana hacer un esfuerzo racionalizador para entendernos, pero fuera de la comunidad cristiana eso no se entiende; yo me pregunto si nosotros incluso lo entendemos o si lo racionalizamos y buscamos pasar por encima de esos problemas.

No se trata y aquí entraríamos en otro, un punto ya a partir del problema de las tres generaciones, no se trataría tanto de discutir teóricamente el problema de cristianismo e ideología, y a algunos nos aburre ya volver a discutir eso que creo que durante 15 o 20 años hemos discutido sin parar, y a veces nos da la impresión que estamos en un gran círculo vicioso y entonces ya agotamos todo nuestro disco. No se trata de concluir teóricamente con una cierta pasividad, creo que todos lo hemos hecho, que el cristianismo no puede ser ideología, punto, pero creo que habría que hacer un esfuerzo empírico, yo diría, y constatar que, nos guste o no nos guste, los grupos cristianos, hoy, como grupos cristianos y apareciendo a los no cristianos como grupos cristianos y también a la comunidad cristiana, estos grupos tienen opciones ideológicas que aparecen en la sociedad como opciones ideológicas cristianas. Por ejemplo, la opción ideológica de la no-violencia, la opción ideológica de la no-violencia, sea presentada por Dom Helder o sea presentada por Pablo VI en Bogotá, aparece como una opción ideológica de los cristianos, la opción ideológica desarrollista social-cristiana, la opción ideológica revolucionaria o liberadora o lo que sea. Quiere decir, entonces, si yo hiciera un estudio de sociología religiosa o sociología política, yo podría detectar claramente, no solamente esas tres generaciones, pero esas tres generaciones como generaciones que tienen cada una en común núcleos ideológicos, que son grupos ideológicos. Una solución de facilidad, sería la de, a partir de una reflexión sobre la lógica interna misma del cristianismo concluir que hay que vaciar el cristianismo de su contenido ideológico, entonces, yo discutí el cristianismo en abstracto, llegué a la conclusión que el cristianismo, que la fe, no es ideología, luego la fe no puede o no debe -pasar ya a lo normativo- tener ideologías.

PROCESO DE DESIDEOLOGIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

Pero aquí queda una duda que yo quería plantearles porque es una duda que yo mismo tengo delante de la opinión, mismo he dicho muchas veces. Por qué se hace ese esfuerzo desideologizador del cristianismo justo cuando se busca que la comunidad cristiana explicita opciones revolucionarias. Hasta ahora la ideología social-cristiana, como ayer la ideología conservadora, servía a los intereses de una clase social. Yo me pregunto si la desideologización también no sirve estratégicamente a esos mismos intereses de clase cuando cambian las ideas fuerza hacia otras opciones. Quiere decir, es muy curioso que se empiece a hablar que el cristianismo no puede ser más ideología - justo en el día en que deja de ser ideología de una clase y hace un esfuerzo de ser de otra. Y esta clase que durante años social-cristianamente tuvo ideología, pide que ahora no haya más ideología. Esto por lo menos es muy curioso. Y creo yo, yo planteo eso como pregunta y como autocritica, incluso; digamos si hasta cierto punto nosotros no hemos hecho una reflexión sobre este problema - muy vaciada de una mediación histórica.

Por ejemplo en Brasil, el autor que más nos ayudó a hacer y quizás que más nos confundió fue Mounier, cuando Mounier decía no hay que ser socialista porque es cristiano monárquico, porque es cristiano republicano, porque es cristiano reaccionario, porque es cristiano, etc., etc. Pero yo me pregunto si el esfuerzo de Mounier de desideologizar el cristianismo no es demasiado lógico para ser verdadero; o entonces dentro de toda una problemática europea y si nosotros no la hemos importado muy a la ligera o si no habría que replantearnos el problema desde otro punto de

vista, por lo menos. Esto yo lo planteo como pregunta.

Cuando, por ejemplo Comblin en artículo de hace año y medio, dos años, dice en Brasil, que hay tres fuerzas políticas reales que son: el ejército, la Iglesia católica y la embajada americana. Cuando la Iglesia católica es una fuerza política real, la desmovilización de la Iglesia de la acción política, ¿no será la traición a una comisión histórica?. Por lo menos, quizá un camino de busca se encuentre en lo que había presentado antes. Los cristianos entraron en la revolución burguesa y en una opción liberadora, la llamo así para estar al día con los textos de Medellín, a partir de exigencias éticas y esa ética se ha desarrollado en el cuadro cerrado y ya histórico de categorías filosóficas muy generales. La respuesta quizá no la encontraremos a nivel de una gran discusión abstracta de una filosofía o teología tradicionales. No tendríamos que partir de una definición de lo que es el mensaje, así un poco cosificado, sino de exigencias concretas de cuales, cuál es el sentido histórico del mensaje hoy en América Latina. Son exigencias históricas.

Pero, qué son exigencias históricas sino las necesidades mismas del hombre latinoamericano?, como ayer decía Juan Luis Segundo, o sea, es el hombre latinoamericano el que va a juzgar. Entonces claro, si yo digo, el mensaje hay que verlo dentro del cuadro de las exigencias históricas, quiere decir, dentro del cuadro de las necesidades mismas de este hombre latinoamericano que por último es el árbitro. Pero, cómo voy a descubrir cuales son esas necesidades sino a través de un análisis concreto, sociológico de la realidad?. Pero, y aquí se complican las cosas en este viejo análisis, ayer lo decía Gilberto, no está implícita siempre una opción ideológica?. Quiere decir, para hacer ciencia yo no tengo que aceptar que explícita o implícitamente yo tengo una opción ideológica por lo menos en mis supuestos científicos? Podemos entonces evitar la presencia de la ideología?

Repito. Estudiar en el mensaje no en abstracto, pero el mensaje dentro de las exigencias históricas concretas de América Latina, representa, exige conocer cuáles son las necesidades concretas del hombre latinoamericano. Para conocer las necesidades concretas de la situación del hombre latinoamericano y la situación de dependencia que hablabamos ayer, yo tengo que hacer un análisis de la realidad; para hacer un análisis de la realidad yo tengo una carga de supuestos implícitos o explícitos, que son supuestos ideológicos. Entonces la ideología, no es algo que tendría que estar, pero que está, si yo hago análisis. No sé si me explico claramente.

MISIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Así como las necesidades del proceso de liberación se descubren a través de análisis mediatizados por la ideología, la búsqueda de soluciones también está. No es solamente el descubrimiento de necesidades del proceso de liberación que trae una carga ideológica frecuentemente implícita -los cientistas sociales contemporáneos-, pero también el político al presentar soluciones, también lo está presentando con una carga de opciones ideológicas bastante grande. Pero quizá haya una diferencia acá, la descripción de necesidades del proceso de liberación, es el punto de partida de experimentaciones sujetas a riesgos y a tesis. Quiero decir, una cosa es saber cuál es la necesidad histórica del hombre latinoamericano, hoy, y otra cosa es darle respuestas políticas y técnicas a esas necesidades. La toma de conciencia de sus necesidades es el punto de llegada de un amadurecimiento, de un proceso histórico de crecimiento. La presentación de soluciones concretas, es el punto de partida de un acto político. Quizá aquí pudiera estar una línea divisoria, quizá, lo presento todo esto para discusión. La línea divisoria entre lo que sería la opción colectiva de la comunidad cristiana y la búsqueda individual de un cristiano que hace política.

La comunidad cristiana, y volvería a lo que ayer Héctor hablaba, la comunidad cristiana quizá, tendría que asumir la toma de conciencia de una época, la toma de conciencia que una época hace de su misma realidad y al hacerlo no podría, no veo como podría, evitar de pasar por la presencia de ideologías. Pero, la búsqueda de soluciones concretas ya quedaría al albedrío y a la experimentación de los cristianos, pero a un nivel técnico o a un nivel de opción política que lo harían con no cristianos, incluso de maneras contradictorias diferentes.

Frecuentemente lo que hemos vivido, especialmente en la parte social-cristiana ha sido la cosa al revés. Se quiere o la Iglesia lo hace, la Iglesia magisterio en este caso, dar soluciones u ofrece soluciones concretas, como en muchas de las encíclicas sociales, pero sin aceptar la toma de conciencia de la realidad. No como hoy. Un ejemplo. Hoy en América Latina hay una especie de conciencia de la situación de dependencia, no solamente dependencia externa en América Latina en relación al imperio, pero estructuras internas de dependencia, que es la dependencia como fenómeno inherente al sistema capitalista.

Se llega a una necesidad especialmente en los grupos jóvenes, de que hay que luchar para superar esta dimensión de dependencia y, a la denuncia de las estructuras de dominación. Entonces me pregunto, si eso, la comunidad cristiana como comunidad, no solamente no puede, sino

que debe hacerlo. Y es un poco hasta cierto punto, quizá lo que haya hecho Medellín. Quiere decir, recoger un poco lo que hasta ahora América Latina descubre de sus necesidades, de su situación de dominación y de la necesidad por superar eso. Hay una opción ideológica. O mejor tomando un poco el pensamiento de Vaz, quizá no hay una opción ideológica, hay la Iglesia como que asume la conciencia histórica de América Latina hoy, y esta conciencia histórica si supera las ideologías es al mismo tiempo la confluencia de muchas ideologías. Es el punto de llegada de una serie de hallazgos.

Ahora sí entonces, cuando la Iglesia como que asume la toma de conciencia de América Latina de su realidad que es una realidad de dominación, de dependencia, cuando la Iglesia hace eso o cuando la comunidad cristiana hace eso, lo hace digamos, mediatizada por una serie de supuestos ideológicos, pero me pregunto si no tiene que hacerlo, quiere decir, el no hacerlo sería mantenerse en una opción atemporal, sería como aislarse de una toma de posición delante de la realidad especialmente en lo que se trata de la denuncia de las estructuras de dominación. Ahora, lo que son soluciones concretas para enfrentarlas, ahí ya sería un problema que habría que resolverlo a nivel de opciones políticas individuales y a nivel de análisis sociológico, donde entra un problema de rigor científico si es análisis o de compromiso político ideológico si se trata de opciones de acción. Entonces ahí sí, en esa segunda parte ya sería la experimentación, ya sería la libertad de la búsqueda. Es difícil trazar la frontera pero quizá se podría siempre marcarla.

Vuelvo a lo que decía antes. El problema de desideologizar el cristianismo con mucha facilidad sería quizá, de sacar a los cristianos del proceso histórico revolucionario en América Latina justo en el momento en que empiezan a vivirlo, es decir, justo en el momento en que empieza la tercera generación a hacer una experiencia con todos sus visos románticos, con todas sus deficiencias, lo que quieran, justo en ese momento como que se le corta y quizá se impide una experiencia a fondo. Por qué?

Aquí, quizá hasta ahora esta introducción haya sido poco lógica, poco clara, especialmente en lo que atañe a ideología. Yo he empleado, bastante he hablado de ideología, ideología sin definirla.

ideología

Volviendo a lo que decía ayer y podemos después conversar más sobre eso si es el caso, ahora hice un trabajito en Lima que se va a publicar en Vispera sobre ideologías, un poco en la línea de la tradición de Marx y de Manheim y del Servicio de Documentación de Pax Romana del MIEC, ya que ahí está Julio, está Fiori y están otros, yo defino ideología como un conjunto de ideas fuerza racionalización de necesidades de un grupo social en función de una acción para mantener o cambiar las sociedades.

Contenido: conjunto de ideas fuerza, no necesariamente sistemáticas, no necesariamente totalizadoras, pero con una condición de presentarse como si fueran sistemáticas, como si fueran totalizadoras, como si fueran, digamos, teoría, aunque no lo sean frecuentemente, o casi nunca o nunca. Entonces, contenido, un conjunto de ideas fuerza. Sujeto: grupos sociales, no pongo clases sociales porque en una sociedad de clases normalmente los sujetos son las clases sociales, pero en una sociedad sin clases habrá otros sujetos. Althusser por ejemplo muy claramente dice, que no existirá jamás una sociedad sin ideología, que es un poco el aire de cualquier acción social y que en una sociedad sin clases seguirán existiendo ideologías. El le da un contenido mucho más positivo que se ve en ciertos textos de Marx y Hegel, donde la ideología aparece un poco como una contrafacción, como una conciencia alienada. Entonces, el sujeto: grupos sociales. La función de las ideologías sería una acción para mantener o cambiar la sociedad y aquí entraría lo que Manheim llama ideología y utopía. Que sea una racionalización que tiende a mantener un sistema social, sea la racionalización que tiende a cambiar el sistema social, ambos dentro de la misma clasificación de ideología.

Es entonces este grupo junto de ideas fuerza, volviendo a lo que decía Gilberto ayer, - que está presente, sea en el análisis científico, sea en la acción política, frecuentemente inconsciente, inconsciente no diría pero escondido. No les gusta ni a los filósofos, ni a los sociólogos, ni a los políticos presentar un poco sus supuestos. Hace poco tuvimos en Santiago como paréntesis, en público, una confesión de fracaso, que a mi juicio no es de fracaso pero así lo presentó, muy interesante de Gino Germain, que es nuestro gran maestro de sociología latinoamericana como hombre serio, no?. Gino confesó lo siguiente: "Después de toda una vida para probar que la sociología es objetiva y que hay que vaciarla de un contenido ideológico, yo quiero declarar que fracasé y que todo lo que se hace en sociología se lo hace explícita o implícitamente bajo una presión ideológica de grupos, de clases sociales. Yo estuve siempre condicionado por una opción ideológica aunque no la conocía". Eso me parece para un hombre de ciencia, a su edad, una confesión de una gran honestidad, como yo he visto muy poco. El considera una confesión de fracaso, yo creo que no, que más bien es una confesión de sabiduría, pero en fin.

Entonces es esa ideología que está siempre presente en el análisis, en la acción, etc., que tendríamos que examinarla un poco presente o no presente en la comunidad cristiana, no al nivel de un deber ser, si debe o no estar; pero partiendo de la realidad social que está preguntarnos si no deberá seguir estando, pero a qué niveles y cómo?

Yo resumo un poco esta presentación para que la discusión sea un poquito menos indigesta que la presentación misma.

En el punto uno, yo busqué caracterizar tres generaciones de cristianos, simplificando mucho, una generación conservadora, no quise llamar integrista porque tiene una connotación muy especial, yo diría muy europea. Una generación conservadora, una generación social-cristiana y una generación revolucionaria con lo que la palabra revolucionaria tiene de ambiguo. Cada una de esas generaciones tiene subdivisiones internas, pero en cierta manera hay tres grandes familias. Aquí en este primer punto lo que falta es una investigación seria, incluso en cierto momento había pensado en mi tesis de la escuela, hacer tesis sobre esto y algunos en Chile hemos conversado en hacer un trabajo, una investigación sociológica a ese nivel. Sería de a través de entrevistas, análisis de contenido de publicaciones, buscar caracterizar estas tres generaciones, buscar un poco sus ideas fuerza, sus centros, sus núcleos.

RESUMEN

1. Entonces, primer punto, la presentación de tres generaciones, pero no tres generaciones que nacen porque sí, porque hay una reflexión teórica, abstracta o simplemente una ética que les invita. Pero esas tres generaciones aunque planteen los problemas desde un punto de vista abstracto muchas veces, cuando discuten la vía capitalista o no capitalista a niveles muy poco históricos, aunque lo hagan ellas están muy vinculadas a una economía agroexportadora, una, a el esfuerzo de una revolución burguesa la segunda y al esfuerzo de una revolución proletaria o del populismo, - quizá sea mejor, la tercera. Es decir, es un poco desde dentro de estos tres procesos que surgen, aunque sus justificaciones, sus racionalizaciones las vayan a buscar en Mounier, en Maritain o - quien sea. Entonces hasta hoy las hemos discutido mucho en función de sus maestros, de los conceptos que usan y las hemos discutido poco en función de las realidades que responden. Y ahí habría que hacer un estudio más riguroso y no hay investigación. Sería el primer punto entonces, las tres generaciones.

2. Segundo punto. Y un poco ya lo he dicho, el debate sobre la validez o no de esas opciones. Hasta ahora se ha hecho a partir de un debate teológico o filosófico que trabaja con categorías en el alto nivel de abstracción. Discutimos el problema natural, sobrenatural, fe, religión, Iglesia, mundo, yo lo he hecho siempre, incluso, pero no a partir de un análisis histórico social concreto de América Latina y de la función de la Iglesia ahí. Entonces quizá, haya una deformación en el enfoque mismo de la discusión del problema fe e ideología, fe y compromiso, fe y revolución, etc.

3. Punto tres. Los cristianos no han vivido seriamente la experiencia liberal capitalista. Si algo les faltó fue no ser capitalistas enteramente, pero avergonzados y hoy quizá, -eso podríamos discutir después- a partir de ejemplos concretos- hoy quizá, corren el riesgo de tomar a ciertos aspectos más superficiales o más emotivos de la experiencia revolucionaria sin un análisis más riguroso de sus exigencias. En ambos casos, como que temen a la eficacia, a la eficacia del sistema capitalista y su lógica interna, a la eficacia del sistema socialista y su lógica interna.

4. Punto cuatro. Una pregunta, la comunidad cristiana no tendría, -volviendo a lo que decía ayer, ahora, Héctor preguntaba ayer- la comunidad cristiana no tendría que asumir la conciencia histórica de cada época, como autoconciencia de su misma realidad? Y esta conciencia si bien supera a las ideologías particulares, es la confluencia de esfuerzos ideológicos múltiples. Entonces - la comunidad cristiana no tendría que asumir la ideología pero tendría que asumir la conciencia histórica que es toma de conciencia, habría que asumir esa conciencia histórica, pero asumiendo esa conciencia histórica la va a asumir mediatizada por ideologías.

5. Punto cinco. En lo que se refiere a opciones políticas concretas de responder a esa realidad. Estaríamos ya al nivel de la experiencia personal, en que no hay soluciones cristianas sino soluciones históricamente concretas o soluciones antihistóricas.

6. Punto seis. Un punto que no he tocado y que quizá puede volver a la discusión. Así como la contribución más importante al nivel del análisis social es la contribución de las ciencias sociales occidentales, la contribución más importante para ubicar la parte liberadora hoy, sería - quizá, tomar verdaderamente en serio el marxismo y las reflexiones que se hacen alrededor del mar-

Aquí yo tengo, confieso, mucha dificultad de discutir, discutir una corriente que está

en plena crisis, en el mejorsentido de la palabra, crisis de crecimiento, en que no hay marxismo, en que hay marxismos e incluso ayer Gutierrez planteaba como problema a ser visto hoy, a qué nivel de realidad tenemos que poner al marxismo, como ideología, como teoría, como visión, como método, etc. El mismo marxismo lo resolvió a ese problema. Hoy tenemos un marxismo religioso presé-
→ cular y quizá el humanismo del joven Marx sea en buena parte eso. Pero tenemos también un esfuerzo del marxismo para presentarse como una teoría capaz de explicar a la realidad como praxis teórica para enfrentar problemas históricos concretos y es en ese sentido que ayer decía que la posición de Althusser con todo lo negativo que tiene puede ser positiva en el sentido de separar un poco este marxismo religioso o teológico del marxismo teoría y análisis de la realidad. Quizá se podría hacer, pero eso lo digo entre parentesis después volvería a la discusión, hacer algo parecido con el marxismo, y porqué no con las ciencias sociales contemporáneas, con lo que Sartre hace un poco con el marxismo en "La crítica de la razón dialéctica", quiere decir Sartre asume el marxismo como análisis hasta cierto punto, teniendo en cuenta que el marxismo tiene capacidad explicativa hoy, quiere decir, eso no hace con que Sartre se haga marxista filosóficamente; pero Sartre ve el marxismo como el único instrumento a nivel de una opción política concreta que él tiene para emplear, y la emplea.

No se trataría de dialogar con el marxismo o con los marxistas, así como no se dialogó, no hay que dialogar con el pensamiento físico-matemático; pero ver que ofrece provisionalmente como herramienta de análisis y qué deja de ofrecer. Quiere decir, el marxismo como herramienta teórica y el marxismo como religión. Aquí también vendría el problema que Gutierrez presentó ayer y que después yo seguí un poco. El marxismo hasta hoy se presenta mas como religión que como teoría y muchas veces los cristianos que dejan el cristianismo para hacerse marxistas, dejan exactamente porque quieren seguir siendo religiosos, mejor, porque temen la secularización de la Iglesia y el marxismo es mas seguro, es religiosamente mas firme. Entonces es exactamente porque le temen a la inseguridad de la búsqueda de un cristianismo que se abre a un proceso de secularización, que buscan la seguridad religiosa cerrada de ese tema marxista. Pero ese sería otro punto a discutir, y veo que me alargo mucho.

Punto siete. No se trataría aquí entonces, de que el cristiano se hiciera revolucionario porque el evangelio en abstracto, porque el mensaje lo exige, pero porque la conciencia colectiva de una época lo indica; entonces no se trataría, la revolución, la generación revolucionaria no consiguió aun, superar parece, esa tentación que también la tiene la social-cristiana. Es de tomar de un mensaje abstracto, exigencias éticas, enchufarlas en opciones concretas, sin mediatizar, sin pasar por la realidad histórica. Entonces si yo no puedo tomar una opción liberadora porque el evangelio me lo exige, porque el mensaje desde siempre me lo exigió, porque no veo honestamente como encontrar eso, pero porque la conciencia colectiva de América Latina hoy autodescubre que hay una necesidad liberadora, entonces esta es la raíz de la exigencia.

Así como la década de los 50 fué la década de la toma de conciencia del desarrollo, del desarrollismo, la década del 60 en América Latina es la década de la toma de conciencia de la dependencia, de las estructuras de dominación. Entonces, y Medellín?. Lo hizo muy claramente en la de Medellín como que asume esta toma de conciencia de la dependencia.

Es impresionante, muy interesante ver la cantidad de estudios que se están haciendo hoy sobre dependencia en América Latina, y son estudios muy originales que no se encuentran ni en Europa ni en EE.UU. Esta es la primera vez que las ciencias sociales latinoamericanas, están empezando un camino propio, con instrumentos de análisis incluso muy específicos y muy difíciles de comunicar a un europeo y a un norteamericano. Hay todo un trabajo de campo a nivel económico, sociológico, psico-social del estudio del problema de la dependencia que es muy nuestro, que se está haciendo y que es uno de los caminos quizá más creadores. Entonces es ahí, en esa dimensión de dependencia en el estudio de esta problemática de dependencia que los cristianos estará o no estarán presentes y quizá es en el hecho que estén o no presentes que ellos van a ser o no van a ser señal. Quiere decir, el gran desafío hoy para la Iglesia no sería tanto de saber si la comunidad cristiana va a seguir presentándose ideológica o no ideológica, pero sería de saber si la comunidad cristiana va a estar o no va a estar presente en el proceso de liberación. No en el sentido de dar soluciones al proceso de liberación, pero de asumir la conciencia de las exigencias del proceso de liberación.

Entonces, vuelvo a lo que decía antes, no sería a ese nivel que tendríamos que plantear el problema de las ideologías? No lo hemos planteado demasiado abstractamente hasta hoy? Incluso la generación revolucionaria? Hay una serie de estudios referente a la tercera generación, eso podemos ver en Brasil en la JUC de Brasil en el año 61, ese texto evangelio revolución, o se puede ver en ciertos textos que es el cristianismo en evolución en esa revista argentina, en que se busca justificar la opción revolucionaria a partir de opciones evangélicas. Como el social-cristianismo buscaba sus opciones en las encíclicas papales del 91 y del 31. Me pregunto si no habría que --

cortar y empezar la marcha del camino desde otro punto de vista que desde análisis mismo de la realidad.

Y ahí el gran desafío que tenemos o en la gran lección, sería el marxismo no como metafísica y teología de este marxismo humanista, pero el marxismo como teoría; sino sería él que tendría que enseñarnos, no para hacernos marxistas con un complejo de inferioridad frecuente en los cristianos de esa tercera generación que se hacen marxistas, sea porque tienen complejo de inferioridad, sea porque siguen siendo religiosos, pero, sí con una conciencia crítica que algo hay que aprender de esa experiencia, que es la experiencia ideológica más rica digamos, de la revolución proletaria contemporánea.

Bueno, estos puntos así quizá bastante deshilvanados, yo los quería traer más como provocación para un debate, y todos ellos entonces se reunirían alrededor de esta idea de que el problema, vuelvo, de cristianismo-ideología lo hemos estudiado hasta ahora desvinculado de una realidad concreta histórica real, que es la historia del proceso de liberación de América Latina.

Esto es un poco el punto de llegada si quieren, de esta serie de preguntas.

Luis Alberto Gomez de Souza

1- ~~WUSA~~

2- ~~WUSA-TV~~

3- ~~WUSA-TV~~