

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuadamente
la aporía –*diaporésai*– en cuestión.

Aristóteles



DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 10 - DICIEMBRE 2011

DIRECTOR

Rubén Dri

Editores Responsables

Romina Ramírez

Diego Berenstein

CONSEJO EDITOR

Diego Berenstein-Nicolás Cardone

Florencia Cendali-Agustín D'Acunto

Pablo Francisco Di Leo- Sergio Friedemann

Ezequiel Oria- Romina Ramírez

Carla Wainszok

COLABORADORES

Norberto Galasso- Felipe Pigna-Julietta Lizaola

Inés Areco- Graciela Cohen- Johana Fedorovsky

Rodrigo Steimber- Rafael Villegas- Cecilia Gómez Noviello

Vanesa Lerner- Angélica Tévez- Antonella Comba

DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Sociología de la Religión,
Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires.

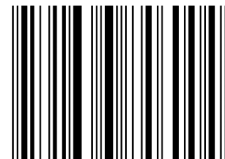
Av. Juan B. Justo 2726 1° F - CABA, Argentina.

TE/fax (005411) 4855-9814

E-mail: diaporias@gmail.com

blog <http://revistadiaporias.blogspot.com/>

ISSN 1666-8464



9 771666 846004 >

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	7
Dossier Bicentenario	11
<i>La Revolución de Mayo, por Norberto Galasso</i>	13
<i>En torno a los elogios de los historiadores neo-académicos al primer centenario de la Revolución de Mayo, por Felipe Pigna</i>	31
<i>La memoria histórica en el Bicentenario de la Patria Grande, por Rubén Dri</i>	45
<i>De Centenarios y Bicentenarios, por Carla Wainszok</i>	59
<i>Néstor, el símbolo, por Graciela Cohen</i>	67
Filosofía	77
<i>Lo sagrado y lo profano, por Julieta Lizaola</i>	79
<i>La ideología como verdad, por Rodrigo Steimber</i>	91
<i>Enajenación y extrañamiento en la Fenomenología del espíritu de Hegel(1807), por Sergio Friedemann</i>	105
<i>La neurosis es el opio de los pueblos. Teología de la liberación y psicoanálisis implicado. Hacia una clínica social liberadora, por Rafael Villegas</i>	121
<i>Hegel en dos movimientos. De una lectura del prólogo de la Fenomenología al retorno a Hegel, por Soledad Sánchez y Nicolás Cardone</i>	135
Sociología de la Religión	155
<i>MSTM: debates sobre la violencia, por Romina Ramírez</i>	157
<i>El cielo y la Biblia entre los tobas del oeste formoseño, por Cecilia Gómez</i>	189
<i>¿Discursos conservadores o revolucionarios? Tensiones al interior de la Iglesia, fuentes de inspiración para el MSTM, por Vanesa Lerner y Angélica Tévez</i>	219
<i>La Biblia Latinoamericana como símbolo de la Iglesia Postconciliar, por Inés Areco, Antonella Comba, Aldana Naredo, María Florencia Ruggerio y Leonel Tribilsi</i>	233
<i>Estudios de la Sociología de la Religión de Francisco de Asís y Tomás Munzer, por Agustín D'Acunto</i>	255

Editorial

En el 2002 nacía Diaporías mediante el esfuerzo del colectivo que entonces se encontraba al frente de la Cátedra de Filosofía de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. No era una época floreciente para el país, pues todavía no habíamos comenzado a salir del 2001, es decir, de la devastación que había producido la nefasta década del 90.

Para la publicación de la revista contábamos sólo con nuestro esfuerzo. Dadas las circunstancias nos habíamos propuesto sacar tres números y luego analizar sobre la posibilidad de continuar con el emprendimiento. Hoy llegamos al número diez.

Es la misma revista Diaporías que naciera en el 2002 la que hoy llega al 2011, pero no es la misma. Es la misma en su ser-otra. Como el Odisseo que sale de Ítaca para participar en la guerra de Troya y luego de múltiples peripecias regresa a la Ítaca de la que había salido, siendo el mismo pero diferente; como el sujeto de la *Fenomenología del espíritu* que parte del universal abstracto del conocimiento sensible para arribar al universal concreto de la razón; como el militante del movimiento de Jesús que parte de Galilea y al mismo lugar vuelve, luego de las peripecias de su formación, así también, la Diaporías N° 10 es la misma que la Diaporías N° 1, pero no es la misma, es la misma pero diferente.

La revista comenzó siendo el medio mediante el cual los componentes de la Cátedra de Filosofía publicaban sus investigaciones con el agregado de un “material de cátedra”. A partir del número dos el temario comprendió un dossier. En ese número el “poder” fue el tema del dossier y en el tres, el tema fue el “sujeto”. 2003 y 2004 eran años de asambleas, de discusiones en torno a la horizontalidad, la organización, el sujeto y el poder.

En número 4 estuvo dedicado a Kant. No podía ser de otro modo en la medida en que se cumplían doscientos años de la muerte del filósofo que constituye uno de los ejes del temario desarrollado por la cátedra. Por otra parte Kant, como todo gran filósofo, siempre tiene algo que decirnos sobre la realidad.

En el 2005 a nivel político y social ya habíamos comenzado a salir del “infierno”, para emplear una gráfica expresión de Néstor Kirchner. Comenzaba a reconstituirse el Estado que había sido reducido a su mínima expresión, cumpliendo con la consigna neoliberal de que el único Estado admitido es el “Estado mínimo”. El tema del dossier de la revista de ese año es, precisamente, el Estado.

En el 2006 se cumplían doscientos años que Hegel terminaba de escribir la *Fenomenología del espíritu* y huía de Jena, invadida por las tropas napoleónicas, para escribir el prólogo al año siguiente y dar a publicidad el texto. La cátedra de filosofía con el apoyo del decanato de la Facultad, a cuyo frente se encontraba Federico Schuster, organizó las “Jornadas Internacionales Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. La revista en el número seis fue dedicada al filósofo y financiada por la Editorial Biblos.

Con el número siete, en el 2009, cerramos esta primera etapa en la que Diaporías había sido el órgano de publicación de las investigaciones del colectivo de Filosofía. El director de la revista hasta ese año había sido, al mismo tiempo, titular de la cátedra de filosofía. Al ser ésta concursada y dividida en dos, el director dejó de ser el titular de la misma.

Ello provocó que la revista saliese de los marcos de la cátedra de filosofía, ampliándose a los colectivos de investigación tanto del área de Filosofía como de Sociología de la Religión que dirige el director. Es por ello que los números ocho y nueve, correspondientes a 2009 y 2010, dividen su temario en las dos áreas citadas. Como puede verse en el temario de ambos números, el contenido de las investigaciones nunca se despega de la realidad nacional.

Llegamos, de esta manera, al número diez que ahora presentamos. Estamos viviendo la etapa del bicentenario de la Revolución de Mayo que fue festejado masivamente por el pueblo durante varios días en los que

inundó el centro de Buenos Aires, con una manifestación de alegría desbordante, que señala un verdadero hito en la historia nacional.

En 1910 la celebración del centenario se había caracterizado por el exclusivo protagonismo de la oligarquía que sentía, y efectivamente lo era, dueña del país. Era la celebración del célebre y celebrado país “granero del mundo”, país agro-exportador dependiente del imperio británico, que se había construido tras derrotar al movimiento federal. Festejaban los sectores oligárquicos, mientras la policía reprimía salvajemente a los trabajadores. La denominada “semana trágica” puede considerarse como el epílogo de dicha celebración.

Los festejos de 2010 fueron la contrapartida. Mientras los que expresaban el proyecto oligárquico celebraban en los estrechos límites del Teatro Colón, los sectores populares lo hacían en el espacio abierto de la ciudad. Aquí se encontraba la verdadera celebración, porque era en ese ámbito, precisamente, donde se expresaban los protagonistas del nuevo proyecto de país que de ninguna manera quería volver a ser el “granero del mundo”.

La “Sociedad Rural” es reemplazada por “Tecnópolis”. ¿De qué se trata? Del proyecto nacional que busca integrar la producción agraria con la industria, proyecto defendido por el movimiento federal del siglo XIX y retomado por el peronismo de la primera época. La lucha de la 125 puso frente a frente los proyectos que jalonan la historia de nuestro país. Ése fue un momento de quiebre. El proyecto nacional, popular, latinoamericano sufre una derrota de la cual emerge con fuerza arrolladora.

El derrota de la 125 es la primera negación que, quienes ignoran la dialéctica pensaron que era el naufragio definitivo. Con la recuperación por parte del Estado de las AFJP, la Asignación Universal por Hijo, la aprobación de la Ley de Medios Audiovisuales y otras medidas en beneficio del pueblo, se puso en marcha la negación de la negación, con la que el movimiento popular reiniciaba su marcha.

En esa etapa nos encontramos. Es por ello que en este número Diaporías abre con el dossier dedicado al bicentenario.

Noviembre- Diciembre de 2011

DOSSIER
BICENTENARIO

Norberto Galasso

La revolución de mayo

La fábula sobre la Revolución de Mayo en la Historia Oficial

En los discursos escolares se califica a la Revolución de Mayo como el día del nacimiento de la patria y según ese criterio, año a año, se festeja, con cantos y escarapelas, el aniversario o bien podría decirse, el cumpleaños. Sin embargo –y a pesar de las décadas que llevamos de polémica histórica a partir de los primeros revisionistas- aun subsisten equívocos sobre este suceso, es decir, en las diversas interpretaciones saltan extrañas contradicciones. La razón de un fenómeno tan significativo –que no podemos explicarnos de una manera acabada y coherente cuándo y de qué modo nacimos- obedece a que nuestras ideas históricas –así como políticas y culturales- se hallan inficionadas por una concepción colonial. En definitiva, no sabemos de donde venimos porque no sabemos quiénes somos, ni adónde vamos, según las ideas que prevalecen en colegios y medios de comunicación.

Para la historiografía liberal, Mayo fue una revolución separatista, independentista, antihispánica, dirigida a vincularnos al mercado mundial, probritánica y protagonizada por la “gente decente” del vecindario porteño. Si avanzamos algo en la caracterización que la historia oficial desarrolla –ya sea con todas las letras o implícitamente, insinuando conclusiones –completamos el cuadro: a) La idea de “libertad” fue importada por los soldados ingleses invasores en 1806 y 1807, cuando quedaron prisioneros algún tiempo en la ciudad y alternaron con la gente patricia; b) El programa de la Revolución está resumido en la Representación de los Hacendados, pues su objetivo fundamental consistía, precisamente, en el comercio libre o más específicamente, en el comer-

cio con los ingleses; c) El gran protector de la Revolución fue el cónsul inglés en Río de Janeiro: Lord Strangford; d) El otro gran protector será, años más tarde, George Canning, quien tiene a bien reconocer nuestra independencia; e) La figura clave del proceso revolucionario es un Mariano Moreno liberal europeizado, antecedente de Rivadavia y que, significativamente, ha sido abogado de varios comerciantes ingleses.

“Esta” revolución, así entendida, merece ser recordada y tomada como ejemplo, según sostienen los intelectuales del sistema, puesto que sus rasgos fundamentales (apertura al mercado mundial, alianza con los anglosajones, “civilización”, porteñismo, minorías ilustradas) marcan aún hoy el camino del progreso para la Argentina.

De Bartolomé Mitre a nuestros días, esta versión ha prevalecido en el sistema de difusión de ideas (desde periódicos, suplementos culturales, radiofonía y televisión, hasta los diversos tramos de la enseñanza y revistas infantiles tipo Billiken). Aburrida y boba, quedó sacralizada, sin embargo, porque esa era la visión de una clase dominante que había arriado las banderas nacionales y se preocupaba, en el origen mismo de nuestra historia, de ofrecer un modelo colonial y antipopular.

El revisionismo histórico, en casi todas sus corrientes, resultó impotente para dar una visión superadora, capaz de nutrirse en hechos reales y ofrecer mayores signos de verosimilitud. Desde una perspectiva, también reaccionaria, hubo quienes, como Hugo Wast, intentaron dar “la otra cara” de la Revolución culminando en esta interpretación:

La Revolución de Mayo fue exclusivamente militar y realizada por ‘señores’... Nada tiene que ver con la Revolución Francesa... El populacho no intervino en sus preparativos, ni comprendió que se trataba de la independencia... Moreno tampoco intervino en ellos y su actuación fue insignificante, cuando no funesta. Su principal actor fue el jefe de los militares, Don Cornelio Saavedra... La patria no nació de la entraña plebeya, sino de la entraña militar... No la hizo el pueblo, la hicieron los militares, los eclesiásticos y un grupo selecto de civiles (Wast, 1970:11).

Así planteada la alternativa entre la interpretación liberal oligárquica y la interpretación nacionalista reaccionaria, sólo unos pocos historiadores, como veremos, lograron dar un salto hacia una versión más coherente y veraz.

Dado que la interpretación mitrista –por razones políticas– es la que ha alcanzado mayor influencia y difusión, debemos centrar en ella la cuestión y preguntarnos, desde el vamos, si ese Mayo, pretendidamente elitista y proinglés, merece la veneración que le prestamos o si, por el contrario, habría que vituperarlo como expresión de colonialismo. Esto implica, asimismo, interrogarnos acerca de si la revolución, tal como ocurrió realmente, tiene algo que ver con la “historia oficial” o si ésta es simplemente una fábula impuesta por la ideología dominante para dar fundamento, con los hechos del pasado, a la política de subordinación y elitismo del presente.

¿Revolución separatista y antihispánica?

Demos vuelo a la imaginación y supongámonos en el momento clave de la revolución. El Cabildo Abierto habría decidido romper con España, recogiendo un sentimiento profundamente antiespañol que recorrería toda la sociedad. El virrey ha cesado el día 25. Ahí están los hombres de la Junta y va a nacer la Patria. Entonces, alguien se adelanta y sostiene, en voz alta, con la pompa propia de semejante ocasión: “¿Juráis desempeñar lealmente el cargo y conservar íntegra esta parte de América a nuestro Augusto Soberano el señor Don Fernando Séptimo y sus legítimos sucesores y guardar puntualmente las leyes del Reino? –Sí, lo juramos, contestan los miembros de la Primera Junta” (Chavez, 1957:155)

¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo es posible que los integrantes de la Junta juren fidelidad al Rey de España, en el momento de asumir el poder encabezando una revolución cuyo objetivo sería separarse de esa dominación? ¿Qué es esto de una revolución antiespañola que se hace en nombre de España?

Con esta “pequeña” dificultad se encontraron los historiadores liberales cuando debieron explicar los sucesos de Mayo. La estrategia con que sortearon el obstáculo fue propia de la época: dado el estado en que se encontraban entonces las ciencias sociales, supusieron que los jefes habrían decidido ocultar el propósito de la revolución y se habrían complotado para usar “la máscara de Fernando VII”, es decir, revolucionarse contra España pero en nombre de España, por temor,

supusieron, a ser reprimidos. Esta suposición resulta hoy infantil e insostenible. Ninguna dirigencia revolucionaria puede ocultar su bandera y peor aún, como se pretende en éste caso, levantar otra antagónica a la verdadera, porque inmediatamente las fuerzas sociales que la sustentan le retiran su apoyo. ¿Cómo explicar que los intelectuales, los soldados y el pueblo aceptaran que los nuevos gobernantes proclamasen la vinculación con España si el propósito era precisamente lo opuesto: la separación? Ni un día habría durado la Junta en el caso de una traición tan manifiesta si el movimiento hubiese sido separatista, antiespañol y probritánico, como se pretende. Pero, volvamos a la escena donde están jurando los prohombres de Mayo. Ahora le corresponde a un vocal: Juan Larrea. Pero resulta que éste dirigente de una revolución antiespañola es... ¡español! Y a su lado está Domingo Matheu... ¡también español! Y más allá. Manuel Belgrano y Miguel de Azcuénaga que han nutrido gran parte de su juventud y sus conocimientos en España. Curioso antihispanismo este que continuará izando bandera española en las ceremonias públicas y que incluso durante varios años enfrenta a los ejércitos enemigos (que San Martín llama siempre realistas, chapetones o godos, y no españoles) enarbolando bandera española como si se tratase realmente de una guerra civil entre bandos de una misma nación, enfrentados por cuestiones que nada tienen que ver con la nacionalidad. ¡Curioso independentismo éste cuyos activistas French y Beruti, ahora se sabe que repartían estampas con la efigie del Rey Fernando VII, en los días de Mayo! Sorprende también, que la independencia se declare recién seis años después, especialmente porque si “la máscara de Fernando VII” obedecía a la desfavorable situación mundial de 1810 para declarar la ruptura ¿cómo explicar que ésta se declare en 1816 cuando el contexto internacional era, para nosotros, peor aún?

Volvamos por un momento a los dirigentes de Mayo. ¿Eran éstos representantes de las masas indígenas sometidas por la conquista española? ¿Expresaban al viejo mundo americano conquistado por la espada y la cruz? Evidentemente, no. Moreno, Castelli, Belgrano y tantos más, reivindicaban los derechos de los aborígenes a la libertad y a la tierra, pero integrándolos a los derechos de los demás criollos y españoles residentes y no como expresión de una rebelión charrúa, querandí, guaraní o mapuche contra el amo español. ¿Quiénes eran, por otra parte, esos

“Hombres de Mayo”? En su mayor parte, se trataba de hijos de españoles, algunos educados largos años en España. Otros habían cumplido incluso funciones en el gobierno español. “¿Antagonismo entre criollos y españoles?” se pregunta Enrique Rivera. Y el mismo responde: “Dado que nuestros principales próceres eran hijos de padres españoles ¡valiera eso afirmar la existencia de un antagonismo nacional nada menos que entre padres e hijos!” (Rivera, 1954:20).

El caso límite que destroza por completo la fábula de una revolución separatista y antiespañola es la incorporación de San Martín en 1812. ¿Quién era San Martín? Se trataba de un hijo de españoles, que había cursado estudios y realizado su carrera militar en España. Al regresar al Río de la Plata —de donde había partido a los siete años— era un hombre de 34 años, con 27 de experiencias vitales españolas, desde el lenguaje, las costumbres, la primera novia, el bautismo de fuego y el riesgo de muerte en treinta batallas con la bandera española flameando sobre su cabeza. En el siglo pasado fue posible suponer “un llamado de la selva”, una convocatoria recóndita de su espíritu donde vibraba el recuerdo de sus cuatro años transcurridos en Yapeyú (cuyo entorno cultural, si algo influyó, le daría más un carácter paraguayo o guaraní que bonaerense) o los tres vividos en Buenos Aires, pero los progresos de las ciencias sociales y de la psicología desechan hoy por completo esta explicación. El San Martín que regresó en 1812 debía ser un español hecho y derecho y no venía al Río de la Plata precisamente a luchar contra la nación donde había transcurrido la mayor parte de su vida. Otras fueron sus razones, como asimismo las de Alvear, José Miguel Carrera, Zapiola, González Balcarce y tantos otros militares de carrera del ejército español, que procedieron como él. (Desde ya aclaremos un equívoco: la “colonización pedagógica” identificó durante muchos años “hispanismo” o “España” con “fascismo”, fábula que fue facilitada por la política reaccionaria de Franco y la falange, aplaudidos en la Argentina por los grupos de derecha. Sin embargo, España no ha sido ni es de un solo color ideológico —como toda sociedad en la que luchan las clases sociales— y nada menos que tres años de guerra civil prueban la existencia de una España “roja” y una España “negra” en los años treinta, así como hubo una España de las Juntas Populares y una España absolutista).

Finalmente, existe otra razón poderosa para descalificar la tesis de la revolución separatista oculta bajo la “máscara de Fernando VII”. Ella radica en que al analizar la historia latinoamericana en su conjunto –pues ya resulta incomprensible la historia aislada de cada una de las patrias chicas- encontramos que los diversos pronunciamientos revolucionarios culminan, en la casi generalidad de los casos, en declaraciones de “lealtad a Fernando VII”. La Junta creada en Chile en 1810 “reafirmó su lealtad a Fernando VII” (Romero, 1974), sostiene José L. Romero. El 19 de abril de 1810 se constituyó, a su vez, en Caracas, “La Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII” (Romero, 1974). Incluso en México, donde la mayor importancia de la cuestión indígena facilitaba el clima para el antihispanismo, “los revolucionarios estaban divididos entre los que respetaban el nombre de Fernando VII y adoptaban un barniz de obediencia al Soberano y aquellos que preferían hablar lisa y llanamente de independencia” (Romero, 1974).

Causas sociales y políticas profundas provocan en distintas partes de América Latina –desconectadas entre sí- similares manifestaciones. Es absurdo suponer que tanto en Buenos Aires, Santiago, Caracas o México, los dirigentes hayan fabulado una idéntica “máscara”. Por el contrario, es razonable suponer que en todos los casos actuaban así como expresión auténtica del sentimiento y el reclamo de las clases sociales que empujaban la revolución reclamando cambios, pero al mismo tiempo manteniendo la adhesión al rey cautivo a quien adjudicaban tendencias modernizadoras.

Aun el movimiento producido en La Paz (donde las referencias a “la libertad” y a la “ruptura del yugo” podrían suponer un propósito independentista), se reiteran asimismo las invocaciones a Fernando VII. De Gandía sostiene que en 1809, en La Paz:

Un escribano Cáceres y un chocolatero Ramón Rodríguez se encargaron con otros hombres de apoderarse de la torre de la catedral y tocar a rebato la campana para reunir al populacho. La revolución se hizo con gran desorden, siempre a los gritos de ¡Viva Fernando VII, mueran los chapetones!. (De Gandía, 1960:28)

Transcribe asimismo una proclama del 11 de septiembre donde Murillo sostiene: “La causa que sostenemos ¿no es la más sagrada? Fernando, nuestro adorado rey Fernando ¿no es y será eternamente el único agente que pone en movimiento y revolución todas nuestras ideas?” (De Gandía, 1960:28).

De Gandía –historiador ajeno a las ideas que presiden este artículo, pero que en esta cuestión apunta certeramente- reflexiona acerca de la inconsistencia de la fábula liberal que supone una lucha secesionista de criollos americanos contra España y demuestra cómo hombres de uno y otro origen se mezclaban en los bandos en lucha:

Goyeneche... que aplastó al revolucionario criollo Pedro Domingo Murillo en La Paz, era criollo, de Arequipa. Murillo, por su parte, (el revolucionario) tenía como segundo jefe al teniente coronel don Juan Pedro Indaburu, perfecto español. A su vez los jueces que sentenciaron a los revolucionarios vencidos a ser decapitados y puestas sus cabezas en jaulas de hierro, eran: un paceño: Zárate; un potosino: Osa; un chuquisaqueño: Gutiérrez; otro chuquisaqueño: Ruiz; un arequipeño: Fuentes; y otro paceño: Castro. Solo el fiscal era español: un tal Segovia...La guerra fue de hermanos, fue guerra, civil, no por razas, sino por partidos políticos. (De Gandía, 1960:227).

Esto se verifica a lo largo de las luchas de esa época en las que aparecen - del lado revolucionario- hombres como Juan Antonio Álvarez de Arenales, que era español, lo mismo que Antonio Álvarez Jonte, integrante del segundo Triunvirato o en México, Francisco Javier Mina, que venía de luchar por la independencia de España habiendo nacido en Navarra y que sumado a la revolución en América sostenía: “Yo hago la guerra contra la tiranía y no contra los españoles”. En el otro bando, Pedro Antonio de Olañeta, la pesadilla de Belgrano y Güemes, era jujeño, Juan Ángel Michelena que ordenó bombardear Buenos Aires en 1811 era americano y Pío Tristán, el enemigo de Belgrano en Tucumán y Salta, era nacido también en América (Arequipa).

No existe, pues, fundamento histórico para caracterizar a la Revolución de Mayo como movimiento separatista (y por ende pro inglés). Tampoco es cierto que su objetivo fuese el comercio libre por cuanto éste fue implantado por el virrey Cisneros el 6 de noviembre de 1809. Tampoco puede otorgarse a la Revolución un carácter exclusivamente porteño, pues los acontecimientos no estallaron primero en Buenos Aires (en abril se produjo la revolución en Caracas y ya un año antes en Chuquisaca y La Paz). Por otra parte, es innegable que las grandes luchas se produjeron en el Alto Perú, donde la guerra de republiquetas tuvo a las comunidades indígenas como protagonista fundamental. Asimismo, basta elevarse por encima de las historias de las patrias chicas para contemplar, a la luz de la historia latinoamericana, cómo la insurrección

popular recorre toda la Patria Grande, en algunos casos adelantándose a la bonaerense (La Paz, 1809), en otros, sucediéndola inmediatamente (Chile, 1810 ; la Banda Oriental, 1811). En último término, cabe consignar que tampoco se trató de un golpe político llevado a cabo por la “gente decente” del Cabildo, sino, por el contrario, que la participación popular, incluso de activistas y cuchilleros, fue decisiva para alcanzar el triunfo.

¿Cómo explicarse entonces que durante décadas haya persistido la creencia en esta fábula con tan poco sustento? La razón principal, como sostenía Jauretche, consiste en que no se trata de una simple polémica historiográfica sino esencialmente política. Esa versión histórica resulta el punto de partida para colonizar mentalmente a los argentinos y llevarlos a la errónea conclusión de que el proceso obedece solamente a la acción de la “gente decente”, especialmente si ésta es amiga de ingleses y yanquis, al tiempo que enseña abominar de las masas y del resto de América Latina. De aquí nace la tesis para elogiar a Rivadavia y Mitre y con esta base, se concluye en la exaltación de los prohombres de la Argentina colonial.

Impuesta en los programas escolares, sostenida por intelectuales y los suplementos culturales de los diarios del sistema, así como por el resto de la clase dominante, esta versión quedó sacralizada. Pero vaciada de lucha popular, de contenido social y político real, sólo consiguió que los alumnos se aburriesen juzgándola una “historia boba”. El desafío es, ahora, acercarnos a la verdad de aquella lucha en la certeza de que siendo real y humana, será apasionante.

La revolución en España: de la Liberación Nacional a la Revolución Democrática

Hace ya muchos años, Alberdi señalaba con acierto que la Revolución de Mayo debía relacionarse necesariamente con la insurrección popular que estalló en España en 1808: “La revolución de Mayo es un capítulo de la revolución hispanoamericana, así como ésta lo es de la española y ésta, a su vez, de la revolución europea que tenía por fecha liminar el 14 de julio de 1789 en Francia” (Alberdi, 1961:28).

Trasladémonos, entonces, a España pues quizás siguiendo el consejo de Alberdi puedan disiparse las contradicciones señaladas y alcanzar una visión coherente de la revolución. La España de Carlos IV y su hijo Fernando VII ha sido invadida por los ejércitos franceses y frente a esa prepotencia extranjera se alza el pueblo español un 2 de mayo de 1808, creando direcciones locales que toman el nombre de “Juntas” y se coordinan luego reconociendo una dirección nacional en la Junta Central de Sevilla. Así, teniendo por eje la cuestión nacional, se inicia la lucha heroica del pueblo español. Pero, bien pronto, ese estallido popular, esa lucha de liberación nacional, comienza a profundizar sus reivindicaciones ingresando al campo social y político (los derechos del pueblo a gobernarse por sí mismo, los Derechos del Hombre, las transformaciones necesarias para concluir con el atraso y la injusticia reinantes). “El dominio de una voluntad siempre caprichosa y las más de las veces injusta ha durado demasiado tiempo – sostiene la Junta Central, el 8 de noviembre de 1808-. En todos los terrenos es necesaria una reforma” (Marx y Engels, 1973:92). En su manifiesto del 28 de octubre de 1809 señala: “Un despotismo degenerado y caduco preparó el camino a la tiranía francesa. Dejar sucumbir el Estado en los viejos abusos sería un crimen tan monstruoso como entregarlo en manos de Bonaparte” (Marx y Engels, 1973:92).

De este modo, la revolución nacional española se convierte, en la lucha misma, en revolución democrática. Como tantas otras veces en la historia de diversos países, la lucha de liberación contra el invasor extranjero, al ser encabezada por los sectores populares, entra de lleno a las transformaciones sociales y políticas. La Junta de Galicia, por ejemplo, impone fuertes impuestos a los capitalistas, ordena a la Iglesia que ponga sus rentas a disposición de las comunas y disminuye los sueldos de la alta burocracia provincial. La propia Junta Central de Sevilla, no obstante las vacilaciones originadas en su integración por buena parte de actores muy moderados, reconoce el cambio sustancial que se opera en la revolución: “Ha determinado la Providencia que en esta terrible crisis no podáis dar un buen paso hacia la independencia sin darlo al mismo tiempo hacia la libertad” (Marx y Engels, 1973:95). Así, la lucha contra el invasor francés se nutre en la propia identidad del pueblo y los cambios económicos y sociales nacen de la postración del pueblo español y

asimismo de la presión que ejercen, paradójicamente, las ideas que los revolucionarios franceses han expandido por Europa a partir de 1789.

Esas ideas de “Libertad, Igualdad y Fraternidad” son retomadas en España y desarrolladas, desde diversas perspectivas: en algunos casos, con un sesgo de moderación y hasta de elitismo, y otros, con una óptica popular. De Jovellanos a Flores Estrada, el pueblo español se va impregnando de las “nuevas ideas”, como expresión del repudio a la corrupción y las intrigas de palacio que ridículamente protagonizan Carlos IV, su esposa y el favorito Godoy. En idéntica repulsa a esa España decadente, el pueblo encuentra al príncipe Fernando, que se ha manifestado en contra de sus propios padres y lo idealiza convirtiéndolo en jefe de la gran regeneración española.

Las variantes del liberalismo

Sin embargo, una diferencia sustancial impide asimilar la situación española a la francesa de pocos años atrás: la inexistencia en España de una burguesía capaz de sellar la unidad nacional, consolidar el mercado interno y promover el crecimiento económico. Esa carencia –que también se verifica en América- provoca que aquel liberalismo nacional y democrático de la Francia del `89, sufra en España y América una profunda distorsión. Tanto en la revolución española de 1808, como en los acontecimientos del año 10 en América, se observa el desarrollo, al lado del liberalismo auténticamente democrático, nacional y revolucionario, de una variante liberal oligárquica, antinacional y conservadora. (Esta distinción es fundamental para comprender nuestro desarrollo histórico y por eso, es necesario rechazar la tesis nacionalista de derecha según la cual todo liberalismo es antinacional, tesis nacida del repudio a la Revolución Francesa y a los Derechos del Hombre, y cuyo enfoque reaccionario critica a la sociedad capitalista, no en nombre de una sociedad más avanzada, sino idealizando a la sociedad medieval). Ambas expresiones del liberalismo se enfrentarán a lo largo de nuestra historia: una, auténticamente revolucionaria, que quiere construir la nación y el gobierno popular como en Moreno, Dorrego y José Hernández; la otra, expresión directa de los intereses británicos, que aspira a convertirnos en factoría, y tiene sus “amigos” en Manuel José García, Rivadavia y

Mitre. (Obsérvese que el liberalismo democrático y nacional adopta generalmente, a través de nuestras luchas, el nombre de nacionalismo popular).

El liberalismo en Europa constituyó la expresión ideológica de una burguesía progresista que procuraba construir la nación, modernizar las formas de producción y propender al crecimiento y la democracia política. El liberalismo nacional o nacionalismo popular, en nuestra historia, persigue los mismos objetivos, no sólo dentro de los límites de la patria chica sino a nivel latinoamericano. Para Mitre la patria será Buenos Aires. Para José Hernández, la Argentina será una “sección americana” de la gran patria a construir.

Para el liberalismo oligárquico, lo esencial es el liberalismo económico y esto significa –para un país que entra con retraso a la historia mundial- su supeditación económica, y por ende, política, a los países desarrollados. En cambio, para los liberales nacionales, las libertades políticas no peligran porque un país adopte medidas proteccionistas a favor de su industria sino que, por el contrario, la condición de la democracia, es la “libertad nacional” en el sentido de soberanía política y económica. Para el liberalismo oligárquico lo importante son las formas exteriores y no el contenido. Por eso, diserta sobre la división de poderes mientras envía expediciones represoras para aplastar la protesta de los pueblos del Interior (Mitre). En cambio el liberalismo democrático popular y nacional es aquel de los caudillos que expresan a las masas populares, aunque no sean prolijamente obedientes de las formalidades “democráticas”.

La comprensión de los verdaderos contenidos –descendiendo al fondo de las aguas y no quedándose en los fenómenos de superficie- resulta fundamental para distinguir a los protagonistas de las luchas de América y España, así como el carácter progresivo o reaccionario de sus propuestas.

La revolución en América: de la Revolución Democrática a la Liberación Nacional

Diversas circunstancias se conjugan, entonces, para que los pueblos criollos participen del fervor revolucionario desatado en España a par-

tir de 1808. Por un lado, debe tenerse en cuenta que la relación España-América se había modificado a partir de la llegada al trono de los Borbones, iniciándose un proceso peculiar de liberalización, de aflojamiento y hasta dilución del vínculo colonial, en tanto se moderaban las disposiciones opresivas y el trato se tornaba cada vez más semejante al que la Corona tenía con las propias provincias españolas. Más que de España y sus colonias, podía hablarse de la nación hispanoamericana en germen, que se consolidaría si triunfaba la revolución burguesa en la Metrópoli.

El estallido de la revolución en España profundizó y consolidó ese “nuevo trato”. El 22 de enero de 1809, la Junta Central declara que “los virreinos y provincias no son propiamente colonias o factorías, como las de otras naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española” (De Gandía, 1960:41), y que en su mérito “deben tener representación nacional inmediata y constituir parte de la Junta a través de sus diputados (...)” (De Gandía 1960:41). Incluso la Junta Central llegaría a enviar un comunicado a todas las capitales de América convocando a los pueblos a erigir Juntas Populares. Sin embargo, esta relación no alcanzó, en los hechos, la plenitud prometida en las declaraciones. Así, las Cortes de Cádiz reunidas para sancionar la nueva constitución tuvieron representación americana, pero ésta fue falseada por los liberales españoles (si los representantes se hubiesen designado democráticamente, es decir, en función del número de habitantes, los americanos habrían prevalecido sobre los españoles).

Más allá de esta inconsecuencia, quedan en pie los siguientes hechos fundamentales para explicar lo que ocurrió en América: los sectores populares se insurreccionaron en España contra el invasor, organizándose en Juntas Populares; esas Juntas Populares asumen, en la lucha misma, no sólo la reivindicación nacional sino la reivindicación democrática y transformadora; el movimiento se impregna entonces de la ideología liberal expandida por la Revolución Francesa que ha prendido en pensadores, políticos y soldados españoles, aunque con variantes reformistas y moderadas en muchos casos, y este movimiento asume como referente a un hombre prisionero del invasor, que tiene derecho a gobernar España por la vieja legalidad monárquica, pero que se manifiesta, desde su reclusión, como abanderado de las nuevas ideas democráticas:

Fernando VII. Por otra parte, la revolución española –por intermedio de la Junta Central- hace saber a las tierras de América que no son colonias sino provincias con igualdad de derechos (22 de enero de 1809). Y convoca asimismo a los pueblos americanos a que se organicen en Juntas (28 de febrero de 1810), confiando que de este modo se asegurará la resistencia a las pretensiones francesas.

¿De qué manera reaccionan los americanos ante estos importantísimos cambios que se operan en España y ante las propuestas de los revolucionarios de allende el mar?

Reaccionan organizando las Juntas que desplazan a la burocracia ligada al absolutismo que ha caído en España. Pero las Juntas de América no tienen frente a ellas, al ejército francés, sino apenas, su amenaza. De tal modo que la cuestión nacional no nutre, desde el principio, su contenido ideológico.

Detengámonos en este tema que resulta complejo y a la vez decisivo para la caracterización. ¿Existía cuestión nacional en América en el sentido de liberación de una opresión extranjera? Por un lado, no había invasión extranjera, como en la España atropellada por Napoleón. Por otro, el mayor organismo político español declaraba que no consideraba a estas tierras como colonias sino solamente como extensión del territorio español y sujetas, por esta razón, al mismo trato que cualesquiera de las provincias de la península. ¿Había aquí un pueblo sometido? Sí, evidentemente, el pueblo sometido fue el aborigen y si existía una cuestión nacional, ésta solo podía entenderse como opresión de los colonizadores españoles sobre los indios americanos. Pero, profundizando el tema, ¿los aborígenes conformaban una nación en el sentido riguroso de esta categoría? Pareciera que no, *pues existían diversas comunidades* que empleaban distintas lenguas, no teniendo trato comercial entre ellas y que, comúnmente, entraban en conflicto. ¿Habría entonces que hablar de “varias” cuestiones nacionales, de los conquistadores, respecto de cada una de las comunidades indígenas: mapuches, guaraníes, incas, aztecas, mayas, onas, matacos, comechingones, charrúas, querandíes, quilmes, etc.? Más bien, esta diversidad de comunidades indígenas –es decir, su falta de cohesión, su desarticulación económica, política y cultural- resulta la mayor prueba de que esa cuestión nacional entre el conquistador español y el indio nativo carecía ya de vigencia. O dicho de

otro modo: que esa cuestión nacional ya no podía ser resuelta en 1810 dado que los indígenas se hallaban sometidos, dispersos, en un nivel de desarrollo económico, técnico y militar tan inferior al de los españoles, que su suerte estaba echada. Ya en 1810, una América libre no podía serlo en su pureza india, sino como mestiza. Y la cuestión frontal que delimitaba a los grupos sociales no otorgaba a las comunidades indígenas la exclusividad en una vereda antiblanca sino su confluencia, con mestizos y blancos, en una reivindicación democrática general.

La lucha social a principios del siglo XIX no se centra entonces en el conflicto español-indio, como contradicción fundamental de tipo racial derivada de la conquista. Algunos grupos aborígenes estaban ya integrados a la nueva sociedad (como los huarpes, por ejemplo) y otros, vivían aislados, al margen de la sociedad hispanocriolla. Algunas comunidades indígenas –como en el Alto Perú- vivían sometidas y explotadas, pero aun en este caso sus intentos reivindicativos fueron generalmente aislados y no asumieron el carácter de una lucha nacional (incluso su participación posterior a Mayo, en la importantísima guerra de las republiquetas, se da integrándose a la revolución, compartiendo su reivindicación antiabsolutista y democrática y no como intento de reivindicación nacional antiblanca). El español y sus descendientes nacidos en América, organizados socialmente con la incorporación también de indios y mestizos, armaron una sociedad distinta, y en gran medida (salvo algunas excepciones) ajena a los primitivos pobladores, sociedad donde surgía ahora un conflicto de clases que no expresaba una opresión nacional sino una lucha social y política. La relación metrópoli-colonia establecida en un principio entre los conquistadores españoles y los indios americanos, se fue diluyendo en la medida en que se desintegraron las encomiendas y fue siendo reemplazada por otro conflicto: el del absolutismo de los reyes que imponían su ley y sus representantes al pueblo hispanoamericano (de la misma manera que la imponían al pueblo español de la península) y frente al cual iba a nacer la reivindicación de la soberanía popular (tanto de los españoles, como de los criollos y de los indios, oprimidos económica, social y políticamente). La opresión no era de un país extranjero sobre un grupo racial y culturalmente distinto (cuestión nacional) sino de un sector social sobre otro dentro de una misma comunidad hispanoamericana.

Por esta razón, el estallido español con su gente en las calles, con sus Juntas democráticas, con sus exigencias de derechos para el pueblo, pone en tensión los conflictos sociales existentes en América, es decir, provoca la eclosión de fuerzas democráticas, transformadoras, no signadas por un color nacional sino por reclamos populares, democráticos, antiabsolutistas, semejantes a los que enarbola el pueblo español en las calles y aldeas de España.

Las Juntas en América –salvo dos o tres casos donde los sectores reaccionarios toman el poder levantando consignas juntistas como Elío en 1809 en Montevideo o Pedro Garibay en México en 1808- aparecen así como expresiones democráticas. Se trata, en realidad, de un estallido “juntista” que recorre a toda Hispanoamérica y en un lapso de pocos meses, se constituye en el acompañamiento de la revolución española, en un momento de esa revolución, que ya en España, desde su inicio como movimiento nacional, ha devenido en democrática y paradójicamente pareciera que inicia su declinación, debilitada por la inexistencia de una burguesía nacional capaz de darle cohesión y vigor en el ámbito de toda la península.

En este sentido, cabría ajustar esa definición de Alberdi de que “la revolución en América fue un momento de la revolución española”. Si bien es cierto que los movimientos de las distintas ciudades hispanoamericanas sólo se explican enlazándolos con los de la península, cabe observar que los primeros estallan precisamente cuando en España se produce un pronunciado viraje a la derecha. El reemplazo de la Junta Central por el Consejo de Regencia implica el “entronizamiento del funcionarismo, la corrupción y en general el régimen de opresión de Godoy” (Molina, 1967). Así, dentro del proceso que viven España y sus ex colonias, las Juntas americanas aparecen como levantándose contra el Consejo de Regencia. Ante la opción de caer en manos de los franceses, que dominan casi todo el territorio español, o de un gobierno girado a la derecha que linda con el absolutismo, las fuerzas democráticas se lanzan a la revolución sin propósito secesionista, sino integrándose al movimiento popular que en la península confía en la profesión de fe liberal del cautivo Fernando VII.

El 19 de abril de 1810 “un cabildo extraordinario reunido en Caracas, resuelve constituir una Junta provisional de gobierno a nombre de Fernando VII con el objeto de conservar los derechos del rey en la capitania general de Venezuela” (Pérez Amuchástegui, 1969:48). El 25 de mayo se produce el levantamiento en Buenos Aires y el 14 de junio en Cartagena. El 20 de julio, en Santa Fe de Bogotá se adoptan medidas similares para el virreinato de Nueva Granada. El 16 de septiembre, al grito de “Viva el Rey” el sacerdote Manuel Hidalgo levanta a los indios de su curato en Dolores, México. El 18 de septiembre estalla una insurrección en nombre del rey cautivo en Santiago de Chile. Como un reguero de pólvora, la revolución se expande en pocos meses por Hispanoamérica, a través de Juntas y en nombre de Fernando, continuando así el proceso democrático español.

Quizás en algunos dirigentes revolucionarios vibraba ya la idea de la independencia, en la medida en que desconfiaban de las posibilidades de Fernando VII de regresar al trono y suponían inevitable la caída de toda España en manos de Napoleón. En ese caso, la única manera de resguardar los derechos democráticos y la soberanía popular, resultaría la secesión. Pero por ahora, ni aun esos dirigentes plantean semejante posibilidad, limitándose a acompañar el movimiento popular con los ojos puestos tanto en los sucesos locales como en el desarrollo del proceso español. (Por esta razón, la bandera española flamea en el Fuerte de Buenos Aires hasta 1814)

De cualquier modo, el carácter democrático, popular y no separatista de las revoluciones que estallan en 1810 en América resulta indubitable. No solo Alberdi lo comprendió sino otros ensayistas, entre ellos José León Suárez en su libro *Carácter de la revolución americana*. Asimismo Manuel Ugarte lo entendió cabalmente y lo resumió así:

Ninguna fuerza puede ir contra sí misma, ningún hombre logra insurreccionarse completamente contra su mentalidad y sus atavismos, ningún grupo consigue renunciar de pronto a su personalidad para improvisarse otra nueva. Españoles fueron los habitantes de los primeros virreinos y españoles siguieron siendo los que se lanzaron a la revuelta. Si al calor de la lucha surgieron nuevos proyectos, si las quejas se transformaron en intimaciones, si el movimiento cobró un empuje definitivo y radical fue a causa de la inflexibilidad de la Metrópoli. Pero en ningún caso se puede decir que América se emancipó de España. Se emancipó del estancamiento y de las ideas retrógradas que impedían el libre desarrollo de su vitalidad... ¿Cómo iban a atacar a España los mismos que en beneficio de España

habían defendido, algunos años antes, las colonias contra la invasión inglesa? ¿Cómo iban a atacar a España los que, al arrojar del Río de la Plata a los doce mil hombres del general Whitelocke, habían firmado con su sangre el compromiso de mantener la lengua, las costumbres y la civilización de sus antepasados?... Si el movimiento de protesta contra los virreyes cobró tan colosal empuje fue porque la mayoría de los americanos ansiaba obtener las libertades económicas, políticas, religiosas y sociales que un gobierno profundamente conservador negaba a todos, no sólo a las colonias, sino a la misma España... No nos levantamos contra España, sino a favor de ella y contra el grupo retardatario que en uno y en otro hemisferio nos impedía vivir.

Cuatro años después –en 1814– cuando Fernando VII es repuesto en el trono de España y al calor del absolutismo que se ha recuperado en toda Europa, gira violentamente a la derecha, persiguiendo a los liberales, restaurando la Inquisición y anulando la constitución democrática de las Cádiz de 1812, los revolucionarios americanos deciden luchar por la independencia. España envía entonces dos flotas para recuperar las tierras de América, a las cuales Fernando VII ahora considera colonias insurrectas y no provincias españolas. A partir de ese momento, la revolución hispanoamericana se transforma de revolución democrática en revolución nacional, pues la independencia es el único camino para preservar las libertades democráticas. A partir de ese momento, San Martín urge la convocatoria al Congreso que, en Tucumán, el 9 de julio de 1816, declara la “independencia de las Provincias Unidas en Sudamérica”.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1961). *Mitre al desnudo*. Buenos Aires: Coyoacán.
- Chávez, Julio César (1957). *Castelli el adalid de mayo*. Buenos Aires: Leviatán.
- De Gandía, Enrique (1960). *Historia del 25 de Mayo*. Buenos Aires: Claridad.
- Fitte, Ernesto (1965). *El precio de la libertad*. Buenos Aires: Emecé.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1973). *Revolución en España*. Barcelona: Ariel.
- Molina, Raúl (1967). *La primera polémica sobre la Revolución de Mayo*. Citando el “Discurso en la legislatura de Juan Ignacio Gorriti del 31/05/1826”. Buenos Aires.
- Pérez Amuchástegui, A. J. (1969). *Crónica Histórica Argentina*. Tomo I Buenos Aires: Codex.
- Rivera, Enrique (1954). *José Hernández y la guerra del Paraguay*. Buenos Aires: Indoamérica.

Romero, José Luís (1974). *Gran Historia de Latinoamérica*. Buenos Aires: Abril.

Ugarte, Manuel (1922). *Mi campaña hispanoamericana*. Barcelona: Cervantes.

Wast, Hugo (1970). *Año diez*. Buenos Aires: Goncourt.

Felipe Pigna

*En torno a los elogios de los
historiadores neo-académicos al
primer Centenario de la Revolución
de Mayo*

Haciendo uso y abuso de la historia, los autodenominados “historiadores serios” salieron a criticar el actual modelo de país reivindicando en todos sus términos a la Argentina conservadora e injusta del Primer Centenario postulándola como modelo de lo que debería ser la Argentina actual y lamentando la decadencia de estos últimos cien años. Vale la pena hacer un repaso de aquel “maravilloso” modelo que nos ponía, mito mediante, en el quinto lugar mundial.

Cumplimos doscientos años, intensos, plenos de todo, escasos o excesivos, depende de cómo se mire. Pero sólo un necio o un mal intencionado podría decir que estamos igual o peor que en 1810 o en 1910. Lo que hoy es la Argentina perteneció al virreinato del Perú hasta que en 1776 el rey Carlos III creó el Virreinato del Río de la Plata, cuyo primer virrey fue Pedro de Ceballos. La capital, Buenos Aires, se convirtió en un gran puerto comercial y se incrementó notablemente la exportación de cueros, tasajo y de la plata proveniente de las minas del Potosí. El sistema de monopolio impuesto por España prohibía comerciar con otro país que no fuera la propia España. Esto encarecía notablemente los productos y complicaba la exportación. En 1806 y 1807 se produjeron dos invasiones inglesas, que fueron rechazadas por el pueblo de Buenos Aires, alistado en milicias de criollos y españoles. En cada milicia, los jefes y oficiales fueron elegidos democráticamente por sus integrantes. Las milicias se transformaron en centros de discusión política. Las in-

vasiones inglesas demostraron que España estaba seriamente debilitada y que no podía ni abastecer correctamente ni defender a sus colonias.

Nacimos como la mayoría de nuestras repúblicas hermanas de América Latina al calor de los hechos europeos, de la invasión de Napoleón a España, lo que creó una evidente legitimidad, una crisis muy esperada por todos aquellos que venían luchando activamente por la libertad e independencia en estas tierras. Tomando la propia tradición jurídica hispánica, hombres como el venezolano Francisco de Miranda y el nuestro tucumano Bernardo de Monteagudo plantearon que aquella famosa donación papal se había hecho a la persona de los reyes católicos y no a los reinos de Castilla y Aragón, y por lo tanto al estar el rey Fernando VII cautivo –en un maravilloso palacio- de Napoleón, y estando España gobernada por José Bonaparte, el hermano de Napoleón, lo que regía ciertamente en la Península era la ilegitimidad, lo que le daba a las colonias americanas un interesante margen de libertad para decidir su futuro. La mayoría de nuestros países nacientes eligió jurar fidelidad a Fernando VII, a quien se imaginaba muy lejos de volver al poder mientras, como ocurría en 1810, Napoleón consolidaba su poder en toda Europa; y no a un conservador Consejo de Regencia que pretendía aumentar la ya bárbara explotación sobre las colonias. El 25 de mayo de 1810 se formó la Primera Junta de gobierno presidida por Cornelio Saavedra, que puso fin al período virreinal. Mariano Moreno, secretario de la Junta, llevará adelante una política revolucionaria tendiente a fomentar el libre comercio y a sentar las bases para una futura independencia.

Somos un país joven pero con un pasado agitado, atravesado por una tremenda guerra de independencia que duró casi 14 años con acciones heroicas como el éxodo del pueblo jujeño conducido por el general Manuel Belgrano; el cruce de los Andes protagonizado por el pueblo cuyano y planeado y dirigido genialmente por el general San Martín y la heroica resistencia del pueblo salteño y jujeño que liderados por el genial Martín Miguel de Güemes lograron frenar nueve invasiones española. Entre 1810 y 1820 se vive un clima de gran inestabilidad política. Se suceden los gobiernos (Primera Junta (1810), Junta Grande (1811), Triunviratos (1811-1814) y el Directorio (1814-1820) que no pueden consolidar su poder y deben hacer frente a la guerra contra España. A partir de 1819 en el país se fueron definiendo claramente

dos tendencias políticas: los federales, partidarios de las autonomías provinciales, y los unitarios, partidarios del poder central de Buenos Aires. Estas disputas políticas desembocaron en una larga guerra civil cuyo primer episodio fue la batalla de Cepeda en febrero de 1820, cuando los caudillos federales de Santa Fe, Estanislao López, y de Entre Ríos, Francisco Ramírez, derrocaron al directorio. A partir de entonces, cada provincia se gobernará por su cuenta. En 1829 uno de los estancieros más poderosos de la provincia, Juan Manuel de Rosas, asumió la gobernación de Buenos Aires y ejerció una enorme influencia sobre todo el país. A partir de entonces y hasta su caída en 1852, retendrá el poder en forma autoritaria, persiguiendo duramente a sus opositores y censurando a la prensa, aunque contando con el apoyo de amplios sectores del pueblo y de las clases altas porteñas. Durante el rosismo creció enormemente la actividad ganadera bonaerense, las exportaciones y algunas industrias del interior que fueron protegidas gracias a la Ley de Aduanas. Rosas se opuso a la organización nacional y a la sanción de una constitución, porque ello hubiera significado el reparto de las rentas aduaneras al resto del país y la pérdida de la hegemonía porteña. Justo José de Urquiza era gobernador de Entre Ríos, una provincia productora de ganado como Buenos Aires que se veía seriamente perjudicada por la política de Rosas, que no permitía la libre navegación de los ríos y frenaba el comercio y el desarrollo provinciales. En 1851, Urquiza se pronunció contra Rosas y formó, con ayuda brasileña, el Ejército Grande con el que derrotó definitivamente a Rosas en Caseros el 3 de febrero de 1852. Urquiza convocó a un Congreso Constituyente en Santa Fe que en mayo de 1853 sancionó la Constitución Nacional. Pero aunque ya no estaba Rosas, los intereses de la clase alta porteña seguían siendo los mismos y Bartolomé Mitre y Adolfo Alsina, dieron un golpe de Estado, conocido como la “Revolución del 11 de Septiembre de 1852”. A partir de entonces, el país quedó por casi diez años dividido en dos: el Estado de Buenos Aires y la Confederación (el resto de las provincias con capital en Paraná). La separación duró casi diez años, hasta que en septiembre de 1861, el líder porteño Bartolomé Mitre derrotó a Urquiza en Pavón y unificó al país bajo la tutela porteña. Tuvimos una muy prolongada guerra civil entre 1814 y 1880, que tuvo como eje el sistema de gobierno, si federal o unitario y un modelo económico que manejaba en beneficio propio el poder del puerto de Buenos Aires y los recursos de

la aduana. Esta aduana porteña le permitía, además, al poder porteño, decidir si podían ingresar maquinarias o material didáctico para tal o cual región, propiciando o hundiendo las economías regionales según la voluntad centralista.

A partir Pavón se sucedieron los gobiernos de Bartolomé Mitre (1862-68), Domingo F. Sarmiento (1868-1874) y Nicolás Avellaneda (1874-1880), quienes concretaron la derrota de las oposiciones del interior y la ocupación del todo el territorio nacional desplazando de sus tierras a los habitantes originarios. Muchos fueron asesinados y a los sobrevivientes se les arrebataron millones de hectáreas que constituían su hábitat y su fuente de subsistencia condenándolos a la miseria y la marginación en las llamadas “reservas”. Se concretó la organización institucional del país fomentando la educación, la agricultura, las comunicaciones, los transportes, la inmigración y la incorporación de la Argentina al mercado mundial como proveedora de materias primas y compradora de manufacturas.

Cada uno de estos episodios dejó su huella, como también lo hicieron procesos mucho más positivos, como la impronta cultural de los pueblos originarios y los afroamericanos, el mestizaje, la cultura “criolla”, las generaciones literarias y filosóficas como las del 37 y el 80 y la gigantesca oleada inmigratoria. Somos producto de todos estos procesos complejos que generaron otros de carácter político y social como el surgimiento de nuevas actividades económicas, la consolidación de un modelo agro-exportador.

En 1880 llegó al poder el general Julio A. Roca, quien consolidó el modelo económico agroexportador y el modelo político conservador basado en el fraude electoral y la exclusión de la mayoría de la población de la vida política. Se incrementaron notablemente las inversiones inglesas en bancos, frigoríficos y ferrocarriles y creció nuestra deuda externa. A partir de la crisis de 1890 surgieron las oposiciones al régimen. Por el lado político, la Unión Cívica Radical luchaba por la limpieza electoral y contra la corrupción, mientras que, por el lado social, el movimiento obrero peleaba por la dignidad de los trabajadores desde los gremios socialista y anarquista.

La lucha radical, expresada en las revoluciones de 1893 y 1905, y el

creciente descontento social, expresado por innumerables huelgas, llevarán a un sector de la clase dominante a impulsar una reforma electoral que calme los ánimos y traslade la discusión política de las calles al parlamento.

Llegamos al primer centenario, a 1910 cuando nos llamaban el granero del mundo.

Nos han enseñado, con particular empeño, el concepto “granero del mundo” para que lo aceptemos y asimilemos como algo positivo, como la referencia a una edad de oro de nuestro país a la que siempre sería deseable volver. En realidad se trata de la mejor definición de la condena –decretada por el mercado mundial y aceptada con gusto y beneficio por nuestras oligarquías locales– a ser proveedores de materias primas y compradores de productos elaborados, muchas veces con nuestros mismos productos primarios.

Un granero es un depósito, un lugar inanimado. Allí no hay trabajo, valor agregado en términos económicos, sino para unos pocos. El trabajo, los puestos de empleo, los exportábamos junto con nuestras vacas, ovejas y trigos a Inglaterra. Allí se transformaban en *sweaters*, zapatos y carne congelada, que eran exportados al mundo y a la propia Argentina, con enormes ganancias.

Aquí quedaba la riqueza concentrada y la miseria repartida. La “Argentina rica” lo era para unos pocos, muy pocos.

Nunca pensaron los dueños del granero que, junto con el ejército de desocupados y la mano de obra barata, estaban importando la rebelión. Su soberbia no les dejaba pensar que no se podía prometer a los hambrientos de Europa, a los desheredados de toda herencia, la felicidad, el pedazo de tierra, el trabajo que les permitiera mantener a su familia, para luego someterlos a las peores condiciones de miseria y humillación.

Así fueron llegando cargados de hambre, hijos, ilusiones, pero también de ideas, los inmigrantes. Fueron recibidos con el desprecio de quien espera un cargamento de esclavos, olvidándose de que los esclavos al ver la mesa del amo llena de manjares, mientras él y su familia padecen las más indecibles privaciones, suelen rebelarse.

Mientras los Anchorena tiraban su vajilla de oro al mar en su viaje a Europa, los cruzaban literalmente en sentido contrario quienes viajaban en tercera clase o en la cubierta de los barcos hacia al país próspero y libre, al que los dueños de la Argentina llamaban “la tierra de la gran promesa”. Lo que no aclaraban es que no pensaban cumplirla. Los dueños del país, y por lo tanto de su historia, nos han dejado una visión idílica de sus abuelos pintándolos como gente austera, ajena a la ostentación y al lujo. La realidad es bastante diferente. En la medida en que sus riquezas pasaron de ser abundantes a fabulosas, nuestra oligarquía fue abandonando la sencillez campestre y se dedicó al lujo más desenfrenado. En vez de invertir en actividades productivas, de diversificar sus inversiones hacia las industrias, nuestras familias patricias decidieron que como estaban, estaban muy bien, así que para qué complicarse.

Buenos Aires se fue poblando de “palacios” como el Ortiz Basualdo, la actual embajada francesa, frente a la plazoleta Carlos Pellegrini; el palacio Pereda, también en la plazoleta Carlos Pellegrini, con los techos decorados por el catalán José María Sert, hoy embajada del Brasil; el palacio de Federico Alvear, en la avenida del Libertador, actual embajada de Italia; el palacio Errázuriz, una réplica de Versalles en Libertador y Pereyra Lucena, actual Museo de Arte Decorativo; y por supuesto, en la Plaza San Martín, el palacio Paz: su construcción se inspiró en el Louvre de París y costó 4.500.000 de 1908, cuando el sueldo de un obrero no llegaba a los 100 pesos por mes. Hoy es la sede nada menos que del Círculo Militar. El palacio Anchorena fue construido por el notable arquitecto Chistophersen en 1909 y hoy es una de las sedes de la Cancillería.

“Nuestra colonia argentina en París –escribió en 1883 Sarmiento para describir las andanzas de nuestros patricios en Europa– es notable por la belleza de las damas y señoritas que la forman, llamando mucho la atención de los parisienses la distinción de su raza. Distínguense los varones por la elegancia de sus modales que llevan de América, su afecto a la ópera, en cuyos escenarios encuentran a los mismos héroes y *primas donnas* que aplaudieron en el Colón un año antes, lo que les da el derecho, tan caro a los parisienses boulevarderos, de penetrar tras de bastidores al *boudoir* de tal o cual artista, antiguamente conocida en Buenos Aires. Los *dandys* argentinos toman así posesión de París.”

Don Domingo advertía sobre una tradición de nuestra clase dirigente, la fuga de capitales hacia el exterior: “Lo que más distingue a nuestra colonia en París son los cientos de millones de francos que representa, llevándole a la Francia no sólo el alimento de sus teatros, grandes hoteles, joyería y modistos, sino verdaderos capitales que emigran, adultos y barbados, a establecerse y a enriquecer a Francia. En este punto aventajan las colonias americanas en París a las colonias francesas en Buenos Aires. Éstas vienen a hacer su *magot*, mientras que las nuestras llevan millones allá.”¹

Un contemporáneo se asombraba del lujo de la París del Plata: “Y cómo crece la sorpresa cuando uno distraído en admirar tanta belleza, se ve de repente rodeado por innumerables carruajes, ¡y qué carruajes! Los mejores de los más reputados fabricantes de París y de Londres. ¡Qué troncos los de Baudrix, Dorado, Castells, Bollini, Casares, Cano y cien otros, de las mejores razas del mundo, los que no estarían mal en Hyde Park, en Boulogne o en Central Park! Todos estos carruajes infaltables los jueves y domingos, van despacio, con cierta solemnidad, para llegar a la gran exhibición limpios, correctos, intachables.”²

Un personaje de un relato del ministro de Roca, Eduardo Wilde, se quejaba de las “incomodidades” de su mansión: “¿Sabés por qué he venido? Por huir de mi casa donde no podía dar un paso sin romperme la crisma contra algún objeto de arte. Casi me saqué un ojo una noche, entrando a oscuras a mi escritorio, contra el busto de Gladstone [líder conservador inglés]; otro día la Venus de Milo me hizo un moretón que todavía me duele; me alegré de verla con el brazo roto. Después, por sostener a la mascota me disloqué el dedo en la silla de Napoleón en Santa Elena, un bronce pesadísimo y casi me caí enredado en un tapiz del Japón. Luego, todos los días tenía disgustos con los sirvientes. Cada momento había alguna escena entre ellos y los adornos de la casa. –Señora, decía la mucama, Francisco ha roto un dedo a Fidias. –¿Cómo ha hecho eso usted, Francisco? –Señora, si ese Fidias es muy malo de sacudir.”³

¹ *El Nacional*, Buenos Aires, 30 de mayo de 1883.

² Carlos Martínez, en María Sáenz Quesada, “Así lo vieron”, *Todo es Historia*, n° 159, agosto de 1980.

³ Eduardo Wilde, *Tiempos modernos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

Mientras tanto, los que dejaban su salud y sus ilusiones para construir tanta riqueza, vivían en condiciones infrahumanas. En los lugares de trabajo no se respetaban las mínimas garantías de higiene y seguridad.

Algunos conservadores nostálgicos plantean que lo mejor que nos podría pasar sería volver a aquella Argentina, “quinta o sexta potencia mundial”. Pero claro, lo que no nos dicen es mucho más importante que lo que nos dicen. Aquel país para pocos podía mostrar números atractivos, el mayor exportador mundial de granos, un enorme Producto Bruto Interno, una población escasa y, por lo tanto, un altísimo ingreso per cápita, que se obtiene de dividir el PBI por la cantidad de habitantes. Bromeaba una vez el gran Umberto Eco definiendo a la estadística como aquella ciencia para cual si una persona comió un pollo y otra ayunó, esas dos personas comieron un pollo cada una. Y el problema, aquella causa estructural que impidió, entre otras causas, que Argentina fuera los que son hoy Canadá, Australia o Brasil, fue la impresionante desigualdad en la distribución de la riqueza, y ausencia notable de una conciencia nacional en nuestras clases dirigentes económicas y por ende políticas en aquel momento de despegue. Porque aunque para aquella estadística, un Martínez de Hoz y un obrero zafrero ganaran lo mismo por mes, la realidad denunciaba la opulencia y la miseria siguiendo las propias cifras oficiales. La primera conscripción, producto de la Ley Richieri, que establecía el servicio militar obligatorio para los varones mayores de 20 años, determinó que el 46,5% de los jóvenes convocados en la Pampa húmeda debieron ser rechazados por no dar la talla y el peso por problemas de desnutrición y enfermedades llamadas eufemísticamente “sociales”. En el NOA y en el NEA, la cifra llegaba al 62%. Eran los pobres, los marginados de la Argentina del Centenario. El informe Biale Massé, mandado a levantar por el gobierno del general Roca decía: *“De un lado se han encendido los fuegos del lujo, del oropel y de la codicia desmedidos, y por el otro las miserias del pobre reciben, como esperanzas, como promesas, sin ver si se acomodan a su ser y a su medio, doctrinas utópicas o explotaciones hipócritas.” De ahí que la condición del trabajador es lo más inestable, y que nadie se cuide de él los rendimientos mayores posibles, no considerándolo sino como un medio, menos importante que la máquina y que la bestia, porque éstas tienen un precio de compra, son un capital que es preciso*

conservar, mientras que si un hombre se pierde, se repone con otro, que no cuesta dinero.

En aquel granero el pueblo no votaba libremente, reinaba un escandaloso fraude electoral, no tenía derechos laborales. Las mujeres estaban marginadas de todo derecho civil y estaban a 37 años de poder votar.

En mayo de 1910 la “espléndida” oligarquía se preparaba para celebrar el centenario de la Revolución de Mayo, aquella de Mariano Moreno.

Se organizaron grandes desfiles y una exposición universal para demostrarle al mundo los progresos de la París del Plata. Se cursaron invitaciones a todos los reyes y gobernantes del mundo occidental, pero sólo aceptó el convite la infanta Isabel de España, una “aristócrata” de segunda clase. La clase dirigente quería exhibir los avances del granero del mundo. A los escritores orgánicos les agarró un ataque de nacionalismo y reivindicaron al otrora vago y mal entretenido gaucho, con tal de diferenciarse de la oleada inmigratoria y sus “ideas disolventes”.

El movimiento obrero advirtió la gran trascendencia de los festejos y aprovechó su repercusión en la prensa internacional para dar a conocer la real situación de los habitantes del país.

La FORA anarquista lanzó una huelga general para la semana de mayo y realizó una manifestación que reunió 70.000 personas frente a la penitenciaría de la calle Las Heras. La gente pedía la libertad de los presos sociales, entre ellos, Simón Radowitzky.

El gobierno de Figueroa Alcorta decretó nuevamente el estado de sitio y el Congreso sancionó la ley 7026, llamada “de Defensa Social”, que incluía la pena de muerte para los activistas sindicales, limitaba seriamente la actividad gremial, prohibía explícitamente la propaganda anarquista y el ingreso de extranjeros que hubieran sufrido condenas por motivos políticos.

Pese a la dura represión, los fastuosos festejos del Centenario se vieron afectados por numerosas huelgas y actos de sabotaje llevados adelante por los anarquistas. El coraje y la entrega por la causa no tenían límites. Había que arruinarles la fiesta a los que venían arruinando la vida a millones de argentinos. Aquella fiesta para pocos pagada por todos. El sabotaje obrero dejó sin luz a la ceremonia inaugural del festejo.

Mientras hablaba Figueroa Alcorta sonaron petardos y un anarquista se ató con cadenas a las rejas de la Sociedad Rural. Hasta que lo desataron logró llamar la atención de la prensa extranjera y contar que en la Argentina el pueblo se moría de hambre y que eso que ellos veían era un dramático decorado.

La respuesta no se hizo esperar. Grupos nacionalistas que actuaban con total impunidad atacaron locales y bibliotecas obreras y hasta incendiaron el circo de Frank Brown. El gran payaso norteamericano había instalado su carpa en Florida y Paraguay. Los “pitucos” decían que afeaba la ciudad y llenaba esa zona elegante de gente indeseable. Es que Frank abría su circo a todas las clases sociales y no cobraba entrada a los niños pobres. El fuego “patriótico” arrasó también con la alegría infantil.

Cuenta un testigo de los hechos:

“El 13 de mayo la policía empezó a detener obreros, sin que aún se hubiese decretado el estado de sitio. Los redactores de *La Protesta* y *La Batalla*, los miembros del Consejo Federal de la FORA y los del Comité Central de la Unión General de Trabajadores (que poco antes había cambiado su nombre por el de Confederación Obrera Regional Argentina) fueron los primeros en ser detenidos. Se había alquilado un inmenso local para encerrar a los presos, precaución necesaria sin duda alguna, ya que las numerosas cárceles que tiene Buenos Aires están siempre recargadas de detenidos [...]. Por la tarde la Cámara de Diputados votó la ley de estado de sitio, pero la de Senadores tuvo a bien no reunirse [...] y hasta la tarde del día siguiente la suspensión de las garantías constitucionales no fue efectiva.

”Mientras tanto, la nueva cárcel se iba llenando de detenidos. Fue una sorpresa de toda regla aquella detención en masa de propagandistas y elementos activos del movimiento obrero. [...] Mientras tanto, en la ciudad se organizaban columnas de patriotas, que al amparo del estado de sitio iban sembrando el terror por todas partes. [...] Nada en verdad más alejado del sentimiento patriótico [...] que aquellos malones organizados y dirigidos por la policía. [...] las turbas del 14 de mayo y días siguientes no estaban animadas de sentimientos patrióticos. Fueron la acción deliberada y fría, el plan metódico y el cálculo previsor de los que las movieron y animaron. [...] Tuvo el propósito de aterrorizar a los

trabajadores impidiendo que éstos, movidos a impulsos de la solidaridad, respondieran a los prisioneros y la declaración del estado de sitio con el paro general. Se habían suspendido las garantías constitucionales para impedir la huelga general, y no era lógico que esa misma suspensión fuese un acicate impulsador de la huelga, un nuevo motivo para ella. [...] Era preciso impedir a todo trance que hubiese huelga, para que las fiestas del Centenario se realizasen tranquilamente, con todo el brillo que era posible esperar de la presencia de la nieta del rey español destronado por la revolución que se conmemoraba. La autocracia, el autoritarismo, la cesación de las leyes constitucionales [...] es lo que los republicanos federales de la Argentina pusieron en vigencia para celebrar [...] aquella revolución que proclamó la libertad, los derechos del hombre, la soberanía popular.”⁴

Así festejaba la oligarquía a través del gobierno de Figueroa Alcorta —aquel que el 28 de enero de 1908 había clausurado el Congreso Nacional— los “cien años de libertad”. Así conmemoraba el Centenario de la Revolución liderada por Mariano Moreno, aquel que los había sentenciado con su frase premonitrice: “Es necesario destruir los abusos de la administración, desplegar una actividad que hasta ahora no se ha conocido, promover el remedio de los males que afligen al Estado, excitar y dirigir el espíritu público, educar al pueblo, destruir o contener a sus enemigos y dar nueva vida a las provincias. Si el gobierno huye el trabajo; si sigue las huellas de sus predecesores, conservando la alianza con la corrupción y el desorden, hará traición a las justas esperanzas del pueblo y llegará a ser indigno de los altos destinos que se han encomendado en sus manos.”⁵

Así fue aquel “maravilloso” centenario, con la prensa obrera incendiada y acallada, dos mil trabajadores detenidos, cien deportados y otros cien enterrados en el infierno del penal de Ushuaia.

Pero la lucha iba a seguir, la semilla plantada en el granero del mundo iba a fructificar. Ya no les sería tan fácil a los dueños del poder manejar el país como si fuera una estancia.

⁴ José Gilimón, *Un anarquista en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL, 1971.

⁵ Mariano Moreno, discurso de asunción como secretario de la Junta, 25 de mayo de 1810.

En mayo de 1910 aquella “espléndida” oligarquía se preparaba para celebrar el centenario de la Revolución de Mayo, aquella de Mariano Moreno.

Se organizaron grandes desfiles y una exposición universal para demostrarle al mundo los progresos de la París del Plata. Se cursaron invitaciones a todos los reyes y gobernantes del mundo occidental, pero sólo aceptó el convite la infanta Isabel de España, una “aristócrata” de segunda clase. La clase dirigente quería exhibir los avances del granero del mundo. A los escritores orgánicos les agarró un ataque de nacionalismo y reivindicaron al otrora vago y mal entretenido gaucho, con tal de diferenciarse de la oleada inmigratoria y sus “ideas disolventes”.

El movimiento obrero advirtió la gran trascendencia de los festejos y aprovechó su repercusión en la prensa internacional para dar a conocer la real situación de los habitantes del país.

La FORA anarquista lanzó una huelga general para la semana de mayo y realizó una manifestación que reunió 70.000 personas frente a la penitenciaría de la calle Las Heras. La gente pedía la libertad de los presos sociales, entre ellos, Simón Radowitzky.

El gobierno de Figueroa Alcorta decretó nuevamente el estado de sitio y el Congreso sancionó la ley 7026, llamada “de Defensa Social”, que incluía la pena de muerte para los activistas sindicales, limitaba seriamente la actividad gremial, prohibía explícitamente la propaganda anarquista y el ingreso de extranjeros que hubieran sufrido condenas por motivos políticos.

Pese a la dura represión, los fastuosos festejos del Centenario se vieron afectados por numerosas huelgas y actos de sabotaje llevados adelante por los anarquistas. El coraje y la entrega por la causa no tenían límites. Había que arruinarles la fiesta a los que venían arruinando la vida a millones de argentinos. Aquella fiesta para pocos pagada por todos. El sabotaje obrero dejó sin luz a la ceremonia inaugural del festejo. Mientras hablaba Figueroa Alcorta sonaron petardos y un anarquista se ató con cadenas a las rejas de la Sociedad Rural. Hasta que lo desataron logró llamar la atención de la prensa extranjera y contar que en la Argentina el pueblo se moría de hambre y que eso que ellos veían era un dramático decorado.

La respuesta no se hizo esperar. Grupos nacionalistas que actuaban con total impunidad atacaron locales y bibliotecas obreras y hasta incendiaron el circo de Frank Brown. El gran payaso norteamericano había instalado su carpa en Florida y Paraguay. Los “pitucos” decían que afeaba la ciudad y llenaba esa zona elegante de gente indeseable. Es que Frank abrió su circo a todas las clases sociales y no cobraba entrada a los niños pobres. El fuego “patriótico” arrasó también con la alegría infantil.

Cuenta un testigo de los hechos:

“El 13 de mayo la policía empezó a detener obreros, sin que aún se hubiese decretado el estado de sitio. Los redactores de *La Protesta* y *La Batalla*, los miembros del Consejo Federal de la FORA y los del Comité Central de la Unión General de Trabajadores (que poco antes había cambiado su nombre por el de Confederación Obrera Regional Argentina) fueron los primeros en ser detenidos. Se había alquilado un inmenso local para encerrar a los presos, precaución necesaria sin duda alguna, ya que las numerosas cárceles que tiene Buenos Aires están siempre recargadas de detenidos [...]. Por la tarde la Cámara de Diputados votó la ley de estado de sitio, pero la de Senadores tuvo a bien no reunirse [...] y hasta la tarde del día siguiente la suspensión de las garantías constitucionales no fue efectiva.

”Mientras tanto, la nueva cárcel se iba llenando de detenidos. Fue una sorpresa de toda regla aquella detención en masa de propagandistas y elementos activos del movimiento obrero. [...] Mientras tanto, en la ciudad se organizaban columnas de patriotas, que al amparo del estado de sitio iban sembrando el terror por todas partes. [...] Nada en verdad más alejado del sentimiento patriótico [...] que aquellos malones organizados y dirigidos por la policía. [...] las turbas del 14 de mayo y días siguientes no estaban animadas de sentimientos patrióticos. Fueron la acción deliberada y fría, el plan metódico y el cálculo previsor de los que las movieron y animaron. [...] Tuvo el propósito de aterrorizar a los trabajadores impidiendo que éstos, movidos a impulsos de la solidaridad, respondieran a los prisioneros y la declaración del estado de sitio con el paro general. Se habían suspendido las garantías constitucionales para impedir la huelga general, y no era lógico que esa misma suspensión fuese un acicate impulsador de la huelga, un nuevo motivo para

ella. [...] Era preciso impedir a todo trance que hubiese huelga, para que las fiestas del Centenario se realizasen tranquilamente, con todo el brillo que era posible esperar de la presencia de la nieta del rey español destronado por la revolución que se conmemoraba. La autocracia, el autoritarismo, la cesación de las leyes constitucionales [...] es lo que los republicanos federales de la Argentina pusieron en vigencia para celebrar [...] aquella revolución que proclamó la libertad, los derechos del hombre, la soberanía popular.”⁶

Así festejaba la oligarquía a través del gobierno de Figueroa Alcorta –aquel que el 28 de enero de 1908 había clausurado el Congreso Nacional– los “cien años de libertad”. Así conmemoraba el Centenario de la Revolución liderada por Mariano Moreno, aquel que los había sentenciado con su frase premonitrice: “Es necesario destruir los abusos de la administración, desplegar una actividad que hasta ahora no se ha conocido, promover el remedio de los males que afligen al Estado, excitar y dirigir el espíritu público, educar al pueblo, destruir o contener a sus enemigos y dar nueva vida a las provincias. Si el gobierno huye el trabajo; si sigue las huellas de sus predecesores, conservando la alianza con la corrupción y el desorden, hará traición a las justas esperanzas del pueblo y llegará a ser indigno de los altos destinos que se han encomendado en sus manos.”⁷

Así fue aquel “maravilloso” centenario, con la prensa obrera incendiada y acallada, dos mil trabajadores detenidos, cien deportados y otros cien enterrados en el infierno del penal de Ushuaia.

Pero la lucha iba a seguir, la semilla plantada en el granero del mundo iba a fructificar. Ya no les sería tan fácil a los dueños del poder manejar el país como si fuera una estancia.

⁶ Gilimón, José. Un anarquista en Buenos Aires, Buenos Aires, CEAL, 1971.

⁷ Mariano Moreno, discurso de asunción como secretario de la Junta, 25 de mayo de 1810.

Rubén Dri

La memoria histórica en el bicentenario de la Patria Grande

Cuando hablamos de Patria Grande nos estamos refiriendo a Latinoamérica, un continente que aparece como un mosaico de republiquetas, aunque algunas tengan millones de kilómetros cuadrados como son los casos de México, Brasil y Argentina. “Republiquetas” o “paisitos” como lo expresara el gran Artigas, refiriéndose al Uruguay al que le ofrecían terminar sus días. Cuando las partes de ese mosaico dejan de ser partes para ser “momentos” de un todo, de la totalidad de América Latina, las republiquetas pasan a ser repúblicas y todo el continente, la Patria Grande Latinoamericana.

La patria, la república, la Patria Grande, no son objetos, cosas, sino sujetos que, como tales, se encuentran siempre en el momento de hacerse sujetos, de construirse como tales, o de permitir que se los objetualice, que se los reduzca a cosas despreciables. Debemos, pues, reflexionar sobre la significación que entraña el ser sujeto.

1. Memoria, proyecto y utopía en la construcción del sujeto

El sujeto, afirma Hegel, “es el movimiento del ponerse a sí mismo” o del crearse a sí mismo”. El sujeto es en la medida en que “se pone” o “se crea a sí mismo”. Nadie es sujeto por el hecho de haber salido del vientre materno. En todo caso es sujeto virtual. Hegel diría “no puesto” o en términos aristotélicos “potencial”. Si no se pone a sí mismo y en la medida en que no lo haga, no supera la dimensión animal y, en consecuencia, “objetual”, en cuanto es manejado por otros.

Es “movimiento”, no en el sentido de movimiento local, sino en el de transformarse o crearse a sí mismo en forma continua. Es un movimiento cualitativo, esencial. “Nunca es lo que es, siempre es lo que no es”. El objeto “es”. El sujeto “es lo que no es”, nunca se lo puede fijar, frenar, paralizar. Aquí se presenta un problema serio que el sujeto debe resolver: Si continuamente “no” es lo que es, el “no” puede triunfar sobre el sí y volatilizar al sujeto.

En otras palabras, el sujeto puede extraviarse, perder el camino, o mejor, perderse en el camino que, evidentemente, no está hecho sino que “se hace al andar” como dice Machado. ¿Cómo puede el sujeto evitar perderse en este camino continuamente atravesado por el “no”? ¿Cómo logra ser él si continuamente “es lo que no es”, o sea, deja de ser lo que es para ser “otro”?

Sólo mediante la *memoria* realiza la hazaña de no perderse en el laberinto dialéctico que lo constituye. “La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino la memoria de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino” (Hegel, 1973: 473). El saber absoluto de la *Fenomenología* es el espíritu absoluto de la *Enciclopedia* y la idea absoluta de la *Lógica*, o sea, la máxima realización del sujeto en la etapa, que no significa de ninguna manera el fin de la historia o del sujeto, pues “tiene en sí la máxima oposición” (Hegel, 1976: 725).

Este sujeto absoluto no puede ser otro que la sociedad, el Estado, la nación, Latinoamérica y, en último término, la humanidad, pensada siempre como sujeto y no sólo como objeto. Aquí nos interesa pensar tanto la nación, es decir, Argentina, como el conjunto de naciones latinoamericanas como sujetos. En este sentido son un proceso continuo de transformación, son lo que no son y no son lo que son. En ese trayecto de ser, en consecuencia, pueden perderse.

Logran no perderse, no extraviarse en el camino, si tienen memoria, o mejor, si son memoria, o más exactamente si son el memorizarse. Memoria es el “ir continuamente dentro sí mismo” –*Erinnerung*–, volver continuamente a sus raíces para realimentarse, tomar vigor, que

les permita “ponerse” frente a los obstáculos que continuamente se les presentan.

En las luchas sociales y políticas, en las que se disputa un proyecto de país, los vencedores se encargan de la memoria, es decir, de escribir la historia donde se expresa la memoria que es necesario cultivar. Los vencidos no deben tener memoria propia, sino que deben incorporar la memoria de los vencedores. En esa memoria se atesora el tipo de sujeto al que se debe aspirar.

Los vencidos no deben tener una memoria propia, porque de lo contrario recrearían el sujeto vencido en sus luchas y, de esa manera, comenzarían su propia recuperación, poniendo en peligro la dominación de los vencedores. Es por eso que éstos escriben “la historia verdadera” que se debe enseñar en las escuelas y se debe propagar por diarios, revistas y otros medios de comunicación.

2. La memoria de dos proyectos enfrentados

1810 no es el año de una revolución de mayo que sólo se gesta en los márgenes del Río de la Plata. Es toda la América hispana, no todavía latinoamericana, pues falta Brasil, la que se levanta proclamando sus juntas de gobierno, según la recomendación hecha por la Junta Central de Sevilla¹.

Era la revolución democrática, heredera de la Revolución Francesa. Era el rechazo rotundo del absolutismo monárquico que atravesaba a prácticamente todo el continente. Era la Patria Grande Latinoamericana la que de esa manera asomaba, encontrándose todavía en germen, como hispana, que se sintetizará en las campañas liberadoras que liderarán San Martín desde el sur hacia el norte y Simón Bolívar, desde el norte hacia el Sur.

¹ El 19 de abril, en Caracas; el 25 de mayo, en Buenos Aires; el 14 de junio, en Cartagena; el 20 de junio en Bogotá; el 16 de septiembre, en México; El 18 de septiembre, en Chile.

En el mismo proceso que conocemos como “Revolución de Mayo” dos proyectos de país entran en escena, uno, liderado por Moreno como cabeza de la burguesía democrática y el otro, por Saavedra, que representa a la burguesía comercial. La oposición de estos proyectos no hace más que profundizarse en los años siguientes, encontrándose Rivadavia por una parte, y Artigas, por otra, como los representantes más significativos. Ambos proyectos fueron motorizados por sendos movimientos conocidos en nuestra historia como “unitarios y federales”.

El proyecto unitario de país fue expresado claramente por “Rivadavia en la Sala de Representantes como Ministro de Buenos Aires, fundamentando la negativa a proporcionar la ayuda que San Martín reclamaba para terminar su campaña libertadora” (Jauretche, 2002: 43)². Es un proyecto de patria chica centrada en el puerto de Buenos Aires, teniendo a la Pampa Húmeda como único territorio nacional. Es un proyecto hétero-centrado, pues su centro está en Europa, más precisamente en el imperio británico³.

El proyecto federal en cambio tiene como centro a las Provincias Unidas del Río de la Plata que se consideraban como parte integrante de la Patria Grande Latinoamericana. Proyecto autocentrado, tendiendo al mercado interno como prioridad, lo que implicaba proteger las industrias artesanales frente a la competencia de los productos que venían del exterior⁴.

Desde la primera década del siglo XIX hasta la década del 60 los dos proyectos se encontraron enfrentados sin que resultase de ellas un claro ganador. Lo único claro era que se trataba de dos proyectos contrapuestos. Es en 1861, con la defección de Urquiza en la Batalla de Pavón que la suerte se vuelca definitivamente a favor del proyecto unitario, liberal, dependiente del imperio británico.

² La cita es de Mabragaña (1822), *Los Mensajes*.

³ Los principios fundamentales del proyecto unitario eran: Libertad de comercio, dependencia del capital inglés, control de la aduana, cierre de los ríos, organización unitaria (Galasso, Cuaderno 7, 1999: 8-12)

⁴ Las bases del proyecto federal las expresaba el artiguismo: Democracia e igualdad, distribución de tierras, protección de la industria local, oposición al monopolio del puerto, hispanoamericanismo (Galasso, Cuaderno 5, 2000: 18-22)

El proyecto unitario era, en realidad, la participación que en el plan del imperio británico sobre América Latina le correspondía a las Provincias Unidas del Río de la Plata. Con Pavón, la contribución no había terminado, porque todo el noroeste con el Chacho Peñaloza y Felipe Varela resistía, y el Paraguay se alzaba como una zona en la que el proyecto autocentrado federal triunfaba ampliamente. Allí no entraban las mercaderías del imperio, destruyendo las artesanías locales. Más aún, éstas ya se habían transformado en una industria floreciente.

Mitre, el líder triunfante del proyecto liberal, envía a sus coroneles a someter a sangre y fuego a las provincias rebeldes y pacta con el imperio de Brasil la destrucción del Paraguay, exigida por el imperio británico. En el noroeste Felipe Varela levanta la bandera de la “unión americana”: “Nuestro programa es la práctica estricta de la Constitución jurada, el orden común, la paz y la amistad con el Paraguay y la unión con las demás Repúblicas Americanas” (Galasso, 2010: 77).

Lamentablemente la montonera comandada por Felipe Varela y Santo Guayama, entre otros, es derrotada en la batalla de Pozo de Vargas (1867), a la que le seguiría la derrota de Francisco Solano López en Cerro Corá (1870). Con ello América se encontraba a disposición del imperio británico. Las Provincias Unidas del Río de la Plata se encogían, reduciéndose a la pampa húmeda con la salida en el puerto.

En la década del ochenta del siglo diecinueve se estructura el Estado moderno oligárquico dependiente que en 1910 celebra fastuosamente el centenario de la “granja británica” pomposamente denominada “granero del mundo”. Mientras tanto el sujeto popular violentamente reprimido trazaba su camino de reconstrucción hasta conformar la nueva etapa del movimiento popular con el yrigoyenismo, camino de agudas contradicciones que terminará implosionando, para darle paso al peronismo.

3. Estado peronista y movimiento de reconocimiento

En la construcción del sujeto es fundamental la “lucha por el reconocimiento”. Siendo los sujetos, o sea, los seres humanos,

esencialmente sociales y políticos, se encuentran siempre en relaciones desiguales entre sí. Unos aparecen con poder sobre los otros. Los primeros son los “señores” o “amos” y los otros, los “siervos” o “esclavos”. Esta desigualdad en las relaciones torna imposible la realización de los sujetos.

Efectivamente, un sujeto para realizarse debe ser reconocido por otro sujeto en la medida en que, a su vez, reconoce a ese sujeto. En otras palabras, reconocer y ser reconocidos son dos acciones que se implican mutuamente y sólo de esa manera los sujetos se realizan como tales. Ahora bien, en la relación dominador-dominado, el primero no reconoce al segundo como sujeto. Lo objetualiza y, de esa manera, la relación subjetualizadora se corta. El camino del dominador es un callejón sin salida para la realización del sujeto.

La derrota del proyecto federal hizo que se instalara en el país la oligarquía asentada en la pampa húmeda que sometió a los criollos supervivientes de las luchas federales, a los inmigrantes y a los pueblos originarios⁵. Se establecía, de esa manera, la relación señor-siervo como eje de la construcción social, trabando la realización de los sujetos. El camino de la oligarquía es el callejón sin salida del dominador.

El 17 de octubre de 1945 se produce la “pueblada” que da inicio a una nueva etapa. El proyecto liberal, encarnado ahora por la oligarquía, es derrotado por el proyecto federal, encarnado por los sectores populares que conforman el movimiento peronista. El proyecto heterocentrado dependiente del imperio es sustituido por el proyecto popular autocentrado. La agroexportación de los productos de la pampa húmeda servirá ahora para la industrialización. Ya no se piensa en el mercado externo, en primer lugar, sino en el mercado interno.

El crecimiento de la industria y el poder adquisitivo de los sectores populares son dos momentos dialécticos de la nueva realidad. Vocablos como pueblo, pueblada, movimiento, adquieren un nuevo sentido,

⁵ De hecho los criollos fueron diezmados, en parte exterminados y la mayor parte de los pueblos originarios fueron directamente exterminados.

hinchidos de contenido. El “pueblo” está constituido por todos los sectores que sustentan el proyecto que se expresa como “una patria socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana”. El sujeto del proyecto es “el pueblo”.

Como sujeto, el pueblo “no es” sino que se hace, se construye, es un proceso de construcción. Es lo que no es y no es lo que es. Para que el “no” no termine fagocitando al “sí”, tiene continuamente que “recordarse”, cosa que realiza en sucesivas “puebladas” convocadas por el líder. Como todo sujeto el pueblo es “movimiento”, el movimiento de hacerse a sí mismo, de “ponerse” frente a la oligarquía de adentro y de afuera, como dijera Evita.

Los diversos sujetos individuales que conforman el sujeto colectivo se designan a sí mismos como “compañeros”. Desaparece la relación señor-siervo. Se instala el mutuo reconocimiento que atraviesa todos los niveles, el económico, el político, el social, el cultural, el religioso. Los sectores más bajos de la sociedad, en el sentido de reconocimiento real de sus derechos ahora se ven reconocidos como sujetos y protagonistas de la “nueva Argentina”.

Ello no quiere decir de ninguna manera que se haya llegado a una situación ideal en las que ya no había más injusticias, y en la que se respetaban absolutamente todos los derechos. Ello no sólo no es así, sino que no puede serlo, pues significaría haber terminado con la historia. El mutuo reconocimiento pleno es una utopía que mueve constantemente a la superación de las desigualdades.

4. Resistencia, dictadura y neoliberalismo

Pero el proyecto oligárquico, héterocentrado, dependiente, había sido derrotado pero no aniquilado, ni mucho menos. Después del desconcierto que le provocara el avance arrollador del movimiento popular, comenzó la tarea de reagrupamiento y hostigamiento que sería rematada, primero por el ametrallamiento del pueblo en plena Plaza de Mayo y luego por el levantamiento militar que provoca la renuncia del líder del movimiento popular.

A partir de ahí comienza la revancha motorizada por el odio a todo lo popular, frente a la cual el movimiento popular inicia su nueva etapa de resistencia. Se trata de la ya mítica “resistencia peronista” que dura dieciocho años, desde 1955 a 1973, año en que se logra la vuelta del líder exiliado. Pero mientras tanto, en la década del ‘60 se instala una nueva dictadura militar, con la finalidad de derrotar definitivamente al movimiento popular e iniciar la implementación del proyecto neoliberal, con el que el capitalismo nuevamente en crisis intenta salir de la misma.

Pero el movimiento popular se había construido como un sujeto fuerte con organizaciones capaces de resistir y de avanzar hacia nuevas transformaciones. Se suceden las movilizaciones y acciones en contra de las medidas antipopulares de la dictadura. El epicentro de esa resistencia es la gran “pueblada” del 29 de mayo de 1969 conocida como el “cordobazo”. La dictadura es derrotada. La oligarquía se da entonces un respiro, cede el terreno para rearmarse.

El triunfo popular de 1973 dura poco. Se instala el 24 de marzo de 1976 una dictadura decidida a emplear los mejores métodos aprendidos del nazismo y con asesoramiento de los expertos en terrorismo que se recibieron de tales en la “guerra de Argelia”. Las Fuerzas Armadas asaltan el gobierno con un proyecto “científico” de destrucción de las organizaciones populares. Ello implicaba, aterrorizar a la población, secuestrar, torturar, asesinar y hacer desaparecer a los militantes populares. En una palabra aplicar el método nazi “noche y niebla”.

Los militares se encargan de realizar el trabajo “sucio” consistente en destrozarse las organizaciones populares, con el concurso de la mayor parte de la jerarquía eclesiástica y del poder judicial, siendo todo orquestado y dirigido por las corporaciones que le encargaron a Martínez de Hoz que pusiese en marcha el proyecto neoliberal cuyos ejes habían sido fijados en 1947 en Monte Peregrino por las principales cabezas neoliberales, a cuyo frente se encontraban Milton Friedman y Friedrich Hayek.

Ejes fundamentales de esa construcción teórica son el mercado como sujeto hegemónico frente al Estado que debe ser reducido a su mínima

expresión, apertura de las economías regionales, libre circulación de capitales, la competencia como principio regulador de las relaciones sociales, lo cual implica que hay ganadores y perdedores, las privatizaciones de las empresas rentables que estaban en manos del Estado.

Es el proyecto que comienza a aplicar Martínez de Hoz, en el marco del terrorismo implantado por la dictadura militar y que completará en la década del ‘90, bajo la presidencia de Carlos Menem, que aplica la doctrina liberal de una manera fundamentalista. El resultado es el cierre de fábricas, la desocupación masiva que se produce mediante la aplicación de las leyes eufemísticamente denominadas de “flexibilización” laboral, y el triunfo del capital financiero que crea un mundo ficticio de prosperidad.

Es la década del ‘90 el momento de la mayor derrota política de los sectores populares, dejando de lado la etapa de la dictadura militar. Se profundiza entonces una tarea de dichos sectores que ya se venía realizando bajo la dictadura militar; me refiero a la recomposición del sujeto popular que se realiza en los “movimientos sociales”. Militantes populares, derrotados en lo político, se refugian en lo social y allí comienzan su recomposición.

Lo social y lo político constituyen dos momentos dialécticos de la totalidad. La diferenciación tiene que ver con la relación que ambos momentos guardan con el “poder”. En el ámbito de lo social, no se disputa el poder para la transformación de la totalidad, sino que acota su práctica a un ámbito restringido. Es la lucha por el agua para el barrio, por el derecho de género, por el juicio y castigo a los genocidas, por la construcción de nuevas escuelas, por el salario. El ámbito político, por el contrario, apunta a la totalidad. Todo trabajo sobre un ámbito parcial determinado tiene como horizonte la totalidad a ser transformada.

Al gobierno de Menem le sigue el de la Alianza que no sólo no llega con un proyecto alternativo al que ha devastado al país, sino que lo profundiza con medidas de ajuste y endeudamiento que provocan la reacción popular. Sólo faltaba la chispa para que se desatara el incendio,

y la chispa llegó con el decreto del “estado de sitio”. Sectores populares compuestos por trabajadores desocupados, clasemedios con sus ahorros capturados por los bancos, estudiantes, profesores, amas de casa, ganaron las calles de Buenos Aires y confluyeron a Plaza de Mayo levantando la consigna ¡Que se vayan todos!

5. Las asambleas

El proyecto neoliberal que había quebrado al país era, a su vez quebrado por la voluntad popular. El presidente tuvo que renunciar mientras las calles, las plazas y parques de la ciudad se poblaban de reuniones y asambleas que iban y venían, se reunían y se separaban. Todo estaba en movimiento, pero no había una propuesta alternativa. Se producía la negación del neoliberalismo pero no aparecía la negación de la negación, o sea, el proyecto alternativo.

El proceso que se vive desde 2001 a 2003 estuvo marcado por la experiencia de las asambleas. Ante tamaña destrucción que había provocado la implementación del proyecto neoliberal, con la complicidad de todos los partidos y las estructuras políticas, los sectores populares movilizados formaron asambleas en las cuales se desarrollaron múltiples debates, siendo el tema del poder su epicentro.

Predominó la concepción de un horizontalismo utópico. Nadie convocaba a las asambleas. Éstas se autoconvocaban. Todo se decidía en asamblea. Ningún poder podía ser delegado. Lo político quedaba excluido. El rechazo de los partidos políticos, cómplices del desastre, arrastraba el rechazo de la política, con lo cual las asambleas se cerraban el camino para avanzar en una propuesta superadora.

El pleno horizontalismo, el asambleísmo puro, tenía en sí mismo el germen de la destrucción. Lamentablemente se hicieron presentes intelectuales, de los que nunca faltan, que potenciaron esta autodestrucción. Me refiero a concepciones como las Tony Negri con su teoría de la “multitud” que arrasaría con el capitalismo y la de John

Holloway con la dialéctica negativa que sostenía la necesidad de huir de toda lucha por el poder, porque el mundo se transformaba sin poder⁶.

6. El kirchnerismo y el bicentenario

En el 2003, Néstor Kirchner llega al gobierno en unas elecciones en que sólo obtiene el 22 % de los votos y muestra inmediatamente que no llegaba simplemente para ocupar la Casa Rosada, sino con la clara voluntad de implementar un proyecto político transformador.

En las jornadas del 19-20 de diciembre de 2001 se había producido el quiebre de la política neoliberal en la conciencia popular. Puede considerarse ese quiebre como la primera negación. El movimiento asambleario es el intento de producir la segunda negación que, lamentablemente no logra “ponerse” y, en consecuencia, se disuelve. Las asambleas crecieron como los hongos después de una lluvia y, como los hongos, desaparecieron muy prontamente.

Con Néstor Kirchner en la presidencia a partir de 2003, la segunda negación se pone en marcha. Desde la dictadura militar el sujeto que establecía las reglas del juego era el mercado, o sea, la economía, nombre abstracto para expresar las grandes corporaciones económicas. El Estado se había invisibilizado, tan pequeño era el tamaño al que había sido reducido. Menester era que resucitara y volviera a ser el sujeto encargado de dirigir el conjunto.

En otras palabras, era necesario que nuevamente fuera la política la que dirigiera a la economía y no viceversa como estaba ocurriendo. Tarea nada sencilla debido, por una parte, a la masiva destrucción del Estado y al dominio que tenían las corporaciones, y por otra, a la degradación de los sujetos que habían sido moldeados por el neoliberalismo.

En esa tarea el kirchnerismo trabaja en tres ámbitos, Argentina, América Latina y Movimiento nacional, popular, latinoamericano. En

⁶ He realizado análisis y críticas de estas concepciones en el proceso asambleario que fueron publicadas en “La revolución de las asambleas” (2006).

el ámbito nacional recupera a la política como sujeto de transformación que implica política de derechos humanos, derogación de las leyes de impunidad, renovación de la suprema corte, descabezamiento de las Fuerzas Armadas golpistas, industrialización, crecimiento con inclusión, medidas todas que a las claras bosquejan la recuperación del proyecto nacional cuyo origen lo encontramos en Mariano Moreano y Artigas.

El proyecto no se limita al territorio nacional sino que se proyecta al ámbito latinoamericano. Es el momento en que en todo dicho territorio se fueron produciendo movimientos populares con líderes que expresaban una gran sintonía. América Latina dejaba de mirar ya sea a Europa, ya a Estados Unidos, para mirarse a sí misma. Las diversas “republiketas” de los proyectos héterocentros pasaban a ser repúblicas con proyectos autocentros que miran el espacio latinoamericano como el propio espacio de su autorrealización.

Los encuentros de los líderes populares latinoamericanos se transforman en momentos de la realización del proyecto latinoamericano de la Patria Grande que procuraron llevar a cabo los protagonistas de las luchas de la independencia y que en Argentina simbólicamente encuentra su cabal expresión en la “galería de los patriotas” de la Casa Rosada, inaugurada por el gobierno kirchnerista.

Sólo de esa manera, con la unión de los líderes populares, Latinoamérica pudo enfrentar y derrotar el proyecto imperial del ALCA, momento de bisagra en la tarea de la construcción de la Patria Grande, pues ello mostraba claramente que dicha tarea no era sólo una utopía, sino que comenzaba a realizarse concretamente. De la utopía se pasaba al proyecto.

De la utopía al proyecto, o mejor, el espacio vacío abierto por la utopía comenzaba a llenarse con proyectos concretos. La creación de la UNASUR es el instrumento más importante en esta realización de la utopía, en la medida en que tomaba el lugar que hasta ese momento pertenecía a la OEA, con lo cual Latinoamérica comenzaba a solucionar

sus problemas independientemente del ojo del imperio.

El 25 de mayo se cumplían doscientos años de la denominada Revolución de Mayo. La puesta en marcha del proyecto nacional, popular, latinoamericano hizo posible que la celebración del bicentenario se hiciera como una gran fiesta popular que duró cinco días en los que el pueblo llenó las calles del centro de Buenos Aires expresando su alegría.

De hecho las fiestas del bicentenario constituyeron una serie de puebladas o una gran pueblada de varios días, de distinto signo que todas las anteriores, pues fueron para festejar. Constituyen puebladas en la medida en que el festejo significaba aprobación del proyecto o modelo que había sido profundamente cuestionado a través de las corporaciones agrarias y mediáticas en el 2008.

El movimiento popular con el horizonte de la Patria Grande Latinoamericana está en marcha. Alimentado por la memoria histórica de las luchas de los pueblos originarios, de las montoneras federales, de los anarquistas, socialistas y comunistas de la época del centenario, del yrigoyenismo, del peronismo, de los 30.000 detenidos-desparecidos, avanza con proyectos concretos hacia la utopía de una sociedad plenamente liberada en la que todos los sujetos nos reconozcamos plenamente en el amplio ámbito de la Patria Grande Latinoamericana.

Bibliografía

- Dri, Rubén (2006) *La revolución de las asambleas*. Buenos Aires, Ediciones Diaporías.
- Galasso, Norberto (2009) *Seamos libres y lo demás no importa nada. Vida de San Martín*. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Galasso, Norberto (1999) *La Revolución de Mayo y Mariano Moreno. Cuaderno 4, Buenos Aires, Centro Cultural “Enrique Santos Discépolo”*.
- Galasso, Norberto – Jara, Juan Carlos (2000) *Artigas y las masas populares en la Revolución. Cuaderno 5*. Buenos Aires, Centro Cultural “Enrique Santos Discépolo”.
- Galasso, Norberto (1999) *Rivadavia, Las Provincias y la Burguesía Comercial Porteña. Cuaderno 7*. Buenos Aires, Centro Cultural “Enrique Santos Discépolo”.
- Galasso, Norberto (2010) *Felipe Varela y la lucha por la unión latinoamericana*. Bue-

nos Aires, Colihue.

Hegel (1973) *Fenomenología del espíritu*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

Hegel (1976) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

Jauretche, Arturo (2002) *Manual de zonzeras argentinas*. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.

Pigna, Felipe (2010) *1810 La historia de nuestra Revolución fundadora*. Buenos Aires, Planeta.

Pigna, Felipe (2008) *Los mitos de la historia argentina. 2. De San Martín a "el granero del mundo"*. Buenos Aires, booket.

Rosa, José María (1969) *Historia Argentina, Tomo 7*. Buenos Aires, te.

Carla Wainsztok

De Centenarios y Bicentenarios

1. ¿Quién festeja?

Consideramos que aquello que la “élite intelectual argentina tan homogénea como lúcida y despiadada hasta la complicidad” (Viñas, 1995:10) denominaba proceso de organización nacional no era otra cosa que un imaginario de civilización y barbarie, de los que están “dentro y fuera de la ley”, de un nosotros y un ellos. Nosotros la familia, nosotros los amigos, nosotros los lectores, nosotros los alfabetos, nosotros la clase decente, nosotros los mejores, en definitiva nosotros la clase dominante.

Mientras el patriciado se repartía las tierras y hacía grandes negociados, algunos “bárbaros” comenzaban a desaparecer, y otros a resistir.

Las odas como las mieses y el ganado crecían junto a las penas. El payador cantaba pero los gauchos iban siendo silenciados. Las campanas de palo ya no suenan, las razones de los pobres gauchos no se escuchan.

Hacia 1890, el presidente Juárez Celman creía que los tiempos eran difíciles pero no tanto. Ese mismo año estalló la Revolución del Parque.

Para comprender la gravedad de la situación del momento sugerimos dos lecturas, una carta de un obrero alemán y el informe Bailet Massé.

Es probable que estos nuestros patrones que nos explotan y nos tratan como a esclavos intercepten nuestra correspondencia para que nuestras quejas no lleguen a conocerse. Lo que aquí se sufre es indescriptible. Vine al país halagado por las grandes promesas que nos hicieron los agentes argentinos en Viena (...) En Buenos Aires no se hallaba ocupación (...) Nos amenazaron con echarnos a la calle si no aceptábamos su oferta de ir como jornaleros para el trabajo de las plantaciones a Tucumán. Prometían que se nos daría habitación, manutención y \$ 20 al mes de salario. Ellos se empeñaron en hacernos creer que \$ 20 equivalen a 110 francos y cuando yo les dije que eso no era cierto, que \$ 20 no valían más hoy en día que apenas 25 francos, me insultaron, me decían ‘gringo de m...a’ y otras abomina-

ciones por el estilo (...) La manutención consiste en puchero y maíz, y no alcanza para apaciguar el hambre de un hombre que trabaja. La habitación tiene de techo la grande bóveda del firmamento con sus millares de astros (...) Hay tantísima gente aquí en busca de trabajo, que vegetan su miseria y hambre, que por el puchero nomás se ofrecen a trabajar. Sería tonto fugarse. Y luego ¿para dónde? Y nos deben siempre un mes de salario para ternos atados. En la pulpería nos fian lo que necesitamos indispensablemente a precios sumamente elevados y el patrón nos descuenta lo que debemos en el día de pago. Los desgraciados que tienen mujer e hijos nunca alcanzan a recibir un centavo en dinero y siempre deben. (Wanza, 2001:350).

En 1904, Joaquín V. González, Ministro del Interior en el gabinete del Presidente Roca, encomendó a un médico y abogado Biale Massé un informe sobre la situación de las clases trabajadoras en las provincias. Lejos de poder sospechar que se trataba de un texto anarquista, sorprende las coincidencias entre José Wanza y Biale Massé. Los resultados del informe aparecieron publicados bajo el título “Informe sobre el estado de la clase obrera”.

Cuando en las cumbres del Famatina, he visto el *apire* cargado con 60 y más kilogramos deslizarse por las galerías de las minas, corriendo riesgos de todo género, en una atmósfera de la mitad de la presión normal; cuando he visto en la ciudad de La Rioja, al obrero, ganando sólo 80 centavos, metido en la zanja estrecha de una cañería de aguas corrientes, aguantando en sus espaldas el calor de 57°, a las dos de la tarde; cuando se ha visto a la lavandera de Goya lavar la docena de ropa a 30 centavos, bajo un sol abrasador, cuando he visto en todo el interior la explotación inocua del vale de la proveeduría; cuando he visto en el Chaco explotar al indio como bestia que no cuesta dinero, y cuando he podido comprobar, por mí mismo, los efectos del a ración insuficiente en la debilitación del sujeto y la degeneración de la raza, no han podido menos que acudir a mi mente aquellas leyes tan previsoras que todos y otros detalles que se han reproducido en cuanto se ha creído que faltaba el freno de la ley. (Biale Massé, 1986:17).

En relación al capitalista extranjero subraya:

No ha mirado al país sino como campo de explotación pasajera y usuraria; ha entregado las gestiones a personas que no miran sino el alto dividendo, como medio de asegurar sus puestos, sin reparar en los procedimientos, cayendo no pocas veces en hacerlo redundar en derecho propio, que al fin y al cabo el que extrema para otros, cae en la cuenta de que algo debe quedar para él, y obtiene sus dividendos que pudieran duplicarse con administraciones más racionales. Nada han hecho para mejorar el país, ni siquiera sus propias industrias (...) Del otro lado, el obrero criollo, menospreciado, tildado de incapaz, se ve como un paria en su tierra, trabajando más, haciendo trabajos en los que es irremplazable, y percibiendo un salario como para no morirse, y sufre que en un mismo trabajo se le dé un jornal inferior, porque es criollo (Biale Massé, 1986:30)

Pero volvamos por un momento a Tucumán, allí donde dejamos a José Wanza.

Llevados por la curiosidad penetramos un día en un conventillo (...) En medio de aquel muladar estaba el pozo y al lado de este tres *bateas*, en una de ellas había un montón de ropa que reclamaba no agua y jabón sino el horno crematorio o por lo menos la estufa de desinfección (...) sobre esta almacén de microbios, basura y podredumbre, un niño de mirada imbecil entreteníase en chupar la punta de uno de aquellos inmundos trapos, mientras en la otra, cruzadas las piernecitas, la tenue carita presentando distintos ejemplares para un estudio geológico, tal debía ser el número de capas superpuestas en las que es indudable figuraban sobre el terreno primario hasta el de una nueva formación, desde la sílice, carbón, cal, hulla, etc. (Biale Massé, 1986:206)

Y en relación al trabajo infantil,

Me entro en un taller mecánico, en el centro de la ciudad. Trabajan en el 8 operarios – dos tucumanos de treinta años, uno gana 3 pesos por día y el otro 2 con 50 centavos y un suizo de veintinueve que gana 3 – Los otros son: un niño de doce años analfabeto, dos de trece años con instrucción, uno de quince años y uno de dieciséis, analfabetos, trabajan de sol a sol, sin intervalos, con una hora para comer a medio día, los domingo hasta las once y ganan 10 pesos por mes. Uno de ellos no da sino 14,7 (44 kilográmetros a la presión, 50 a la compresión y 56 a la tracción) ¿Este es humano? Ni en apariencia. Este pobre y endeble niño era hijo de una pobre mujer viuda o abandonada, lo mismo es, que tenía una hija conchavada por 5 pesos al mes, vivía en un rancho orillero (...) y se ocupaba en lavar ropa para varios obreros del ferrocarril; ganaba de 12 a 14 pesos por mes (...) Hay gente en Tucumán que ya no se contenta con vestir en Buenos Aires, algunos se visten en París. (Biale Massé, 1986:207)

En 1899, el autor de *Juvenilia* y de *En la tierra tucumana* presenta un proyecto de ley, la llamada Ley de Residencia.

Muy tempranamente había declarado su admiración por esa herramienta que ha encontrado en la legislación francesa y a la que llama ‘deliciosa ley de expulsión de los extranjeros (...) en su conocida nota ‘La ola roja’ Comprueba allí que todas las concesiones hechas al ‘elemento socialista’ han resultado vanas, y que por ende el espíritu se inclina instintivamente hacia soluciones policiales que no excluyen las implementadas por Thiers en la sangrienta represión de la Comuna de París. (Terán, 2008:46)

En 1902 se promulga la ley de Residencia y en 1903 Cané se pregunta:

¿Dónde están los criados viejos y fieles que entreví en los primeros años en la casa de mis padres? ¿Dónde aquellos esclavos emancipados que nos trataban como a pequeños príncipes, dónde sus hijos, nacidos hombres libres, criados a nuestro lado, llevando, nuestro nombre de familia, compañeros de juego en la infancia, viendo la vida recta por delante, sin más preocupaciones que servir bien y fielmente? El movimiento de las ideas, la influencia de las ciudades, la fluctuación de las fortunas y la desaparición de los viejos y sólidos hogares, ha hecho cambiar todo esto. Hoy nos sirve un sirviente europeo que nos roba, se viste mejor que nosotros y recuerda que su calidad de hombre libres apenas se le mira con rigor”. (Cané, 1919:123)

Cané es también el creador del Jockey Club.

Cané parece obsesionado por dos preguntas básicas: cómo definir la noción de aristocracia en un país republicano, y cómo marcar de ese modo el límite entre quienes tienen derecho a pertenecer a ella y aquellos otros, ante los que debe erigirse un muro de diferencias. (Terán, 2008:39)

Huir de Buenos Aires ya no tiene sentido, y el diplomático Cané bien lo sabe, Europa también está siendo invadida por la modernidad.

De la exclusividad, el distanciamiento y la descalificación se pasará a la defensa, las persecuciones y la expulsión (...) la obra de Cané – desde Positivismo (1872) a La ola roja (1896) pasando por Un festival chino (1880), Juvenilia (1884) y la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras (1896) - se convierte en una paulatina recopilación de antecedentes para la ley de residencia de 1902. (Viñas, 1995:202)

Debemos mencionar también que para los “festejos del Centenario” el país se encontraba en estado de sitio.

Figuroa Alcorta recibió al presidente chileno en el pequeño andén, mientras las damas de la comitiva eran trasladadas en varios coches (...) Una vez más, la esposa del presidente de la Nación, debido a su estado de salud, no pudo concurrir a la recepción y envió a una amiga que la representara. Esa noche el teniente primero Florencio Campos y su hermana Elena Campo de Martínez de Hoz brindaron una recepción a los militares chilenos. (Salas, 2009:102)

Dos proyectos pedagógicos culturales bicentenarios

Intentando emular estos festejos para unos pocos, el macrismo tuvo su pequeño festejo en el Teatro Colón.

En cambio el proyecto nacional y popular que comenzó en el año 2003 y que es parte de todos los programas emancipatorios latinoamericanos imaginó, soñó y construyó una fiesta para la Patria Grande. Una fiesta en la cual los conceptos también danzaron en las calles. Es decir un festejo que la Academia no pudo encerrar en categorías.

Pero si la Universidad no pudo comprender lo que sucedía, el periodismo no quiso hacerlo. Desde los medios hegemónicos se llamaba a no participar de los festejos. La ciudad como casi siempre era un caos. Sin embargo no todos los relatos eran tan ramplones, la pluma de Eliashev es por demás elocuente:

Lejos de la pompa acosadora, mutantes y buscas patrullan con displicencia la

‘Ciudad Bicentenarizada’. El estruendo hiriente que envuelve al Centro suscita la respuesta despreciativa de su sarcasmo sordo. Las gentes van y vienen, rodeados de un pronunciado aire de amenidad. Los fastos encarados a alto costo para celebrar los famosos doscientos años del país no lo afectan, ni tampoco interpelan. En varios sentidos, las muchedumbres porteñas miran de reojo y con fastidio el desparramo en una ciudad colapsada por preparativos de gruesa teatralidad. Se nos informa que estamos de fiesta. Nadie entiende por qué, ni para qué tamaño desbarajuste, pero por todas partes un patriotismo banderillero y desfachatado pretende justificar el desorden, como si esta gestualidad callejera tan desafortunada fuese equivalente a la exaltación de las nobles ideas nacionales. (...) La idea es de un populismo primitivo y rutilante. (Eliashev, 2010)

Para nosotras y nosotros en cambio éstos son tiempos inquietantes. Es decir tiempo para no quedarse quieto/a. Como diría el viejo Hegel, no se puede asociar al conocimiento con la duda, con la duda metódica, el saber es vital, debe conmové. Nada más conmovedor en aquellos días que los festejos del Bicentenario.

El festejo popular como una nueva descolonización pedagógica y parafraseando a Don Arturo ya no son tiempos de balbuceos o ensayos. Jauretche quien fuera homenajeado durante las festividades del Bicentenario había fallecido un 25 de mayo.

Tres ideas en torno a la presencia de Jauretche en los festejos.

- 1) La cita constante durante los recitales nada grande se puede hacer con la tristeza (...) los pueblos deprimidos no vencen.
- 2) Las imágenes en el Cabildo. Jauretche está acompañado por Rodolfo Walsh y Carlos Mugica.
- 3) La presencia de una lectura revisionista en la galería de los patriotas.

Ya en su momento, Ricardo Rojas había propuesto una pedagogía de las estatuas; bajo esa idea se hacía referencia a los nombres de las calles, de los ferrocarriles, de los colegios, y por supuesto de los monumentos.

Estamos en presencia de un nuevo tiempo donde nos proponemos “desmonumentalizar” las ciudades, las regiones, las plazas, pero no se trata simplemente de cambiar de nombre, ni como diría Cooke de repetir nombres hasta el hartazgo, no se trata de cambiar figuritas, sino de recuperar nuestros relatos. Y en ese sentido creemos que la galería de los patriotas es un gesto fundante.

Allí se encuentran no las ilustraciones de manuales o revistas, allí se encuentran no los textos que leemos sino que allí están presentes nuestras querencias. Como diría uno de los patriotas, Martí, hay que leer las cartas de amor de un Bolívar jadeante. Es que no hay diferencia entre el amor a la Patria Grande y la pasión romántica.

Pero aún falta “desmonumentalizar” los programas de historia de las escuelas secundarias, las carreras universitarias que repiten como en una letanía los ecos europeos, los actos escolares de las escuelas primarias.

Son tiempos para animarse a derribar estatuas, para demoler mitos, y construir una pedagogía latinoamericana.

Los festejos populares son pedagógicos. Este aún más. Tenemos en nuestra memoria el mapping sobre el Cabildo, los desfiles militares, la Marcha de San Lorenzo, las carrozas de Fuerza Bruta y, la Galería de los Patriotas.

Pero así como la carta de un viejo anarquista y el informe sobre la situación de la clase obrera se complementan, nosotros y nosotras nos sentimos hermanados con los pueblos de Nuestra América. Somos los pueblos de Nuestra América mestiza. Los pueblos que han, que hemos comenzado a elegir nuevos destinos, nuevos caminos.

No nos parece casual que unos meses más tarde aquél que quiso emular los fastos del Centenario se atreviera a afirmar que había inmigrantes legítimos e ilegítimos. Lo paradójico es que el territorio invocado para ello se llamara Indoamericano.

3. Bibliografía

Bialet Massé, Juan (1986). *Informe sobre el estado de la clase obrera*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.

Cané, Miguel (1919). *Prosa ligera*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.

Eliashev, José (2010). *Patriotismo*. Buenos Aires: Diario Perfil.

Salas, Horacio (2009). *El Centenario*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Terán, Oscar (2008). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin- de- siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Viñas, David (1995). *Literatura argentina y política*. Buenos Aires: Sudamericana.

Wanza, José (2001). “Carta de José Wanza a EL Obrero”. En Deleis, Mónica; De Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego (2001): *Cartas que hicieron la historia*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.

Graciela Cohen

Johanna Fedorovsky

Néstor, el símbolo

Introducción

El 27 de octubre de 2010 falleció el ex Presidente Néstor Carlos Kirchner. A pocas horas de conocida la noticia, la sorpresa cesó y el dolor de algunos se manifestó en el espacio público. La Plaza de Mayo se transformó, espontáneamente, en el escenario donde las angustias se proyectaron, naciendo un altar que cubría el perímetro de la Casa Rosada. Néstor no estaba allí, sin embargo, el pueblo seguía acercándose; de algún modo era necesario formar una comunidad: “yo también siento lo mismo y no hay multimedio capaz de hacerme sentir vergüenza al respecto”. Un día después de su deceso, comenzó el funeral. En un movimiento más de justeza que de capricho, la joven Galería de los Patriotas Latinoamericanos acogió aquel féretro originalmente destinado -por indicaciones del protocolo- al Salón Azul del Congreso Nacional.

En una imagen impensable para la era de la impolítica (Rosanvallon, 2007), un desfile permanente caracterizó las horas del velatorio. Madres, artistas, niños, obreros, jóvenes, profesionales mostraron su angustia y respeto por ese hombre que dejaba de existir tan repentinamente, como había irrumpido en la escena nacional. Allí estaban esos heterogéneos actores, en una prolongada y paciente vigilia, avanzando a paso lento en una fila que los llevaba a un adiós, cargado de agradecimiento. No se trataba precisamente de un “gracias por el pancho y la Coca”.

Parfraseando a Cristián Parker (1996), la cultura popular llenó de contenido los tres días de duelo. En este marco, la religión popular, también tuvo un lugar. El pueblo en la calle, consternado, puso en evidencia que el escenario histórico es más amplio, y que la política está allí aunque

se la quiera negar. De hecho, para sanar el dolor, se pedía más Kirchnerismo al son de los reiterados “¡Gracias Néstor, fuerza, Cristina!”. En aquellas jornadas, la pseudo categoría sociológica “gente” cayó, dejando paso a la emergencia del “pueblo” como protagonista.

Es quizás ese “pueblo”, el que inspira principalmente el presente trabajo, pues en tiempos de polifonía de voces y ruidos ensorcededores es menester la construcción de discursos y prácticas emancipatorias. Es fundamental la toma de conciencia que está íntimamente relacionada con la capacidad de proyectar, y por tanto, de sostener y perseguir utopías. Utopías que incluyen una praxis académica capaz de incorporar el lenguaje y los modos de latir y pensar latinoamericanos. Utopía de un conocimiento por y para Nuestra América.

De cómo Néstor Carlos Kirchner deviene en “Néstor”

Vengo a proponerles un sueño, que es el de volver a tener una Argentina con todos y para todos. Les vengo a proponer que recordemos los sueños de nuestros patriotas fundadores y de nuestros abuelos inmigrantes y pioneros, y de nuestra generación que puso todo y dejó todo pensando en un país de iguales.

(Néstor Kirchner : 25 de Mayo 2003)

En mayo de 2003 Néstor Kirchner accedió al gobierno con un caudal de votos menor al porcentaje de desocupados que había a lo largo y ancho del país. La Argentina estaba inmersa en una crisis económico-social, cuyo origen puede rastrearse en la oscura noche del Proceso de Reorganización Nacional y continuaron en la democracia del menemato. Fueron años en que el discurso de la globalización caló hondo en las subjetividades y dejó como resultado la cultura del individualismo. Cabe recordar las palabras de Rubén Dri:

Uno de los efectos devastadores que ha producido el imperialismo en esta nueva etapa, denominada “globalización”, que impuso la ideología neoliberal-conservadora, es la desestructuración social que ha devenido en pérdida de la identidad, desorientación, escepticismo, falta de horizontes, desesperación. (Dri, 2003: 9).

En este adverso escenario, Néstor Kirchner estableció las bases de un proyecto anclado en lo nacional y popular. Para muchos era un político desconocido, uno más del montón que portaba el título de Presidente.

Sin embargo, su mensaje, no sólo el que fue leído en el Congreso de la Nación, sino aquél que irradió a partir de sus prácticas corporales -desacartonadas e informales-, puso en marcha los engranajes necesarios para volver a perseguir utopías, cuyo momento concreto es la articulación del pasado y el futuro, permitiéndole al sujeto re-construir su identidad en un contexto de presente sustantivo (Dri, 1996). Es decir, las utopías son fundantes en la vida del sujeto.

La Política se puso al frente, en donde se busca la acción, la fe y el pensamiento. Es a partir de allí que se retoman los discursos, no como palabras vacías, sino como narraciones capaces de dar sentido. Se trata de narraciones que habilitan identidades y que permiten avanzar hacia la acción humana, que se hace histórica porque se despliega en el tiempo y también se inscribe en la red del lenguaje y más ampliamente, en un contexto institucional.

Se restauraron los lenguajes políticos y las palabras “memoria, verdad y justicia” se llenaron de contenido material y simbólico. El 24 de marzo pasó a ser el “Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia” y se procedió al descenso de los cuadros de los genocidas. Invocar a la memoria es reconocer que hubo olvido, desfigurando la identidad. Sin ella, el sujeto carece de dirección, de un sentido de posición o del lugar que ocupa, como sugiere Dri “(...) sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es”. (Dri, 1996:27).

La ambición de verdad de la memoria, nos recuerda Ricoeur (1987), es ambición de fidelidad. Aquellas personas que asistieron a los días del funeral de Néstor son las que reclamaban esa verdad como condición de justicia y reconocimiento; son ellas quienes sostienen en sus discursos esta posición:

Yo en el 2001 comía de la basura, ahora tenemos nuestra casa y la comida en la mesa, y yo no me olvido (...) que tenemos el taller con las máquinas que nos dio Alicia Kirchner. Y el trabajo lo vamos a defender de cualquier forma. No nos van a sacar la cooperativa. Acá estamos con mi hija (...) (María, 58 años, Virrey del Pino).

Mirá yo te voy a decir algo, no sé si estoy equivocada y por ahí estoy hablando porque no tengo mucho conocimiento de Perón, pero para mí fue mejor Kirchner que Perón. Sabés porque te digo que, por lo que sé de Perón, Perón hizo mucho cuando había mucha plata y riqueza en el país, pero Kirchner agarró el país destruido. Entendés lo que te digo, entonces cuando vos tenés para dar para repartir,

ah, bueno es fácil pero cuando vos no tenés nada, y podés lograr más o menos una estabilización, estabilizar y calmar un poco... claro lo que pasa es que ahora ¿quiénes están enojados? A los que les ha sacado para darles a los pobres. Eso es lo que pasa. Son unos pocos pero tienen acceso por ahí a la TV, o algunos medios de comunicación. Por eso. (Miriam, 54 años. Avellaneda)

La memoria de estos sujetos no es sólo de sus vivencias y de cómo recuperaron individualmente esa dignidad; está también en juego, la de aquellos que no sólo fueron a la Plaza de Mayo para evocar la figura de Néstor, sino que “se dejaban aparecer.” La memoria remite a la voz del testigo que recuerda cómo estaba antes y cómo necesita expresar quién es ahora, después de haber vivido con aquél al que fraternalmente llama Néstor.

La dimensión simbólica que tuvo el funeral nos enfrenta a lo inesperado, a lo impensado, a lo que no es racional. La espontánea manifestación puso en evidencia la ebullición de pasiones que sienten los sujetos en sus culturas, con sus símbolos.

El pueblo caminó esas cuadras con la actitud de un peregrino, demostrando que la cultura popular ha logrado nutrirse de diversas significaciones religiosas. Es posible mencionar algunos símbolos como cartas, fotos, cascos de obreros, pinturas, que proliferan en los santuarios de santos populares a modo de ofrenda. El hecho de prescindir del protocolo y velar al cuerpo en el Salón de los Patriotas Latinoamericanos hablaba en este sentido. El pueblo necesitaba su propio santuario para acercarse al símbolo y llegar a tocar el coche fúnebre para un último adiós, la caravana corría detrás de un auto, no despidiendo a un hombre, sino al símbolo.

La presencia de sectores tan heterogéneos le dio a la tragedia el carácter religioso que pone en juego a las pasiones. Entre cánticos enfervorizados, insultos a los “traidores” y abrazos para descargar el llanto, se escuchaban: “Gracias Néstor”, “Fuerza Cristina” y “Néstor no se murió”. En algunos testimonios es destacable que, tanto kirchneristas como anti-kirchneristas, consideraban que las personas que asistieron al funeral, lo hicieron motivadas por un sentimiento o agradecimiento:

Pienso que la gente fue angustiada [a la Plaza de Mayo], de corazón. Quiero creerlo (...) no creo que esta vez, como ha hecho el kirchnerismo, los llevarán. Yo creo que fue motivada por la muerte de Kirchner. No sé si tanto por el ser humano, como por el político. (Adalberto, 57 años, San Cristóbal).

(...) y que la gente había ido espontáneamente, o sea, que si bien tenía muchos detractores, que había mucha gente que consideraba todo lo que él había hecho como político, y bueno, espontáneamente iba a la Plaza para rendirle homenaje. Y me parece que también, porque una manera de agradecimiento, o sea, quizás habrá habido diferentes motivos, pero, mucha gente que por ahí la estaba pasando muy mal y recibió planes sociales o que tuvo alguna ayuda de parte de estos gobiernos, es como que una manera de tributar agradecimiento. (Carlos, 51 años, Caballito).

La muerte evidenció la religión como elemento de la cultura popular que trasciende iglesias e instituciones oficiales. Parafraseando a Parker (1996) lo religioso emerge allí donde se da una situación límite, donde la vida colectiva se siente amenazada. El líder que muere deja en la incertidumbre la continuidad del proyecto político que encarnaba y congregó a sus seguidores en defensa de la utopía. En definitiva,

Es la relación de la política con la muerte, la relación de la historia con el nombre que parte una época. Nombre de una persona muerta. Y de un concepto que, como dije, oí que ahora comenzaría. “¡Comienza el kirchnerismo!” esta exclamación que tiene un lado promisorio y otro desesperado... ¿es sólo la muestra de que ante la muerte se desea la vida? ¿Qué ante el fallecimiento se quiere la eternidad, que ante el absurdo del deceso de quien estaba en el centro de las acciones, se quiere negar el tiempo fatídico con un precario llamado a la inmortalidad? No lo creo así. El infortunio es grave pero inspirador. (Página 12, González: 10/2010).

Los fenómenos de la religión popular se encuentran en un diálogo permanente con la religión no-popular.

Toda religión popular se gesta en una dialéctica con la religión y la cultura oficial. (...) Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites o clases dominantes. (Parker, 1996: 61).

Este enfrentamiento da cuenta del carácter permanente y continuo de los procesos de toma de conciencia:

Tomar conciencia parece algo que se toma de una vez y para siempre. Pero la astucia de los que se enseñorean hace que el escenario cambie continuamente, por lo tanto no hay un momento en que se toma conciencia, hay un proceso de descolonización pedagógica permanente. (Wainszok, 2010a: 52).

El resultado son los movimientos de apropiación y transformación de los símbolos que la cultura oficial se apropia de la religión popular. Esta situación puede observarse en los discursos y prácticas de algunos actores que intentaron romper la sintonía de las expresiones populares. Un ejemplo fue la misa celebrada por el Cardenal Bergoglio en la Catedral

de Buenos Aires que fue leída -por algunos- como una verdadera burla al dolor del pueblo.

Hoy venimos a rezar por un hermano nuestro. Cerca de él, un hombre no calló su desacuerdo. Y gritó “¡Hipócrita!”, y la indignación que le imprimió llegó hasta el fondo de la nave principal de la Catedral porteña. “Las banderías claudican frente a la contundencia de la muerte”, se atajó el cardenal antes de referir a “sus opositores, porque es necesario ese trabajo en conjunto” en la vida política. “Todo el pueblo tiene que reunirse en la oración. (Página 12, Vallejos: 10/2010)

¿De qué pueblo hablaba el Cardenal? ¿De qué manera las representaciones de ese discurso fueron pensadas por quienes comenzaron una vigilia para poder ingresar al Salón de los Patriotas Latinoamericanos? ¿Quiénes despedían al patriota recién muerto? ¿Quiénes ofrendaban rosarios, flores, banderas, retratos, imágenes, hasta míticos pañuelos?

Los medios de comunicación hegemónicos se sorprendieron por la “cantidad de gente”, tal como lo habían hecho durante los festejos del Bicentenario; no podían comprender que estaban frente a la relación de un líder con su pueblo¹. Sin embargo, no dejaron pasar la oportunidad para perderse en los “camino del odio”:

Esto ante todo muestra que la Argentina estaba viviendo una situación anómala. Lo institucional estaba subordinado a lo político. La falta de Kirchner deja la sensación política de que falta el Presidente y es como si se planteara el interrogante de cómo va a actuar el vicepresidente (...) Si ella insiste en la línea fijada por su marido, no le será fácil gobernar. Ella no es la misma persona y además ese estilo, estaba claramente en crisis. (La Nación, Rosendo Fraga: 10/10).

La Presidenta volverá, tal vez mañana, a la actividad con el mismo poder que tuvo hasta que murió su marido. El problema será esa autoridad con la cual Kirchner confeccionó un sistema de poder real, privado e indivisible, que se llevó a la tumba. Su satisfacción de poder en vida, de verdad, nunca tuvo límites. (Clarín, Van der Koy: 10/10)

Los intelectuales del grupo opositor “Aurora” utilizaron las mismas páginas para advertir:

La muerte de Néstor Kirchner va a acelerar la fragmentación del Frente para la Victoria. Provocará, es predecible, tensiones y enfrentamientos entre sectores que se disputarán a brazo partido la condición de cabales representantes del ex

¹ Cabe recordar que los medios de comunicación son creadores y difusores de discursos: “Los medios “crean” realidad y si bien fueron denunciados como Profetas del Odio en otros tiempos por Jauretche, sus irradiaciones son casi infinitas. El sujeto de los medios es la «clase media», y no los desarrapados del mundo o los condenados de la tierra.” (Wainzstok, 2010a: 49).

presidente difunto. Pero lo cierto es que Néstor Kirchner no deja herederos. Su liderazgo siempre fue excluyente y no inclusivo. (La Nación, Santiago Kovladoff: 28/10/10).

Y una “profeta del odio”, como lo es la actriz/animadora Mirtha Legrand, no vaciló en usar su espacio televisivo para burlarse del dolor:

Yo les voy a decir lo que dice la gente en la calle: Uno, Es feo lo que voy a decir. Que el cadáver no estaba en el cajón. Otra, que el cajón no era lo suficientemente grande, extenso para que cupiera el cuerpo del presidente. ¡Es verdad! (Almorzando con Mirtha Legrand, 01/11/2010)

Como lo expresa Rubén Dri (2003), los símbolos construyen sentido y son polisémicos en su significación. En el caso particular del símbolo de Néstor, los enfrentamientos por su significado, se cristalizaron en las portadas de algunos periódicos:

Hasta siempre. (Tiempo Argentino, 28/10/10).

Adiós a un luchador. (Diario Popular, 28/10/10).

¡Hasta siempre! (Crónica, 28/10/10)

¡¡Fuerza todos!! (Página 12, La caricatura de NK, 28/10/10).

Kirchner marcó una época. (Clarín 28/10/10).

Murió el creador de la era K. (La Prensa 28/10/10).

Murió Néstor Kirchner. (La Nación 28/10/10).

Es evidente que esta muerte -como tantas otras- se convierte en símbolo religioso. La presencia de las multitudes que fueron a despedir al ex Presidente, y a demostrar apoyo y amor a su familia, comenzó a re-escibir en el presente la narración popular. Las redes sociales, a través de *Facebook*, *Twitter*, blogs, etc., también formaron parte de los relatos:

Mi homenaje a Néstor. Mi corazón está con Cristina. Hasta hace poco todo lo leíamos de los libros de historia, ahora somos parte de la historia del peronismo. Somos peronismo, somos kirchnerismo. Somos los futuros textos peronistas. Somos los futuros textos, depende de nosotros/as. (Mensaje en Facebook, 27/10/10, 12:27)

Néstor no se murió, se multiplicó en cada una de las lágrimas que vi hoy, en cada una de las flores que le dejaron, en cada compañero y compañera. Hoy más que nunca con Cristina, militando, poniendo el pecho y el corazón, acompañándola, porque el proyecto nacional y popular no se detiene! NESTOR CON PERON, EL PUEBLO CON CRISTINA. (Mensaje en Facebook, 28/10/10, 23:52)

Los pueblos construyen su historia, y en ella encuentran su identidad. Por ello el sentido de recuperar el contenido simbólico del funeral por-

que nos conecta con el 17 de octubre y las “patas en la fuente”; con las rondas de todos los jueves de las “Madres paridas por sus hijos” y con los festejos del Bicentenario.

Palabras finales

En este artículo buscamos dar cuenta del carácter religioso que impregnó la muerte de Néstor Kirchner. Nos preguntamos: ¿qué hizo posible que la figura de Néstor Kirchner apareciera asociada a manifestaciones religiosas, apenas conocida la noticia de su muerte, transformándolo en un símbolo popular?

Parte de la respuesta a este interrogante puede hallarse en el contexto histórico que marcó su llegada a la Presidencia y en los cambios que produjo. Esa Argentina triste del 2003 (en default moral) pasó del trueque y los Patacones a los récords de crecimiento de la industria y las exportaciones; de la desocupación y la exclusión, a la discusión por la distribución de la riqueza; de las vacas literalmente flacas, al capricho por la nueva 4x4.

La consagración de Néstor Kirchner, como uno de esos presidentes que pasará a la historia, se relaciona con la congruencia de sus discursos y prácticas, llenos de pasión. Néstor le hablaba al pueblo en el lenguaje de la utopía.

Debemos lograr que la globalización opere para todos y no para unos pocos (...) Nuestros pobres, nuestros excluidos, nuestros países, nuestras democracias ya no soportan más que sigamos hablando en voz baja; es fundamental hablar con mucho respeto y en voz alta, para construir un sistema que nos vuelva a contener a todos en un marco de igualdad y nos vuelva a devolver la esperanza y la posibilidad de construir obviamente un mundo distinto y una región que esté a la altura de las circunstancias que sé que los presidentes desean y quieren. (Néstor Kirchner, Cumbre de las Américas, 11/05)

Nosotros venimos en nombre del amor, del encuentro de los argentinos, a saber tener diferencias pero a tenerlas con el respeto que debemos tenerlas todos, la visión de Argentina, que es lo más importante que nos debe preocupar a todos, pero les puedo asegurar que nosotros no tenemos una sola gota de bronca, de odio. Nosotros solamente tenemos amor, que la Argentina crezca, que los pibes se realicen, que las familias se consoliden, que los pueblos puedan crecer. Eso es lo que a nosotros nos preocupa; que los estudiantes puedan construir su futuro, que los trabajadores tengan trabajo. (Néstor Kirchner, Gral. Lamadrid, 18/10/10).

En estas reflexiones sobre qué llevó a Néstor a convertirse en un símbolo, recordamos las palabras anticipatorias de Nicolás Casullo: “En ese maltrecho peronismo que vendió todas las almas por depósitos bancarios, Kirchner es otra cosa: insiste en dar cuenta de que ésta no fue toda la historia. Que hay una última narración escondida en los mares del sur”. (Casullo, mayo de 2002).

Para concluir, nos interesa destacar los diferentes homenajes organizados por los movimientos de base, la presencia de una juventud comprometida con la vuelta a la política. Esto forma parte de un movimiento mayor: el legado de Néstor que va desde la devolución de la justicia a las Madres, Abuelas e Hijos que siguen buscando a sus familiares, hasta la vuelta del Fútbol para Todos; desde los masivos festejos del Bicentenario y los feriados del Carnaval, hasta la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social; desde la conformación de la UNASUR y la recuperación de las raíces latinoamericanas, hasta la sanción de la Ley del Matrimonio Igualitario que puso a la Argentina entre los países pioneros en materia de derechos... “Si habrá Kirchnerismo, entonces es porque se podrá pensar de manera profunda lo acontecido. Esto y todo. Lo grave y lo demandado. Lo litúrgico y lo movilizado. Lo que implica un legado y lo que deberá tener forma nueva” (González, 2010)

Bibliografía

- Dri, Rubén –coord.- (2003). *Simbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dri, Rubén (2005). *Insurrección y Resurrección*. Buenos Aires: Editorial Kairos.
- Dri, Rubén (2002). *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dri, Rubén (1996). *Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- González, Horacio (2010, 31 de Octubre). “Un grito en el Salón de los Patriotas”. Buenos Aires: Diario La Nación. [Disponible on line] <http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/subnotas/155992-50077-2010-10-31.html>
- Jauretche, Arturo (2004). *Los Profetas del Odio y la Yapa*. Buenos Aires: Corregidor.
- Parker, Cristian (1996). *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Ricouer, Paul (1987). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid.

Rosanvallon, Pierre (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.

Vallejos, Soledad (2010, 28 de Octubre). “*De no creer*”. Buenos Aires: Diario Página 12. [Disponible on line] <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-155839-2010-10-28.html>

Wainsztok, Carla (2010a). “*Hegel y América Latina*”. En Revista Diaporías N°9. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales. UBA

Wainsztok, Carla (2010b) “La hora de los pueblos”. En el blog *El Pancho y la Coca: Buenos Aires*. [Disponible on line] <http://elpancholacoca.blogspot.com/2010/10/mucho-gusto.html>]

Sitios web

www.lanacion.com.ar

www.clarin.com.ar

www.pagina12.com.ar

www.elargentino.com

www.cronica.com.ar

www.popularonline.com.ar

FILOSOFÍA

Julieta Lizaola

Lo sagrado y lo profano en la teoría de la cultura de María Zambrano

El hombre no soporta sino por breves instantes lo divino.
Hölderlin

I

María Zambrano es una pensadora española y lo es en el sentido que ella le confiere al pensamiento, es decir, el de una acción humana que no se circunscribe tan sólo a la actividad racional sino que implica una relación más amplia y compleja que posibilita el *descifrar lo que se siente*. La observación de la destrucción en la sociedad europea, incluida la española, en la primera parte del siglo XX la impulsa a considerar que es necesario seguir planteando nuevas formas de interrogar a la realidad. La búsqueda de nuevas explicaciones la llevará a reflexionar sobre un tema ineludible en la configuración de su pensamiento: la relación entre el hombre y lo divino como fuente de construcciones culturales fundamentales.

Lo sagrado y lo profano

Reflexionar sobre las categorías de lo sagrado y lo profano implica ya una mención que encierra en sí la afirmación de que el mundo se ha separado en dos ámbitos fundamentales: el del ser humano y *el otro*. Es decir *el otro* que corresponde a la parte del mundo que se nos presenta como un enorme misterio, inefable, insondable, indefinible... pero que ahí está, esencial y fundamentalmente presente. Este deslinde entre uno y otro muestra una enorme conquista cultural, esto es: que el hombre ha alcanzado a darle presencia e interacción a lo sagrado a través de su trato con lo divino.

Cabe aquí plantear que en el pensamiento de Zambrano hay una diferencia sustancial entre lo sagrado y lo divino: no pueden ser entendidos como sinónimos. Lo sagrado es el fondo insondable para el hombre, el *apeiron* de Anaximandro; lo divino, en sus diferentes formas de expresión, se nos muestra en la diversidad de divinidades que han ayudado al ser humano a construirse y a fundar culturas; a encontrar el centro del mundo, a orientarse en él, a levantar ciudades, a seguir ritos que sostienen el orden inaugurado y dan permanencia a una forma de entender la vida humana y, especialmente, a encontrar su lugar en el cosmos. Cada cultura, señala la pensadora española, ha existido sobre dos fundamentos: uno, el haber encontrado el rostro de sus dioses, aunque existan algunos que se caracterizan por no tenerlo y ésta sea una de las formas de encontrarlo y, la otra, de igual relevancia, cuando los hombres han ofrecido resistencia frente a ellos. Esto último hay que entenderlo desde la idea de que la vida humana para poder ser, no puede estar subsumida por la presencia divina, requiere de un espacio y un tiempo propios. Y aquí, en este punto, es donde lo profano alcanza su punto medular. Sólo desde la separación de lo que es y corresponde al *otro* fundamental, al *otro* radicalmente heterogéneo, es decir, radicalmente diferente al hombre, se puede edificar la vida humana; siendo la alteridad, entonces, la que hace posible la diferenciación y construcción del ser del hombre. Si no realizáramos este proceso continuo, incesante, no alcanzaríamos a saber de nosotros. Somos, según esta proposición, gracias a nuestro trato con los dioses.

Cada cultura, depende de la calidad de sus divinidades, afirma la autora. Por lo que aquí radica la importancia ineludible del mundo profano. Del espacio que el hombre se ha ido proporcionando para poder ser hombre; del espacio y el tiempo que requiere para realizar las actividades propias de los hombres. De tal forma, los rituales y las liturgias han adquirido un lugar fundamental, ya que es gracias a ellos que se estructura la articulación entre ambos ámbitos, es decir, la posibilidad de coexistencia del espacio tiempo sagrado y el espacio tiempo humano. Por ello se puede afirmar que el hombre no puede vivir sino es en continua alternancia: tiempo para el hombre y tiempo para las divinidades, espacios sagrados y espacios profanos, tiempos y espacios festivos que rompen el orden de la vida profana para permitir por breves momentos, como lo ha bien dicho Hölderlin, la presencia divina y a través de ella

presentir y presenciar lo sagrado.

Cabe subrayar que Zambrano, con anterioridad a las aportaciones de Eliade (1980), nos muestra la importancia no de dos sino de tres categorías para acceder al análisis de las relaciones entre el hombre y lo sagrado: lo divino, lo sagrado y lo profano. Esta diferencia permite observar que el ámbito de lo sagrado no se muestra en su totalidad en cada deidad, sino que cada deidad permite un acceso a lo sagrado, a una forma de entrar en contacto con ese ámbito desde el cual podemos construimos como sociedades y como personas.

En la obra de la filósofa española encontramos, fundamentalmente, el reconocimiento a la relevancia de la religiosidad en la conformación social. Es decir, el reconocimiento a esta esencial actividad humana que da inicio a toda relación con el mundo y que pasados los siglos ha ido perdiendo fuerza la recuperación de uno de sus rasgos nucleares: ser fundamento de ordenaciones culturales. La religiosidad es parte constitutiva de lo que implica ser hombres: es nuestra primera raíz en el mundo. Su despliegue exigirá la aparición tanto de deidades como de sus propios rituales y liturgias, de poéticas del mundo, donde se esclarecen las fronteras entre los dioses y el hombre. Para la autora sólo desde ahí, desde los sentimientos y acciones que genera la religiosidad, pudieron desprenderse las narraciones mito-poéticas, los mitos del origen y su transmisión poética, los primeros cantos, las primeras liturgias, hasta llegar a la palabra escrita. Por ello, en su planteamiento teórico, religión y poesía son los ríos subterráneos de los que abreva la filosofía, la cual aparecerá en un período muy posterior pero, no olvidemos, brota de la misma semilla, es decir, de las necesidades del alma humana. La vinculación entre filosofía y religión es algo íntimo, que si no fuera por el correr de los siglos y lo que ellos nos han traído, no podríamos comprender como algo separado y menos aún distinto.

Un punto fundamental para ello, hemos mencionado arriba, en el naciente pensamiento griego fue un gran descubrimiento de la filosofía: el de aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible y al que Anaximandro bautizó como *apeiron*; lugar “que es pura palpitación, germinación inagotable” (Zambrano 1992: 70). La filosofía, cuya labor infatigable la conduce hasta la aparición del *apieron*, va más allá, tanto más hasta lograr que los rituales ya separados y signados queden cons-

treñidos a un espacio y a un tiempo cada vez más reducido; de tal forma el pensamiento filosófico irá tomando el lugar de la orientación y el sentido; hasta que en su afán de abarcar la totalidad, como algo ya claro en su autoconcepción como filosofía moderna, le acercará a la paradoja del absoluto y la nada. Así, la creciente necesidad de tiempo y espacio profano, conducen a plantear que es posible un mundo humano sin presencia de divinidades y por lo mismo sin necesidad de mantener una relación con lo sagrado, ámbito del cual es arrancada toda realidad, toda elaboración humana. La autora considera que esta fase de edificación ha dado a luz a una soberbia e insuficiencia de la razón. Soberbia que le hace considerar que no necesita para su actuar de otros elementos, como los que hemos señalado arriba: la poesía y las diversas formas de expresión de la religiosidad; soberbia que le hace imaginar que no debe conocimiento alguno a la musicalidad, al ritmo, a las formas, a los colores, a la luz, a los elementos que pueblan el mundo asequible a la mirada humana. Tampoco se considera en deuda con los sentimientos de delirio, desorientación e incluso terror originario, ni con los de la gracia o ciertas formas de plenitud, reencuentro o reconciliación. En suma, su perspectiva de hacer tan sólo real lo racional ha condenado a la exclusión y a la negación a una rica e indefinible parte de la vida espiritual del hombre. Eso de que tanto se dolía Unamuno, de haber alcanzado en la cultura moderna, el triunfo de la materia sobre el espíritu. El alma humana reducida a conciencia es uno de los caminos paradójicos que ha recorrido Occidente en el afán de librarse de los prejuicios y perjuicios que las formas institucionalizadas del cristianismo impusieron al conocimiento. Cito a Zambrano:

La historia del pensamiento encubre un proceso que ha tenido lugar con cierta lentitud en las capas más profundas de la conciencia; allí precisamente donde la conciencia se eleva encubriendo también, como toda superficie, las creencias y todavía algo más hondo que las creencias mismas, las formas íntimas de la vida humana: las situaciones que definen al ser humano no ya frente a lo humano, sino a toda la realidad que le rodea. Pues realidad es no sólo lo que el pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas (Zambrano 1992: 180).

La filosofía, requerida de claridad, delimitación y definición, ha precisado de darle un rostro al fondo oscuro e insondable de lo sagrado, al mismo tiempo que ha querido, conforme se ha consolidado el pen-

samiento moderno y contemporáneo, darle como identidad un espacio vacío, un espacio y un tiempo donde lo único que ahí habita es la nada como vacío. Una nada, que con el paso de siglos y vidas se ha ido poblando de todo aquello que consideramos no guarda una relación directa con nuestra anhelada y moderna forma de vivir en el mundo: sin algo que pueda interferir entre nuestra razón y la construcción de una realidad marcada por la racionalidad más pura, en el sentido de más objetiva, sin juicios de valor dictados por la subjetividad o peor aún por la interioridad.

Zambrano, entonces, como he pretendido argumentar, realiza una afirmación de gran relevancia en la delimitación de lo sagrado y lo profano: la filosofía, durante mucho tiempo, ha estado ocupada en marcar cuales son los límites de uno y de otro.

La acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino (Zambrano 1992: 70, 72).

III

¿Cuál es el trato del hombre con la realidad? ¿Cuáles los caminos que el alma humana ha seguido para poder nombrarla y vivir en ella? Podemos advertir que una de las tesis centrales de su concepción teórica es que la construcción filosófica de la realidad se elabora desde un ineludible fundamento religioso.¹

Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo (Zambrano 1989: 98).

Su obra filosófica ofrece una interpretación genealógica de la estructuración de la realidad occidental que nos ha hecho posibles. La pensadora se detiene en lo que considera un fenómeno de imprescindible comprensión: el desarrollo de la cultura como racionalización. La razón, convertida en racionalismo, es una “razón insuficiente” y atraviesa un momento crítico: lejos de que el hombre se viva más dueño de su vida e historia, gracias a la acción fundante del yo racional, se reconoce como un ser escindido, fragmentado y angustiado frente a la nada contemporánea. La respuesta que ofrece Zambrano sólo es posible mediante la

memoria, mediante una recuperación y un reencauzamiento de la filosofía; para ello considera fundamental la resistencia de los hombres y la naturaleza contra la cosificación, retomar los caminos perdidos de la filosofía, ésos donde sujeto y objeto mantienen una relación intuitiva, poética y donde la experiencia de lo sagrado permite que la palabra poética no renuncie a la que conforma la “plena realidad” y no una realidad construida a base de negaciones. Su *razón-poética*, en este sentido es un intento de la filosofía contemporánea para abrirse paso en la confusión de nuestro mundo y sus conflictos. Su obra, como vemos, pone sobre la mesa una discusión fundamental para el mundo actual: la discusión cultural y su fundamento religioso.

Al reabrir áreas de discusión, que nos llevan a plantear de nuevo los problemas que aún no hemos sabido entender, la preocupación de la pensadora corresponde a la necesidad de abandonar los caminos seguidos por el racionalismo al considerarlos agotados y empobrecedores por ser una vía excluyente de aquello que no puede tener bajo control. Le preocupa la toma de poder que ha realizado el pensamiento filosófico sobre otras formas de conocimiento y la incapacidad que ha mantenido para expresar la vida en su plenitud. Le preocupa, en suma, la separación que existe entre vida y razón, la falta de contacto entre la verdad de la razón y la verdad de la vida. Considera, como hemos venido perfilando, que el desarrollo de la cultura como racionalización se encuentra en el centro del panorama desolado del mundo de hoy, al ser un universo de negaciones, determinismos y exilios.

La razón ha podido funcionar claramente cuando ha ejercido su poder sobre el territorio acotado de lo razonable, y deja fuera la vida con sus delirios, sus pesadillas imborrables y su sombra; y todo ello resiste y permanece invencible ante la razón. El hombre, entonces, se urge de lo sagrado a través de lo divino, de la claridad de sus formas delimitadas, para configurar el fondo oculto de sus acciones más secretas, para así descifrar su propio laberinto.

La filosofía jamás había penetrado en el infierno. Era su limitación y también algo así como su castidad. Lo ignoraba como ignoraba el paraíso [...] La castidad de la filosofía ha consistido, además de otras cosas, en no prometer nada; nada a la vida personal, a los más íntimos anhelos. Por el contrario, su ejercicio fue desde el primer momento renuncia y ascético juego (Zambrano 1992: 163).

Lo anterior no puede confundirse con que la ampliación del mundo profano implicara la negación de lo divino y la posibilidad de mediar con lo sagrado. El mundo profano sólo puede tener sentido en relación al reconocimiento, implícito o explícito, del mundo sagrado y su mediación a través de las diferentes divinidades. Lo que se quiere señalar es otra forma de esta mediación, donde la filosofía para recuperar su camino de conocimiento del alma humana requiere de tener en consideración el infierno de negaciones culturales, sociales y personales, en que estamos viviendo y una de esas recuperaciones es sin duda, volver a pensar la filosofía y la poesía y la religiosidad como frutos de una misma germinación.

Finalmente cabe recordar un señalamiento que elabora Ana Bungard sobre la perspectiva zambraneana.

Su filosofía (de Zambrano) es de la crisis y a pesar de la desolación de la cual arranca su pensamiento, es también filosofía de la esperanza, de una esperanza que sostiene la existencia, negándola, en el no-ser, aunque sin angustia existencial, sin náusea existencialista, sin nihilismo, con una firme esperanza (Bungard: 38).

IV

A lo largo de la historia siempre ha llegado el momento en que los Dioses mueren; “en que lo divino se eclipsa y corre la misma suerte de lo humano: pasar, ser vencido, y aún morir” (Zambrano 1992: 27). La pregunta inevitable es ¿cómo pudo haber ocurrido que los inmortales Dioses, venerados por los hombres por su no contradicción, por su incorruptibilidad, murieran? Sin embargo, al paso del tiempo parece inevitable que así sea. En su historia el hombre ha recibido lo divino por revelación, creándolo poéticamente, o definiéndolo con el pensamiento, es decir, ha sido el escultor de lo divino. Lograrlo ha sido la mayor de las tareas humanas, la previa a toda gran epopeya, *a todos los monumentos temporales llamados culturas*. Sin embargo, llega el momento en que ocurren dos sucesos: la pérdida de los Dioses y su sustitución por otros. Se presencia, entonces, un proceso sagrado de destrucción de lo divino, tan inevitable como su contrario, cuando de lo sagrado emergen Dioses.

La acción de lo sagrado y su vínculo con lo divino viene a adquirir un sentido contingente, procesual, histórico, donde las divinidades nacen y se van sucediendo. ¿Qué es lo que propicia que esto ocurra? La misma movilidad humana y sus necesidades culturales. Las divinidades van dejando lugar a otras nuevas; los Dioses olímpicos se retiraron a un lugar donde ya no interfieren con la vida humana; las divinidades de la luz y la razón siguen presentes, aunque oscurecidas por la deificación del Cristo sacrificado. Y éste, a su vez, junto con lo que trajo al mundo, *un ordo amoris*, eclipsado por la divinización negativa de la nada².

La ausencia de Dios, lo sagrado sin alcanzar expresión alguna, se manifiesta de dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual, racional, del ateísmo y la angustia que siente el hombre cuando *Dios ha muerto*.

Los momentos del ateísmo intelectual son formulados por la razón con aire de independencia, como si ella sola pudiera caminar por su cuenta. Parece paradójico que esta acción de negar a Dios racionalmente naciera de un querer volver a la situación primaria de la vida: a la situación en que lo sagrado envolvía la vida humana, dice Zambrano. Mas ¿qué quiere decir con ello? ¿Qué implica que el hombre quiera volver a sentirse envuelto por lo sagrado y que para lograrlo requiera de la muerte o eclipse de las divinidades? En un primer sentido, la autora lo entiende como la necesidad de volver, de tanto en tanto, a lo informe, a lo no delimitado, cuando el hombre aún no había recibido ninguna revelación ni había descubierto a los Dioses. El ateísmo niega la existencia de Dios, mas se refiere al Dios-idea. Se debe destacar que uno es el ateísmo racional producto de un proceso de cuestionamientos y negaciones, y el otro es la destrucción de lo divino. El primero surge de la racionalización de la existencia de la divinidad, y el segundo se realiza frente al abismo del Dios desconocido; frente a la imposibilidad de reconocer su nueva imagen, tan sólo sintiendo su ausencia como soledad y orfandad. Sin nadie que nos acompañe en el viaje eterno del cosmos la infinita soledad hace presa de nosotros³.

El germen del ateísmo griego se manifiesta en el cuestionamiento continuo que realizó la Tragedia: una desesperación que al expresarse no estaba negando la existencia de los Dioses, pero sí poniendo en duda

su relación con los hombres; aquello a lo que el hombre tiene derecho a esperar de sus deidades, de sus alianzas, de las cuales –por momentos– sólo obtiene silencio y abandono. En la expresión del desamparo el hombre, que siente el vacío del universo, siente perder su ser y convertirse en “eco sin voz, en espejo de una oquedad” (Zambrano 1992: 132). Este género de ateísmo “niega más a los hombres que a los Dioses” (Zambrano 1992: 132), es decir, niega con más contundencia la posibilidad de la vida humana y su sentido, duda más del hombre y de su capacidad para hacer del tránsito de su vida algo que pueda encerrar algún valor. Es la denuncia de la imposibilidad de una vida humana divina, es la constatación de que ésta no es asequible al hombre, de que la vida del hombre es pobreza. De esta manera, la vida de los Dioses se torna desprovista de todo sentido vital: los Dioses moran en el cielo mientras el hombre camina solo por la Tierra, momento del ateísmo que vive la indiferencia de la divinidad.

La del Dios del amor ha sido una fase tardía en Occidente; primero fue el terror el que gobernó al hombre, el temor, el rencor y aún la ira; el amor vendría más tarde. Y no fue “descubrimiento del hombre”, en la tradición judeocristiana todo el amor es revelado. Y sólo en esa religión es donde Dios ha muerto, sólo en ella el hombre ha matado a su Dios invirtiendo la acción sagrada del sacrificio.

Dios ha muerto, se ha hundido su semilla en nuestras entrañas. Cuando se abisma el ser, no caemos en la nada sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas. Todo puede aniquilarse en la vida humana, la conciencia, el pensamiento, el alma; todo lo que es luz puede caer en tinieblas: es la nada, la igualdad en la negación quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita, de donde inexorablemente habrá que renacer; unas tinieblas que nos dan de nuevo a la luz. Dios, su semilla, sufre con nosotros, en nosotros, este viaje infernal, este descenso a los infiernos de la posibilidad inagotable: este devorarse, amor vuelto contra sí. Dios puede morir sólo en nosotros haciéndolo descender a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve ansia de creación. Donde el amor engendra y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Si Dios creó de la nada, el hombre crea desde su infierno. Su infierno creador (Zambrano 1992: 142).

La última revelación de lo sagrado, su forma contemporánea ha logrado expresión en *la nada*, del enmascaramiento, en el ocultamiento y eclipse de lo divino. Lo que se eclipsa no es el fondo indefinido, permanente, de lo sagrado, sino su manifestación; la forma de configuración de lo divino ahora se nos muestra en su negatividad, esto es, sin divinidades

que nos ofrezcan la nitidez de una imagen identificable. La nada, siendo un tema filosófico fundamental, no podemos confundirla con el vacío, la soledad y menos con la ausencia de lo sagrado. Lo sagrado ausente, eclipsado, no es una especie de ateísmo colectivo, sino que encuentra en la nada una forma más de su divina manifestación: la más difícil de lidiar, dice Zambrano, por su negatividad. La más difícil de delimitar, de identificar, de reconocer.

La nada y el absoluto se corresponden, son una totalidad sin límites, son la máxima realidad. Por ello Zambrano, en cercanía con Rudolf Otto, la observa como una figura de lo divino que muestra diferentes rostros y representaciones: “Parece como si el hombre de hoy librarse con la nada un cuerpo a cuerpo, intimando con ella más que hombre alguno perdiendo su carácter de postrimería” (Zambrano 1992: 170). De lo más profundo del hombre, de su infierno, brota la nada como la aniquilación del ser de aquel que se deje fascinar por ella. La nada asemeja ser la sombra de un todo que accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente; el hombre, sujeto destinado a ser libre, encuentra que todas las cosas se le convierten en nada.

Desde ese momento empezó a surgir la nada, que por no ser idea, no podía ser pensada en función del ser, del Ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y en el ánimo del hombre como sentir originario [...] El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada (Zambrano 1992: 165, 173).

¿En qué radica la posibilidad de una filosofía nueva? En explicar lo que la nada contiene y, más importante aún, lo que la nada propicia como un elemento destructor y desintegrador de la posibilidad de la persona. Lo que preocupa a Zambrano es cómo resolver la experiencia desintegradora como realidad cultural del hombre contemporáneo. Enfrentarse con la nada no es elaborar una autoafirmación estética o política como algunos vitalistas y existencialistas propusieron; la salida de la nada es entrar en ella, recorrerla, aceptarla como algo que se encuentra en la interioridad. El hombre moderno *afirmado en sí mismo* como *autoconciencia* no contempla la necesidad de desentrañar su parte irracional, por el contrario, busca lo racional como el único lugar que le permite acceder a su verdadero ser. Y sin embargo, la presencia de lo sagrado en su vida, aún bajo la forma de la nada, es algo que reconoce pero no

sabe cómo integrarlo a su vida, fundamentalmente para que se aleje del permanente ejercicio de la negatividad y merma de la vitalidad.

No olvidemos que esta nada –negadora del ser y por lo mismo de sus manifestaciones culturales– aparece como resultado histórico, no ontológico. Más específicamente: para Zambrano la nada corresponde a un límite histórico. Su filosofía de la crisis se fundamenta en la necesidad de analizar la nada teniendo en cuenta, tanto la resistencia que ésta opone, como la que debemos oponerle. Recordemos su postulado: los hombres han existido cuando han mostrado resistencia a sus dioses. La resistencia contemporánea implica, fundamentalmente, el abandono del racionalismo, la recuperación de la memoria –de sentires y palabras originarios– y la humanización la historia.

Bibliografía

- Eliade, Mircea. 1980. *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil. Barcelona: Labor- Guadarrama-Punto Omega.
- María Zambrano. 1992. *El hombre y lo divino*, Madrid, Ed. Siruela.
- María Zambrano. 1989. *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bungard, Ana. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico–místico de María Zambrano*, Madrid, Ed. Trotta.

Notas

- 1 Según esto, desde su origen, la filosofía no puede declararse separada, liberada, independizada, o simplemente ajena a los sentimientos religiosos: el hombre es un *homo religiosus*, como lo definirá el Círculo de Eranos, escuela de filiación junguiana.
- 2 *Nada cambia si no cambian los Dioses*, afirma Rafael Sánchez Ferlosio, en su libro del mismo título.
- 3 Es necesario señalar que para algunas interpretaciones la aparición de los Dioses tiene lugar no en la desolación, sino por el contrario en la plenitud vital de un pueblo, y que, por lo mismo, su desaparición se debe a la continua infelicidad y abandono humano. Aquí desarrollamos la que conformó teóricamente Zambrano, donde es importante afirmar que no hay un momento definido para que los Dioses aparezcan, aunque el dolor humano será un factor que impulse más la búsqueda de la presencia divina que su negación.

Rodrigo Steinberg

Ideología como Verdad

“El ser con el que comienza la filosofía no puede separarse de la conciencia, ni la conciencia puede separarse del ser. Así como la realidad de la sensación es la cualidad, e inversamente, la sensación es la realidad de la cualidad, así también el ser es la realidad de la conciencia, al tiempo que, inversamente, la conciencia es la realidad del ser -solo la conciencia es el ser real-. Únicamente la conciencia es la unidad real del espíritu y la naturaleza”

Ludwig Feuerbach

Introducción

Presenta aquí Feuerbach sucintamente el nudo del problema ante el cual choca esta exposición. Es describiendo el movimiento de la forma mercancía donde Marx muestra la necesidad de que a los hombres sus relaciones sociales se les presenten por cosas y las cosas que producen por relaciones sociales. Nos encontramos entonces con que la forma en la que los hombres organizan la producción de su vida engendra la imposibilidad de aprehenderla bajo una forma no mistificada. Tenemos, así, que la ideología guarda un momento de verdad. Este momento de verdad es expuesto por Adorno cuando le reconoce al idealismo expresar unilateralmente al individuo real, al productor de mercancías. Dice éste:

“Como lo reconoció por fin el idealismo, el sujeto trascendental, en cierto sentido, es más real, es decir, más determinante para la conducta real de los hombres y para la sociedad formada a partir de ella, que esos individuos psicológicos de los que fue abstraído el sujeto trascendental, que muy poco pueden hacer en el mundo: se han convertido en meros apéndices de la maquinaria social y, por último, en ideología” (Adorno, T. W. 2003:146).

Aquí entonces Adorno vuelve al motivo feuerbachiano que indica que *la verdad de la teología es la antropología* para mostrar cómo el idealismo no es más que la forma concreta bajo la cual se muestra la ideo-

logía en tanto afirmación abstracta de uno de los polos de la relación sujeto-objeto. Ahora bien, esa ideología “*expresa fielmente la prece- dencia de las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus lazos concretos, relaciones que tienen su modelo en el cambio*” (Adorno, T. W. 2003:146), y es en ello que radica su momento verdadero. No nos interesa detenernos, en esta introducción, en las determinaciones que Adorno le atribuye al idealismo, sino mostrar que la ideología como abstracción de uno de los momentos de la relación sujeto-objeto, como unilateralidad y olvido de la negación concreta, de la reproducción del otro al querer afirmarse como inmediato sí mismo, denuncia, ya en sí misma, su imposibilidad. No sólo choca contra lo que se pretende el ser necesariamente plena actividad, y como tal, vida. Mucho más, como vida que se yergue sobre el dar muerte o al objeto o al sujeto, es incapaz de alcanzar el contenido de lo que es, de aniquilar al objeto bajo la forma del idealismo o de borrar al sujeto bajo el realismo. Es decir, jamás puede hacerse a ella misma eso en lo que consiste, porque si lo hace, entonces desaparece. En esa imposibilidad radica su verdad. La ideología como actividad del abstraer, se da lugar nuevamente a ella misma, y en ese reproducirse denuncia lo que es. En tanto es incapaz de frenarse se muestra como la negación de lo que pretende ser y le da contenido. En el ser la verdad de ella misma, la ideología es verdadera y falsa. Adorno considero que expone éste choque al describir el contenido del concepto de Ilustración. Nos dice:

La ilustración como maquinaria

“Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en índice de la propia falsedad, y de la verdad (...) La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma la naturaleza se invoca a sí misma como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como mana, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza” (Adorno, T. W. 1994:91)

Una vez expuesta la forma en la que tanto Lukács como Adorno des-

criben a la abstracta racionalidad como la manifestación actual de la ideología intentaremos dar cuenta del punto desarrollado más arriba mostrando cómo resulta ella incapaz de alcanzarse.

“Pero esta dialéctica sigue siendo impotente en la medida que se desarrolla a partir del grito de terror, que es la duplicación, la tautología del terror mismo. Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical.” (Adorno, T. W. 1994:70)

Adorno muestra cómo la Ilustración se convierte por su propio desenvolverse en lo contrario de aquello que le daba necesidad. Ella es la realización plena del pensamiento como guía, como instrumento para el dominio completo de lo externo. Toma para sí la tarea de mediar la actividad de los hombres, pero no ya como determinación, como negación respecto de aquello que quiere conocer, y así con respecto a sí misma, sino como puro paso, pura tarea entregada a la realización de la identidad de quién conoce. Es decir, una vez convertido el pensar en una pura necesidad para controlar la naturaleza, la fórmula toma su lugar. Se convierte éste en ritual, en protocolo. Así se torna el sujeto que conoce en el avasallador de lo que se le opone, lo cual ya de antemano ha sido convertido en propio.

El motor de la Ilustración fue el temor al caos, al desorden, a la ciega necesidad atribuida a la naturaleza. Para escaparse de ella el hombre pone en marcha su dominio total, que tiene como realización plena la conquista del pensamiento mismo como naturaleza ya sabida. Cuando el pensamiento es incapaz de volver sobre sí mismo y es mera maquinaria, mero volcarse sobre lo otro, su momento de negación queda absolutamente olvidado. Es la mediación ya hecha, ya puesta en aquello mismo que va a ser conocido. Sus reglas son claras y es pasible de ser repetido. Con ello, su aparente reverso, el objeto de conocimiento, es también ya parte del aparato de la ciencia. Aquí se ve cómo el pensamiento como instrumento descansa en una absoluta y abstracta igualdad, la de sí mismo con respecto a la naturaleza. Ambos carecen de especificidad, son mero puente para la preservación del sí mismo. Así, la muerte de la naturaleza como vida se paga con la conversión del pen-

samiento en registro, registro que convierte en pleno siempre igual a sí a quién lo tiene como sujeto. En el resguardarse frente a lo desconocido, frente a la cualidad, frente a lo otro, el hombre se logra como total igual a sí mismo, como yo separado y erguido sobre lo que aparentemente se le opone. Así se ve seguro. Nuevamente, la maquinaria del pensamiento es su más firme realidad. Ahora bien, esa maquinaria se separa, no sólo de aquello sobre lo que opera, sino de quién la produjo. En el abstraer, el operar y dividir, la Ilustración convierte al momento del pensar mismo en un hecho, en su más fiel producto. Como tal, es disponible de ser pensado. Sin embargo, sólo es capaz de hacerlo nuevamente dividiendo. La Ilustración consume así el alejamiento absoluto del objeto respecto del hombre, incluso para con la actividad del pensamiento mismo. Por esto, no es únicamente la naturaleza la fuente del terror de la que la Ilustración vive, sino que hasta ella misma puede convertirse en su perseguidor. El terror que le dio lugar, puede, eventualmente, tener por forma cualquier objetualidad. La Ilustración se realiza en el *yo pienso* dado que es lo único que es capaz de dejar en pie. Dice Adorno

“El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar al pensamiento mismo-cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte-, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis, que, sin embargo, el propio Fichte deseaba realizar. El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaure como necesario y objetivo: se transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único, que incluso, la negación de Dios cae bajo el juicio de metafísica” (Adorto, T. W. 1994:79)

Con la Ilustración no sólo el pensamiento mismo se convierte en un puro recuento del objeto a conocer, éste mismo aparece siempre en los términos en los que el sujeto los pone. Es decir, la otredad es siempre la otredad del sujeto, con lo cual, no hay nada fuera de la unidad conseguida por éste en ese mismo proceso del devorar lo ajeno. Cuanto más se convierte entonces el objeto en disponible y el pensamiento en maquinaria, más seguro frente a lo otro y, por lo tanto, más universal y único se encuentra el sujeto ilustrado. Indica Adorno

“Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archi-conocido aun

antes de que se le haya asignado un valor (...) Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico” (Adorto, T. W. 1994:78)

Sin embargo, la Ilustración guarda para con los sujetos que da lugar el reverso de aquello que la produjo. En el saber ya el mundo bajo la forma de su conocimiento racional, de su ordenamiento en la eterna legalidad, el hombre se convierte en su propia tautología. No tiene más contenido que el resguardarse, pero ése su resguardarse ya apagó el peligro que le daba lugar. Con la naturaleza ya muerta, el sujeto entonces no puede hacer más que volver a encontrarse a sí mismo cada vez que intenta controlar su otro. En esa inmediatez conseguida, la igualdad universal de todo con todo encuentra su realidad. Con ella, nadie es capaz de ser igual a sí mismo. El frío sujeto ilustrado ya no puede hacer más que permanecer dentro de sí, sólo que de sí mismo queda únicamente el registrar nuevamente aquello que ya mató. Así entonces, el aparente portador de las determinaciones del objeto disponible, se convierte en un siempre repetido retorno absolutamente vacío hacia sí mismo. En el pasar por la nada que dejó del objeto, en el mero recuento de la ecuación que ya construyó de antemano, no puede encontrar más que la farsa de algo, en este caso, de su propia subjetualidad. Así *“El sí mismo, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre”* (Adorto, T. W. 1994:84). Entonces, en el mero registrar su mundo, el sujeto se pierde como el constructor de aquél. La pretensión de control de la naturaleza que lo movió se realiza en su opuesto, en la sumisión al objeto, en su recuento. Con la Ilustración queda del sujeto la mera coordenada, el mero espacio de él, su contorno. Cualquiera puede ya producir al objeto porque cualquiera puede registrarlo dado que la operación del conocer lo ya conocido ya ha sido producida. Claro que con ello, se pierde el nombre. Del sí mismo queda la repetición de éste las veces que sea requerido. Lo que queda es el *yo pienso*. Ahora bien, esta abstracción absoluta respecto de las determinaciones tanto del sujeto como del objeto no hace más que permitir la consumación de lo real como la afirmación, por sí, de sí mismo. Es decir, una vez borrada la especificidad, lo puesto, tanto del objeto como del sujeto, ambos están ya perdidos, se han convertido en idéntico a su otro y, a su vez, a

sí mismos. Lo real, así, es la tautología de lo real, es su certificación: “Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito” (Adorto, T. W. 1994. p.192). En su constante repetición, es posible hallar la totalidad de lo real en cualquiera de sus partes, por no ser ya sus partes negaciones del universal.

Para concluir la exposición que Adorno realiza en *Dialéctica de la Ilustración*, quisiera traer una extensa cita, que, sin embargo, consume bastante sintéticamente lo que considero que es uno de los puntos más firmes de la argumentación. Dice:

“La ecuación de espíritu y mundo se disuelve finalmente, pero sólo de tal modo que ambos términos se reducen recíprocamente (...) Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos (...) Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, más ciegame se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como sentido que él mismo oculta”.

Respecto al planteo de Lukács considero que quedarán planteadas grandes similitudes. Sin embargo, lo que urge pensar es el modo en el que ambos encuentran a la ideología como unilateralidad. Una vez desarrollado el punto, chocaremos contra el intento de la ideología por conseguir siempre ser tal. Es en ese intento en el que hay que detenerse para reconstruir su verdad.

El Sujeto de la Fragmentación

“Pues el concepto formal puro del objeto de conocimiento, la conexión matemática, la necesidad de la ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales puras, de las leyes que se realizan en la realidad objetiva sin la intervención del sujeto. Pero con ello el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora ya no sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto. La aclaración crítica de la contemplación se esfuerza cada vez más enérgicamente en el sentido de extirpar de su propio comportamiento todos los momentos subjetivo-irracionales, todo lo antropomórfico, por separar cada vez más enérgicamente el sujeto de conocimiento del hombre, y transformarlo en un sujeto puro, en un sujeto puramente formal” (Lukács, G. 1985:61)

Lukács comienza en *Historia y conciencia de clase* mostrando la raíz

de la alienación del hombre respecto de su actividad vital en la forma misma en la que ésta se ejerce, en la mercancía. Esta, devenida por su mismo despliegue en capital, se apropia de las determinaciones del proceso de trabajo de la única forma en la que puede hacerlo, como sistema de leyes parciales que se articulan como totalidad. Es decir, la realización del trabajo social en trabajos concretos privados e independientes separa al hombre del control y la organización de este trabajo social y, por tanto, lo convierte en un espectador de su propia actividad, del producto de su trabajo. El contenido mismo de la relación social general, el capital, no es otro que la separación del hombre respecto de su creación. Es decir, el capital resulta entonces la realización de la unidad de la sociedad como tal, la sociedad misma, pero realizada como intercambio de trabajos privados. Ese es su contenido, la alienación del hombre en los atributos sociales de su trabajo. El que la mercancía tome por forma el conocimiento del mundo que ella misma *es* en regularidad aplicada a su objeto no consiste en una “afinidad de esencia” con respecto a su contenido. Por el contrario, la esencia de la mercancía no es otra que el apropiarse del mundo como separación, como conciencia lista que se afirma en su absoluto desagregar aquello que se le enfrenta. No podría operar de otra manera siendo que para apropiarse del objeto que quiere conocer parte de la división que ella engendra respecto del sujeto. Es decir, la mercancía *es por sí* la conciencia alienada. La separación del proceso de trabajo en unidades parciales no resulta de un adueñarse del mundo por parte de una esencia situada en el cielo del hombre, muy por el contrario, es el avance del despliegue de la mercancía, el capital. Como tal, no puede representarse el mundo que separa como otra cosa que el enfrentamiento entre dos polos absolutos irreconciliables, conciencia y materia. Dice Lukács:

“Esta atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo consciente de que las leyes naturales de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por primera vez en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias” (Lukács, G. 1985:18).

El despliegue de la mercancía entonces se presenta en el conocimiento del mundo en un sistema legal. En él se muestra fielmente la enajenación del hombre con respecto a su objeto. La ley vincula dos objetua-

lidades muertas, sin ninguna otra potencia que su mero estar ahí, de manera exterior, y hace de quién la halla o a ella se somete, un agente ajeno respecto de lo que se conoce. Es decir, la regularidad formal necesita, por su contenido, de un mundo quieto, siempre repetido, para poder ejercerse. El sistema del conocimiento total, como realidad de la realización privada e independiente del trabajo social, es incapaz de encontrar a la materia en sí mismo. El fetichismo de la mercancía no es otra cosa que esa incapacidad. Los hombres no pueden verse en el mundo que efectivamente son, pues, el trascender la forma del conocimiento legal mostraría que la negación de un contenido determinado, de un objeto concreto, no es obra de una conciencia que se sitúe por encima suyo y le pegue determinaciones, porque, de ser ese el caso, necesitaría de un objeto siempre igual, incapaz de moverse. Si el conocimiento del mundo bajo el capital, sin embargo, se ve forzado a adecuarse a él muestra allí la necesidad que porta de ser superado. Sólo una forma de conocimiento que vea en la conciencia la negación determinada que realiza al ser es capaz de hacerlo.

“El ser sólo se deriva del pensar allí donde se desgarran la verdadera unidad del pensar y el ser; allí donde primero se le sustrae al ser su alma, su esencia, a través de la abstracción, para encontrar en segundo lugar en la esencia sustraída al ser el sentido y fundamento de este ser para sí vacío; de la misma manera se deriva y tiene que derivarse el mundo a partir de Dios allí donde la esencia del mundo se separa arbitrariamente del mundo”. (Feuerbach, L. A. 1984:38)

El proceder que aquí Feuerbach describe para la filosofía especulativa es el que el conocimiento legal del mundo repite invertido. Le sustrae a la materia toda vida para devolvérsela a través de su conocimiento por el hombre. Sin embargo, cuando el sistema legal se ve impelido a modificarse, el fantasma de la materia reaparece. Allí el fetichismo se denuncia y aparece su contenido. Sólo recuperando para el hombre a la conciencia como la negación del objeto en el objeto, puede sostenerse la relación genérica con el mundo de manera no violenta. Lukács, tal como Adorno lo hace, muestra cómo el sujeto que se sitúa por fuera del mundo que quiere conocer, atribuyéndole a éste el acontecer ordenado por un sistema de leyes, o en todo caso por él afectado, haciéndose así pleno sí mismo tocado por lo externo, no es más que ideología, unilateralidad, particularidad. En el planteo lukacsiano tiene ésta un carácter temporal más claro, atribuido al sujeto productor de mercancías, del cual Adorno intuye elementos en otras formas de conocer como el mito.

Sin embargo, queda planteado en ambos el elemento de falsa separación que el sujeto ilustrado en un caso, y el productor de mercancías en el otro, es con respecto a su objeto. Su enajenación y posterior violencia con él es el nudo de su actividad.

La necesidad de la Ideología

Adorno, en un pasaje de *Actualidad de la Filosofía*, señala la separación que su pensamiento sostiene respecto al de Lukács. Dice:

“Entonces, no se habría resuelto con ello el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubieran señalado las condiciones sociales en las que llega a producirse el problema de la cosa en sí, algo que Lukács pensaba todavía como solución; pues el contenido de verdad de un problema es diferente por principio de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las cuales se desarrolla” (Adorno, T. W. 1991:91-92).

Cabe destacar la palabra puesta por Adorno, *solución*. Es decir, sale al paso la pregunta por el estatuto y el contenido que tiene el conocimiento dialéctico en el planteo de Lukács. Si este es, en definitiva, la superación de las antinomias del pensamiento que expresan necesariamente las relaciones sociales que los hombres tienen, saltan aquí a la luz dos interrogantes. En primer lugar, tiene que poder iluminar Lukács cuál es la necesidad de que ese pensamiento sea superado. En segundo, por el contenido de la dialéctica misma, el de devolverse a sí misma la historia, el de hacerse ésta autoconsciente, queda planteada la recuperación del hombre como sujeto, y ya en éste su pensarse como objeto de sí mismo, como determinación concreta suya, en medio de su pérdida, de su alienación. Es decir, la conciencia alienada, la mercancía, engendra por sí otra conciencia que la ve a ella como lo que es, como ideología. La mercancía entonces para afirmarse no hace otra cosa que negarse a sí misma. Como fetiche, produce su revelación. Sin embargo, ese movimiento es lo que la dialéctica es. El ser en sí en el otro. La dialéctica aquí se muestra como ontología. Es autoconciencia del movimiento del ser, que ella, nuevamente, es. En este caso es conciencia del ser de la mercancía y esto como determinación de la mercancía. La autoconciencia del hombre de ser él mismo quien se separó de sí queda puesta, en el planteo lukácsiano, en la conciencia de la clase obrera. Como sujeto que porta la superación del modo de producción capitalista tiene que

verse llevada a desgajar la máscara que la absoluta igualación abstracta de los trabajos realizados de manera privada e independiente necesariamente desarrolla. Ahora bien, Lukács pone el momento de la venta de la fuerza de trabajo como aquella determinación que enfrenta a la clase obrera con su verdadero ser social. Dice:

“La forma dúplice de manifestación se debe evidentemente a que para el trabajador la jornada o tiempo de trabajo no es sólo la forma objetiva de su mercancía vendida, la fuerza de trabajo (en este aspecto es también para él el de un intercambio de equivalentes, o sea, una relación cuantitativa), sino que, al mismo tiempo, es la forma existencial determinante de su ser como sujeto, como hombre.” (Lukács, G. 1985:109)

Así, Lukács encuentra en la venta de la fuerza de trabajo la corriente ineludible que hace chocar a la clase obrera con el contenido de su relación social general, rompiendo, en este mismo momento, una de las determinaciones que este ser social tenía, el fetichismo que era su forma necesaria. La venta de la fuerza de trabajo es la condición en la cual el obrero realiza un valor de uso que no es otro que sus propias capacidades productivas. Separa de sí como objeto una parte de sí mismo. Lukács, sin embargo, le atribuye a la clase obrera la capacidad para mirar desde sí la entrega de una parte de sí misma como objeto. En el mirarse parcial el vendedor de fuerza de trabajo resulta apto para mirar la totalidad de las relaciones sociales que engendran ésa su venta. La mera relación cuantitativa entre valores de cambio lleva a mirar la relación entre hombres que la permite. Nuevamente, es en el objetivar una parte de su humanidad donde el obrero se ve impelido a recuperarse como hombre. En ese resto humano que siempre sobra, Lukács deposita la determinación que supera la mera relación cuantitativa entre valores de cambio. Esa superación es la recuperación de la historia por el hombre.

“Mas sólo en éste último caso, solo si lo verdadero se entiende no sólo como sustancia, sino también como sujeto, sólo si el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelta el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etcétera” (Lukács, G. 1985:80)

Con la exposición de lo que la ideología hace queda por construir la imagen de lo que ella es. Es decir, si en esto descansa, queda por encontrar cómo este fundamento choca contra lo que se propone ser.

La Ideología como posibilidad

“Precisamente porque la forma es tan esencial a la esencia como la esencia es esencial a sí misma, precisamente por eso no hay que concebirla ni expresarla simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como pura autointuición de lo divino, sino que hay que expresarla igualmente como forma y en la plena riqueza de la forma desarrollada; sólo a través de ello queda apprehendida y expresada la sustancia como real” (Hegel, G. F. W. 1987:125)

La cita a Hegel se propone recuperar cierto problema que ya se había mostrado al plantear Lukács el estatuto de la mercancía como forma que engendra su superación, o que da lugar a su mismo mirarse como productora de ideología. Es decir, la mercancía, al realizarse bajo la forma de fetichismo, despliega un movimiento que consiste justamente en cerrarse como forma. La ideología no es otra cosa que éste su cerrarse, la actividad de ese cerrarse, de ese igualarse abstractamente consigo misma, de no encontrar hombres por detrás de ella, de no estar producida.

Tanto Lukács como Adorno exponen lo que la ideología hace. Ella unilateraliza, olvida, separa, protege al sujeto del objeto. Como tal, ella hace divisiones. Tanto la Ilustración como la mercancía son esas divisiones produciéndose. Ahora bien, la ideología, como división, se propone justamente negarse como división, porque no sólo consiste en separar, sino que su contenido es el separar que no reconoce ser ella misma separación con respecto a nada porque se yergue en única, en unidad. Para ser ella misma, tiene que negarse como determinación, como particular, como forma. Sólo es cuando se niega como historia. La ideología es justamente el acto de matar al otro y borrar la huella del aniquilamiento. No puede actuar, porque entonces se convierte en algo más que quietud, que muerte, que pura igualdad. En ese borrar en que consiste se denuncia como algo.

Si la ideología consiste en la imposibilidad de un pensamiento de alcanzar las condiciones que le dieron lugar, tal como Marx lo plantea en *La ideología alemana*, o como la traba necesaria que los hombres tienen para ver el contenido de sus relaciones sociales, y esto como forma necesaria que toma ese mismo contenido, sale al paso un problema. Nos encontramos ante una forma que se niega como forma cuando se realiza como forma de un contenido. Es decir, si el movimiento del ser consiste

en un mostrarse éste como lo que no es, la mercancía como ideología, ese su mostrarse como lo que no es jamás puede agotar, representar en sí al ser, porque siempre es *su* mostración. Realiza al ser como no realizando nada, como el ser puro, como el ser que siempre es sí mismo y no como determinación que toma el ser. Si la dialéctica es el movimiento del ser, entonces la ideología jamás puede ser ideología, porque cuando es ella, cuando tapa el ser forma de las relaciones sociales que los hombres toman, no hace más que denunciar que ella es la determinación, la actualidad, la realización concreta de esas relaciones sociales. Se intenta a ella misma cuando fractura, cuando separa y se pretende no ser ella misma separación con respecto a nada.

Tanto la mercancía en el planteo de Lukács como la ilustración en el de Adorno tienen por contenido la separación absoluta entre el sujeto y el objeto. Esto es lo que las convierte en Ideología. Ahora bien, si la ideología no es más que la realización de una forma de organizarse la producción de la vida humana, si es necesaria con respecto a ésta, guarda un momento verdadero. Si la verdad de la ideología la muestra una forma de conciencia que no brota de otras relaciones sociales respecto a aquellas que se realizan como ideología, entonces el mismo movimiento que engendró ideología la niega como tal. Es decir, la ideología jamás puede presentarse como objeto, como siendo engendrada por algo (y no se habla de alguna en particular, incluso las que aceptan su transitoriedad) y sin embargo las relaciones sociales que la permiten la denuncian justamente como esto al serse autoconscientes. Entonces, cuando la historia se hace autoconsciente la ideología desaparece como tal. Lo que no debe perderse es que la autoconciencia y la ideología no son más que momentos en el despliegue dialéctico, que jamás pueden agotarlo, con lo cual la ideología es siempre más que ideología. En el ser olvido, separación, unilateralidad, se le reproducen a ella misma sus contrarios. El detenerse absoluto que ella propone, para conseguir así no ser ella misma transitoria, se muestra como lo que es y esto ya en ese mismo intento. Sin embargo, el contenido de la ideología puede tomar por forma concreta exactamente el planteo contrario. Si se saltea la forma fetichista que la relación social general toma en la cabeza de los hombres nuevamente la ideología sale al paso. Es decir, la tachadura de la ideología como mera falsa conciencia es absoluta unilateralidad.

No es otra cosa que el volver a destruir al objeto que tenemos enfrente dado que estamos devorando una de sus determinaciones, la forma que tiene éste de presentarse. Si el desarrollo sobre la ideología resulta incapaz de construir una imagen que no violente a su objeto, entonces volvemos a tener la igualdad absoluta entre el pensar y el ser, y esto por haber abstraído el sujeto toda capacidad al objeto, por estar ambos vacíos de especificidad. La ideología vuelve a abrazarnos cada vez que olvidamos las determinaciones que toma la esencia al presentarse por ser ella justamente ese olvido. Nuevamente nos aparece aquí el carácter plenamente definitivo que la ideología tiene por contenido. Ella es el más fiel enemigo de la transitoriedad, es la representante del cielo en la tierra.

“El secreto de la teología es la antropología, pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología -la teología especulativa-, que se distingue de la teología común en que transpone a lo aquende la esencia divina, es decir, actualiza, determina y realiza la esencia divina que ésta, por miedo e incomprensión, transfiere a la esencia divina distanciada a lo allende” (Feuerbach, L. A. 1984:21)

Sergio M. Friedemann¹

*Enajenación y extrañamiento en
la Fenomenología del Espíritu de
Hegel (1807). Bicentenario de una
revolución filosófica*

Lo más importante en la Fenomenología de Hegel —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es, primero, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación y que concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, real) como el resultado de su propio trabajo².

Karl Marx

En el editorial del N° 6 de esta revista, Rubén Dri recordaba que “mientras las tropas napoleónicas destrozaban a las prusianas y daban por terminado el sacro imperio romano germánico, Hegel terminaba de escribir la Fenomenología del Espíritu” (Dri, 2006). Han pasado poco más de 200 años. El avance de las tropas napoleónicas por el mundo desencadenaría grandes cimbronazos. Hegel, tras lamentarse por el desgarramiento del pueblo alemán, vería entrar al “espíritu del mundo montado a caballo”. Se refería a las tropas napoleónicas que actuaron en la batalla de Jena, lugar donde se encontraba Hegel al escribir esa gran obra de la Filosofía occidental. En Haití, la revolución de 1791-1804, una larga lucha de los esclavos por su liberación y la independencia, derrotaría al ejército napoléonico. Los esclavos de origen africano se revelaban can-

¹ IIGG-UBA/CONICET

² Marx, K. (1962). “Manuscritos económico-filosóficos: crítica de la dialéctica de Hegel”. En Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE. P. 183

tando la marsellesa contra el ejército francés, gritando “libertad o muerte” contra una Francia que se traicionaba a sí misma al no universalizar sus principios de libertad, igualdad y fraternidad. Susan Buck-Morss (2005) sugiere que Hegel se inspiró en la revolución de los esclavos haitianos para desarrollar su dialéctica del señor y el siervo. Más allá de la veracidad de esta hipótesis, que no estamos en condiciones de corroborar, lo cierto es que Hegel conocía la situación de los esclavos en las colonias, y, sin menosprecio de ello, veía en Napoleón el ingreso de los ideales de la revolución francesa y la posibilidad de la tan ansiada unidad territorial de la nación alemana. Desgarramiento y (re)unión, dos momentos en tensión que la caída de la península ibérica por parte de Napoleón trasladaría a nuestra América. La descolonización de España y Portugal iban a desplegar la lucha por la independencia y por la realización de los pueblos de Sudamérica. Sin embargo, iba a producirse otro desgarramiento, el de la división territorial contra la que pelearon Artigas y Bolívar. Como consecuencia, nacería la utopía de la unidad latinoamericana. América, ese *yo que es el nosotros, un nosotros que es el yo* (Hegel, 1966, p. 113), una y otra vez sería enajenada, extrañada de sí misma. Pero hablaremos de la enajenación como concepto y no de América en este artículo. Hablaremos de otro bicentenario. El de la revolución filosófica de Hegel. En 1810, cuando en el Río de la Plata se luchaba contra la ocupación española, Hegel ejercía el cargo de rector del Gymnasium (Colegio secundario) de Nüremberg. Así se dirigía a los estudiantes en el comienzo del ciclo lectivo:

Respecto a la alienación que es condición de la formación teórica, ésta no exige ese dolor moral ni el dolor del corazón sino el dolor y el esfuerzo más suave de la representación consistente en tener que ocuparse de algo no inmediato, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento. Ahora bien, esta exigencia de la separación es tan necesaria que se expresa en nosotros como un conocido impulso universal. Lo extraño, lo lejano lleva consigo ese atractivo interés que nos incita a la ocupación y al esfuerzo (...). Este muro divisorio que nos separa de nosotros mismos, contiene a la vez todos los puntos de partida y todos los hilos conductores del retorno a sí mismo, de la reconciliación con él y del reencuentro consigo mismo (Hegel, 1991, pp. 81-82).³

³ Discurso del 9 de Septiembre de 1809.

El extrañamiento del sujeto, y el retorno sobre sí mismo, la enajenación y la apropiación, constituyen dos polos en tensión que hacen de la realidad del sujeto algo nunca fijo sino dinámico. Dos polos que, sugerimos en este artículo, constituyen una de las columnas vertebrales del pensamiento hegeliano. Veamos qué sucede en una de sus principales obras: *La Fenomenología del Espíritu* de 1807.

Hegel utiliza diversos vocablos del alemán que suelen traducirse por alienación o enajenación, o que están fuertemente emparentados con ese movimiento del sujeto.⁴ La conciencia, es decir el sujeto mismo, atraviesa indefectiblemente la experiencia del desgarramiento y la enajenación. Pero no puede permanecer en ese estado, fracturada. Como no podía ser de otra manera desde una concepción dialéctica del sujeto, según Hegel cada uno de esos momentos tiene en su contrario su negación y superación. En realidad, ya la enajenación es una particularización del sujeto, por tanto, su *segundo momento* si seguimos la clásica tríada hegeliana, que no es más que una abstracción que realiza el entendimiento. Ese segundo momento es el movimiento de negación del primero. La separación niega la unidad originaria inmediata, el momento del universal abstracto. Pero, como decíamos, la conciencia no puede permanecer separada de sí, extrañada, desdoblada, sin producir el retorno sobre sí misma. Ese retorno sobre sí es el que reconstituye la unidad originaria pero en un nuevo nivel. Es el *tercer momento*, el del *universal concreto* o la *negación de la negación*.⁵

El doble movimiento enajenación-apropiación es una de las maneras privilegiadas para exponer lo que es la dialéctica del sujeto. Y no hay mejor manera de explicar este movimiento que recurriendo al sujeto más cercano, aunque a veces nos parece el más difícil de conocer. Se

⁴ *Entzweiung*, esto es des-uniión, devenir dos, o desdoblamiento; *Trennung*, propiamente separación; *Entfremdung*, alejamiento de sí mismo, hacerse extraño y traducido en la Fenomenología por extrañamiento; *Entäusserung*, traducido en la Fenomenología por enajenación. También acudió Hegel al vocablo *Zerrissenheit*, es decir, desgarramiento. Para dar cuenta de las diversas categorías originarias del alemán, hemos revisado las traducciones sugeridas en Ferrater Mora (2004) y contrastado luego la aparición de los conceptos de *Entfremdung* y *Entäusserung* de la versión en alemán de la *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1970) con la traducción de Wenceslao Roces (en Hegel, 1966).

⁵ Se trata de la *Versöhnung* o reconciliación, de la *re-uniión* frente a la separación, de la *Vereinigung* o volver a ser uno frente al *devenir dos* o desdoblamiento, de la *Aneignung* o re-apropiación frente a la enajenación o extrañamiento (Ferrater Mora, op cit).

trata del yo⁶. Es la pregunta filosófica por excelencia: ¿Qué soy? El lector está invitado a pensarse a sí mismo. ¿Piensa que se conoce lo suficiente? ¿Piensa en características de su personalidad que le gustaría cambiar? Si las identifica, ¿Por qué no las cambia? Cuando quiero conocer un objeto externo, creo identificar fácilmente las fronteras entre sujeto y objeto. Si me pregunto por la silla que tengo enfrente, Sujeto que piensa y Objeto pensado tienen una distancia prudencial, yo estoy aquí, la silla más allá, y parece que conocerla es dar cuenta de sus propiedades. Tenemos la *certeza sensible* de la presencia de ese objeto, pero el conocimiento más rico, el más verdadero, dice Hegel, es el conocimiento del sujeto. En el caso del Sujeto que se piensa a sí mismo, Sujeto y Objeto tienen, aparentemente, el mismo punto de partida y de llegada. Como lo expresa Hegel, el espíritu o la conciencia del sujeto

se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato (...) se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento. (Hegel, 1966, p. 26)

Parecería ser más fácil conocer un objeto si éste soy yo mismo que conocer un objeto que me es ajeno, que no permanece en mí ser ni me pertenece. Pero dado que es difícil conocerme, debo sospechar que no soy un objeto simple. No soy simplemente una cosa que piensa, como quería Descartes. Si me cuesta conocerme es porque en algún lugar me soy ajeno. “Yo me soy ajeno” parece un absurdo. Pero no lo es si abandonamos el principio formal de que cada cosa es igual a sí misma, y aceptamos la contradicción como motor de la realidad del sujeto. “Uno es lo que no es”, enseña el Profesor Rubén Dri en sus clases de Filosofía. Nos cuesta conocernos, nos cuesta modificar nuestra personalidad, porque no somos una unidad originaria, inmediata y simple, sino que somos el desdoblarse y el reunirse. Para poder pensarnos, devenimos dos, sujeto que piensa y objeto pensado. Somos sujeto y somos objeto.

Es fácil identificar que lo que hacemos y lo que pensamos son mutuamente influyentes. ¿Qué sucede primero? Seguramente haya quienes

⁶ En el *Fedro*, Platón pone en palabras de Sócrates el doble carácter de la pregunta por el yo, su centralidad y su dificultad: “(...) hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene” (Platón, 2000).

crean que lo que hacemos determina lo que pensamos y no al revés. Y quienes, por el contrario, afirmen que uno piensa, y actúa luego en consecuencia. No es propio del pensamiento lineal —hegemónico en nuestra modernidad occidental(izada)— el concebir la posibilidad de recíprocas influencias entre polos en tensión.

Si nos detenemos seriamente a reflexionar acerca de nosotros mismos, tenemos que admitir que nuestras prácticas nos han provocado nuevos pensamientos, se ha transformado nuestra visión del mundo. Y no menos deberemos admitir que nuestra forma de concebir la realidad, modificada ya sea a través de la educación o por las mismas prácticas que, como hemos admitido, generaron nuevos pensamientos, hizo que nuestras prácticas también hayan cambiado. Y por último, también habrá que admitir que no sabemos muy bien qué sucede primero, como en la pregunta por la gallina o el huevo. Por otro lado, como dice Gramsci, “no se puede separar el homo faber del homo sapiens” (Gramsci, 1984, p. 382). Toda actividad manual requiere el uso del pensamiento. Y todo pensar es también un hacer. Por cierto, en una totalidad dialéctica puede predominar uno de los momentos, y usualmente esto es así. En una labor, predomina el momento de la práctica, y en el otro el de la conciencia. Pero es tan manual el trabajo de pensar como intelectual el trabajo de hacer.

Por lo tanto, somos lo que hacemos y somos lo que pensamos. Lo que hagamos va a estar indefectiblemente condicionado por lo que hemos pensado. Y viceversa. Ambos momentos son recíprocamente condicionados, interdependientes. No existe uno sin el otro, y cada uno se realiza por medio del otro. Pensar y hacer, conforman una totalidad. Unidad de teoría y práctica, en palabras de Gramsci, conforman la praxis. Esa totalidad, el todo en movimiento, es lo verdadero en palabras de Hegel. (1966, p. 16)

El sujeto, como ya se dijo, es

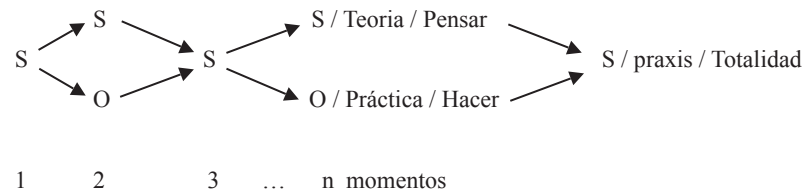
el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición. Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo (idem).

No somos unidad, sino dos momentos. O mejor, somos unidad duplica-

da, “desdoblamiento de lo simple” que luego se restaura. Si no somos uno, sino dos, es porque en realidad somos tres. Somos: 1) La unidad originaria, lo simple. 2) Pero ésta se duplica o se desdobra, y por tanto somos dos. Aquí se produce una negación del primer momento, una particularización. 3) La igualdad se restaura, se recupera la unidad pero con la riqueza de la particularidad concreta.

(1) → (2) → (3)

Somos uno y no somos uno. Somos dos, somos tres. ¿Pero somos verdaderamente tres? La división en tres momentos, no deja de ser una abstracción que realiza el entendimiento. Es labor de la razón —dialéctica— poner en movimiento esos momentos. La tríada no deja de ser una ayuda del entendimiento para exponer lo real, que propiamente nunca puede ser expuesto en su riqueza siempre cambiante. La filosofía no puede pintar con colores reales la realidad que pinta. Sólo puede utilizar “sus tonos grises”, pues llega siempre tarde: “el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, 2004, p. 20), es decir, no se conoce lo que aún no es ni lo que será, sino solo lo real, lo realizado, pero a costa de abstraerlo, de fijarlo, de separar lo inseparable (Hegel, 1966, pp. 35-39).



Ya se trate del sujeto individual, o del sujeto colectivo, la identidad del sujeto atraviesa indefectiblemente la experiencia del desgarramiento que permite al entendimiento abstraer sus infinitos momentos y concebirllos como tríada en forma analítica. Pero somos infinitos momentos y no tres. De otro modo, el supuesto tercer momento al que arriba como sujeto adulto, haría pensar que en algún punto de la trayectoria vital uno

está ya realizado. Que ya es sujeto completo. Que ya no sufre desgarramientos, desdoblamientos. Que ya no se particulariza, que ya no toma decisiones que modifican su devenir. Y, sabemos, esto no sucede. La realización plena, si la concebimos en nuestra imaginación, es lo más cercano a la muerte, es quietud. Ya no hay nada detrás de ella. Si bien “el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, op cit, p. 24), no es menos cierto que para Hegel el encontrarse y el desgarrarse continuarán dinámicamente haciendo del sujeto un camino siempre sinuoso y nunca acabado. Es decir, la vida o el movimiento. Lo otro sería la quietud o la muerte.

Uno es lo que no es. Deviene un ser-otro. ¿Soy lo que era hace una década? Evidentemente no soy el mismo. Pero soy el mismo. Sigo siendo Pedro, el universal concreto que contiene múltiples particularidades. Es la identidad del sujeto, o bien la identificación, el todo. El camino recorrido desde hace décadas, desde ese Pedro, hasta este Pedro, es un camino de infinitos momentos, que va de un Pedro a otro Pedro, pero no a un Carlos. Podríamos preguntarnos qué sucede en aquellos casos de identidades enajenadas (apropiadas) y luego reapropiadas (recuperadas). Seguramente, el desgarramiento del que habla Hegel se acerca mucho más al extremo. El desgarramiento, se sabe, nunca es completo. Siempre se tensa con la re-identificación. Pero cuando la identidad es apropiada, las mediaciones seguramente se montan sobre bases poco sólidas, extremadamente externas, que no permiten la efectiva superación. Cuando la realidad se inclina demasiado sobre un extremo, indica el silogismo hegeliano, la mediación difícilmente cumple su labor. Así como el robo de identidad lleva al extremo el desgarramiento, la recuperación de la identidad seguramente provoque el movimiento contrario: de un extremo al otro, la re-apropiación de lo enajenado, o la recuperación de lo apropiado, debe ser sin duda un sentimiento que provoca un gran cimbronazo, un sentimiento de absoluta angustia, un estremecimiento en el cual todo lo fijo se desvanece (Hegel, op. cit., p. 119), para luego reconstruirse.

Mediante esta enajenación se hace *posible* una existencia más alta, aquella en que podría recobrar en sí su objeto, existencia más alta que si hubiese permanecido quieto dentro de la inmediatez del ser; en efecto, el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo; pero esta oposición la

forma el espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la enajenación de su ser para sí (idem, p. 204).

Se puede esperar un restablecimiento de cierto equilibrio, donde extrañamiento y apropiación ya no se acercan tanto a los extremos, mas continúan motorizando el devenir del sujeto. Claro está, este movimiento puede darse de diversos modos, y superarse de forma más o menos sana. Hegel sugiere que ante movimientos de difícil superación, lo que Rubén Dri (2001) ha llamado acertadamente una “dialéctica trabada”⁷, la mediación puede venir de afuera (como en el caso de la “conciencia desgraciada”), pero la realización del sujeto parece necesitar, a la larga, una superación por sí misma. No lo dice así Hegel cuando se despliega la figura de la “conciencia desgraciada” en la *Fenomenología del Espíritu*, y tampoco en sus *Principios de Filosofía del Derecho* (2004, §242-249), cuando la “Sociedad Civil”, al no poder solucionar “por sí misma” el problema de la pobreza, recurre a encontrar la solución por fuera de ella: exportación de productos industriales y colonización de “nuevas tierras” es la solución del filósofo, cargada de eurocentrismo, para una dialéctica trabada donde se salta de un extremo al otro, sin camino superador en el horizonte.

Pero en la *Fenomenología del Espíritu*, finalmente el sujeto solo se realiza dejando de lado la evasión que implica valerse de un mediador externo. Primero no lo hace. La “conciencia que trabaja”, es decir el siervo del más famoso pasaje de la *Fenomenología*, proclama su autonomía y deviene en el “movimiento puro del pensamiento”, donde es libre “tanto sobre el trono como bajo las cadenas” (p. 123). Se trata de una libertad en el pensamiento, espiritual, más allá de las cadenas materiales. Hegel no proclama la realización del sujeto aquí y ahora, como podría suponerse a partir de la crítica de Marx. En este *estoicismo* “la libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma” (p. 123). Esta “conciencia independiente” se realiza en el

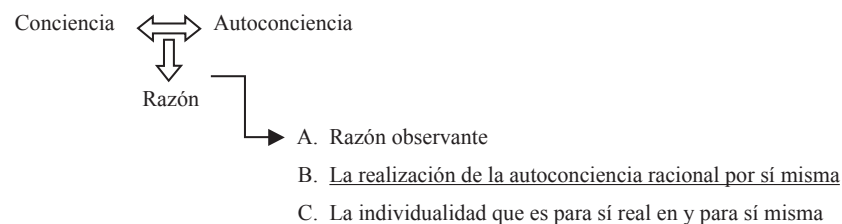
⁷ “No puede darse una fusión-superación de ambos lados en esta etapa de la dialéctica. Nos encontramos con la conocida característica de la dialéctica que se encuentra todavía a nivel del ser, es decir, con los obstáculos que produce el efecto de una dialéctica trabada, trunca”. (Dri, 2001, p. 44)

escepticismo. Aquí se da “la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento” (p. 124). Pero no parece ser un momento donde el sujeto se realiza, donde se siente cómodo. Por el contrario, aquí el sujeto se duplica, “es ahora algo doble” (p. 127). Si en el *estoicismo* la libertad es pensamiento puro, sin contenido, y por tanto igualdad de la conciencia consigo misma, en la realización de ese momento deviene desigualdad y contradicción consigo misma, deviene *escepticismo* y “conciencia desdichada”, es decir, conciencia que se sabe duplicada y contradictoria (p. 128):

Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general. Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquel dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*. (p. 127)

La dialéctica trabada encuentra su salida en lo que Hegel llama una “mediación extrañadora” (p. 300). Se trata de otro movimiento identificable al del extrañamiento o enajenación, pero que el sujeto no puede superar por sí mismo. La conciencia desventurada, desdichada o infeliz es una duplicación de la conciencia, que es también un desgarramiento del sujeto. Lo que intentamos dilucidar es si en el pensamiento hegeliano de la *Fenomenología* encontramos la necesidad de esa superación “verdadera”, sin mediadores que se insertan desde fuera. Y Hegel parece indicar que sí, que el sujeto se realiza solamente por sí mismo, pero para lograrlo deberá dar cuenta de la intersubjetividad. El sujeto se realiza por sí mismo, en tanto no es sujeto individual. El sujeto se realiza en el pueblo.

Si la *Razón* es el momento de superación de la contradicción entre *Conciencia* (conciencia del objeto como algo externo, lejano, y negación de todo lo interno) y *Autoconciencia* (conciencia del objeto como de sí mismo, y negación de todo lo exterior), la dialéctica de la *Razón* atraviesa tres momentos, de los cuales queremos subrayar el título elegido por Hegel para el segundo de ellos: “La realización de la autoconciencia racional por sí misma” (p. 208).



Es que la *Razón*, que Hegel busca diferenciar del *entendimiento* kantiano, es la que puede concebir el movimiento. No debe sorprender que la dialéctica trabada se despliegue cuando todavía la conciencia no logra arribar a la *Razón*, cuando no logra concebirse como movimiento. El *entendimiento*, que fija y abstrae, es un momento necesario de la conciencia. Es lo que permite desarrollar las ciencias, conocer la naturaleza, transformar un fenómeno en objeto de conocimiento. Pero el conocimiento “más verdadero”, es el “conócete a ti mismo”, el conocimiento del sujeto. Lo que el individuo aislado no puede, que es “la realización de la autoconciencia por sí misma”, lo realiza intersubjetivamente. Es “en la vida de un pueblo”

donde encuentra su realidad [*Realität*] consumada el concepto de realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro*, la perfecta *unidad* con él. (p. 209)

¿Pero se produce esta “perfecta unidad”? ¿O se da solamente en el plano de la utopía? Lo cierto es que Hegel no concibe esa realización en forma inmediata y segura. El pueblo es de hecho ese “médium universal que sostiene al individuo al *poder* del todo” (p. 210). Pero —agrega Hegel— no en cualquier pueblo, sino “en un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón” (p. 210). Es en el ámbito de la *eticidad*, allí donde no hay “nada que no sea recíproco” (idem), y propiamente en el Estado, donde el sujeto se realiza. El “buen Estado” es la “forma concreta” donde se produce la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal. Es el “individuo espiritual, el pueblo por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico” (Hegel, 1999, p. 103). Un “Estado rudimentario”, en cambio, es aquel donde prevalece lo universal, pero reprimiendo lo particular. El Estado en el que el sujeto no se realiza, es aquel donde el pueblo no es libre. El Estado es el pueblo organizado, dice Hegel. Es la manifestación del pueblo, por tanto, las

leyes, el derecho, las costumbres, la cultura, son construcciones históricas, humanas. Pero si la ley o las costumbres aparecen como externas, hostiles o represivas es porque sucede lo que Marx observa para el trabajo asalariado en la sociedad capitalista (Marx, 1962). La enajenación no se supera en apropiación. Es también una dialéctica trabada, pero que inaugura otro movimiento que adquiere una lógica propia. El movimiento del Capital en tanto Sujeto (Marx, 2009). Pero así como la enajenación del trabajo no se da en forma pura, sino que existe siempre una lucha por la apropiación del mismo, lo mismo puede decirse del Estado. Idealmente, el Estado es la construcción del pueblo, la apropiación que puede realizar el sujeto colectivo al intentar superar la escisión de la particularidad con la universalidad, la lucha por la intersubjetividad realizada. Puede predominar el momento de la apropiación del Estado y esto sucede cuando las mayorías lo asumen como propio y cuando desde el Estado se impulsa la participación del pueblo en las decisiones. Esa es la apropiación frente al inevitable movimiento de extrañamiento que implica la construcción colectiva. En el Estado también, extrañamiento y apropiación conforman una totalidad en movimiento. Una tensión del sujeto que se supera en la praxis histórica.

No es en la dialéctica de la “fenomenología del espíritu” —que en términos estrictos abarca el movimiento conciencia-autoconciencia-razón—, que se despliega realmente el ámbito de la *eticidad*, y por tanto, del Estado. Esto sucede en el momento del *Espíritu*, es decir, la superación de la *Razón*. La *eticidad* es su primer momento, y la *cultura* o el espíritu *extrañado de sí mismo*, el segundo.

El espíritu:

- A. El espíritu verdadero, la *eticidad*
- B. El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura
- C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.

Nótese que la moralidad, en la filosofía del derecho, es un momento más pobre, menos realizado que la *eticidad*, mientras que en la *Fenomenología...* sucede lo contrario. No nos vamos a detener aquí en el desplazamiento operado por Hegel. Queremos remarcar la presencia del concepto de extrañamiento en el segundo momento del Espíritu, el par-

ticular. La cultura, eticidad puesta como particular, producción humana a partir del trabajo común, es el espíritu mismo, el sujeto colectivo, pero “extrañado de sí mismo”. Se superará como espíritu “cierto de sí mismo”, pero no logrará realizarse aún porque este espíritu no es otra cosa que el individuo en su pureza que, como veremos, se esfumará en el aire. Pero antes, “el espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura*” (Hegel, 1966, p. 307). Es decir, la cultura en su forma pura es lo extrañado del espíritu, lo separado de él, quien lo creó. Cultura es la creación intersubjetiva de un pueblo, pero hay un movimiento de extrañamiento que tiene que ver con la inevitable separación entre el particular que es cada individuo y el universal que es ese pueblo. Esa separación provoca que lo que es creación de todos, pueda aparecer como algo externo, extraño, incluso hostil u opresor. Pero es también lo que permite apropiarnos de la cultura de nuestro pueblo. Una vez más, el movimiento extrañamiento-apropiación como lo que nos enfrenta y nos reúne con nosotros mismos y con la sociedad en la que estamos inmersos. Esa apropiación, “el espíritu cierto de sí mismo”, es *mediación absoluta* (p. 351) que se diferencia de la *mediación extrañadora* en la que devenía la dialéctica trabada. Cuando la mediación venía de afuera, no había realización del sujeto por sí mismo. Ahora, “el movimiento del sí mismo” consiste “en superar la abstracción del *ser allí inmediato* y de llegar a ser universal —pero ni por medio del puro extrañamiento y desgarramiento de su sí mismo y de la realidad por medio de la evasión.” (idem). La conciencia que recurría a la mediación externa, ya sea en la figura del sacerdote, el rabino, la madre, la maestra, el profesor, el psicoanalista o el director de tesis, podía ayudar a destrabar ese movimiento. Pero la verdadera realización del sujeto, dice Hegel, es aquella que evita la evasión. Es aquella que se enfrenta a lo que es, y lo que es, es su pertenencia intersubjetiva, social. El individuo por sí mismo, aislado, no se realiza. Solo evade su trabazón y, si bien la mediación externa puede ser un momento imprescindible para seguir caminando, también corre el riesgo de mantenerse en una relación de enajenación imposible de superarse en su contrario. Pero, paradójicamente, sólo el momento de la enajenación abre las puertas a la realización. Si la primera no existiese, se produciría lo que Hegel identifica como “*alma bella desventurada*” (p. 384) y que puede identificarse con lo que Rubén Dri ha identificado en “la política de las

buenas intenciones” (Dri, 2010). Pero no es realmente posible para el sujeto. Éste puede creer en una ilusoria pureza de su espíritu, pero no logrará realizarla:

Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad (...) —en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire (Hegel, op cit, p. 384).

Es por eso que “el espíritu cierto de sí mismo (...) no puede llegar al ser allí”, es decir, no puede lograr su existencia como unidad reconciliada (p. 392). Allí Hegel abre las puertas de la religión como camino superador, en el cual no nos vamos a insertar ahora. No terminará allí tampoco la historia, sino que recomenzará una y otra vez bajo nuevas figuras. Atravesará el “saber absoluto”, es decir el puro saber. Es en el saber absoluto que, finalmente y para recomenzar, la conciencia se sabe a sí misma como lo que es, sujeto y objeto (p. 461), o bien todos los momentos anteriores reunidos como totalidad:

Tales son los momentos que integran la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha; para sí, estos momentos son singulares y es solamente su unidad espiritual la que constituye la fuerza de esta reconciliación. Pero el último de estos momentos es, necesariamente, esta unidad misma y, de hecho, los reúne, como se ve claramente, a todos dentro de sí. (p. 463)

Es lo que sucede en toda relación dialéctica. El tercer momento, que en Hegel jamás fue “síntesis”, es superación de los momentos anteriores, esto es, eliminación-conservación. Se eliminan y se conservan elementos de lo viejo para superarse en lo nuevo, el devenir de una nueva figura, la transformación del ser bajo nuevas configuraciones. El saber absoluto, que es el momento de la “ciencia” y del “concepto” es el momento más rico en el recorrido de la conciencia en búsqueda de sí misma:

La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo (p. 472).

De la enajenación de sí, a la igualdad consigo misma. Ese es el camino de la conciencia. ¿Llega finalmente el espíritu a la igualdad que ya no se enajena? ¿Es “absoluto” en su contenido el “saber absoluto”? No.

Lo absoluto es la forma del conocer al que arriba la conciencia en su “odisea”⁸. El conocimiento de sí misma al que arriba la conciencia es por tanto la igualdad consigo misma, la certeza sensible de sí misma, pero también el conocimiento de su límite: “Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*” (p. 472). Por tanto, la conciencia no puede saberlo todo, ese sería el final de su búsqueda. El saber se da en el ámbito de lo necesario. Lo contingente es su límite y lo que explica la infinitud del movimiento del sujeto. Aquí Hegel repasa los momentos del devenir del sujeto, despliega su concepción de *espacio y tiempo*, emparentados respectivamente con la *naturaleza* y la *historia* (idem). La naturaleza es “el espíritu enajenado”, “no es en su ser allí [o en su existencia]⁹, otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*” (idem). Respecto de la *historia*, es “el otro lado de su devenir”, “es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo”, pero

esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. (idem)

Naturaleza e historia, dos lados de la totalidad inescindible que es la humanidad en el mundo. La historia, el “espíritu enajenado en el tiempo”, es lo realizado y lo que realiza el sujeto. La historia la hacen los seres humanos —dirá Marx— pero no eligen las circunstancias en las cuales intervienen para hacer la historia. Respecto del conocimiento de la historia pasada, Hegel la emparenta con el recuerdo interiorizado¹⁰. La historia es lo que hemos hecho, por lo que el conocimiento de la historia es la interiorización, “este saber es un ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí¹¹ y confía su figura al recuerdo”. De esa manera,

⁸ Dice Rubén Dri (2006b): “Finalmente nuestro Odiseo llega a Ítaca, para partir de nuevo como el mismo pero diferente, el mismo pero otro” (p. 46).

⁹ Así podría traducirse el *Dasein* hegeliano: “en su existencia tal como se manifiesta”.

¹⁰ *Erinnerung*.

¹¹ Su existencia tal como se manifiesta hasta ese momento.

se hunde en la noche de la autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio (...), como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia (p. 473).

El sujeto tiene que comenzar desde el principio su formación, pero lo hace en una etapa superadora, pues conserva interiorizado todo el pasado y el conocimiento del pasado en tanto patrimonio intersubjetivo. Ya no se trata, como vimos, del sujeto individual. Éste se realiza en un pueblo libre, y el pueblo, si es sujeto, si se realiza en tanto pueblo, conoce su pasado. Tiene memoria. De otro modo, no sería sujeto sino tan solo objeto. Para ser hay que conocerse. Para conocerse hay que enajenarse y así poder realizar el trabajo de apropiación del objeto de conocimiento que es el propio sujeto. La “*meta*”, el “saber absoluto”, es “el espíritu que se sabe a sí mismo”, que conoce su historia. Pero el punto de llegada de la *Fenomenología del Espíritu*, el saber absoluto, no constituye ningún fin de la historia. La historia está siendo, por eso nunca hay quietud en el absoluto hegeliano. La “*ciencia del saber que se manifiesta*” es el conocimiento conceptual de la historia, pero la historia es también lo que aún sucede. La unidad de estos dos momentos, es la “*historia concebida*”. Para concebir la historia, no hay que ser historiador, sino realizar la autoconciencia, saberse en tanto sujeto hecho por y hacedor de la historia. Sin concebirla, no nos sabemos protagonistas de nuestro destino. No concebimos la transformación de las realizaciones humanas. La enajenación no se supera en apropiación sin memoria, sin concebir la historia, sin proyectos de futuro y sin la utopía de sentido que le damos a nuestra actividad práctica. Una y otra vez reaparece la enajenación y el extrañamiento como lo que invita al sujeto a perseguir la apropiación, actuar por ella, lograr el retorno sobre sí mismo a través de la actividad. La dialéctica del sujeto se expresa en la tensión enajenación-apropiación con todo su despliegue. En Hegel, la enajenación aparece como el motor de la historia.

Bibliografía citada

- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Norma.
- Dri, R. (2001) *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- (2006). "Editorial", en *Revista Diaporías N° 6*. Buenos Aires, Octubre de 2006.
- (2006b) "La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto —una visión panorámica", en *Revista Diaporías N° 6*. Buenos Aires, Octubre de 2006.
- (2007). *Hegel y la lógica de la liberación, La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires: Biblos.
- (2010). "Las buenas intenciones y la política". Disponible: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-140047-2010-02-11.html>. Consultado: 17 de Agosto de 2011.
- Ferrater Mora, J. (2004). "Alienación" en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- Gramsci, Antonio (1984). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- (1970). "Phänomenologie des Geistes". En *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp. Versión en CD-ROM.
- (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marx, K. (1962). "Manuscritos Económico-filosóficos". En Fromm, E. *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE.
- (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- Platón (2000). "Fedro", en *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

Rafael Villegas¹

La neurosis es el opio de los pueblos Teología de la liberación y psicoanálisis implicado Hacia una clínica social liberadora

La psicología burguesa tiene por costumbre en estos casos el querer explicar mediante la psicología por qué motivos, llamados irracionales, se ha ido a la huelga o se ha robado, lo que conduce siempre a explicaciones reaccionarias. Para la psicología materialista dialéctica la cuestión es exactamente lo contrario: lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga.

Wilhelm Reich

Comprender lo que es el placer, el dolor, la angustia y la enajenación contribuirá necesariamente y en un plano de gran significación a la emancipación del hombre.

Carta de Marx a Freud

1. Introducción.

La relación entre el psicoanálisis y la religión a lo largo de su historia ha sido compleja y antagónica, pero también transitó momentos de encuentro y diálogo fecundo. Dicha relación se remonta a los orígenes

¹ Lic. en Psicología. Psi. Social. rafaelvillegas@arnet.com.ar

mismos del psicoanálisis. Freud, en su círculo más íntimo, tuvo como colaborador y admirado amigo a uno de los más importantes difusores del movimiento psicoanalítico, el Pastor y Teólogo Protestante Oskar Pfister².

Freud da cuenta de haber sido un asiduo lector de la Biblia. En su autobiografía, señala que:

Mi temprano ahondamiento en la historia bíblica, apenas hube aprendido el arte de leer, tuvo, como lo advertí mucho después, un efecto duradero sobre la orientación de mi interés (Freud, 1976:8).

Del mismo modo, Marx, proveniente de familia de Rabinos, fue un gran conocedor de la literatura hebrea. En su formación académica –influenciada por el ambiente del pietismo alemán- recibe un sólido conocimiento bíblico y filosófico que no abandonará a lo largo de toda su obra.

Jesús, un campesino Judío inserto en la tradición libertaria de los profetas del Antiguo Testamento, organiza un movimiento revolucionario de liberación que anuncia el Reino de Dios, cuyo legado será una fuente de inspiración para los pueblos oprimidos en toda Latinoamérica. Sus enseñanzas y praxis liberadora integrarán aspectos esenciales de la vida humana, que posteriormente Freud abordará desde el campo del psicoanálisis y Marx desde la economía.

Vemos pues que, provenientes de una misma tradición semita, los tres grandes maestros, Freud, Marx, Jesús, son portadores de un invaluable legado humanista. Herederos de una cosmovisión materialista que, como bien señala Frei Betto, “trabajarán con los conceptos, tiempo e historia”³.

En el marco de nuestras tradiciones latinoamericanas, en las que numerosas vertientes de las ciencias sociales confluyen creativamente para dilucidar nuestro presente, nos proponemos desde el marco teórico del Psicoanálisis implicado⁴ y la Teología de la Liberación Latinoamericana

² Ver Domínguez Morano (2000).

³ Véase Betto, F. *Los desafíos de la educación popular* en, La Jiribilla. Revista de cultura Cubana. Disponible en: http://www.lajiribilla.cu/2011/n507_01/507_22.htm

⁴ Para una descripción teórica del Psi. implicado ver, Grande, A. *El Psicoanálisis Implicado y la interdisciplina*. Disponible en: <http://www.xpsicopedagogia.com.ar/el-psicoanalisis-implicado-y-la-interdisciplina.html>

na, dar una contribución a la comprensión de lo histórico social en el campo de lo psíquico.

La Teología de la Liberación es una praxis que reflexiona desde el pobre⁵, una teología de clase. El Psicoanálisis implicado, un analizador de la cultura desde la implicación de clase del analista o militante social⁶. Ambas perspectivas convergen en un mismo campo de intereses: “*Lo corporal, el sujeto negado como sujeto viviente, y la imperiosa necesidad de su retorno como potencia instituyente*”⁷.

2. La cultura del malestar. Salud Mental y Política

Fundamentalmente el ser humano es un organismo vivo, sujeto a las condiciones sociales en las que está inmerso, interactuando de modo tal que no podemos prescindir de comprender al sujeto desde una dialéctica de los procesos psíquicos⁸ pues “*lo que le pasa al sujeto “psicológicamente” enfermo, es que su dialéctica se ha visto trabada*” (Dri, 2002:125).

Por tanto, plantear los términos “salud” o “enfermedad” a secas, es una mera abstracción no ingenua. Circunscribirlos exclusivamente al ámbito intrapsíquico, vela un posicionamiento de intereses políticos con el statu quo en nombre de una supuesta neutralidad que, deshistorizando al sujeto, escotomiza las condiciones sociohistóricas de donde emerge el padecimiento psíquico.

Dado que “*la sociedad capitalista, es una sociedad invertida*” (Dri, 2004:127) entre los factores etiopatogénicos de los trastornos mentales, lo sociopolítico juega un papel preponderante en la conformación de un sistema sofisticado de coacciones que conducen e inducen a la renuncia pulsional. En ello estriba la raíz de las patologías mentales, o sea, la enajenación del sujeto. Enajenación como en un estar fuera de sí, ajeno de sí.

⁵ Véase Boff, L. (1986).

⁶ Véase Grande, A. (2004: 22-23; 26-27).

⁷ Véase Villegas, R. (2004).

⁸ El psicoanálisis concibe de una manera dialéctica, aun cuando inconscientemente, todos los procesos mentales (Reich, 1972b: 122).

Marx, en la crítica que hiciera al capital, nos invita a transitar una pas-cua liberadora hacia la trascendentalidad. Trascendencia que se despliega como aquello que está “más allá” pero no del horizonte terrenal, sino de la opresión como límite a atravesar. Entendemos por límite opresor, a toda legalidad al servicio de la dominación que, en su uso profano, niega la vida del sujeto.

Como una crítica de las apariencias, -siguiendo a Marx- lo real aparente, perpetuado desde una legalidad contractual, es el mundo de las mercancías que oculta en su fetichismo el modo de producción por el cual los sujetos consagran su derrota e inmolan su corporalidad en los altares del mercado. Es “*la desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación*” (Marx, 1977: 105, 106).

De este modo, arrojados al abismo de una espiral de violencia sacrificial y mercantil, la alquimia fundante entre el capital y lo subjetivo, abre una órbita alucinada dentro de la cual el sujeto deambula de manera espectral sobre categorías burguesas, delimitando en nosotros el no pensar más allá de una racionalidad fetichizada que, para provecho del amo de turno y la ganancia, mantiene en el secuestro nuestra condición de sujetos deseantes.

Rubén Dri, comentando el caso de un endemoniado, en el Evangelio de Marcos (5,1-20) señala:

Uno de los efectos más nocivos de la dominación, es la incorporación del dominador en el dominado. Éste introyecta al dominador. Sufre una profunda escisión. No necesita que el dominador lo castigue, él mismo se castiga. Él mismo es dominador y dominado. Toda la violencia que sufre del opresor y que no puede devolvérsela al mismo, la emplea contra sí mismo o contra los suyos.... Abrumado por la culpa no tiene fuerzas para reaccionar. (Dri, 2004: 76, 77).

Aquí, la figura del endemoniado –conocido como el endemoniado de Gerasa- es sumamente ilustrativa. En los relatos míticos de sanaciones y exorcismos provenientes de otras culturas, los milagros transcurren en ámbitos esotéricos, individuales, y supraterráneos, a diferencia de los narrados en los evangelios cuya singular característica es el contexto político y social en el que se hallan, donde poder, dominación y enfermedad mental, guardan una estrecha relación conexas. Volveremos sobre esto.

2.1. Colonialismo interno: Neurosis

De los efectos devastadores de dicha expropiación corporal, podemos inferir como bien lo describió W. Reich que el capitalismo ejerce su dominio no sólo sobre la economía de la producción, sino también sobre la economía sexual⁹. Vampirizada la energía vital, el carácter instrumental de lo jurídico decantó en una legalidad policial internalizada, cuya filiación siniestra nos remite a la autoridad patriarcal inseminada en la conciencia como Superyó¹⁰ o conciencia represora, a través de la primera mediación institucional de la familia, nuestra primera “*nación en miniatura*” (Reich, 1972: 79), mediante una doble operación encubridora, sobre la cual, emplazada –la represión- en positivo como mandato y a su vez, invertida como deseo, la conciencia formateada irá a coengranar término a término, con las formas de dominio legal que, desde afuera, refuerzan y sostienen una forma invertida de representación contractual y no corporal del sujeto. Ésta ha sido la primera privatización o subsunción real, como lugar preparatorio de una congruencia necesaria entre el sujeto reprimido y el sistema represor, que ulteriormente se prolongará en la aceptación pasiva de las formas económicas de la propiedad privada. Conciencia moral, conciencia oficial o mejor dicho, oficial conciencia, que en el decir de A. Grande “*no tiene conciencia de que fue construida desde la hegemonía represora de la cultura*” (Grande, 2003-2004:73) justamente porque quedarán borradas, las huellas de su origen por ser conciencia desde esa misma represión que la inaugura como tal. Un tránsito morbígeno de nuestra condición de sujetos deseantes, para fantasmagóricamente pasar a ser, sin ser, propiedad privada de la culpa al servicio del mandato.

Así, carne y ley imbricadas, completan un circuito de retroalimentación

⁹ Véase Reich, 1983: 132.

¹⁰ Pero el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones internas contra sus impulsos que quieren alcanzar placer. El papel que luego adopta el superyó es desempeñado primero por un poder externo, la autoridad parental. El influjo de los progenitores rige al niño otorgándole pruebas de amor y amenazándolo con castigos que atestiguan la pérdida de ese amor y no pueden menos que temerse por sí mismos. Esta angustia realista es la precursora de la posterior angustia moral; mientras gobierna, no hace falta hablar de superyó ni de conciencia moral. Sólo más tarde se forma la situación secundaria que estamos demasiado inclinados a considerar la normal: en el lugar de la instancia parental aparece el superyó que ahora observa al yo, lo guía y lo amenaza, exactamente como antes lo hicieron los padres del niño. Ahora bien, el superyó, que de ese modo toma sobre sí el poder, la operación y hasta los métodos de la instancia parental, no es sólo el sucesor de ella, sino de hecho su legítimo heredero (Freud, 1993:57,58).

exterior-interior, cuyo objetivo será “*decretar que donde hubo deseo ahora habrá mandato*” (Ibíd.: 68). Proceso de interiorización del opresor en el oprimido, que desde el Psicoanálisis Implicado es denominado “*modo superyóico de producción de subjetividad*” (Grande, 2004:28). Matriz colonial en la cual, “*el fundamento de la subjetividad es el desalojo permanente de la satisfacción*”. (Ibíd.:28).

En esta dirección, aquellos demonios que poseyeron al geraseno, tenían por nombre “Legión”, término que refiere a las legiones romanas. Impactante figura que también Freud ha de tomar para referirse al Superyó, comparándolo a un ejército de ocupación¹¹ en la conciencia, cuya función entre otras -al igual que el endemoniado hiriéndose con piedras- será la de volver la agresión contra uno mismo¹².

La metapsicología freudiana nos permite vislumbrar que las categorías de la economía política por sí solas no bastan para dar cuenta de la extrema complejidad del fenómeno de la opresión. El sujeto adulto no existe como adulto sin historia. No nació adulto. Está determinado también por su historia infantil mediada por la familia, en las condiciones socioeconómicas que la configuran.

Entonces, considerar la compleja trama pluridimensional de las determinaciones históricas participantes en los procesos de subjetivación, que han de replicar en el psiquismo las propias estructuras del sistema nos torna concientes de la raigambre social del padecimiento psíquico, ubicándonos en un terreno privilegiado para pensar la dimensión de lo político, en el campo de la subjetividad.

Freud mismo es quien otorga una importancia fundamental a lo social y cultural en relación a la construcción del sujeto¹³, y desde allí es que proponemos –sin descartar nociones importantes de la nosografía clásica– pensar una etiología política de la neurosis y cómo, en el proceso de enfermar, la sociedad capitalista contribuye decididamente en su causación.

¹¹ Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 2004: 120).

¹² La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir, vuelta hacia el yo propio (Ibíd. 2004: 119).

¹³ Ver Freud (1989).

Desde una perspectiva más radical que Max Weber, Walter Benjamin vislumbró que el capitalismo es sin más, una religión¹⁴. Como modo de producción y reproducción de la vida social e individual, no sólo genera plusvalor, también reproduce subjetividades desexualizadas acordes a una “normalidad” neurótica funcional a sus intereses.

Se distinguen, como características sintomáticas de este trastorno, la personalidad normótica, el sometimiento, la resignación, la sobreadaptación, la mediocridad. El neurótico “*tiene conciencia de enfermedad psicológica, pero es incapaz de pensar el conflicto social. La cultura represora lo ha neutralizado*” (Grande, 1996: 45).

Por el retraimiento de la libido en la neurosis, una recarga de energía -originalmente destinada al placer y la descarga- va a operar como mecanismo mediante el cual el sujeto, deseando no desear, elude su contacto con la realidad mediante la represión, a fin de encontrar una satisfacción sustitutiva por medio de síntomas. Este fenómeno tiene su correlato en la abstinencia religiosa. En este sentido, Freud plantea la estrecha semejanza existente entre las prácticas religiosas y las neurosis obsesivas, en cuyo origen ambas tienen como piedra angular la renuncia instintual que, a su vez, se manifestará de dos modos: como religión individual en la neurosis y como neurosis universal en la religión¹⁵.

En toda cultura represora o cultura del malestar, el “principio de realidad” se opondrá al principio del placer, “*El ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone*” (Freud, 2004: 86). Por eso “*El neurótico es incapaz de gozar y de producir*” (Freud, 1993c: 413).

El orden social exige la no satisfacción inmediata, y para evitar complicaciones, la no satisfacción directa. O concedamos: la satisfacción en el mas allá, el pesebre celestial, o para el después del después, porque estamos mal pero vamos bien, hay que pasar el invierno. Esta soldadura

¹⁴ Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones (Benjamin, 2007: 166), citado por Hinkelammert (2007).

¹⁵ De acuerdo con estas concordancias y analogías, uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal (Freud, 1993b: 109).

entre malestar y cultura aparece natural, cuando en realidad está producida como tal por la misma cultura que preconiza la no satisfacción como condición de perdurabilidad (Grande, 1996: 189).

La enorme frustración que padece en su inhibición el neurótico, es palpable también bajo las formas de fatalismo y dogmatismo como uno de sus rasgos prominentes. El neurótico es un conformista disidente, que en su rebelión contra el mundo exterior, al igual que el religioso, resignó su deseo, y en buena parte, su contacto con la realidad. Una victoria pírrica del yo *“al precio de graves sufrimientos y renunciás”* (Freud, 2004: 114).

Hemos llegado al nivel fundante del sujeto, al corazón y precondition de toda formación económica capitalista; *la crucifixión del cuerpo* como condición necesaria para la reproducción misma del capital. Es la marca de la bestia (666) en la frente (símbolo de la conciencia) y en la mano (símbolo del trabajo) de la que nos habla el libro del Apocalipsis (13,16-17). Sólo quienes poseen esta marca imperial pueden comprar y vender, pero no ser.

Vale aclarar que no toda experiencia religiosa es patógena. Freud abordó el fenómeno religioso sólo en su modo alienante. En otro sentido, no profundizado por Freud y que veremos en la praxis de Jesús, valoramos de manera sumamente positiva la experiencia religiosa, y cómo la relación entre fe y compromiso social¹⁶ contribuyen al desarrollo de la salud mental.

El psicoanálisis implicado *“intenta dar cuenta no sólo de la miseria psicológica de las masas, sino de las condiciones históricas de producción de la miseria real”* (Grande, 2008: 16). De allí que entre los numerosos cuadros patológicos que propicia el capitalismo, la neurosis se constituye en uno de los trastornos que consideramos sumamente grave. Pero el psicoanalismo¹⁷ ha banalizado su naturaleza bajo la premisa de que *“todos somos neuróticos”* o que la neurosis *“es lo mejor*

¹⁶ Véase Dri, R. (2007), *Religión y política en la superación de la triple fractura humana*. Revista Sociedad y religión. Vol. XVIII, n° 28/29. Disponible en: <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr28-29/sr28295dri.pdf>

¹⁷ Expresión de Roberto Castel. Psicoanalismo, *“Es la neutralización de los efectos políticos-sociales del psicoanálisis”* (Grande, 1996:43).

que nos podría pasar”.

La frase *“todos somos neuróticos”* transpira convencionalidad. La neurosis no está leída desde un estatuto psicopatológico o metapsicológico sino valorativo, aunque esto sea negado con énfasis. Algunos dicen que lo mejor que *“nos puede pasar es la neurosis”*. Supongo que se refiere a que es lo mejor que le puede pasar a los psicoanalistas, para mantener una demanda sostenida de áureos tratamientos. Muchas veces he escuchado una curiosa *“teoría”* por la cual la psicosis es lo peor; psicopatía y perversión están en un nivel intermedio, especialmente si se trata de *“rasgos”*; finalmente la neurosis es lo mejor, porque tiene conciencia de enfermedad y además, *“transfiere”*. Pienso que esta idealización del neurótico es correlativa de la neutralización que el psicoanalismo hace de los efectos político-sociales. Justamente la subjetividad neurótica está altamente neutralizada (Grande, 1996: 44-45).

Entonces nos preguntamos, ¿para quién la neurosis es *“lo mejor que nos pueda pasar”*? Sin dudas que para beneficio de todo sistema de dominación. ¿Por qué? Porque la sexualidad –categoría análoga a la de *“trabajo vivo”* en Marx- es fuente creadora de plusvalor que el capital subsume, de donde se nutre para tener *“vida”* a costa de producir sujetos neurotizados, exiliados de sus cuerpos desde *“una captura superyoica, donde las sombras de todos los objetos han caído sobre su yo. No hay autorreproche como en la melancolía. Hay resignación”* (Grande, 2003: 9).

En suma, como intento de reparación fallido, la neurosis *“es la vía de escape cuando se deja de tener el destino en las manos y se encuentran cerrados los caminos políticos”* (Mendel, 1972: 8)¹⁸.

3. Hacia una Clínica de la liberación.

Jesús conocía en profundidad la geografía social de los vínculos humanos y el padecimiento propio de la cultura del malestar de su tiempo donde, en la lucha de clases como organizador social y sus efectos psicológicos que devendrán en un yo sitiado por el opresor, se halla el feroz secreto de una dominación interior-exterior. Por esta razón dijo: *“Mi reino no es de este mundo”* (Jn. 18,36) es decir, no de este sistema, porque está fetichizado.

¹⁸ En: *Derecho y deberes de los Jóvenes* (1972). Estudios y documentos de educación. Nueva serie, 6. UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001335/133519so.pdf>

Retomando el episodio del “endemoniado” de Gerasa¹⁹, la curación de las enfermedades mentales por entonces descritas como posesiones demoníacas, fueron abordadas por Jesús desde una dimensión social y política. Para el maestro de Nazaret no hay tal cosa como una división entre un afuera social y un adentro subjetivo. Puso en marcha una auténtica clínica social que reconoce en el centro del padecimiento psíquico las determinaciones sociales de los poderes de la época que se observan -como bien lo explica Dri (2004: 75-111)- en la fuerte alusión a la simbología militar del imperio Romano como figuras de la introyección del dominador en el dominado en su relación directa con la economía del imperio.

El endemoniado de Gerasa, es sin dudas el neurótico de Freud y el proletario oprimido de Marx.

En su dimensión metapsicológica la dominación también es descripta como:

La instancia, repelente, resistente y represora que Freud describiera como un ejército de ocupación. Ejército invisible, es decir, inconsciente. Ejército de ocupación, es decir, de sometimiento del sujeto pero construido dentro de sí mismo. Y sostenido por el propio yo encadenado (Grande, 2002: 86).

La liberación que experimentó aquel atormentado geraseno, símbolo de una sociedad oprimida, provocó la violenta expulsión de la legión de demonios que, rogando ir hacia una importante manada de cerdos, luego se arrojarán al mar (Mc.5,12-13). Los cerdos -propiedad de un terrateniente del lugar- representan el capital, con lo cual, el mensaje de Jesús es contundente: cuando el sujeto se libera comunitariamente de las cadenas de la represión interna y se pone en pie contra la externa, el capital (los cerdos) se desfeticiza y muere. En sentido contrario, cuando el capital cobra vida, el sujeto está muerto, y “vive” solitario en los sepulcros de una vida inauténtica.

La derrota del ejército imperial simbolizada en la piara de cerdos que se despeña y se ahoga en el mar tiene como contrapartida la liberación del oprimido. El endemoniado, es decir, el colonizado, ya no anda por los sepulcros. Y no se lastima a sí mismo ni huye por los montes, sino que está “sentado, vestido y en su sano

¹⁹ La construcción narrativa de este relato es altamente simbólica. Un texto escrito en clave, por una comunidad que vive en la clandestinidad.

juicio”. La recuperación de la libertad es la recuperación de la propia dignidad. Terminada la opresión, el individuo y la sociedad recuperan la paz, la tranquilidad (Dri, 2004: 79).

El enfrentamiento de Jesús y su movimiento, contra el Imperio Romano, es claro. El geraseno encontró una salida liberadora, la construcción de una nueva sociedad, un nuevo “ethos” que nace de la fe como fidelidad a la vida. Es el Reino de Dios.

La plena realización del hombre se da en el seno de la comunidad de iguales, donde es posible recrear una subjetividad “recuperada para el deseo. Recuperada para el trabajo creador. Recuperada para la alegría. Recuperada para la salud mental y los derechos humanos. Recuperada para el pensamiento” (Grande 2004: 115). Locus desde donde el sujeto puede reapropiarse del poder colectivo expropiado, en una praxis que deconstruye estructuras neuróticas, rígidas y estereotipadas que cristalizan al sujeto y lo paralizan, recreando desde una ética del bien común, la dimensión nueva de una conciencia crítica o conversión epistemológica que deviene de la propia reflexión comunitaria en el esclarecimiento, elaboración y enfrentamiento de escenarios de injusticia estructural.

No hay cura genuina, ni felicidad plena cuando ésta se pretende dar únicamente en el ámbito de lo individual. Es una pretensión burguesa, neurótica y restitutoria. “El que quiera salvar (sanar) su vida –dice Jesús- la perderá” (Mt.16,25).

4. Conclusiones.

Desde la Teología de la Liberación y el Psicoanálisis Implicado, Freud, Marx y Jesús nos interpelan e inspiran a pensar cómo la normalidad convencional denominada neurosis se constituye en un poderoso mecanismo de dominación inconsciente, que debemos desenmascarar, no sólo como una de las tantas formas de extracción de plusvalía, sino también como un trastorno en el que “se niega en forma implícita la posibilidad de modificarla” (P. Rivière, 1988: 13) cuando el episcopado de la salud la considera benévolamente desde una dimensión puramente endógena. Lamentablemente ésta es la idea dominante, y “las ideas dominantes

no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones dominantes concebidas como ideas". (Marx y Engels, 1994: 58).

Seguramente quedan pendientes muchos problemas por plantear e interrogantes que sería necesario precisar. Pero hasta aquí la propuesta fue tan sólo esbozar una vía de reflexión crítica con el objeto de repolitizar la cuestión de la salud mental desde una perspectiva social, comunitaria y liberadora, que nos permita ahondar en la imperiosa tarea de construir poder popular, a fin de exorcizar a todos los poseídos por los demonios del imperialismo.

Bibliografía.

Biblia (1960). *Antigua versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera*. Sociedades Bíblicas Unidas.

Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. España: Sal Terrae.

Domínguez Morano, C. (2000). *Psicoanálisis y Religión: dialogo interminable*. Madrid: Trotta.

Dri, R. (2002). *Racionalidad, Sujeto y Poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos.

Dri, R. (2004). *El Movimiento Antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires: Biblos.

Dri, R. (2004). *La Fenomenología del Espíritu y los Grundrisse*. Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias sociales (UBA), n° 3. Buenos Aires: Cybergraf.

Freud, S. (1976). *Presentación autobiográfica [1925]*. Obras Completas, Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1989). *Psicología de las Masas y Análisis del Yo [1920]*. Obras Completas, Vol. XVIII Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1993). *Conferencia de introducción al psicoanálisis n° 31 [1933]. La descomposición de la personalidad psíquica*. Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1993b). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas [1907]*. Obras Completas, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1993c). *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis (Parte III) [1933 - 1917]. 28° Conferencia. La Terapia Analítica*. Obras Completas, vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2004). *El malestar en la cultura*. Obras Completas, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

Grande, A. (1996). *El Edipo después del Edipo, del Psicoanálisis Aplicado al Psicoanálisis Implicado*. Buenos Aires: Topía.

Grande, A. (2002). *Psicoanálisis Implicado, la marca social en la clínica actual*. Buenos Aires: Topía.

Grande, A. (2003). *El paciente mediocre*. Revista Topía, Psicoanálisis, Sociedad y Cultura. Año XIII - N° 38. Buenos Aires: Topía.

Grande, A. (2003-2004). *Sexualidad represora: del deseo al mandato*. Revista, Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para graduados, n° 23. Buenos Aires: AEAPG.

Grande, A. (2008). *Introducción penetrante*. Psicoanálisis Implicado 4, Crónicas del oprimido. Colectivo de autores. Buenos Aires: ICONO

Hinkelammert, Franz J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. Materiales para la discusión. San José: Arlequín.

Marx, K. (1973). *El capital. Crítica de la economía política. El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Tomo I. México: FCE.

Marx, K. (1977). *Manuscritos: economía y filosofía*. Traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.

Marx, K. y Engels, F. (1994). *La ideología Alemana*. 4ª ed. Español. Universitat de Valencia: Servei de publicacioins.

Pichon Rivière, E. (1988). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (1)*. Ed. n° 28. Buenos Aires: Nueva Visión.

Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Buenos Aires: Latina.

Reich, W. (1972b). *Marxismo y psicoanálisis*. 2ª edición. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

Reich, W. (1983). *La irrupción de la moral sexual*. Buenos Aires: Homo Sapiens.

Rozitchner, L. (2003). *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada.

Villegas, R. (2004). *El Psicoanálisis implicado y la Teología Latinoamericana de la Liberación*. Primer encuentro Regional de Psicoanálisis Implicado. Buenos Aires. Disponible en: <http://www.aticocooperativa.com.ar/psicoanalisis4/06.pdf>

Soledad Sánchez¹ y Nicolás Cardone²

*Hegel en dos movimientos.
De una lectura del prólogo
de la Fenomenología al “retorno a
Hegel” de Žižek.*

El presente artículo se propone visitar algunos conceptos medulares de la filosofía hegeliana, discutiendo algunas lecturas clásicas acerca de la obra Hegel, que entendieron al movimiento dialéctico como un proceso progresivo de superación cuyo momento último y acabado consistiría en el “Saber Absoluto”. Por el contrario, nuestro trabajo busca poner de relieve la concepción del sujeto como una totalidad sujeto-objeto siempre inacabada, incompleta. En el primer apartado, proponemos una lectura posible del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* y, a la vez, afirmamos que es posible recuperar en ella tanto esta concepción de sujeto como algunos elementos que ponen en cuestión las lecturas anteriormente mencionadas. En el segundo apartado, reponemos la lectura que realiza Žižek de la obra de Hegel, a la luz de las categorías lacanianas. Tenemos por objetivo exponer otra forma de apropiación que coloca a la contradicción y a la contingencia como ejes de la reinterpretación teórica de la filosofía hegeliana, a la vez que evidencia la potencialidad y actualidad del pensamiento de Hegel para la reflexión en el campo de las ciencias sociales.

1. Un final que es un comienzo.

De lo último escrito en la *Fenomenología del espíritu*, su *Prólogo*.

Hegel, en el maravilloso prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, afirma que la filosofía no debe quedarse quieta ante las contradicciones con las cuales se encuentra en su desarrollo y que no debe considerar que

¹ IIGG\CONICET

² IIGG\CONICET

en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, sino que debe buscar lo esencial en su desarrollo. El propósito de Hegel, y la tarea a la que se aboca es, entonces, afianzar la filosofía como el saber que conciba a la totalidad de los diversos sistemas filosóficos conocidos como el “desarrollo progresivo de la verdad” (Hegel, 1966, p. 8).

Y en esta búsqueda, en este concebir el pasado en las tareas del presente, en este entender la totalidad como un desarrollo que avanza hacia el conocimiento de sí mismo en tanto saber de esa totalidad, están ya, desde el comienzo de la concepción de la tarea de la filosofía, gran parte de los postulados hegelianos en torno a la dialéctica, que, de forma fantástica, el autor expresa metafóricamente cuando afirma que

el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como el falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. (...) [De lo que se trata, entonces, es de] ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio, momentos mutuamente necesarios (Hegel, 1966, p. 8).

En esta cita podemos encontrar, en primer lugar, la fuerte idea de *movimiento* que hay en el sistema hegeliano. Lo que aparece como incompatible, en realidad, es parte de un movimiento más amplio, de un fluir que hace que cada forma aparentemente fija y plena, se muestre como un *falso ser allí*, como un *momento* de la realización de la planta o de la verdad de ésta que es la *unidad orgánica* de todos los momentos constituyentes de la totalidad que, aunque se presenten como contradictorios, son mutuamente necesarios. No podemos pensar en una flor, tomándola como una unidad cerrada en sí misma, sino a condición de olvidarnos que para que ella exista tuvo que existir antes un capullo. La forma anterior, el capullo, se revela entonces como un momento y no como una forma plena y abstraída del proceso. El capullo es un capullo y no es un capullo; es un capullo, pero en su verdad se manifiesta como momento necesario de un movimiento, sólo así podremos verlo en la flor. La flor *necesita* del capullo. Es por esto que Hegel (1966) afirma que, pensar aquello que es un momento como algo dado y separado del proceso del que forma parte y, por ende, concebir la diversidad de lo

que aparece como formas separadas e incompatibles, se revela, en la vida del todo, como una falla en el saber, ya que todas las formas son momentos igualmente necesarios. Entonces tenemos que bajo la diversidad de lo que aparece hay una igualdad en tanto que momento del todo. Todo esto implica, además, que el movimiento del que hablamos es un automovimiento del espíritu, un desarrollarse a sí mismo a través de los distintos momentos, un ponerse en esos momentos y aprehenderse luego en su unidad.

Es por todo esto que lo que intentamos conocer no es un objeto cerrado y pleno, sino que debemos estudiar el desarrollo, el proceso en el cual todo lo que existe encuentra su verdad, tanto en su pasado en tanto que presupuesto, como en su presente en tanto que realidad que se viene desarrollando, como en su futuro en tanto que proyecto. Vemos así que el pasado y el futuro se cruzan en un único tiempo presente que los contiene como parte de su verdad.

Así, siguiendo a Hegel (1966), no nos debería interesar lo que *es* sino el proceso del desarrollo de lo que *está siendo*. Lo importante es unir cada momento con el devenir del proceso total. Es por esto que Hegel afirma que “el fin para sí es lo universal carente de vida” (p. 8); concebir tan solo el fin, es robarle la vida al proceso, es abstraerlo de su verdad que sólo se encuentra en la totalidad del devenir. Pero no por esto debemos pensar que lo que nos encontramos, los objetos, las personas, lo que sentimos, pensamos, creemos no es nada y sólo existe el fluir. Si así lo hiciéramos, entenderíamos erróneamente que “la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto [es] simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí” (Hegel, 1966, p. 8). Por ende, y retomando lo afirmado, lo que se nos presenta como objeto pleno (por ejemplo una flor), *es* un objeto pleno (no debemos olvidarnos de su realidad) pero, al mismo tiempo, *no es* un objeto pleno, es un momento del desarrollo, del movimiento dialéctico que presupone siempre momentos anteriores de los cuales deviene (el capullo) y siempre contiene en sí el proyecto (el fruto); supone entonces la continuación del movimiento.

Debemos llegar a saber que esta forma de concebir lo que aparece como final, como cerrado, pleno y ya sin contradicción en sí es algo carente

de vida. Hay que poner a esta forma, entonces, en movimiento, debido a que ya es un cadáver. Lo que se nos presenta, lo que podemos ver, sentir y pensar es algo ya muerto, algo que existe pero que siempre ya ha sido superado. Porque lo que existe no es solamente un objeto u otro o las formas fijas que se nos aparecen, sino esas formas siendo parte de un proceso, de una tendencia, que cuando encuentra una fijeza, algo sólido donde pararse, no puede hacer más que negarlo. Cuando encuentra una forma en la cual cree que está la plenitud de su vida, se halla en un cadáver, en un cuerpo donde ya no se encuentra más la vida, por ende, en un estado ya superado.

Es por esto que la filosofía hegeliana, ese “saber real” (Hegel, 1966, p. 9) al que se propone llegar, es sobre todo un camino de contradicciones, negaciones y aprehensiones. Un camino necesario, que es a la vez y afortunadamente, un sendero cementerial.

Decimos con Hegel (2004), entonces, que

para agregar algo más sobre la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos (...) que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. (...) Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso (p. 20).

Así, “el concepto del todo al que se llega no es el todo mismo” (Hegel, 1966, p. 12). Recordemos que el espíritu es un movimiento incesante que deviene de sí mismo, y por lo tanto, es un automovimiento. Entonces, un movimiento del desarrollarse a sí mismo en la sucesión de momentos igualmente necesarios, un salir de sí mismo y ponerse en las diversas formas en las que deviene el espíritu, formas que “convertidas en momentos vuelven a desarrollarse” (Hegel, 1966, p. 13), así como un reencontrarse consigo mismo luego del camino recorrido, un reencontrarse con un sí mismo que es ya otro del que se había puesto, dado que contiene en sí tanto lo caminado como su aprehensión.

Se evidencia aquí otro elemento de la dialéctica hegeliana: el desarrollo es tanto un ponerse como un recordarse siempre nuevo y un aprehenderse. El movimiento dialéctico es un concebir desde sí mismo del espíritu, y por lo tanto, un concebirse. Es por todo esto que el concebirse del

espíritu es concebir “la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina” (Hegel, 1966, p. 14).

Luego de recorrido todo este camino, podemos entender cabalmente la afirmación hegeliana de que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida, como *sujeto*” (Hegel, 1966, p. 15). Lo que existe es, como ya dejamos traslucir en los párrafos anteriores, un movimiento de expresión y aprehensión, un movimiento de ponerse en forma y recuperarse. Es por esto que lo que existe es a la vez y en la misma medida sustancia y sujeto, es el movimiento del devenir de la duplicidad que se unifica o de la unidad que se duplica, es un movimiento que es, en la misma medida, objeto y sujeto.

Lo que existe, pues, es el desarrollo del espíritu en su duplicidad. Se debe comprender lo que existe como una totalidad sujeto-objeto. Un todo formado siempre y al mismo tiempo por dos polos. Es así que el sujeto no puede ser reducido a un alma metafísica ni el objeto a una cosa fija, estable y ajena al sujeto. Lo que existe es tanto objeto como sujeto, y, como ya se dijo, lo que existe nunca *es*, sino que siempre *está siendo*. Lo que percibimos como objeto dado y exterior al individuo, no es más que una abstracción. Es un olvido del proceso del que forma parte y una negación de la dimensión más importante que tiene la dialéctica hegeliana que es la de ser, fundamentalmente, un trabajo. Lo que existe es, entonces, una relación dialéctica entre el polo subjetivo y el polo objetivo del movimiento del devenir del espíritu.

Podemos comprender ahora lo que afirmamos al comienzo: el fin, o el objeto entendido como cerrado en sí mismo y pleno de sentido, es *sin vida*. El objeto es siempre en sí con otra dimensión, la subjetiva, la que implica trabajo sobre el objeto que, es también y en la misma medida, trabajo sobre el sujeto. Todo final aparente de un proceso no es más que un momento del mismo. Si fuese realmente final, sería un momento de pura objetualidad, donde la dialéctica se interrumpiría al eliminar su dimensión subjetiva.

En este sentido, Hegel (1966) afirma que “la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es *para el saber ser* o *inmediatez*” (p. 15), lo que supone que la sustancia

es tanto lo inmediato, lo que no está mediado, como aquella mediación que introduce el trabajo del concebirse que realiza la conciencia. Es, por ende, tanto el universal abstracto como su particularización en un saber de sí mismo, en un saberse. La sustancialidad es, entonces, tanto lo universal mismo, lo que es, como la conciencia de este ser que es el saber de sí mismo. La sustancialidad es lo que es y, a la vez, es la conciencia de sí o el saberse a sí mismo.

Sin embargo, postulamos que lo que existe es una relación dialéctica sujeto-objeto. ¿Dónde se ubica el sujeto en la sustancialidad? Justamente en la diferencia y en el movimiento del concebirse. El sujeto es esa mediación que hace de la sustancia un para sí, un conocerse, un trabajo de concebirse a sí misma.

Movimiento que revitaliza lo “carente de vida” haciéndolo salir de su *inmediatez*, y que le permite afirmar a Hegel (1966) que “la sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” (pp. 15-16). Vemos aquí la afirmación aparentemente contradictoria de una sustancia que está viva, de una sustancia que *es además* sujeto. La sustancia, entonces, es las dos cosas, tanto lo objetivo como la vida o el trabajo subjetual, pero sólo si lo concebimos como *el movimiento del ponerse a sí misma*. La sustancia será también sujeto si la comprendemos como un “trabajo de lo negativo” (Hegel, 1966, p. 16), como un ponerse. Pero a la vez, la sustancia sólo será sujeto si comprendemos que este ponerse es un presuponerse, es un movimiento que no viene de afuera, sino que es un automovimiento, es ser la mediación de su propio devenir otro consigo misma. Entonces la sustancia puede ser concebida como sujeto si y sólo si se la considera como un trabajo que deviene de sí misma, un trabajo de autonegación como pura sustancia y autoafirmación como totalidad sujeto-objeto.

Así, continúa Hegel (1966),

es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no es una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal.

Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de ese desarrollo y de su fin (p. 16).

Aquí, Hegel se está refiriendo al *puro* sujeto, es decir, a la abstracción de toda relación con lo objetual. Es por esto que afirma que el sujeto es simplemente esa negatividad, negar lo simple y mostrar que es en realidad una dialéctica entre dos dimensiones; y, a su vez, es la puesta en contraposición de esa realidad dual, lo que implica una nueva negación, la negación de la diversidad como separación absoluta de ambos momentos.

Tenemos, así, la explicitación del movimiento de la dialéctica (esto y no otra cosa es el sujeto): el incesante negar la aparente cerrazón de la sustancia sobre sí misma y mostrar que hay diversidad en sí misma, a la vez que negar esta duplicidad que toma la forma de diferencia concibiendo así la unidad de los momentos. Es por esto que lo verdadero es esta igualdad que se restaura luego de los movimientos de salida de sí o flexión (el ser otro) y de vuelta a sí o reflexión (el ser otro en sí mismo). Movimientos que al expresarlos de este modo, los evidenciamos como automovimientos. Es por esto que en “la idea absoluta”, Hegel (1976) afirma que ésta “contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización” (p.725). Vemos que la idea absoluta es el movimiento del sujeto y es todo el movimiento desarrollado que la filosofía, que siempre eleva su vuelo en el ocaso, debe reconocer en cada configuración particular del espíritu.

Este movimiento de salida y de retorno a sí mismo nos impide concebir la verdad como una *unidad originaria* o *inmediata*, no mediada. Porque este recorrido es el recorrido de un concebirse, de un darse contenido. En cada flexión hay una puesta del sujeto, lo mismo que en cada reflexión. Hay también una acción o práctica particular en cada flexión y un aprehenderse y saberse universal en cada reflexión. Así, lo central es el recorrido mismo, el camino de salida y de regreso al sí mismo, un sí mismo nunca idéntico al que salió de sí y siempre inconcluso. El devenir desde sí mismo y hacia sí mismo es el movimiento del que hablamos, un círculo que nace, y vuelve a nacer en el mismo lugar, el sujeto, pero un sujeto que nunca es igual al que comenzó el recorrido.

Es por esto que siempre el *en sí*, universal, debe particularizarse para conocerse, debe ponerse en forma. Pero este primer proceso de negación que pretende igualar la forma particular con el contenido universal no puede contener la esencia y expresarla. Sin embargo, esta forma es esencial para el movimiento. Lo parcial y limitado es fundamental para el desarrollo, ya que la sustancia no puede autoconcebirse inmediatamente, sino que debe mediar, particularizarse, ponerse en forma para conocerse, para ser *para sí*. Luego, al ser para sí y saberse como forma que no expresa la esencia en su totalidad, negará dicha forma y restaurará la universalidad de la esencia, pero ya con la particularización en su ser; es decir, con el *en sí* del que salió y con el *para sí* que fue y que ahora es concebido como incapaz de contener la esencia por completo. Este momento de la segunda negación será, pues, momento en que el espíritu es *en y para sí*.

En este punto, se hacen presentes en nuestro análisis algunos de los postulados hegelianos más relevantes, como “lo verdadero es el todo” (Hegel, 1966, p. 16) y “sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma, y es toda la verdad*” (Hegel, 1976, p. 725). Abordaremos, así como lo hace Hegel a lo largo de toda su obra, incluso cuando parece detenerse en una parcialidad pequeña, la cuestión de la totalidad, precisamente porque “el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo” (Hegel, 1966, p. 16). Vemos así que el todo no es una esencia plena en sí misma, sino que es un auto completarse, un movimiento del devenir que implica un desarrollo, o mejor, autodesarrollo del espíritu. El todo es una esencia que logra ir siendo cada vez más desarrollada a través de sus mediaciones. Lo absoluto o verdadero es “*resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto, o devenir de sí mismo” (Hegel, 1966, p. 16). Por ello la idea absoluta es *vida*, porque es el movimiento entero autoconciente del superarse, incluso del superar la propia idea absoluta.

Cuando Hegel hace mención a lo absoluto como *resultado*, se refiere a que aquel movimiento de reflexión, de vuelta sobre sí mismo, *resulta* de un proceso, de un ponerse que es, a la vez, presuponerse, recuperarse y proyectarse nuevamente. Pero Hegel nos dice más, nos dice que sólo al *final* lo que estamos considerando es lo que es en verdad, se nos

revela como *sujeto* o *devenir de sí mismo*. Esto significa que sólo una vez que atravesó el proceso, una vez que el espíritu lo supera, puede ser conciente de sí mismo como un proceso de completarse a sí mismo. Por eso es que Hegel (1966) afirma que “lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado” (p. 16), porque hay que concebirlo como lo que resulta de un proceso. El espíritu debe *concebirse*, pensarse e incluir esta conciencia de sí en sí mismo, como resultado, como siendo un proceso de hacerse a sí mismo. Pero también como siendo un resultado, algo fijo donde afirmarse, apoyarse y así darse pie nuevamente para negarse. Para ver que la sola conciencia de ser el resultado de todo el proceso no implica ser ya todo lo que puede llegar a ser.

Tal es así que Hegel (1966) sostiene que

resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan realmente la intuición, como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación (pp.16-17).

Es decir que expresar lo divino, lo absoluto, lo eterno, no los abarca: ellos siempre rebasan las capacidades del espíritu de contenerlos en sí y de un modo inmediato, lo que implica, como Hegel remarca, que lo divino, lo absoluto, lo eterno, contienen siempre *algo más*, que no puede no significar un nuevo tránsito hacia afuera de sí mismos. Lo divino, lo absoluto, lo eterno, no pueden significar nunca algo fijo, estable y absoluta y eternamente completo. Ellos implican siempre algo más, contienen en sí algo en ellos que es más que ellos al cual deben buscar y reabsorber. Por lo tanto, tienen en sí un *devenir otro* que es ya una mediación, un salir de la inmediatez que, siguiendo el desarrollo, debe luego ser recuperado. Por ejemplo, afirmar lo divino no es afirmar su contenido, lo que en lo divino se contiene. Esto implica la necesidad de una proposición, decir qué contiene y qué es lo divino. Aquí tenemos el *tránsito* hacia un devenir otro, lo divino no es lo divino a secas sino que será *algo*, y ese *algo* es determinado, particular que, por particular, no puede contener absolutamente lo universal. En lo aparentemente pleno, vemos la necesidad de particularizarse, de tratar de expresar y de aprehender eso que existe en él y que es más que él.

Es decir, que lo divino, lo absoluto y lo eterno contienen en sí la media-

ción de su devenir otro consigo mismo, contienen siempre su negación y la consecuente continuidad del proceso dialéctico. Si no se los concibe así “el movimiento se desarrolla, en un sentido y otro, entre estos puntos que permanecen inmóviles y se mantiene, por lo tanto, en la superficie” (Hegel, 1966, p. 23) y no se sumerge en la profundidad del perfumado y colorido movimiento dialéctico. Así, se hunden las diferencias de colores en una “pintura absoluta de un solo color (...) en la vacuidad de lo absoluto (...) para lograr así la identidad pura, el blanco carente de forma” (Hegel, 1966, 35), que no es otra cosa que la “abstracción pura” (Hegel, 1966, p. 36) que “tiene en sí la mayor oposición” (Hegel, 1976, p. 725), y que por lo tanto aquel ser fijo que es postulada igualdad consigo mismo, pasa a su disolución (Hegel, 1966, p. 38). Es así que la filosofía no es, ni llega a ser la idea absoluta (tarea imposible por su ontológico retardo), sino que debe reconocerla en los distintos colores particulares de los que se pinta el espíritu en el proceso de su propia autocreación. Es por esto que quien afirme cualquier identidad absoluta será solamente vocero de algún dogma y, precisamente por ello, será también el momento que hay que negar.

Hegel mismo (1966) reafirma esta idea al postular que “es precisamente ésta [la mediación] la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es lo absoluto ni es en lo absoluto” (p. 17). Vemos que el autor da cuenta de que el conocimiento de algo nunca puede ser pleno. Nunca, ni la afirmación inmediata y abstracta de algo (como afirmar “lo divino”) ni un conjunto de postulados particulares (como “lo divino es...”) pueden abarcar aquello que quieren expresar; dando cuenta, nuevamente, de que lo verdadero y lo que realmente importa es el proceso de afirmación de lo inmediato o *en sí*, de su negación y particularización o *para sí*, y de la negación de ésta y vuelta al primer momento con el desarrollo incluido o *en y para sí*.

En la filosofía hegeliana lo verdadero es el todo y el todo es el proceso dialéctico del autodesarrollo del espíritu. Es decir que la afirmación de lo absoluto y su mediación, de lo pleno y su negación no es un error o un horror. Todo momento es una relación dialéctica con aquello a lo que negó y con aquello que lo niega. Pensar a lo absoluto como conclusión eterna o fija de un proceso es apartarlo de la dialéctica. Porque “la me-

diación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento. (...) Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto” (Hegel, 1966, p. 17). Claramente en lo verdadero se sostienen las dos dimensiones ya mencionadas, la subjetual y la objetual. La mediación es una igualdad consigo misma, pero en movimiento. Lo verdadero incluye en sí este movimiento, no es sólo sustancia sino, y en la misma medida, sujeto. Lo absoluto es *sustancia viva* y por ende una duplicidad, es sustancia y es reflexión sobre esa sustancia, es en sí y es para sí. Es por esto que el concebirse, el para sí, la reflexión, es un momento positivo de lo absoluto y lo constituye.

Es así que el sujeto es esta mediación misma, es el trabajo de superar lo inmediato abstracto del ser en sí, y mediarse determinándose, dándose un contenido, un ser allí, para luego, sin apartarse de lo negativo, “encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 1966, p. 24), en el ser otro particular. El espíritu es el sujeto que desde sí mismo se hace cargo de la contradicción interna que lo aqueja y que lo acompañará en todo el proceso. Es, entonces, la sustancia verdadera porque activa y autoconcebida, “que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma” (Hegel, 1966, p. 24).

Es por todo esto que el devenir “no se distingue de la forma de lo verdadero” (Hegel, 1966, p. 17), es lo verdadero mismo. El todo es el devenir que en el resultado retorna a la simplicidad. Simplicidad que ya contiene en sí su propio desdoblamiento, como antes dijimos al afirmar que la pura dimensión subjetiva implica el movimiento de negarse, del “desdoblamiento de lo simple [y, también,] la negación de esta indifferente diversidad y de su contraposición” (Hegel, 1966, p. 16).

Lo absoluto, así, no deja de ser dialéctico, no pasa a ser una unidad objetiva cerrada en sí misma, sino que siempre contiene en sí tanto lo objetivo como lo subjetivo, sigue conteniendo, por ende, tanto la contradicción como el movimiento de su devenir otro.

Sin embargo, lo absoluto tiene la especificidad de que, si bien es simple inmediatez y debe ser negada, es autoconciente de ser un proceso de atravesar por momentos de afirmación y de negación de sí, un trabajo que implicó y que implica un esfuerzo y un ponerse del espíritu, es decir un

accionar y un reflexionar no determinado, libre - no como ausente de condiciones ni presuposiciones, sino, al contrario, como abierto al abanico de posibilidades que estas presuposiciones habilitan (Hegel, 1966, p. 17).

Pero estas acciones y reflexiones no se hacen sólo a partir de presuposiciones, sino que también, y en la misma medida, en función de un proyecto, de un proyectar un resultado futuro a realizar, que es un proyectarse del espíritu. Es por esto que la finalidad, el “obrar con arreglo a un fin” (Hegel, 1966, p. 17), debe devenir del sujeto mismo que se pone en acción y reflexión para desarrollarse. Lo que el sujeto proyecte debe ser su proyecto y no uno ajeno, porque lo que proyecta al proyectar es a sí mismo. El fin entonces es comienzo porque es algo *quieto* que se encuentra más allá de la realidad actual del espíritu. Y es comienzo porque es motor, motiva, tracciona, pone en movimiento, es decir, es sujeto, tanto como sujeto es el fin del movimiento, que no es otra cosa que automovimiento. Esa fuerza motora es el sujeto, es el movimiento del negarse a sí mismo.

El sujeto sale de sí mismo y retorna a sí mismo concibiéndose en este proceso, por eso Hegel (1966) afirma que

el resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura (p.17).

Lo que existe realmente es el concebirse, es este movimiento del comenzar por la inmediatez y retornar a ella que, en tanto fin ya ejecutado, es en sí con el desarrollo realizado.

Tenemos entonces dos momentos de quietud, el comienzo y el fin y una inquietud esencial que es “precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y simplicidad referida a sí misma” (Hegel, 1966, p. 18). El sí mismo es la quietud y la inquietud, es tanto la inmediatez y simplicidad del comienzo como el movimiento de salir de su comienzo y del retornar a sí mismo como su fin, pero ahora autoconciente del proceso, ya que esa simplicidad devenida es *referida a sí misma*. Es así que lo que deviene resulta de lo que allí ya había, de eso en la inmediatez que es más que la inmediatez.

Llegamos así, a la afirmación de que lo absoluto es esta totalidad de los momentos quietos y del movimiento de su contradicción. Es por eso que arribamos a la consideración de “lo absoluto como espíritu” (Hegel, 1966, p. 19), lo que implica que lo verdadero es tanto todos los momentos recorridos como el devenir del concebirse a sí mismo y desde sí mismo del espíritu. Por esta razón es que en sí es la sustancia espiritual que debe ser, a la vez, para sí, saber de lo que es el espíritu y saberse a sí mismo como espíritu. Es decir, debe objetivarse, ponerse en una forma particular, para así conocer lo objetivo y luego reconocerse en ello, conociéndose.

Así, podemos afirmar con Hegel (1966) que la “experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto (...) se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento” (p. 26). Entonces, el concepto puro o el espíritu es, al mismo tiempo, su dimensión subjetiva o el puro concebirse, y su dimensión objetiva o “el elemento objetivo en el que tiene su existencia” (Hegel, 1966, p. 19); elemento que siempre debe *superar* para así pasar al autoconocimiento, para reflejarse en sí.

Nuevamente aquí aparece la idea hegeliana de que sólo se puede conocer lo ya superado y, por ende, que no hay un momento de adecuación plena entre lo que se es y lo que se conoce de eso que se es. Lo que es fundamental para el movimiento, ya que existe una inadecuación, una desigualdad constitutiva del movimiento del espíritu que no le permite a la autoconciencia ser plenamente conciente de la sustancia, lo que es lo mismo que decir que el conocimiento nunca es pleno. Pero esto no es un defecto del conocer ni del espíritu, es una parte necesaria de ellos y podríamos decir que es tanto su condición de posibilidad como su esencia misma. Es así, que podría pensarse al sujeto como esa inadecuación, ese hiato, tanto en su lado negativo como una totalidad nunca plena y siempre en desarrollo, como en su lado positivo como el motor de su propio movimiento. De este modo, cuando hablamos de esta desigualdad que se da en la conciencia, entre el yo y la sustancia, en realidad no hablamos más que del sujeto (Hegel, 1966, p. 26). Es por esto que Hegel (1966) afirma que

decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia. Y esta desigualdad constituye precisamente la diferenciación en general, es el momento esencial. De esta diferenciación llegará a surgir,

sin duda alguna, su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad. Pero no es verdad así como si se eliminara la desigualdad, (...) sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo (p. 27).

El saber puede igualarse a la sustancia, pero a *su* sustancia, a la que ya es. Asimismo la desigualdad es lo esencial y no se elimina nunca, sino que se mantiene en cada configuración del espíritu, en cada momento en el cual es en y para sí mismo. La desigualdad sigue presente ya que ésta es el sujeto mismo, es la dimensión subjetiva de la totalidad sujeto-objeto, que motoriza el movimiento de autodesarrollo. Es por esto que Hegel (1966) afirma que no “se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada” (p. 27), ya que el trabajo del sujeto, que es vacío y es trabajo a la vez, continúa.

La dialéctica, entonces, es el otro nombre del sujeto, que “en cuanto tal es sólo el movimiento dialéctico, ese proceso que se engendra a sí mismo” (Hegel, 1966, 43).

2. Dialéctica y “Posmarxismo”. El Hegel de Zizek.

Dentro de las múltiples interpretaciones y articulaciones de la obra lacaniana, los desarrollos teóricos de Zizek se han focalizado en la reflexión filosófica y política. En términos de Laclau, “*El sublime objeto de la ideología*” de Slavoj Zizek (2009) se distingue por su esfuerzo por definir y problematizar el campo ideológico-político a través de categorías teóricas lacanianas. Pero, también, enfrenta el desafío de analizar textos filosóficos clásicos a la luz de dichas categorías (Laclau en Zizek, 2009, p. 13). A pesar de las múltiples referencias a las obras de Platón, Kant y Leibniz, entre otros, la filosofía de Hegel constituye un punto cardinal en el trabajo del filósofo esloveno.

Su relectura de la filosofía hegeliana a través del psicoanálisis lacaniano tiene por objetivo principal discutir ciertas lecturas de Hegel que, con Zizek (1998), podríamos denominar “vulgares” y sumamente extendidas. Más que reclamar para sí la “correcta” lectura de la filosofía hegeliana, el “retorno a Hegel” realizado por el autor propone una reapropiación particular de la dialéctica, postulando la centralidad de la diferencia y la contingencia en la filosofía de Hegel. El “salvar a He-

gel” (Zizek, 1998, p. 31) a través de Lacan abre un conjunto de herramientas heurísticas para reflexionar sobre problemas contemporáneos vinculados a la temática de la ideología y de la construcción del campo sociopolítico.

La tesis central de la reactualización teórica realizada por Zizek es que la dialéctica hegeliana puede ser pensada como el modelo más consistente para el reconocimiento de la *imposibilidad radical* de toda identidad, tanto subjetiva como social.

La subversión realizada por la teoría lacaniana, revisitada por autores del denominado campo posmarxista como Laclau y Zizek, se vincula al proceso de descentramiento del sujeto clásico, es decir, de un sujeto entendido como racional, indiviso, auto-transparente y estable. La concepción de la subjetividad desarrollada por Lacan postula al sujeto como sujeto del deseo y sujeto del lenguaje³. Siguiendo a Tonkonoff (2010) afirmamos que se conjugan en este autor la noción de deseo como negatividad y una reformulación de los desarrollos estructuralistas sobre el lenguaje. De forma sucinta, el proceso de adquisición del lenguaje cumpliría en reducir la multiplicidad del cuerpo a través de su inscripción en un orden socio simbólico, que no es otra cosa que un sistema de diferencias, produciendo así al cuerpo individual como sujeto. El ingreso al orden sociosimbólico que hace posible al sujeto como tal presupone, al mismo tiempo, una pérdida irrecuperable: el sacrificio de todo acceso inmediato a lo Real⁴. El sujeto lacaniano es un sujeto *barrado*⁵ en tanto está atravesado y constituido por la falta de lo Real. Sin embargo, esta falta no sólo atraviesa al sujeto, sino también al Gran Otro –el orden cultural. Laclau y Mouffe (1985) han desarrollado, en el campo de la teoría social, el concepto de *antagonismo* para reflexionar sobre este núcleo inasimilable a la dimensión simbólica. Esta escisión es de carácter ontológico: ningún sistema cultural puede suturar de forma permanente esa hendidura. La construcción humana nunca puede

³ Véanse: Lacan (2005a) y (2005b)

⁴ Podemos definir a lo Real como un resto inasimilable, que resiste a la simbolización. Lo Real es lo que permanece excluido del orden sociosimbólico. En el proceso de constitución subjetivo, se vincula al goce presimbólico identificado con la totalidad fusional con la madre.

⁵ Vease Lacan (2007)

instituirse como orden cerrado y autosuficiente: siempre hay algo que frustra cualquier intento de alcanzar una representación exhaustiva de mundo. En este sentido, no sólo la identidad subjetiva sino también la identidad de la sociedad –como un todo unitario, estable y cerrado sobre sí mismo– es imposible.

Sin embargo, para algunos teóricos herederos del enfoque lacaniano como Laclau y Žižek, si bien la falta es una característica irreductible de la realidad subjetiva y sociopolítica, ello no significa que su positividad en forma de clausura, plenitud o representación de la totalidad desaparezca del discurso político. La política comprende, precisamente, todos nuestros intentos de llenar esa falta en el Otro, de clausurar al menos de manera provisoria el agujero constitutivo del orden cultural. “Aunque la plenitud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, no desaparecen: se mostrarán siempre a través de la presencia de una ausencia” (Laclau, 1996). El concepto de *fantasía social* es, por esto, el reverso necesario del antagonismo. La fantasía social “es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla” (Žižek, 1998, p. 173). La función de la fantasía es “maquillar” la incongruencia estructural producto de la imposibilidad constitutiva, presentándonos un objeto milagroso (el objeto-*causa* del deseo, el *objet petit a* lacaniano) que promete llenar la falta en el Otro. La lucha ideológica consiste en hegemonizar el significante de esa ausencia, que llenaría ese vacío. Dada la imposibilidad fundamental de cualquier identidad, todo intento de sutura será, sin embargo, sólo provisional y temporal. Estará, por definición, condenado al fracaso.

Podemos ahora comprender cabalmente el sentido de la tesis zizekeana anteriormente enunciada. La dialéctica hegeliana logra capturar esta lógica de lo necesario imposible, de los intentos siempre fracasados de llenar esta falla radical. Precisamente, entiende Žižek, “lejos de ser una historia de superación progresiva, la dialéctica es para Hegel una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de ese tipo” (Žižek, 1998, p. 29). Más que un movimiento que avanza progresivamente hacia un momento de síntesis como superación de toda contradicción, la dialéctica hegeliana es precisamente “un proceso continuo de desarrollo a través de la contradicción, a través de la alienación, a través de la doble negación (...) y no detiene nunca su incesante movimiento, ni

siquiera en su culminación, el conocimiento absoluto” (Dunayevskaya, 2004; pp. 23-24). Por esto, la lógica de la “negación de la negación” no implica el regreso a una identidad positiva, ni la cancelación de toda negatividad. Diciéndolo con Žižek (1998), “en la negación de la negación, la negatividad conserva todo su potencial desgarrador” (p. 229). La dialéctica hegeliana debe entenderse como la puesta en marcha de la *absoluta negatividad*, la incesante repetición de este comienzo ex nihilo (p.192). El desarrollo dialéctico nada tiene que ver, entonces, con un proceso de transformación donde lo viejo muere y lo nuevo nace. Lo caracteriza, en cambio, un anti-evolucionismo radical.

Así, Žižek (1998) sostiene que el momento de “reconciliación” hegeliano no debe leerse como la superación de toda contradicción, sino como un encuentro con la imposibilidad de una totalidad suturada. En un lenguaje lacaniano, la “negación de la negación” no llena el vacío del Otro, sino que reconoce la imposibilidad ontológica de llenar ese vacío. Reconoce que no hay nada tras el velo de los fenómenos, ninguna esencia de contenido positivo, o, para decirlo con Hegel (1966), “se ve que detrás del llamado telón (...) no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto” (p. 104). En términos de Žižek, no hay nada para Hegel más allá de lo fenoménico. Lo que los objetos ocultan no es un orden trascendental, sino la vacuidad que llenan. La Cosa-en-sí no es más que esta radical negatividad, reconocida en la experiencia de la “negación de la negación”.

Pero, sin embargo, más allá de los fenómenos no hay nada sino “esta nada, nada que es el sujeto” (Žižek, 1998, p. 252). Para Žižek, el sujeto no puede reducirse a una “posición de sujeto”, tal como lo entendió el estructuralismo. Antes de la subjetivación, el sujeto es el sujeto de la falta (Laclau en Žižek, 1998, p. 18). Oponiéndose a toda visión sustancialista, el sujeto es para Žižek el lugar de la escisión. La ubicación del sujeto es el de una fisura en el centro mismo de la estructura (Laclau en Žižek, 1998). No hay nada en un sentido sustancial que “sea” el sujeto. El movimiento dialéctico implica ciertamente que siempre haya un remanente, un resto no subjetivado, “y el sujeto es precisamente el correlativo a ese resto” (Žižek, 1998, p. 266) El sujeto es, entonces, su propia imposibilidad.

Es por esto que, recuperando a Hegel, Žizek (1998) sostiene que “experimentar la sustancia como sujeto” (p. 253) significa precisamente comprender que nada se oculta detrás del campo de la representación. Si la sustancia es, además, sujeto, es porque debemos entenderla también como imposible, como una imposibilidad de ser una identidad plena, fija y definitivamente constituida.

En esta reapropiación de la dialéctica hegeliana desarrollada por Žizek, la “negación de la negación” no elimina el antagonismo. Recordemos que es el propio Hegel (1976) quien afirma que la idea absoluta “tiene en sí la mayor oposición” (p. 725). El conocimiento absoluto denota, para Žizek, una posición subjetiva que finalmente acepta la contradicción como condición interna de toda identidad (Žizek, 1998, p. 29). En este sentido, el conocimiento absoluto, más que una superación “panlógica” de la realidad en el concepto que suprime toda contingencia, supone el reconocimiento de una pérdida radical (Žizek, 1998, p. 29).

Sin embargo, la experiencia de la “negación de la negación” permitiría no sólo reconocer la imposibilidad de cualquier identidad plena, sino que también tendría una función constructiva: la de proporcionar cierta congruencia positiva, subjetivante (Žizek, 1998, p. 230). La negatividad radical que impide nuestra identidad es al mismo tiempo su condición positiva. La experiencia de la “negación de la negación” consiste en aceptar el límite inmanente a toda identidad plena y, simultáneamente, permite lograr un mínimo de congruencia positiva (Žizek, 1998, p. 229). Si el sujeto es el vacío, el “ser” del sujeto, su identidad siempre ya mutilada, consiste en la fantasía-objeto que llena ese vacío (Žizek, 1998, pp. 252-253).

Bibliografía

- Dunayevskaya, R (2004). *Filosofía y Revolución*. México: Siglo XXI
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- ___ (1976). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- ___ (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lacan, J (2005a). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI
- ___ (2005b). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI

- ___ (2007) *El seminario, libro 10, La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Tonkonoff, S. (2010). *Sujeto, Sujeción, Autonomía. Notas sobre una Encrucijada Actual en Ciudadanía y Autonomía* Raúl Alcalá (Comp.). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Žizek, S. (1998). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Romina Ramírez¹

*Movimiento de sacerdotes para el
Tercer Mundo: un acercamiento al
discurso de la violencia.*

Introducción

El artículo analiza la radicalización de la Iglesia Católica Argentina y su punto de máxima expresión: El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y su discurso acerca de la violencia institucionalizada existente en Argentina. El foco de nuestro interés serán los diversos discursos sobre la violencia emanados desde el movimiento². Esta agrupación será la excusa para analizar los cambios de la Iglesia en América Latina y el mundo³ durante el período que va desde finales de los años 1950' hasta mediados 1970'. El trabajo ha sido realizado a través de entrevistas en profundidad a personajes a clave del MSTM y han sido analizadas mediante el software Atlas. Ti 7.0.

La Iglesia Católica desde 1950 -y especialmente en las décadas del '60 y '70- asumió un compromiso mayor con los pobres. Esta preocupación se manifestó con las encíclicas emanadas del seno de la institución, ayudando a que sus miembros pudieran tener una actitud de entrega con los

¹ Docente de las cátedras Sociología de la Religión y Filosofía UBA. Participa de diversos grupos de investigación en el IEALC y en el IIGG. FSOC.UBA

² Los entrevistados fueron Luis Sánchez, Luis Farinello, Rubén Dri, Paco Huidobro y al sacerdote Miguel Hrymacz, quién fue seminarista en este período, pero no fue miembro del MSTM.

³ En este artículo, que forma parte de un trabajo mucho mayor, proponemos realizar un debate sobre un momento clave en la historia contemporánea cómo la décadas del 60' y 70'. Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto de investigación "Las dos iglesias en la época del Concilio Vaticano II. El caso de Argentina, México y Venezuela. 1959-1979" dirigido por Rubén Dri.

problemas sociales, fundamentalmente, de los sectores empobrecidos. Dentro de la Iglesia, se produjeron objeciones a la institución como tal y a las estructuras sociales y políticas del capitalismo, que cuestionaron el sistema en su conjunto. Este proceso de apertura se dio a nivel mundial, pero adquirió características específicas en nuestro país debido al clima de reclamos generalizados en el que se encontraba. La Iglesia no fue ajena a esta coyuntura y algunos miembros se distanciaron de las autoridades clericales y su representatividad. En este contexto puede entenderse el origen del MSTM. La diferenciación que se hace entre movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo y del Tercer mundo radica en que estos prelados necesitaron expresar su compromiso con el cambio social en América Latina y no sólo reconocerse como habitantes de un lugar.

A los cambios radicales en el seno de la Iglesia Católica se agrega, en los años 60'-70', en Argentina, el surgimiento de organizaciones de carácter revolucionario que condicionaron la política nacional. Asimismo, se produjo la agudización de la conflictividad social y una gran inestabilidad política. El proceso de radicalización de la Iglesia Católica con el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y la influencia que esta agrupación ejerció, mediante sus discursos radicales, sobre los jóvenes sacerdotes. Este período es de fundamental interés para comprender el rol de la Iglesia popular durante esta época. Asimismo, es central para analizar la lectura de la Biblia que realizaron los miembros del MSTM.

Frente al problema a desentrañar, dentro del discurso del movimiento, conviene adoptar una postura crítica con respecto al tema de la violencia. En este sentido, no se intenta establecer una relación lineal entre los jóvenes sacerdotes, los discursos radicales, el movimiento y la violencia; sino poner a disposición del público lector, algunas líneas de análisis para comprender la historia argentina reciente.

La lectura de la Biblia como una herramienta para el cambio: Proyecto profético como base del MSTM

Nuestro movimiento es profético, no político. Sabemos que lo primero tiende a lo segundo, impulsa a contraer un compromiso político, pero se distingue de él.

MSTM 10-12-1970

Siempre el profeta es el tipo que grita la verdad y que generalmente termina asesinado... el profeta se ríe de todo eso y te grita las verdades y te molesta. Luis Farinello.

En la Biblia existen dos posturas contrapuestas en relación a las interpretaciones del texto sagrado: el proyecto Monárquico Sacerdotal y el Profético.

El proyecto profético surge de la insurrección campesina, la cual se postula como la base de la unidad tribal para la formación de una sociedad igualitaria. Su objetivo había sido rechazar la dominación de los monarcas, que se expresaba concretamente en los pesados tributos que el pueblo debía pagar en el caso de las tierras y de las personas (Pixley, 1992). Este proyecto viene de abajo, de los pobres y expresa la praxis de liberación. En contraposición a este proyecto se encuentra el Monárquico Sacerdotal⁴, que enuncia una práctica de opresión. Es una teología de dominación que legitima el poder Real⁵, y expresa la Iglesia de las clases dominantes.

Otra diferenciación significativa entre ambos proyectos radica en el lugar en el que habita Dios. Para el proyecto profético habita en el pueblo, está presente en la historia, en el espacio público y es el emblema de las luchas sociales y políticas por la obtención de la justicia. El proyecto profético concibe al mundo como producto de una cosmovisión monista que piensa al mundo como una totalidad integral.

Por el contrario, el proyecto sacerdotal monárquico encierra a Dios en el templo y es producto de una cosmovisión dual, este proyecto lleva a la división del mundo en sagrado y profano. Entonces, lo sagrado se concretiza en determinadas personas, objetos y acontecimientos. La práctica de los sectores dominantes es necrófila y se manifiesta en el método ideológico del binomio mancha-pureza. El sistema de mancha no considera la diferenciación de elementos, no respeta la heterogeneidad y la reciprocidad (Dri, 1997). Tal como evidenciamos, la con-

⁴ Este proyecto está conformado por dos polos: monárquico y sacerdotal, luego del exilio babilónico, se acentúa el polo sacerdotal que se nutre de la Tribu de Judá.

⁵ Claramente contrario al proyecto profético donde no se puede recurrir al nombre de Dios para legitimar las injusticias y la opresión (Éx.20, 7).

cepción masiva en el imaginario social de la religión católica se apoya en estos presupuestos porque excluyen de la participación social a los sectores más pobres. Dios sólo habita en el templo.

De este modo, podemos enfrentar dos concepciones de Dios. Un Dios que está en la cumbre, creador del mundo material, cósmico y natural de origen sacerdotal; y un Dios creador del pueblo, de la comunidad solidaria. Es esta última concepción la que adopta el MSTM.

En la reinterpretación de los miembros del MSTM cada una de las cosmovisiones implica un proyecto político, el cual libra una lucha simbólica. El proyecto Profético democrático de Jesús, que continúa las valoraciones proféticas de la fiesta y de la celebración comunitaria de la vida, lleva adelante una apertura revolucionaria e invita a participar a los pobres y a las mujeres, excluidos constantes del proyecto dominante. La mencionada corriente bíblica abre la posibilidad de una nueva economía de la abundancia, generada por el mutuo compartir, en donde todos pueden acceder a los bienes necesarios para la vida. La búsqueda de igualdad y libertad son esenciales en este proyecto e implican necesariamente la democratización de la sociedad. (Dri, 1996; 1997) El sujeto, portador de cambio, como el de Jesús y del MSTM, es el pobre. Para alcanzar las premisas del movimiento fueron necesarios cambios de estructuras políticas, económicas y sociales realizando una verdadera revolución.

Esta caracterización de las bases Bíblicas será central para comprender la lectura del Antiguo Testamento que realizaron los miembros del MSTM y las premisas desde las cuales partieron para llevar adelante *la opción por los pobres*, así como el enfrentamiento con la Iglesia tradicional. El MSTM optó por un Socialismo nacional, original y latinoamericano. El amor al prójimo se expresó en acciones de socorro para eliminar la opresión y no en la concurrencia al templo. Encontramos en el proyecto profético esfuerzos por reparar las injusticias y las desigualdades. Así, el MSTM, contrariamente a la opción institucional, que históricamente adoptó el proyecto monárquico-sacerdotal, adhirió a la visión profética y democrática de la lucha por la liberación de los oprimidos.

Un contexto efervescente

En cambio en los 70' no era eso, era un fervor impresionante, había todo un contexto distinto, estaba el Che Guevara, Camilo Torres, Allende en Chile. Perón volvía al país, Torres en Bolivia, era todo un fervor, estaba Kennedy en EEUU, Nikita Kruschov estaba en Rusia, estaban los hippies todo parecía posible (...) el folklore, la muchachada, la guitarra, todos militaban. Luis Fariello

Las renovaciones en la Iglesia se dieron fundamentalmente en las décadas de 50', 60' y 70' y se enmarcaron en un clima de cuestionamientos generalizados. En primer lugar, Europa ya no poseía la hegemonía sobre el resto del mundo. Estados Unidos junto con la Unión de Repúblicas Socialistas y soviéticas, se encontraban inmersos en lo que se denominó *la guerra fría*, donde se decidiría el destino que tendría la Europa de la Post guerra. Esta fue una de las razones por las cuales creció en forma generalizada un antiimperialismo contra EEUU en los países más pobres de todo el mundo, especialmente en Latinoamérica. Ese sentimiento se acrecentó a partir de las luchas contra el colonialismo Europeo en Congo y Argelia. Al mismo tiempo, Estados Unidos fue derrotado en Vietnam, lo cual generó una euforia masiva en los países que luchaban contra la expansión imperial. En segundo lugar, y en simultáneo, Medio Oriente padeció grandes conflictos por el petróleo. Al mismo tiempo, China se convertía en potencia y se gestaba la revolución cultural que obtuvo la atención de gran parte del mundo (Bresci, 1994; Martín, 1992; Anguita y Caparrós 1997).

Asimismo, se puede mencionar, como hecho significativo el Mayo Francés desarrollado en 1968. En esta ocasión parte del estudiantado de la Sorbona originó una rebelión que convulsionó a toda Francia. Los jóvenes de esta Universidad organizaron una protesta contra el sistema de evaluación y los exámenes que se les tomaban. Las consignas fueron: *libertad de expresión*, *imaginación al poder*, *sea sensato pida lo imposible*, entre otras.

Al mismo tiempo, en otras partes de mundo, se produjeron varias revueltas que se declaraban abiertamente contra el sistema. Los pueblos oprimidos buscaron nuevas respuestas a los problemas económicos y sociales. Algunos se inspiraron en el marxismo y en el ejemplo de la Unión Soviética.

Finalmente, a partir de 1959, la Revolución Cubana pretendió llevar a cabo una alternativa social lo cual significó optar por el Socialismo. En Brasil, Perú, Panamá y Bolivia líderes nacionalistas populares se hicieron cargo de los gobiernos. En Chile, por ejemplo, Salvador Allende -representante de la Unidad Popular. La idea de Revolución se expandió con la figura del Che Guevara quién llevaría su lucha hasta Bolivia donde encontraría su muerte, en 1967. Su imagen fue tomada como un ejemplo a seguir por los luchadores de todo el mundo.

Esta trama política se manifestó favorable para el optimismo de los pueblos. Los escenarios descritos favorecieron, en toda Latinoamérica, el surgimiento de organizaciones armadas revolucionarias. Como respuesta al contexto internacional se organizó VIII Conferencia de Ejércitos Americanos, donde se reafirmó la Doctrina de la Seguridad Nacional y se coordinó la lucha antsubversiva basada en el principio de las fronteras ideológicas (Bresci, 1994; Martín, 1992). De este modo, comenzó un proceso de fuerte y brutal represión contra el campo popular en toda la región, que se agudizó en nuestro país.

Iglesia y vida Política Argentina. Antecedentes e influencias

Nuestro país no fue ajeno al agitado contexto descrito anteriormente pero presentó singularidades que lo diferenciaron del mundo y lo acercaron a las realidades de América Latina. Por esa razón, resulta imprescindible subrayar que en la primera etapa el peronismo (1946-1952) asume, como útiles, los principios católicos, haciéndolos parte de su propio proyecto de gobierno. La aproximación entre ellos, luego de la victoria peronista de 1946, se dio, ya que, Perón era candidato del ejército con el cual la Iglesia creyó tener cercanía. Por otra parte, había puntos de contacto entre la idea de "*Justicia Social*" promovida por el peronismo para alcanzar la reconciliación de las clases sociales, y los preceptos que la cúpula eclesiástica pretendía impartir entre sus fieles.

El punto de tensión más importante se manifestó cuando la Iglesia intentó ampliar su estructura burocrática, un objetivo que Perón también perseguía. De este modo, se produjo una ruptura entre el peronismo y la institución religiosa, que terminó con la separación de Perón y la Igle-

sia. Estos fueron los motivos que originaron el golpe de Estado del 16 de septiembre de 1955. Este hecho, estuvo a cargo del general Eduardo Lonardi, un católico practicante, que no estaba en total desacuerdo con la política llevada a cabo por Perón, pero sí se encontraba en oposición con la creciente burocratización que se desarrolló durante este período. En este punto, y en la separación del peronismo de la Iglesia encontraba las fallas fundamentales. Las bases de apoyo de la revolución libertadora fueron fundamentalmente católicos integristas, algunos corporativistas, grupos nacionalistas, integrando a su gobierno algunos justicialistas respetables (Caimari, 1995; Bianchi, 2001).

Pedro Aramburu fue el sucesor de E. Lonardi, pero él no promulgaba una política de concordancia ya que pertenecía al ala revanchista del ejército que apuntaba a la desperonización. Este gobierno, tuvo una política de fuerte represión hacia el peronismo y los sindicatos. Su objetivo fue eliminarlos por considerarlos una aberración. Por esta razón, persiguió y proscribió a los líderes de ambos movimientos. Se intervinieron los sindicatos, colocando dirigentes que tuvieran -según su criterio- autoridad moral. Intentó exterminar al peronismo, encarcelando a sus líderes y reprimiendo al movimiento en general (Anguita y Caparrós, 1992: 62; Caimari, 1995; Bianchi, 2001).

El peronismo fue proscribido mediante el decreto-ley 4161, que penaba con años de cárcel el hecho de nombrar al "tirano prófugo" o a quién resaltase los símbolos de la dictadura depuesta (Anguita y Caparrós, 1992). El 9 de Junio de 1956, los generales Juan José Valle y Oscar Lorenzo Cogorno encabezaron un levantamiento peronista, que resultó fallido y terminó con el fusilamiento de ambos generales.

El 1º de Mayo 1958 ganó las elecciones Arturo Frondizi, candidato de la UCRI (Unión Cívica Radical Intransigente), quién recibió apoyo del peronismo. Durante este gobierno se inicia el período de Resistencia Histórica y el auge del Pensamiento Nacional.

En 1966, Juan Carlos Onganía, un católico de fuerte convicciones, fanático de la disciplina y el orden, junto a las FFAA usurpó el poder proclamando la *Revolución Argentina*. Destituyeron a A. Illia e intervinieron el parlamento y las universidades, expulsando profesores y disolviendo

los partidos políticos. Fue durante este gobierno, que se formó la CGT de los Argentinos (CGTA) que nucleó a obreros y estudiantes del peronismo combativo y a sectores de Izquierda.

En este contexto, se produjo *el Cordobazo*, acontecimiento en el cual, se unieron obreros y estudiantes, quienes provocaron una desestabilización dentro de la Revolución Argentina. Hacia 1969, los factores que podemos señalar como detonantes son: la quita de los derechos de los trabajadores y la baja de Salarios a los obreros del interior. Así, durante varios días la ciudad de Córdoba fue el escenario lucha entre obreros y las fuerzas armadas. Este hecho se repitió en varias ciudades del interior del país, como Mendoza, Rosario, Río Negro, entre otras.

La última etapa de la Revolución Argentina dio origen al GAN (Gran Acuerdo Nacional, llevado a cabo por el gobierno de Lanusse) que culminó en 1973 con el triunfo del Peronismo en las elecciones -sin proscripción- luego de 18 años de exclusión política.

En este contexto social y político, delineado de manera muy sintética, podemos caracterizar al MSTM que comenzó a constituirse a partir de la lectura del Manifiesto de los 18 obispos publicado en Agosto del 1967. Este documento tomó una posición con respecto al papel que la Iglesia debía tener en las regiones más pobres del planeta. Después del primer Encuentro Nacional realizado en Córdoba (luego de la circulación del Manifiesto), en Mayo del '68, queda organizado el MSTM quienes se presentaron como un movimiento religioso de crítica profética y de compromiso real con los oprimidos. Si bien es un movimiento religioso no puede desconocerse el proyecto político que subyace a la praxis del movimiento.

Radicalización de la Iglesia Católica

La Iglesia no fue ajena al contexto y en su interior se produjeron cambios que propiciaron el acercamiento de la Iglesia con el mundo moderno y ayudaron a que se relacionara la institución con los problemas reales de los hombres. A estos cambios los denominaremos: Radicalización (Lenci, 1998).

Para ver las bases de estas ideas es necesario que analicemos el conjunto de documentos que la institución emitió durante los años '60. Nos centramos en el Concilio Vaticano II (1962-1965) a través del cual se condenaba la pobreza, la injusticia y la explotación como resultado del afán humano de poder, y se incitó a los cristianos a que lucharan por la libertad. En Octubre de 1958, Juan XXIII fue elegido Papa de transición mientras se encontraba un reemplazo para Pío XII. Sin embargo, sorprendió al mundo católico con la convocatoria al Concilio Vaticano II (De Biase, 1998). En principio, los conservadores mostraron su agrado frente a la convocatoria, ya que, esperaban que se convirtiera en un freno para los modernistas, como fueron los Concilios anteriores.

La propuesta pastoral del nuevo pontífice y sus ideas sobre que ideas de la Iglesia como dadora de respuestas a los problemas contemporáneos del mundo, insertándose en ellos y proponiendo soluciones, lo diferencian del resto de los Papas históricos.

A partir del Concilio Vaticano II, se inició una renovación que atravesó a la estructura católica y permitió que los problemas sociales adquirieran una influencia que excedería a los curas y las monjas de barrio, para llegar a las jerarquías y a sus discursos. Entre esos cambios podemos mencionar, por ejemplo, que la Iglesia ya no era considerada portadora de la única verdad. Se propuso un diálogo con algunos sectores, y el intercambio con algunos sectores del marxismo se hizo aceptable para Roma. De hecho, en el documento *Pacem in Terris* (1963) la Iglesia llegó a decir que en el marxismo había buenos elementos merecedores de aprobación. Asimismo, no se condenaba a quienes no profesen la fe católica en tanto y en cuanto llevaran una vida recta. Se incentivó a los laicos a una mayor participación en la vida de la Iglesia. No se los vio sólo como colaboradores de los sacerdotes y Obispos sino que tuvieron una misión propia: "la transformación del mundo". El propósito fue acercar la Iglesia a los hombres, sin importar origen, posición y jerarquía, a través del contenido de dos encíclicas: *Mater et Magistra* (1961), de contenido social y *Pacem in terris*, que estimulaba la participación activa de los católicos en la vida pública, la cooperación con los no católicos y un mejoramiento de las condiciones humanas como ya expusimos.

Al mismo tiempo, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1960) merece ser destacada porque realiza un llamamiento al compromiso de los cristianos para la realización de cambios que llevan al pecado deben ser dejados de lado tal como lo comentó Luis Sánchez⁶.

Por todo lo expuesto, podemos concluir que Juan XXIII consagró su papado al *aggiornamento* de la Iglesia. Desgraciadamente, murió sin poder lograr su cometido que de todas maneras fue retomando posteriormente por Paulo VI (1963-1978). Los entrevistados percibieron esos cambios, de un modo muy efusivo, pero sólo nos detendremos en Luis Farinello⁷ quién comentó:

El concilio iba a durar 15 días, porque se decía que lo que dice Roma es causa terminada, estaban todos los documentos escritos y los 3500 Obispos del Mundo, todos debían decir a mí me gusta, firmaban y terminaba todo. Era lo que quería Roma. El primer día leen los documentos y un Obispo gritó: a mí no me gusta y no me gusta por todos lados, y Juan XXIII riéndose dice: bueno habrá que empezar de nuevo ¿Cuáles son los temas de hoy? (...) Fue un gran descubrimiento la religión como transformadora de la sociedad, ir a trabajar a los barrios, todo un compromiso con el pobre... hasta el tema de la violencia se trató.

El Concilio Vaticano II significó una purificación y una actualización de la mirada de la Iglesia sobre el mundo ya que fue el primero que no realizó condenas por Herejías, sino escuchó los nuevos reclamos y ubicó a la Iglesia en los grandes problemas del mundo.

El historiador Richard Gillespie (1987) sostiene que para explicar el mencionado proceso en las décadas del '50 y '60 el Vaticano se encontraba temeroso que los pobres cayeran en el ateísmo Marxista y por eso se empezó a preocupar por la pobreza, especialmente, en los papados de Juan XXIII y Pablo VI. Esta tesis nos parece interesante, pero insuficiente debido a que el contexto se mostraba próspero para emprender acciones contra la injusticia. La intención de algunos sectores de la Iglesia, fue tratar de acercarse a los problemas sociales para intentar resolverlos, sin que esto implicara, necesariamente, el temor de la Igle-

⁶ Un sacerdote que fue miembro de los curas obreros y del MSTM. Durante la década del 90' fue ícono de las marchas de los jubilados de los días miércoles. En la actualidad desempeña su tarea pastoral en Wilde, Pcia de Buenos Aires.

⁷ Luis Farinello es un párroco que perteneció al MSTM. Actualmente tiene una fundación en la Localidad de Quilmes, Pcia de Buenos Aires. Es un sacerdote que recorrió diversos medios de comunicación en la década del 90'.

sia por el alejamiento de los fieles. Más aún, muchos sacerdotes comenzaron a dialogar y a estudiar el marxismo, antes de que el Concilio se llevara a cabo tal como nos relataron nuestros entrevistados. Como ya mencionamos, Juan XXIII fue sucedido por Pablo VI (1963-1978)⁸, quien continuó con las reformas de su predecesor e incluso estuvo mucho más comprometido. Él llegó a movilizar a muchas personas que poco tenían que ver, hasta entonces, con la preocupación por lo social. La encíclica *Populorum Progressio* (1967) sería importante principalmente para los países de América Latina. En ella se abordó la gravedad de las situaciones de los países más pobres, los problemas económicos imperantes y la falta de solidaridad del primer mundo. Se criticaba la aplicación del sistema capitalista en Latinoamérica, relacionándolo con el concepto de "violencia institucionalizada" y se proponía el cristianismo como "verdadero Socialismo". El documento daba la pauta del papel que debía cumplir la Iglesia en los países subdesarrollados, esto fue, atacar la desigualdad. La lectura de la encíclica arroja que la violencia era legitimada en cierto modo ya que era lícita:

donde se manifestara una tiranía evidente y prolongada que pudiera perjudicar los derechos personales fundamentales y dañar peligrosamente el bien común del país. (Enciclica Populorum Progressio, 1967)

Desde esta encíclica se atacaba la desigualdad, la codicia, el racismo y el egoísmo de las naciones ricas. Pero no se aclaraba cómo debían vencerse esas injusticias. Entre las principales reformas, se produjeron cambios en la liturgia, los curas empezaron a decir la misa en lenguas modernas (eliminando el latín del templo) y mirando a los fieles. La encíclica finalizaba invitando a los fieles a dar respuesta a los gritos angustiantes de los sectores menos favorecidos. El Concilio Vaticano II podría ser pensado con una adaptación del proyecto profético expuesto anteriormente.

⁸ Pablo VI luego de la muerte de Juan XXIII (el 3 de junio de 1963) fue elegido como el sucesor que reanudó el Concilio. En 1965, se cerró definitivamente el Concilio Vaticano II. Aprobando una serie de disposiciones fundamentales para la Iglesia contemporánea a través de las encíclicas: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) Y *Populorum Progressio* (1967)

La encíclica finaliza así: *Nos os invitamos a todos para que respondáis a nuestro grito de angustia en nombre del Señor*⁹. Invitación a la acción cuya metodología de aplicación no queda revelada.

La voz de los 18 Obispos que cambian la Iglesia.

Cuando, los Obispos hacen su manifiesto, en el 67', finales del 67' ya estábamos completamente metidos, comprometidos, en todo esto. Así que, cuando surge el movimiento, surge también con nosotros. Así que el movimiento vino un poco a reafirmar lo que ya estábamos haciendo. En Resistencia habíamos transformado la catedral en el centro de toda la problemática social. Rubén Dri

Los jóvenes laicos y religiosos sentían que estaban llamados a comprometerse y a participar de las decisiones. Movidos por la necesidad de denunciar las injusticias que se vivían en el tercer mundo, dieciocho Obispos encabezados por el brasileño Helder Cámara revuelven el ámbito católico con un documento que se escribió el 15 de agosto de 1967 llamado Manifiesto de los 18 Obispos. En el documento los prelados reivindican el socialismo como más cercano al evangelio que el capitalismo y retoman los conceptos del concilio Vaticano II, en donde se dio importancia al reparto de los bienes y a la igualdad fundamental para todos. Así, América Latina se convirtió en la protagonista de los aires de renovación que atravesó un sector de la Iglesia, el más radical, siendo el lugar en donde más incidencia social tendría estos cambios (Dri, 1987; Farrel, 1992).

El objetivo del manifiesto consistió en precisar la opción que debían hacer los sacerdotes que vivían en el Tercer Mundo. Al mismo tiempo, los Obispos se animaron a decir que el evangelio estaba más en sintonía con un modelo socialista que con uno capitalista. El manifiesto adhirió a la encíclica *Populorum Progressio* (1967). Los Obispos expresaron un sentimiento de disconformidad hacia las naciones más desarrolladas que no aportaban ayuda a los países del Tercer Mundo que intentaban desarrollarse y no podían por el avance de los países capitalistas. Se denunció que los países del Tercer Mundo fueron víctimas de la explota-

⁹ Encíclica *Populorum Progressio*

ción, se destacó que la paz no podría existir sin la justicia. La función de los sacerdotes sería liberar al pueblo de toda servidumbre ya que, según el texto, no se podía servir a Dios y al dinero. La Iglesia debía separarse del sistema vigente que resultaba ineficiente y debía estar dispuesta a colaborar con otro sistema más justo y mejor adaptado a las necesidades de los tiempos. Se pidió el reparto de la propiedad con los fines de otorgarle un destino social. Se hizo énfasis en el compartir: trabajar la tierra, compartir el fruto del trabajo. Nuevamente observamos aquí la influencia del proyecto profético (Farrel, 1992).

Los cristianos tenían en esos tiempos el deber de mostrar *que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos*. Esta tarea estaba designada a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a quienes les tocaría realizar su propia *promoción*, confiando en sí mismos, instruyéndose y saliendo del analfabetismo. Se aconsejaba, así, una unión entre pobres y trabajadores, para lograr fuerza y exigir la Justicia¹⁰.

Sacerdotes transformando el Tercer mundo

Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora bien se trata, de transformarlo. Karl Marx

El MSTM fue una agrupación que reflexionó sobre la realidad de su tiempo y que se comprometió con ella, intentando transformarla en forma concreta. Este grupo puede ser caracterizado su accionar directo por medio de diferentes modos de protesta tendientes a incidir en la política nacional. Su estructura, no obstante, siempre estuvo condicionada por los parámetros que la Iglesia Tradicional les estipulaba. Así, pues, su objeto fue mentalizar al pueblo de la opresión de la que era víctima

¹⁰ En el final del documento citan a Lucas 21-18 "... *Poneos de pie y levantad la cabeza que la liberación está cerca...*"

para que ellos mismos puedan cambiar su situación. La estructura de funcionamiento del MSTM fueron las asambleas que se denominaron *Encuentros Nacionales*. Éste, era el ámbito de encuentro de los delegados de las diferentes zonas para discutir y llevar adelante medidas tendientes al cuestionamiento del sistema vigente. En dicho ámbito, además, el peso más importante recaía en los sacerdotes representantes de las diferentes diócesis, que eran la voz de las bases. Por esta razón, podemos pensar en una estructura horizontal que, si bien tenía “responsables” el mandato fundamental era de las bases. (Dri, 1987; Bresci, 1994; Moyano; 1992)

Un comienzo comprometido

A finales de 1967, Alberto Devoto, Obispo de Goya, recibió el Manifiesto y lo divulgó. Le recomendó a Miguel Ramondetti, su entrañable amigo, la difusión masiva. En dicho documento, la adhesión al socialismo fue evidente y sorprendente a la vez; debido a que los que se pronunciaban no eran personas comunes, sino que eran Obispos. M. Ramondetti, cumpliendo con el pedido, se reunió con Rodolfo Ricciardelli y André Lanzón para encargarse de hacer la traducción al español y enviarlo por correo a todos los sacerdotes que conocieran. Las respuestas comenzaron a llegar rápidamente, 150 o 200 respuestas inmediatas. Casi todos los que respondían proponían un encuentro para debatir los temas que el Manifiesto proponía. Varios autores ponen de relieve que no estaba en la mente de los prelados formar el Movimiento que llegaría a abarcar el 10% de los sacerdotes diocesanos del país y que se convertiría en el mayor exponente de toda Latinoamérica. (Anguita y Caparrós, 1997: 188-193; Dri, 1987; Bresci, 1994; Martín, 1998)

En enero de 1968, el grupo anfitrión envió una carta a los 270 sacerdotes que contestaron la carta anterior para informarles sobre algunas iniciativas y consultándolos sobre los pasos a dar en el futuro. Se convocaba a los firmantes más representativos y se les solicitaba que coordinaran la zona a la que pertenecían. También, se dejaba en claro que partían del Mensaje de los 18 Obispos. En febrero de ese mismo año, los firmantes eran 320 y tiempo después 400. La primera reunión se concretó el 1º de Mayo de 1968. (Bresci, 1994)

Este grupo fue tomando, rápidamente, un gran estado público, y la prensa los denominó “Curas del tercer mundo”. Los sacerdotes, intentando precisar hacia quienes querían dirigirse se autodenominaron “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. De este modo, se apropiaron, para usarlo como referencia del “Mensaje fundamental de los Obispos del Tercer Mundo”; y se situaron en la realidad económica, social y política de nuestro país. El movimiento intentó ser el transmisor de las necesidades del pueblo, partiendo de ellas, evitando por todos los medios conformar una gremial de sacerdotes” (Dri, 1987; Bresci, 1994; Martín, 1998).

El MSTM llevó varias medidas que fueron muy resonantes. Pero sin lugar a dudas la carta a los Obispos del América Latina fue una de las más relevantes. En la carta, se denunciaba las condiciones de violencia en las que se encontraba Latinoamérica. Los sacerdotes se ubicaron frente al contexto como pastores de la Iglesia de Dios e interpretaron esta situación como el signo de los tiempos. Caracterizaron a América Latina como un continente de violencia, en el que una minoría de privilegiados se encontraba contra la mayoría del pueblo oprimido, víctima del hambre, del desamparo y del subdesarrollo. Esta misma violencia se manifestaba en falta de educación, salud, en la política y en la religión, ya que en América Latina, según el MSTM, la democracia era sólo de orden formal, pero no real. Asimismo, resaltaron que los jefes religiosos se encontraban ligados al poder político de turno y por esa razón, no denunciaban los abusos del poder civil y militar.

Así pues, se solicitaba, por medio de la carta, a los integrantes de la Asamblea:

Que no se confunda a la violencia estructural y represiva injusta con la justa violencia de los oprimidos. (...) Que se denuncie el Estado de violencia, con toda claridad y sin ambigüedades. Que se proclame el derecho de esos pueblos a la legítima violencia (...) Que los cristianos opten por la liberación.

En este sentido, la situación de miseria e injusticia facilitaría la constatación de parte del pueblo de las posibilidades reales de liberación que el mismo poseía. Estas aptitudes no podían realizarse sin un cambio en la estructura socioeconómica del sistema capitalista. Consideraban, además, las posibilidades de salida por la vía pacífica eran prácticamen-

te nulas. A esta afirmación esclarecedora se agregaba que debido al poder de represión que utilizan las minorías privilegiadas para impedir el proceso de liberación, muchos no *verían otra solución más que el empleo de la fuerza por parte del pueblo. A esta conclusión también están llegando muchos militantes cristianos* (Bresci, 1992: 48-52: MSTM, s/f).

A través de la carta enviada al CELAM, el MSTM solicitaba que en consideración del problema de la violencia en América Latina se evite por todos los medios equiparar o confundir la violencia injusta de los opresores que sostiene este “nefasto sistema” con la justa violencia de los oprimidos, quienes se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación” (Bresci, 1992: 48-52). Aclaraban que no intentaron convertirse con estas palabras en abanderados de la violencia indiscriminada, sino que se vislumbra la posibilidad que poseen las comunidades de rebelarse contra el agresor. Este texto fue considerado por la asamblea y retomando en las conclusiones¹¹.

Enlace: Signo de encuentro.

Si bien las actividades del movimiento fueron publicadas por los medios de prensa nacionales, los miembros del MSTM produjeron su propio boletín. El 15 de septiembre de 1968 apareció Enlace, una publicación periódica, cuyo director fue el presbítero Alberto Carbone. La revista fue una circular interna que sirvió como vínculo entre los sacerdotes que adherían al movimiento. Se editó desde mediados del 68’ hasta el año 70’, en Buenos Aires. Luego, hasta el final de su publicación, -1973- en Goya Corrientes. Enlace estuvo dirigido a los miembros del grupo y también a todos los laicos que desearan leerla. No había suscripciones individuales, las revistas eran distribuidas por los responsables zonales. Lo llamativo de esta publicación, fue que los ejemplares se despachaban a las empresas de ómnibus para ser repartidas por las diferentes zonas del país y llegara, así, a los representantes de cada diócesis. Hay que destacar que no había requisitos para la inscripción al boletín, sólo

¹¹ Para ver las similitudes en los textos recomendamos consultar: CELAM (1968) Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana Buenos Aires, Bonum, 1968

se pedía una contribución para ayudar al mantenimiento del mismo. Alberto Carbone tuvo que abandonar la dirección en 1971 por diferentes problemas que lo aquejaban, sobre todo por la persecución política que sufrió en aquella época. Su lugar fue ocupado por Miguel Ramondetti. La importancia de esta circular fue que logró mantener a los sacerdotes de diferentes regiones conectados e informados de los diversos hechos que sucedían en el país. Revisando sus páginas, podemos hallar la descripción de las situaciones socioeconómicas, políticas y culturales de las diferentes regiones del país. También, fue el medio para la reflexión teológica: encontramos teólogos argentinos -como de diferentes regiones del mundo- que analizaban los cambios que la Iglesia atravesaba a nivel mundial, nacional y regional. Hallamos, por ejemplo, artículos escritos por Obispos como Jaime de Nevares, Jerónimo Podestá y Alberto Devoto. En sus páginas, también hallamos destacados teólogos como Rolando Concatti y Lucio Gera. Al mismo tiempo, nos topamos con artículos firmados por Miguel Ramondetti, Rubén Dri, Conrado Eggers Lan, Antonio Puigjane, entre otros. En Enlace también se difundían las acciones conjuntas de sacerdotes agrupados en Latinoamérica como: el grupo ONIS en Perú, los comunicados de los Obispos de Brasil, comunicados de México, Colombia - grupo Golconda-, entre otros.

La importancia fundamental de este Boletín fue que permitió la socialización de los encuentros llevados a cabo por el movimiento. Allí se publicaron, en su totalidad, las conclusiones de las reuniones realizadas.

Desde el periódico, los miembros del MSTM realizaron, además, una descripción del escenario político del país, dando cuenta de los síntomas políticos, económicos y culturales que mostraron la situación por la que atravesaba el pueblo. En este sentido, se resaltó el descrédito de la constitución, la distorsión del papel de las fuerzas armadas, manifestando la existencia de *un grupo militar dirigente* de la represión institucionalizada y de la tortura en el ámbito político. Se denunció además la desnacionalización de las empresas, el progresivo endeudamiento externo, la fuga de capitales, la polarización en la distribución del ingreso, el aumento en el costo de vida, la desocupación y la marginalidad. Manifestaron la decadencia cultural presente en las diversas facetas de lo social.

Para contrarrestar la situación de opresión existente el MSTM propuso un proyecto histórico de liberación, en el cual el sujeto de cambio sería el pueblo oprimido, liderado por la clase trabajadora. Otros sectores como los profesionales, los estudiantes, sacerdotes, sectores de la clase media sólo tendrán participación si se suman al proyecto de la clase trabajadora. El pueblo pasaría de una *actitud defensiva a una ofensiva* adquiriendo en esta lucha mayor grado de conciencia política y creatividad para combatir contra el capitalismo. Esta movilización popular tomó como objetivo la construcción de un *Socialismo Nacional* (Eggers, Lan, 1969).

Este Socialismo se construiría descubriendo y denunciando a los opresores que hostilizaban sistemáticamente al pueblo oprimido. Esta situación no se podría revertir sin una lucha que acabe con toda forma de explotación. Resaltaron, en este documento, que el socialismo *no es ilusorio*, por el contrario es un futuro próximo y posible para nuestro país. Los sacerdotes destacaron, así, la conducta del Hombre Nuevo: el cristiano que demostraría su amor protegiendo a los oprimidos y denunciando a los opresores. La ética del Hombre Nuevo trascendería los valores económicos, políticos y sociales, construyendo nuevas formas de relación en la que *el centro sea el hombre y no las cosas*, en donde *el hombre valga por lo que es y no por lo que tiene*. El hombre nuevo sería definido también por su relación con sus semejantes, debía ser austero, valorar el trabajo, y se obligaría a sí mismo a compartir. Sus valores centrales serían la justicia, la entrega y la profunda conciencia social. Se comprometería a respetar y comprender al resto de las personas. Todos los hombres deberían tener igualdad de oportunidades para poder ser dignos (Eggers, Lan, 1969).

Por estas razones, el MSTM buscó la construcción del Hombre Nuevo, denunciando lo que ellos mismos denominaron *la ética de la opresión*. Por medio de estas acusaciones resaltaron los valores que regían al sistema capitalista (como el lucro, la competencia, etc.).

Breve Historia del Movimiento¹²

A continuación realizaremos una breve descripción de la historia del movimiento relatando sus encuentros y los planteos que se hicieron en relación a la violencia.

Encuentros Nacionales	Temas abordados en relación al discurso sobre la violencia estructural.
Primer encuentro. Córdoba. Mayo de 1968	Origen del MSTM. Participaron 21 sacerdotes de 13 diócesis diferentes. Miguel Ramondetti fue nombrado secretario general. Analizaron la realidad socioeconómica, centrándose en el tema de la violencia estructural argentina. Llegaron a la conclusión que Argentina era un país violento por la desigualdad que existía en su interior. La conclusión del encuentro fue que Argentina era un país desigual y, por lo tanto, violento. Establecieron los objetivos del movimiento: lograr un compromiso cristiano ante la realidad y realizar acciones concretas que testimonien la voluntad de cambio.
Segundo Encuentro. Colonia Caroya, Córdoba, 1969.	Destacaron que el proceso de liberación estaba cercano y exigían un cambio rápido de todas las estructuras políticas sociales y culturales. Identificación con el Tercer Mundo. Se autoprodujeron servidores de las necesidades de los oprimidos/ Opción por pueblo oprimido y pobre. Adhesión al proceso revolucionario/Necesidad de un cambio radical y urgente de las estructuras/ Rechazo al sistema capitalista vigente y a todo tipo de imperialismo económico, político y cultural.
Tercer Encuentro. Santa Fe. 1 y 2 de Mayo de 1970.	Participaron 117 sacerdotes de 25 diócesis. La convocatoria anunciaba que se trabajaría sobre el tema de la violencia. Adhesión al proceso revolucionario y opción por un Socialismo Latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo
Cuarto encuentro. Carlos Paz. Córdoba. 8 y 9 de Julio de 1971.	Participaron 160 sacerdotes. Documento de Carlos Paz Destacaron la actitud negativa del ejército en su afán de mantenerse en el poder, a pesar de la voluntad popular. Consideración del peronismo como el movimiento popular que llevaría al Socialismo Latinoamericano / Desacuerdo con el Gran Acuerdo Nacional porque intuían que era un intento de engañar al pueblo Advirtieron el fracaso de la Revolución Argentina, expresando que no fue una revolución porque no planteó el cambio de estructuras. Dieron cuenta, también, que las soluciones no podían salir de los opresores, sino que debían salir del pueblo oprimido, dedicado a liberarse y responsabilizándose de su historia. Denunciaron la existencia de presos políticos en el país.
Quinto encuentro. Octubre de 1972 Córdoba	Análisis y se toma posición frente a la realidad nacional. Se planteó redimir al ser humano de su situación de opresión por medio del evangelio. Reafirmación de las coincidencias básicas. Redacción de un documento donde vislumbraron la capacidad del pueblo para salir de la inequidad. Resistencia y cambio por parte del pueblo.
Fractura del MSTM. Julio de 1972	Discusiones en el MSTM por existencia de grupos. Enfrentamientos por cuestiones partidarias. 1973: Renuncia Miguel Ramondetti. En su lugar es designado Osvaldo Catena, En este clima de quiebre, se llevó adelante el sexto encuentro Nacional, en San Antonio de Arredondo (Córdoba), durante el mes de agosto. Allí, se discutió si el Peronismo impulsaba la revolución o la frenaba. En esta reunión fue donde el Movimiento quedó definitivamente fracturado, profundizando su crisis y no logrando reunificarse. (Dri 1987)

Fuente: Elaboración propia.

¹² Para realizar este apartado hemos consultado los textos de Martín, J.P (1992); Bresci, Domingo(1992); Dri, R (1987).

Medellín, tierra prometida

La conferencia de Medellín del Episcopado Latinoamericano en 1968 (CELAM) justificaba la violencia de modo indirecto y diferenciaba la violencia de los opresores (declarada injusta) y la justa violencia de los oprimidos. En el mismo gesto, condenaba la violencia institucionalizada y las estructuras injustas (uno de los mayores problemas de Latinoamérica y los países subdesarrollados), y se oponía a la revolución armada que por lo general causaba otras injusticias. Sectores de la Iglesia Católica se radicalizaron y rompieron con las estructuras de la institución, cuestionando al sistema capitalista por las injusticias que existían en su interior.

Medellín fue la continuidad del Concilio Vaticano II, particularmente de *Gaudium et Spes*, citada varias veces, y de *Populorum Progressio*. El encuentro trató de adaptar las conclusiones de las encíclicas a la realidad de la región. Puede decirse que criticó al sistema capitalista tal como se practica en América Latina, como “violencia institucionalizada”, enfatiza la necesidad de transformar las estructuras sociales, y alude a la existencia de una “situación de dependencia”, provocada por un “colonialismo interno” y un “neocolonialismo externo” (Paz, N° 16).

Allí se recordó la preferencia del cristianismo por la Paz y se alertó sobre la inmensa dificultad que provocaría la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendraría, el riesgo de provocar la intervención extranjera ilegítima, como también, la dificultad de construir un régimen de justicia y libertad partiendo de un proceso de violencia. Medellín significó la gran irrupción del compromiso cristiano en la cúpula eclesiástica y la legitimación de la lucha liberadora. Muchos autores sostienen que fue un verdadero Concilio Latinoamericano. La renovación del compromiso social se tradujo en modelos como los de Camilo Torres, cura Colombiano, profesor, de buena familia, que en 1965, había colgado los hábitos y trató de organizar la guerrilla en Santander. Torres se convertiría en un ícono para una parte importante de los movimientos armados: la unión entre *la cruz y la guerrilla*; en curas impartiendo el evangelio de resistencia y lucha; y en jóvenes expresando su rebeldía como forma religiosa.

La politización de la sociedad y el carácter masivo que adquirieron tanto las ideas del socialismo como el desarrollo de la violencia popular en el período son impensables, si no se toman en cuenta esta apertura y el protagonismo que alcanzó en la vida política de la sociedad y hacia el interior de la Iglesia el movimiento de curas tercermundistas.

Organizaciones armadas, peronismo y MSTM.

El compromiso adoptado por el movimiento con respecto al Peronismo hizo que la jerarquía eclesiástica les reprochara el apoyo que, según las autoridades, el MSTM le proporcionaba a las organizaciones guerrilleras.

Cuando J.D. Perón se halló en condiciones de volver a país, en 1972, estuvo acompañado, en su vuelo, por dos sacerdotes pertenecientes a este movimiento: Carlos Mugica y Jorge Vernazza (Martín, 1992). Estos no fueron en representación del movimiento ya que la mayoría de los integrantes no estaba de acuerdo en ser representados por los clérigos en esa ocasión. En diciembre de ese mismo año, los sacerdotes del movimiento se reunirían con Perón en Vicente López. Dejaron en claro que no pidieron audiencia, sino que fueron invitados por Perón. En el comunicado oficial reivindicaron su papel de acompañantes del pueblo en su lucha por la liberación, y el objetivo de construir un proyecto de liberación que posibilite la justicia. Algunos de los miembros que participaron de la mencionada reunión salieron sumamente enfurecidos con el líder ya que éste no hizo más que dar vueltas, sin colmar las expectativas de los prebisteros que lo interrogaron acerca del proceso revolucionario y de la construcción del Socialismo Latinoamericano (MSTM 9-12-1972).

Si bien la premisa fundamental fue la construcción de un Socialismo Latinoamericano, la fractura se produciría por el método y la opción política que utilizarían para la construcción del mismo. Por un lado, los miembros de Santa Fe y Capital Federal optaron por el peronismo. Los integrantes del interior y los franceses, ubicados principalmente en Avellaneda, se inclinaron por una postura de carácter marxista. La figura clave en la opción por el peronismo fue Carlos Mugica, el menos contestatario con respecto a la postura de la Iglesia. Así, los más críticos

fueron los marxistas. Una vez disuelto el lazo, es decir, la lucha por lo social, en las cuestiones políticas las diferencias se tornaron insalvables (Dri, 1987).

Paralelamente, los arrestos a sacerdotes pertenecientes al movimiento se hicieron frecuentes, además de las persecuciones dentro y fuera de la Iglesia. En la ciudad de Rosario fueron encarcelados cuatro curas acusados de haber participado en el secuestro del embajador Inglés. Sin embargo, fueron liberados por falta de méritos¹³. Uno de los sacerdotes entrevistados comentó que al enterarse Monseñor Antonio Quarraccino que de los cuatro detenidos había dos curas de Avellaneda no hizo nada por salir en defensa de ellos. Esta anécdota nos muestra cuán separados estaban los Sacerdotes del Tercer Mundo de la estructura de poder de la Iglesia. A pesar de las denuncias realizadas por los miembros del movimiento, las persecuciones se hicieron cada vez más frecuentes. Otro gran motivo para entender la desaparición del movimiento sería la falta de apoyo de la jerarquía eclesiástica, tal como lo comentan nuestros entrevistados.

Por lo tanto, la tensión entre los miembros del MSTM y la cúpula jerárquica de la iglesia fue aumentando. Los sacerdotes del movimiento le enviaron una carta al Papa Pablo VI, en la que denunciaron la falta de apoyo de la jerarquía y daban cuenta de que

pareciera que el grito de los más oprimidos no los toca, pareciera que están ajenos – como extranjeros- a la lucha de un pueblo que combate por liberarse (MSTM, 2-3.1972). (...) un ejemplo que nos toca dolorosamente es la indiferencia de la jerarquía frente a la prisión de nuestro hermano Alberto Carbone, cuya inocencia es patente para todos (MSTM, 2-3.1972)

La mayor parte de los enfrentamientos se dieron por la postura crítica que adoptó el MSTM cuya relación con las autoridades civiles y eclesiales fue conflictiva. Muchos de los miembros del movimiento fueron perseguidos, secuestrados, incluso mucho antes del '76' (Dri, 1987).

¹³ Estos sacerdotes fueron, Juan Carlos Arroyo, José María Ferrari, Néstor García Morro y Santiago Mac Guire. Días después de la detención, 47 sacerdotes llegan a Rosario solidarizándose con los detenidos de Rosario terminando todos detenidos e incommunicados.

El tema de la violencia en el discurso del MSTM

El movimiento en general lo que sostenía es que el pueblo tenía derecho a utilizar la violencia, lo que se condenaba era la violencia de opresión, la violencia de arriba y la de abajo... el pueblo tenía derecho a utilizar los instrumentos de lucha, que creía necesario, entonces, nosotros nunca condenábamos la violencia. La violencia de liberación ¿no? Rubén Dri

El movimiento sostuvo que *el proceso de liberación estaba en marcha* por lo tanto, *lo más importante es que el pueblo tome conciencia y pierda todo tipo de esperanza en el sistema vigente (MSTM, 3-5-69)*. El MSTM creía que el socialismo en Latinoamérica no podría realizarse sin la toma del poder por auténticos revolucionarios que surgirían del pueblo y que serían fieles a él. Resaltaron en sus comunicados que, *en la gesta de emancipación muchos sacerdotes tuvieron participación y presencia activa y que lejos de ser condenados por la Iglesia, hoy son mártires*. En este sentido, dejaron en claro que en la Argentina, no existía una fuerza que pudiera ser caracterizada como la vanguardia revolucionaria. Así, lo popular constituiría lo esencial en todo movimiento revolucionario. Sin embargo, *no se vislumbraba una salida verdadera y eficaz que no apele a la lucha armada del pueblo por su liberación y por la instauración de un auténtico socialismo (MSTM, 3-5-69)*.

Esta postura se encuentra en sintonía con las declaraciones realizadas a raíz del Cordobazo. En esa ocasión, los sacerdotes legitimaron la violencia producto del pueblo, sosteniendo, al mismo tiempo, que el pueblo reaccionó espontáneamente, cansado de la opresión de la que fue víctima. Así, realizaron un llamado *a los que detentan el poder para que depongan las armas antes de que sea demasiado tarde*. Para quienes se opongan a esta fuerza, continuaban, *la batalla está de antemano perdida* (Declaración de los coordinadores regionales). De esta forma, se separaron de las organizaciones que se consideraban como la vanguardia del pueblo y se sentían llamadas a liberarlo. Se mostraron de acuerdo en que, siguiendo Populorum Progressio, la toma del poder será necesaria, pero la misma sólo podrá llevarse adelante por “auténticos revolucionarios que surjan del pueblo”.

Según nuestras fuentes, el movimiento llevó adelante una defensa de la acción directa, que expresó la rebelión contra las injusticias. El pueblo, en este sentido, sería el encargado de trazar su propia estrategia

de “amor y violencia” para llegar al estadio de superación del hombre y abandonar la vida contemplativa en pos de la acción. De este modo, el MSTM optó, por un hombre transformador, creador, que no mirase a su prójimo con lástima o caridad, el sujeto debía intentar cambiar la situación en la que el otro se encontraba inmerso.

El MSTM pretendió crear nuevas subjetividades que se manifestarían en los luchadores populares, en las relaciones cotidianas, en definitiva, en la lucha. Esta nueva subjetividad, apuntó a la construcción del Hombre Nuevo, que se constituiría en el proceso revolucionario. La violencia desde abajo, se asumió como legítima defensa, frente a la violencia de las estructuras injustas o institucionalizadas de los opresores. Por largos siglos, la moral cristiana ha leído este

‘sentir cristiano ante la violencia’: 1) en dimensión individual o dimensión doméstica: es legítimo defenderse y defender a los suyos; 2) en dimensión política: es legítimo que un pueblo rechace a su injusto agresor. La Iglesia no ha desautorizado nunca a las fuerzas armadas, como recurso de un pueblo soberano para defender sus legítimos derechos. Tampoco ha desautorizado el recurso a la violencia, en el caso de una tiranía radical y prolongada” y “...hay una dimensión de esta iluminación evangélica sobre la violencia que es la que pareciera se busca a toda costa soslayar y escamotear: su dimensión social. Los Sacerdotes para el Tercer Mundo fuimos explícitos al respecto en nuestra carta a los Obispos de América Latina reunidos en Medellín (Junio de 1968): no condenar la violencia de los oprimidos sin una clara denuncia de la violencia institucionalizada de los opresores, causa de la violencia de los oprimidos (Documento “Nuestra reflexión” enviado a los Obispos en respuesta a la declaración de la comisión permanente del Episcopado referida al Movimiento, 12 de agosto de 1970).

Así pues, veían en la lucha armada y no armada instrumentos de la conciencia popular pero destacaban que eran los integrantes del pueblo los que debían decidir el método a utilizar y no grupos que se consideraran iluminados. A pesar de esta declaración, muchos de los miembros del MSTM sostuvieron la tesis de la no violencia similar a la que mantenían los líderes pacifistas Mahatma Gandhi y Martin Luther King, además, consideraban que dicha postura estaba en sintonía con la del evangelio. Otros participaron activamente en la lucha armada siendo, ellos mismos, cuadros de diferentes agrupaciones. En general, no se apoyaba la lucha armada abiertamente, pero se respetaba a los miembros de la agrupación que decidían optar por ella.

Para otro sector del grupo, la violencia fue una cuestión ético-política, que se veía con la marcha de los acontecimientos y en ideas de la Iglesia como dadora de respuestas los sucesos que acontecieran. La justificación de la violencia se daría sólo si el pueblo participaba. El fin último, debía ser la vuelta de Perón. No tendría lugar en situaciones democráticas. De este modo, notamos la existencia de una violencia, según la percepción de los integrantes del MSTM, que ayudaría al pueblo a salir de su opresión.

Pese a lo que sostiene M. De Biase¹⁴ nuestros entrevistados sostuvieron que C. Mugica realizó declaraciones que expresaban la legitimidad de la violencia, pero se mantenía siempre en contra de ella. En verdad su conducta era contradictoria, pero sus declaraciones eran claras:

no dudaría un instante con la gracia de Dios, de incorporarme a una acción violenta si con eso viera claro, ahora en 1970, lograr eficazmente disminuir con ello la miseria, el sufrimiento (...) no soy violento, pero si las cosas siguen así, no se lo que va a ser de mí y de muchos otros, porque puede llegar el momento en que el único modo de disminuir la violencia sea ser violento¹⁵

Podemos ver que los miembros del MSTM justificaron la violencia inspirados en las encíclicas papales que veían como lícito recurrir a la violencia como recurso extremo. Esto les valió el enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica. El sociólogo José Pablo Martín (1992) reconoce que algunos sacerdotes se volcaron a la lucha armada, pero sostiene que primero se alejaron del movimiento. No obstante, Rubén Dri pone en jaque esta afirmación cuando sostiene *varios de nosotros pensamos en incorporarnos directamente, yo me incorporé en la guerrilla, pero sí a las FAP (Fuerzas Armadas Peronistas)*. Hay que destacar, frente a esta afirmación, que muchos de los adherentes al movimiento tenían relación con los grupos armados y que no necesariamente se separaban del MSTM, tales eran los casos de Jorge Adur y Rafael Yacuzzi.

Con respecto a la violencia, el movimiento tuvo muchas objeciones que ellos mismos se encargaron de responder (Martín, 1992): La primera acusación de importancia los señalaba como agentes de la violencia al

¹⁴ Lo que claramente percibimos de la lectura del trabajo de Martín De Biase es que separa todo el tiempo a Mugica de cualquier tipo de relación con la violencia.

¹⁵ Entrevista publicada en La Razón, 16/ 7/70, Pág. 12

propugnar el proceso revolucionario. Ante esta imputación, el Movimiento se preservó resaltando que el país estaba gobernado en nombre de una revolución y que además el poder había sido abordado con la violencia de las armas. Otra objeción repetía la expresión: *la violencia no es cristiana*, a lo que el MSTM respondía que la Iglesia durante la historia había convalidado en más de un ocasión la violencia ejercida por los cristianos, además de admitirla en su doctrina de la *legítima defensa*, incluso en el orden político.

Quienes embestían contra el MSTM promulgaban que la violencia generaría más injusticias al no poder cambiar las estructuras vigentes. Aquí encontramos una de las respuestas más importantes del MSTM, que sostenía que la Argentina era el caso extravagante de América Latina, ya que las circunstancias estaban dadas para que se iniciara la verdadera revolución por la presencia del movimiento Justicialista liderado por J. D. Perón.

La violencia fue defendida puesto que se la vio como una justa respuesta a la opresión reinante. Se pensaba que era viable una revolución, una resistencia popular, que llevara al gobierno a los verdaderos representantes del pueblo, ya fuera por vía electoral o por las armas. Asimismo, con respecto al tema de la Revolución, anunciaron que se acercaba una de carácter social, -que denominaban una *verdadera revolución*-. Según lo que el movimiento sostenía después de una “pseudo-revolución”, el pueblo accedería al poder con sus auténticos líderes.

En el segundo encuentro del movimiento se destacó la adhesión al proceso revolucionario. El movimiento como tal acompañó la revolución, pero este tema no fue motivo de discusión dentro del grupo, o sea, lo que no se discutió es el modo por el cual la revolución sería efectiva o no. La revolución se haría producto de la marcha de la historia y no producto de la fuerza, aunque a veces ésta fuera necesaria. P o r revolución el MSTM entendió, ni más ni menos, que el cambio de estructuras, el paso del orden antiguo al nuevo, de un tipo de sociedad otro. En la revolución, no se busca el caos, sino pasar a un nuevo tipo de sociedad. El MSTM enfatizó que la conciencia del pueblo, muchas veces se manifestaba a través de minorías lúcidas; pero, en general, veían que el sujeto político de toda revolución es la masa. El único problema

que advertían en torno de la violencia era que un grupo se atribuyera el derecho de ejercerla en nombre del pueblo, que tomase las armas sin el apoyo de la masa en su conjunto. En este sentido, los sacerdotes del Noreste sostuvieron que no podrían decirle al pueblo cuando utilizar la violencia armada para liberarse, pero que si el pueblo lo decidía la misión de los sacerdotes era acompañar.

La opción por la violencia, dentro del movimiento, era una posición personal (Dri 1987; Martín, 1998). No era mal vista e incluso fue considerada una necesidad histórica, debido a que en diferentes lugares del mundo había sido posible una revolución por vía armada. A pesar de este pensamiento, no podemos hablar de que el MSTM, como tal, haya participado en hechos de violencia, pero en sus documentos de alguna manera la justifican, sin condenarla, sin adherir completamente. La relación que existió con la guerrilla no era estructural, pero debido a que se respetaba la opción de cada miembro todos tenían, directa o indirectamente, relación con las formaciones especiales a través de sus integrantes, ya sea porque los militantes concurrían a las parroquias.

Asimismo, José Pablo Martín (1998) sostiene que hubo participación de los miembros del MSTM con los cuadros de las fuerzas irregulares pero que sólo rondan entre diez y quince personas los miembros que se volcaron a la lucha armada. Esta afirmación es cierta, pero incompleta, ya que, el movimiento no luchaba con las armas en las manos, formando ellos mismos un grupo guerrillero, sino que, apoyaban la violencia desde lo discursivo y, muchas veces, algunos integrantes pasaban a la acción. En algunos casos, se conocía la actividad de los miembros dentro de los grupos armados, pero se respetaba la libertad de acción.

Algunos autores (Martín, 1992; De Biase, 1998) sostienen que la militancia no fue conocida, ni aprobada por el grupo, afirmación discutible si tomamos en consideración las entrevistas que hemos realizado, en las que varios sacerdotes reconocieron que muchos de los miembros del MSTM optaron por la acción armada. Paralelamente, nos relataron la relación que ellos mismos mantenían con miembros de diversos grupos armados. Por ejemplo, R. Dri reconoció a los Montoneros como una organización de origen Cristiano pero sostiene diferencias en los modos de actuar ante diversos acontecimientos. No obstante, se reco-

noce como militante de las FAP. Por otro lado, un sacerdote nos relató la ayuda que recibía para grupos armados en su parroquia y en otras de algunos sacerdotes de confianza, otro relató que recibía a algunos miembros de organizaciones armadas en su parroquia y que se reunían con los colegas del MSTM para recibir charlas.

La aceptación de la lucha armada nunca hubiese sido posible sin los cambios que ocurrieron dentro de la Iglesia, durante el período `60-`70. En un país donde el 90% de la población estaba bautizada, el impulso renovador de la Iglesia caló muy hondo, fundamentalmente, en los jóvenes, sacerdotes o laicos, que daban sus primeros pasos en el mundo de la política, acercándolos a cuestiones sociales y encausando a muchos hacia el peronismo¹⁶.

Cierre, apertura y algunas dudas...

Puesto que hay que tener coraje de la verdad, hay que enunciarla no sólo bajo la forma de principios generales y abstractos, con los que nadie se siente aludido; sino que hay en una confrontación directa con la situación del país y de la Iglesia. La verdad cristiana no es solamente dogmática y especulativa, sino moral y práctica. Si hacemos esto nos enfrentarán quienes son poderosos e impiden que la verdad sea dicha y hecha y entonces necesitaremos coraje (Documento Nuestra Reflexión 12/ 8/20).

¿Cómo un grupo que perteneció a la Iglesia Católica fue capaz de romper, discursiva y prácticamente, con todos los dogmas que la institución presentaba; teniendo -en muchos de los casos- la valentía de enfrentarse a la propia institución al punto de cuestionarla? Este interrogante sólo es posible de analizar si se entiende el contexto social, político y cultural en el que surge el MSTM y las influencias que los jóvenes sacerdotes tuvieron de los diferentes procesos sociales.

En este sentido, la radicalización en la Iglesia se manifestó a través del Concilio Vaticano II y de las encíclicas que el Vaticano emitió desde los años `50, hasta mediados de los `60. Los cambios llevados a cabo dentro de la Iglesia, estuvieron relacionados con un clima de protestas generalizadas, realizadas a nivel mundial. Esta apertura, dio lugar a que

¹⁶ Estas afirmaciones surgen de ver la preferencia de los sacerdotes radicalizados en favor del Peronismo.

un sector de la Iglesia de nuestro país – y de Latinoamérica- se radicalizara y comenzara a preocuparse por los problemas sociales, intentando terminar con la pobreza y la desigualdad. Este grupo de clérigos fue conocido como MSTM, cuyas premisas fundamentales se basaron en el intento de construir estructuras para un orden nuevo, al que muchos hombres aspiraban y que originaría la sociedad socialista. En la nueva sociedad, pensada por esta agrupación, todos los hombres tendrían acceso real y efectivo a medios de vida dignos. Si bien no consideramos al MSTM como un grupo idealista ellos estaban muy relacionados con esta corriente filosófica cuando sostenían que la explotación del hombre por el hombre era uno de los delitos más grandes y graves; por lo tanto no tendría lugar en la sociedad futura, sociedad en la que propiedad privada sería abolida. Pero como analizamos a lo largo del trabajo, este grupo pasaba a la acción con discursos que fueron consecuentes con la época que les tocó vivir.

Asimismo, destacamos que el discurso del MSTM con respecto a la violencia fue de una gran ambigüedad, debido a que no aceptaban la violencia para no constituirse ellos mismos en un sujeto político pero no veían con disgusto las acciones llevadas a cabo por los grupos armados y otras agrupaciones similares. Es más, varios de los miembros del MSTM pasaron a formar parte de diferentes grupos armados. La problemática analizada en este texto resalta diversas contradicciones propias del ser humano a la hora de tomar una decisión. En el contexto en que tuvo lugar el MSTM la violencia era moneda corriente y no verla hubiese sido necio. No obstante, aseguraron que el objeto de los cristianos sería la paz. Sin embargo, en determinadas situaciones históricas la violencia podría llegar a estar legitimada según sus propias lecturas del evangelio. Así, la violencia que fuera usada contra la tiranía evidente y prolongada, constituiría un acto de reivindicación del pueblo injuriado, es decir, privado de sus derechos fundamentales. En el discurso del movimiento el estar privado de los derechos equivaldría a no ser considerado hombre y esas situaciones el rebelarse por diversos métodos estaba completamente justificado.

Podemos concluir, así, que el movimiento condenaba la violencia institucionalizada, mientras que la ejercida por el pueblo estaba plenamente justificada porque los violentos serían los que institucionalizan

el sistema establecido, los que ordenan la represión contra el pueblo, manteniendo su complicidad con el sistema injusto. Sin embargo, sería injusto no reconocer que en el grupo había posturas diversas quienes se sumaban abiertamente, quienes apoyaban a los miembros de los grupos armados manteniendo reuniones, facilitando contactos o medicamentos y los que creían que el camino estaba por otro lugar relacionado con la paz. Sin embargo, pese a las discusiones la mayoría creía que el pueblo era el sujeto de cambio y no las minorías iluminadas. Si bien es cierto que, como movimiento, no pasaron a la acción su discurso fue claramente favorable a la utilización de la violencia, basándose en las encíclicas emitidas por la Iglesia en las que el sujeto popular cobraba una relevancia fundamental.

A lo largo de este trabajo intentamos analizar como el MSTM estuvo lejos de figura de los sacerdotes que se quedaban en el tiempo y salieron a dar una batalla discursiva con la Biblia como estandarte para entender un contexto injusto e intentar, al mismo tiempo modificarlo. Somos conscientes que este tema tiene mucho para discutir y debatir, pero nos interesa reconstruir la idea de violencia que la misma Iglesia Católica presentó en el período estudiado. Sólo así, se puede entender el discurso sobre la violencia estructural que salió del seno del MSTM. “

El MSTM adhirió al proceso revolucionario, inscribiéndose en el mismo. Pero distinguiendo la violencia de la revolución, caracterizada, entonces, como un cambio radical en las estructuras sociales y políticas, que implicaría la conversión del hombre y del grupo social. Así, la transformación debía ser profunda, hasta las raíces, actuando sobre las causas y no sobre los efectos. La violencia, que es un medio y no un fin, podría ser utilizada o no, de acuerdo a la circunstancia.

Este trabajo pretende dejar más dudas que certezas y esperamos que este sea el comienzo de un largo debate.

Bibliografía

Anguita E. y Caparrós M., (1997) *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina 1966-1973*, Tomo I, Buenos Aires, Ed. Norma.

Bresci, Domingo (comp.) (1994) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios

“San Juan Bosco” Centro Nazaret. Comisión Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA)

Bianchi, Susana (2001) *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina (1943-1955)*. Tandil. Trama Editorial/ Prometeo Libros. Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS)

Celam (1968) “*Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana*” Buenos Aires, Bonum, 1968

De Biase, Martín (1998) *Entre dos Fuegos, Vida y asesinato del padre Múgica. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.*

Caimari, Lila (1995) *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*

Cirlot, Juan E. (1991) *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor, Colombia

Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris (2000) *Historia de la Iglesia Argentina: desde finales de la conquista hasta finales del siglo XX*, Grijalbo, Buenos Aires.

Dri, Rubén (1987) *La Iglesia que nace del pueblo. Buenos Aires, Editorial Nueva América.*

(1996) *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

(1998) *Los Modos del Saber y su Periodización*, Buenos Aires, Ediciones Letra Buena.

(2000) *La Utopía de Jesús*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Eggers Lan, Conrado (1969) “*Socialismo y Evangelio*”, en *Enlace*, N° 5, págs 11-15.

Eliade, Mircea (1987) *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.

Farrle, Gerardo (1992) *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de Evangelización*. Buenos Aires. Editora Patria Grande.

Guillespie, Richard (1987) *Soldados de Perón, los Montoneros*, Grijalbo, Buenos Aires.

Lenci, María Laura (1998) *La Radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y revolución*, en *Revista Sociohistórica*. Cuadernos del CISH (Universidad Nacional de La Plata) nro 4.

Mallimaci, Fortunato (1992) “*El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar*” en “*500 años de Historia del Catolicismo en la Argentina*”

Mangione, Mónica (2001) *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* Buenos Aires, www.copyright.limited.to

Martín, José Pablo (1992) *Movimiento de sacerdotes para el tercer Mundo, Un debate argentino*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe.

Moyano, Mercedes, “*Organización Popular y Conciencia Cristiana*” en: “*500 años de Cristianismo en la Argentina*” (1992); autores varios, CEHILA, Buenos Aires.

MSTM (1970) “*Crónica, Documentos, Reflexión, publicaciones del Movimiento*”, Buenos Aires.

MSTM, (1975) “*El Pueblo ¿donde está?*”, Buenos Aires, Publicaciones del MSTM.

MSTM (1970) “A los Obispos de América Latina” en MSTM *Crónica, Documentos, Reflexión*, publicaciones del Movimiento, Buenos Aires.

MSTM, *Coincidencias Básicas*, en MSTM *Crónicas, Documentos, Reflexión* (1970) Publicaciones del Movimiento, Buenos Aires. *Documento 11*. Pág. 69

MSTM, Comunicado de los 60 sacerdotes que se entrevistaron con el General Perón. 9/12/72.

MSTM, Carta a Pablo VI 2/3/ 72

Pixley, J. (1992). Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. 11 [On Line] Disponible en: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>.

Populorum Progressio, 1967. *Varias ediciones*.

Cecilia Paula Gómez¹

El cielo y la Biblia entre los tobas del oeste Formoseño

1. Introducción

Para analizar las relaciones del plano celeste y la Biblia que realizan los tobas resultan inspiradores algunos planteos realizados por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1966 [1807]). Nuestra premisa es, por lo tanto, que la realidad es subjetual (Hegel 1966 [1807]:16; Dri, 1996:45). De allí partimos para intentar entender cómo es o, para ser más exactos, cómo está siendo el sujeto toba², lo que nos permitirá esbozar parte del desarrollo del movimiento dialéctico de su identidad, que a su vez nos conducirá a plantearnos un insoslayable aspecto de ella, la memoria. Es menester reconocer que el sujeto es puro hacerse, un puro ponerse como sujeto. Cada uno de los tres momentos del ponerse del sujeto es ineludible. El sujeto, en este caso colectivo, es “la mediación de su devenir otro consigo mismo”, el sujeto se crea. En principio debe ponerse y para hacerlo debe partir de lo inmediato presupuesto, este sería el primero de los tres momentos: el “*universal abstracto*”. En este momento se es la pura indeterminación, la pura abstracción donde desaparece toda particularidad y limitación, en consecuencia: ningún contenido. Pero el sujeto debe hacerse y por lo tanto debe salir de la indeterminación de la etapa anterior, debe limitarse, darse contenido, debe particularizarse; es la etapa de la “*particularidad*”. Pero como sabemos el mo-

¹ Doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires).

² Salvo que se especifique lo contrario, de aquí en adelante cada vez que se escriba “toba” se estará haciendo referencia a este grupo específico.

vimiento no termina allí, la tercera instancia es el “*universal concreto*” el momento “verdadero y especulativo”. El sujeto es siempre universal concreto, pero éste no se puede pensar si no es en la contradicción entre universal y particular (Dri, 2002:63-70). La concepción dialéctica del sujeto es la que nos ilumina el camino planteado por los símbolos que analizaremos. Trabajaremos, entonces, indagando en tres aspectos muy precisos de sus representaciones socioreligiosas y/o cosmovisionales: *pi'yem* (cielo), *na'qaik - ma'ñik* (Vía Láctea) y *dapi'chi* (Pléyades), siendo estas dos últimas importantes asterismos³ celestes. Dado que el cielo y estas dos figuras (*Gestalten*) o representaciones operan también como símbolos religiosos, juegan un papel fundamental en la identidad de este pueblo (Dri, 2002:194), de ahí nuestro interés en ellas. El objetivo es acercarnos, por medio del recorrido que marcan estas representaciones celestes, a exponer una perspectiva sobre el movimiento de ponerse a sí mismo en el contexto actual del sujeto colectivo toba del oeste formoseño.

Recurriremos a la historia previa de estas comunidades, a su conflictiva relación con los diversos agentes colonizadores y con el estado-nación. Deberemos incluir la historia documental y la memoria histórica de este pueblo, que nos llevarán a trabajar con las diversas situaciones y conflictos que tuvieron que atravesar. Este acercamiento versa sobre el movimiento de ponerse a sí mismo de este sujeto colectivo, aunque circunscribimos nuestro análisis al contexto cosmovisional, más precisamente a su contexto socioreligioso. Tomaremos el camino abierto por las reinterpretaciones que se han realizado de versículos de la biblia y, consecuentemente, del plano celeste y dos de sus asterismos. Todo esto deberá estar congruentemente englobado en el contexto sociohistórico que atravesaron estas comunidades.

Cabe destacar que esta indagación toma cómo guía lo planteado por Hegel mediado por las lecturas realizadas de parte de la obra de Rubén Dri (1996, 2001, 2002). Ellas nos guiarán en la obra de nuestro autor y nos ayudarán a anclar la discusión en el contexto latinoamericano

³ Con esta denominación se hace referencia a una región del cielo que es significativa para los observadores: puede ser una constelación o una parte de ella, una zona oscura o brillante de la Vía Láctea, o bien una combinación de las posibilidades anteriores.

actual. Es nuestra forma de abordar una problemática que actualmente transcurre en el Gran Chaco Argentino, más específicamente en el oeste de la provincia de Formosa, y que aquí trataremos desde una perspectiva etnográfica que retoma, como dijimos, parte de los planteos que realiza Hegel en la Fenomenología del Espíritu.

Las comunidades tobas han sufrido grandes cambios. Aquí nos focalizaremos en los sucedidos durante fines del siglo XIX y principios del XX, para llegar hasta el contexto actual. Este trayecto nos permitirá analizar cómo han construido y reconstruido su identidad, que trabajaremos sólo desde el hecho puntual que aquí presentaremos. Tengamos en cuenta lo siguiente, entendemos que la identidad de un sujeto está en constante construcción, con sus momentos de sosiego y de asentamiento. Todo sujeto social es lo que no es, punto de partida entroncado a la calidad histórica de cualquier sujeto individual o colectivo. Nos sumergimos ahora en la difícil situación de “pensar la contradicción a la que se resiste el entendimiento, pensar la identidad de la identidad y de la no identidad” (Dri, 2002:71). Por medio del entendimiento se intentará fijar a la identidad. Recordemos que esto es lo interesante de la tarea del entendimiento, pero al mismo tiempo así lo transformamos al sujeto en objeto. Pero allí entrará en juego la razón, la encargada de sacar al sujeto de la identidad y pensar la no identidad, pues intentar identificarse será, a la vez, diferenciarse. Esta ardua tarea fue y está siendo llevada a cabo por los tobas. Para intentar entenderla, como dijimos, necesitamos hacer un recorrido por la historia de esta comunidad, para terminar trabajando un aspecto fundamental presente en todo el recorrido que proponemos: la memoria.

2. Aproximación a los tobas del oeste formoseño

El grupo con el que trabajamos habita en la zona centro-occidental del Gran Chaco⁴, en una de las márgenes del río Pilcomayo, al oeste de

⁴ Esta es una extensa región que incluye partes de Argentina, Bolivia y Paraguay. Los límites podrían establecerse de la siguiente manera: “por el norte el territorio de Chiquitos cuya frontera suele fijarse, de modo convencional, en la línea férrea que se extiende entre Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y Corumbá (Brasil); al oeste, la gran región andina, representada por las Sierras Subandinas y las Pampeanas; al sur pasa en transición gradual a la llanura pampeana en la zona comprendida entre la laguna de Mar Chiquita y la ciudad de Santa Fe; por el este los ríos Paraguay y Paraná” (Braunstein y Tomasini, 2005).

la actual provincia de Formosa. Allí viven varias comunidades tobas-pilagá (Métraux 1937) o tobas de oeste formoseño. Están relacionados lingüística y étnicamente con otros grupos del Chaco como los llamados “toba bolivianos” y los emok-toba del Paraguay. En particular, estos tobas son cultural y lingüísticamente más próximos a los tobas bolivianos y a los pilagá que a otros grupos tobas, como por ejemplo los tobas orientales o takshek (Gordillo, 1999:2)⁵. Actualmente habitan en localidades como Vaca Perdida, La Rinconada, El Churcal, Tres Yuchanes, Pozo Ramón, Isla García, La Madrugada, Pozo Charata, El Breal, Laguna Cansino, Quebrachito y otros asentamientos estacionales en el Noroeste de la provincia de Formosa. Según el censo realizado en 1999 por la Asociación de la Comunidad Aborigen de Cacique Sombrero Negro (*Comlaje'pi naleua*), se trata de aproximadamente unas 2000 personas (Arenas 2003: 50-83).

Estos grupos han sufrido grandes cambios. Aquí haremos un breve recorrido histórico y nos focalizaremos en lo sucedido durante fines del siglo XIX y principios del XX, para llegar hasta el contexto actual.

3. Contexto histórico

3. a. El Chaco y la conquista

Uno de los elementos que debemos tener en cuenta para llegar a entender quiénes son hoy los tobas está relacionado a las interacciones que sufrieron estos pueblos con los diversos agentes colonizadores con los que tuvieron contacto. Entre ellos podemos nombrar a los criollos, los militares y los misioneros. El desarrollo de estas interacciones históricamente contextualizadas, nos llevará a poseer un panorama preliminar de la situación actual.

El Chaco quedó caracterizado, durante más de dos siglos, como una zona de frontera violenta e inestable. En el sector centro-occidental de esta región, varios grupos indígenas habitaban el interior del monte, lo que les brindaba la posibilidad de utilizarlo como una fortaleza desde

⁵ En un contexto comparativo más amplio, todos estos grupos pertenecen al grupo lingüístico guaycurú: los toba, los pilagá, los mocoví, los caduveo, y también en el pasado los ya extintos mbyá, payaguá y abipón.

la cual lanzaban incursiones rápidas y agudas. Tal como plantea Beck (1994: 7), las actuales provincias de Chaco y Formosa, que forman parte de la extensa región denominada Gran Chaco, no quedaron bajo el dominio de los blancos sino hasta la segunda mitad del siglo XIX. Recién entonces se entró en la etapa definitiva de la ocupación por parte del gobierno nacional, en un proceso que se manifestó a través de la confluencia del avance militar y la colonización agrícola ganadera. Aquí podemos agregar otro importante agente colonizador: las misiones. Junto al avance militar y la colonización ganadera, las misiones operaron con asiduidad en las zonas de frontera. Entre los años 1850 y 1860, Argentina fue surgiendo como un estado-nación unificado, que poco a poco se fue insertando al mercado mundial. De ahí en adelante, para los gobiernos federales, fue prioritaria tanto la consolidación de la soberanía en zonas fronterizas como la extensión de la frontera productiva hacia los “desiertos” carentes ‘de civilización’ que contaban con un enorme potencial económico aún inactivo (Gordillo 1999: 52). La campaña de 1884, realizada durante la presidencia de Julio Argentino Roca y comandada por su Ministro de Guerra, el General Victorica, tuvo como objetivo central someter por la fuerza a los habitantes indígenas del Chaco para obligarlos a adaptarse a las leyes de la Nación. Este avance obligó a los aborígenes a reagruparse. Muchos, como las parcialidades tobas y pilagá, debieron migrar hacia el noroeste remontando el Pilcomayo, y en algunas circunstancias desplazaron a los wichí hacia el oeste. Este “acorralamiento” en un espacio demasiado reducido para las tradicionales prácticas de caza y recolección intensificó los ya existentes conflictos interétnicos. A esto se sumó la presión ejercida por los nuevos grupos de criollos ganaderos que buscaban ocupar el territorio. Destaquemos que el avance de las tropas y la “consolidación” de la frontera fue hasta el río Bermejo, dejándose para una segunda etapa la ocupación de la zona que aquí nos interesa particularmente: el noroeste de Formosa en el límite internacional del río Pilcomayo (Beck 1994: 18-23).

El estado-nación buscaba el afianzamiento de la frontera y de ser posible obtener rédito económico de la misma; para ello, necesitaba mano de obra indígena. Entre 1885 y 1917, en consecuencia, el ejército nacional llevó a cabo varias campañas destinadas no ya a la persecución del

indio, sino a obligarlo a convertirse, a someterse, a ser “pacificado”. Tal como anota Boccara (1999), esta segunda modalidad plantea identificar espacios de pacificación en los cuales se prolonga la sujeción violenta pero utilizando otros medios, como la violencia simbólica. Ambos modelos, desde una óptica externa, poseen características que los encuadran como dos facetas de una misma maquinaria de poder. Durante el período en que se buscaba la pacificación, no se aplicaba la sujeción por medio de la violencia armada, sino que se buscaba “civilizar” a los indígenas mediante una labor permanente y continua sobre sus cuerpos y mentes, inculcando nuevas normas y reformando aquellas costumbres consideradas como “incivilizadas” (Boccara 1999: 67-68).

Los blancos no llegaron al Oeste de la provincia de Formosa, o hasta donde habitan los tobas a los que aquí se hace referencia, sino hasta fines del siglo XIX. Una de las causas de este tardío contacto puede ser que la región es extremadamente árida⁶. Por otra parte, la zona del Pilcomayo medio estaba en el centro del Chaco, y como la expansión colonizadora avanzaba desde la periferia hacia el centro, es lógico que haya tardado más en ocuparse.

Es recién a fines de siglo XIX que se concreta la colonización y ocupación definitiva del Chaco Oriental y Austral, por más que el sometimiento definitivo de los habitantes del oeste se logró a principios del siglo XX. El área centro-occidental, en cambio, permaneció bajo el arbitrio nativo hasta la campaña militar de 1911 que fue comandada por el comandante Rostagno. Fue en el Chaco occidental⁷, sobre todo a lo largo de las orillas del río Pilcomayo, por donde se desplazaban las bandas tobas a las que nos referimos aquí. Se trataba de una zona poco explorada y que no había sido aún “pacificada”. Aunque todavía era posible el acceso al monte, comenzaba a sentirse la presión militar que venía desde el Sur, acaso vehiculizando la creciente demanda de fuerza de trabajo. Por varias décadas, los grupos tobas a los que aquí

⁶ La subregión occidental de Formosa está sujeta a condiciones particulares de aridez, y está cubierta de formaciones vegetales cerradas de poco valor económico (Borrini 1991: 8, 82).

⁷ La mayor parte de las tierras permanecieron como propiedad de la provincia de Salta, y las que estaban en el actual territorio de la provincia de Formosa eran propiedad del gobierno federal. Recordemos que Formosa dejó de ser territorio nacional en 1955.

hacemos referencia no estuvieron sujetos a las reglas impuestas por los blancos, pero sin embargo mantenían conflictivas relaciones con ellos. Experimentaron directamente la dominación recién a principios del siglo veinte. En ese momento, acaecieron cambios rotundos en su vida social: comenzaron el trabajo asalariado en los ingenios y en las plantaciones de Salta y Jujuy, el conflictivo contacto con los criollos y la acción misionera de los misioneros anglicanos (Gordillo 1999: 17; Arenas 2003: 41-86).

3. b. *Los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) y el Gran Chaco*

El arribo de los misioneros anglicanos a esa porción del Gran Chaco Argentino sucedió en un momento en el cual la influencia política y económica de los británicos en la Argentina era fuerte. Para los actores políticos locales, el desarrollo del protestantismo anglicano⁸ implicaba un valor agregado: los ideales de “razón”, “progreso” y “desarrollo”. Las élites políticas veían en estos grupos protestantes el potencial cultural necesario para el desarrollo del país, así como también una forma concreta de minar la influencia de la Iglesia Católica (Torres Fernández, 2006). Además, recordemos que se buscaba afianzar la frontera y “pacificar” a los grupos que todavía no se sometían al blanco; y que estos grupos misioneros lograron, poco a poco, incursionar en esta zona de Formosa. La SAMS se encargó de emprender el trabajo misionero en esta región⁹. Su lema era “dar luz a aquellos que viven en la oscuridad”,

⁸ A principios del siglo XX, las minorías inglesas anglicanas desarrollaron sentidos de pertenencia o diferencia respecto de la incipiente comunidad nacional argentina. Un contraste importante se divisó entre los anglicanos: mientras unos destinaban su discurso a los círculos minoritarios de inmigración anglosajona y germana, otros intentaron expandir su acción evangelizadora hasta abarcar los sectores más amplios de la población local. Los primeros intentaron aislarse manteniendo como rasgo distintivo el hecho de ser ingleses con culto e idioma propio. Los segundos, en cambio, tuvieron un enfoque más integracionista, con una acción misional orientada a incorporar a la sociedad a los más marginados (Seigner 2002, cit. en Torres Fernández 2006: 30).

⁹ El origen de la South American Missionary Society (SAMS) debe ubicarse en los intentos pioneros de Allen Gardiner por evangelizar a los indígenas en el sur del continente americano. Misionero y capitán, Gardiner arribó a Sudamérica en 1838; para ese entonces, su intención era iniciar la tarea evangelizadora entre los indígenas de Bolivia y Patagonia. Sin embargo, dadas las dificultades que encontró en ambos lugares, decidió encabezar un grupo para establecer el cristianismo entre los indígenas de Tierra del Fuego. Este último emprendimiento también fracasó, y hacia 1846 decidió incursionar nuevamente en el Chaco, para lo cual emprendió una exploración preliminar, en la cual se topó cerca del Pilcomayo con un grupo de tobas, quienes lo hicieron retroceder. Su corta experiencia lo impresionó fuertemente y eso influenció a sus seguidores. En 1851, Gardiner quiso retomar la misión de Tierra del Fuego, pero la tentativa resultó un rotundo fracaso que terminó con su muerte y la de cinco de sus compañeros (Torres Fernández 2006: 51, Gordillo 1999: 108).

una aspiración armónicamente congruente con las aspiraciones de llevar el “progreso” y la “civilización” a las zonas fronterizas.

El blanco no podía ocupar esa zona del Chaco; por lo tanto, definía a la zona como económicamente nula, y por transición a su población como fuera de la ley. Esta inaccesibilidad volvía al Chaco una región prácticamente desconocida. Tal imaginario, además, hizo que la empresa misionera de evangelizar a los indígenas del Chaco adquiriera un carácter de epopeya (Torres Fernández 2006: 52). Esta gesta “civilizatoria” situaba al misionero como mediador entre dos mundos.

Hacia 1911 los anglicanos se instalaron en Urundeles, que fue un espacio de contacto intercultural. Allí comenzaron a misionar con unos tobas. En 1912 se definió un proyecto que tenía como objetivo crear siete misiones para toda la región del Chaco (Torres Fernández 2006: 52-57). Hacia 1928 los tobas comienzan a reclamar una misión para ellos: “... desde noviembre de 1928, cuando se presentó el quinto pedido, hasta fines de enero de 1929 se contabilizaron seis visitas de jefes tobas pertenecientes a diversos campamentos de los distritos de Sombrero Negro, Buena Vista, Fortín Chasis y Formosa” (Torres Fernández 2006: 65-68, Gordillo 1999: 65). Es, entonces, a principios del siglo XX, luego de largos años de lucha y repliegue hacia el Noroeste, enterados de la llegada de los misioneros anglicanos los tobas buscaron su protección (Gordillo, 1999; Arenas, 2003; Torres Fernández, 2006; Córdoba y Fernández 2006). Eran de los pocos grupos aborígenes que no habían sido sometidos y permanecían en el monte, manteniendo contacto con los indígenas más próximos a los blancos pero sin abandonar su territorio (Beck 1994: 26)¹⁰. De aquí en adelante, el grupo se vio sometido a una compleja dinámica de reestructuración y de redefinición de su identidad. El 30 de octubre de 1930, luego de dos años de peticiones y respuestas inconclusas, la misión El Toba se fundó en una localidad llamada Sombrero Negro. Los tobas comenzaron a llegar a la misión y se asentaron bajo la tutela del misionero Alfred Leake.

¹⁰ En 1916 José Elías Niklison afirmaba, en su *Informe de la visita de inspección a los Territorios del Chaco y Formosa elevado al Jefe de inspección Alejandro Unsain*, que estos indígenas habían quedado reducidos a unos muy pocos grupos del interior, sobre todo de Formosa (Beck 1994: 25-27).

3. c. Los misioneros anglicanos y los tobas del oeste formoseño

Diversos actores sociales se disputaban la propiedad de la tierra: indígenas, criollos, militares. De ahí, en parte, la constante solicitud de protección a los misioneros anglicanos. Los tobas comenzaron a tener problemas para su subsistencia, habitaban en tierras fiscales y éstas eran arrendadas a los criollos, quienes alambraban –por ejemplo– las vías de acceso al río (Gordillo 1999: 111, Torres Fernández 2006: 72, Arenas 2003: 121, Córdoba y Fernández 2006). La imagen de una nueva era de paz está claramente articulada como una protección concedida por los misioneros ante anteriores experiencias de terror, y ante las cuales la misión aparece como una salvaguarda. Esta figura tuvo que ver con el terror que todavía en 1930 sentían los tobas por la acción del ejército. Juan Mc Lean, en su *Informe sobre exploración al Chaco*, escribía: “Nuestro indio chaqueño tiene horror al uniforme militar, dispara a los montes a su vista”¹¹.

También debemos tener en cuenta que, al instalarse la misión, se crea una nueva dinámica social, un nuevo circuito económico y cultural. En efecto, la educación era la preocupación principal de la misión. El tratamiento médico proporcionado por los misioneros era de gran importancia, ya que buena parte de la confianza que tenían los indígenas en ellos parece haber radicado en sus “poderes” de curación. Los misioneros también proveyeron a los tobas de trabajo irregular por medio del llamado departamento industrial de la misión, que implicó la construcción de edificios, un taller de carpintería, y además el empleo de algunas mujeres como sirvientas. A pesar de lo anterior, el sustento de los tobas, salvo que estuvieran trabajando en las plantaciones, era provisto fundamentalmente por la pesca, la caza y la horticultura de subsistencia. Por varias razones, en definitiva, los misioneros se transformaron en grandes protectores ante el avance de los criollos y ante el ejército¹². En estas circunstancias, no extraña que durante los primeros

¹¹ Boletín del Ministerio de Agricultura, Buenos Aires, Taller de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina de Mayo-junio de 1908, tomo IX, nros. 5 y 6, pp.244-259 (cit. en Beck 1994: 62, 194).

¹² En los años '30, el ejército argentino todavía se enfrentaban con los pilagá y con los nivaclé que a veces cruzaban el Pilcomayo hacia el lado Argentino. Había mucha tensión por tanto con todos los grupos indígenas de la zona. Todo indica que las masacres cometidas por los militares crearon una sensación de terror que se vio alimentada por la guerra del Chaco: en efecto, entre 1932 y 1935 la región fue también disputada por los

años de misión los religiosos fueran llamados *kade'ta* (nuestro padre), como generalmente se llama a Dios¹³.

Por otra parte, los misioneros también tuvieron que justificar su misión ante el estado argentino, demostrando el éxito de su proyecto de civilización. Los indígenas debían demostrar compromiso con los símbolos de la Nación Argentina, aunque aquí no indagamos sobre este punto es preciso nombrarlo porque el equilibrio que tuvieron que guardar los misioneros entre la confianza de los tobas y las leyes del estado fue delicado¹⁴. A esto último deben añadirse sus conflictivas relaciones con los criollos locales, que muchas veces los acusaron de damnificarlos y los acusaban de defender a los indígenas en perjuicio de ellos.

La modalidad de evangelización anglicana no se caracterizaba por la imposición sino por la persuasión, al igual que no se exigía la abolición de las tradicionales creencias para inculcar las nuevas (Métraux 1933: 207-208). El misionero convivía con los indígenas ganando su confianza. Con el tiempo se rodeaba de un grupo de fieles y se establecía la misión, en cuyos alrededores vivían los indígenas. Los primeros misioneros tenían varias funciones aparte de la de predicador: hacían de maestro, médico, traductor, agente de policía y juez (Leake 1967, cit. en Wright 1983: 75). De tal modo que, si el misionero lograba entablar contacto con un grupo indígena, lo que seguía era comenzar a aprender su cultura e idioma. A esto se le sumaba indefectiblemente la sedentarización, pues el nomadismo dificultaba el mantenimiento de las relaciones y alianzas duraderas. A continuación, la misión se organizaba como un pequeño enclave autárquico con economía propia y un trabajo planificado en talleres. A su vez, la comunidad contaba con una escuela, un dispensario, una tienda y una iglesia. La idea era formar

ejércitos de Bolivia y Paraguay (Gordillo 1999: 124).

¹³ Igualmente, los misioneros trataron de desalentar el que se los llamara así (Gordillo 1999: 61-62, 114-122). Con respecto al término *am kade'ta*, hasta el día de hoy los tobas del oeste dicen *am* (segunda persona del singular: tu) *kade'ta* (nuestro padre) al inicio de la oración del Padrenuestro.

¹⁴ En enero de 1937, los militares capturaron a nueve pilagá de la Misión Pilagá, los desarmaron y les dispararon. Sólo dos sobrevivieron. Esto minó la confianza de los indígenas con respecto a los misioneros, a pesar de las quejas que los religiosos elevaron hacia las autoridades militares y civiles. A esto se le sumó que un pilagá culpó a uno de los misioneros por el asesinato. Luego de una decadencia gradual, hacia el final de 1939 la misión de Laguna los Pájaros fue abandonada, y los pilagá volvieron a sus viejos territorios en el Sudeste (Gordillo 1999: 26).

nativos evangelistas que esparcieran el mensaje de Cristo entre los suyos. La política misional se orientó, también, a generar una identidad cristiana por encima de las antiguas pertenencias étnicas¹⁵. Podemos pensar que los elementos cotidianos que se incorporaron poco a poco en la vida social nativa, como la casa, el mobiliario, los nuevos alimentos y los utensilios, hacían las veces también de símbolos identitarios que los aproximaban a la “vida civilizada”. De igual forma, desde la cosmovisión de los misioneros, al enseñarle a los indígenas el mensaje de Jesús les brindaban el único medio que tenía el hombre para progresar y salvar a la gente “bárbara” de su estado de oscuridad. Además, recordemos que ésta era precisamente la misión prioritaria de los integrantes de la SAMS, y aquello que en principio les otorgaba el rédito y apoyo frente a las élites hegemónicas, pues junto con el mensaje se diseminaba un arraigado *ethos* estrechamente relacionado con las ideas y objetivos prioritarios de éstas: el “progreso”, la “civilización”, etc. (Gordillo 1999: 106, Torres Fernández 2006: 50). La meta era asimilar a los indígenas a la sociedad de cristianos evangélicos y, como se verá luego, al Estado Nación: “civilizarlos” intentando un control permanente de las actividades; “disciplinarlos” reformando las costumbres, instaurando un nuevo modelo económico y transformando la organización sociopolítica; “normalizarlos” extirpando las viejas creencias y reeducando los cuerpos (Boccaro 1999: 80-94).

Como sea, la misión El Toba siguió funcionando unas décadas, pero durante la inundación de 1975 y 1976 en la ribera del río Pilcomayo fue destruida. Sus pobladores debieron migrar hacia lugares más altos. Hasta ese tiempo los anglicanos aún tenían una persona destacada en la Misión El Toba. Este misionero sugirió que los indígenas se mudaran hacia un sitio más alto y seguro, llamado Vaca Perdida. Así fueron surgiendo los actuales asentamientos tobas. Poco a poco los misioneros se apartaron de la misión y la importancia de la institución en la zona parece haber decrecido, sobre todo luego de la guerra de Malvinas en 1982,

¹⁵ Aún hoy, los tobas del oeste formoseño recuerdan cómo los misioneros les enseñaron a vivir en paz y a no pelearse entre ellos (Córdoba y Fernández 2006). Estas estrategias se mantendrán en el proceso de evangelización anglicana a través de todo el Chaco.

cuando los misioneros se retiraron definitivamente (Arenas 2003: 124). Este marco sociohistórico permite situar en su contexto más amplio las diversas praxis que buscaron “civilizar” a los tobas; pero en estos discursos, también, se pueden rastrear las respuestas y las estrategias indígenas. Para examinar algunas de estas estrategias con mayor profundidad, analizaremos dos representaciones celestes claves en la cosmovisión toba y algunas características ligadas al plano celeste. Estas representaciones son producto de interacciones sociales y semióticas que operan en el plano de la conciencia, que como veremos está dialécticamente ligada a la práctica y la historia de estas comunidades. Los tobas comienzan a reinterpretar simbólicamente el legado misionero, se apropian de los símbolos religiosos cristiano-evangélicos y las representaciones celestes no actúan como entes cosmológicos que subsisten independientemente al margen de las condiciones históricas. Pero es necesario que nos introduzcamos en lo anterior, que nos llevará directamente a la dialéctica intrínseca en este proceso.

4. Práctica y conciencia, un acercamiento a la praxis socioreligiosa de los tobas

La práctica y el contexto histórico en el que se desarrollaron estas comunidades es un factor ineludible para entender la interacción dialéctica con su conciencia. Esta dialéctica opera en diversos estratos, avanzar sobre el nivel lógico-ontológico (Dri, 2002:70) nos permitirá enmarcar analíticamente aquello que encontramos hoy día en esta comunidad. Creemos que esta perspectiva nos abrirá un camino para entender el panorama socioreligioso que se desarrolla actualmente en este pueblo, que lleva inscripto en sí la racionalidad propia de la religión. Como toda práctica religiosa es desarrollada teológicamente: momento necesario e ineludible donde se reflexiona sobre las prácticas de fe, se despliega racionalmente el contenido de la fe. Esta teología, como ya desarrolló Gramsci al plantear que todos los hombres son filósofos, puede ser llevada a cabo por todos los creyentes, que de cierta forma son también teólogos (Dri, 2002:203).

Los hechos históricos, tal como han sido descritos, nos guiarán en el desarrollo de una contradicción (*Widerspruch*) entre dos ethos y cos-

movisiones que colisionaron. Este análisis está circunscrito a algunas generalidades sobre el cielo (*pi'yem*) y a dos de las principales representaciones celestes de la cosmovisión toba¹⁶, esto nos permitirá observar cómo se dio una nueva creación. Los misioneros instalaron una misión luego de varios pedidos de los tobas, quienes estaban arrinconados tanto por las acciones militares como por la presencia criolla. Los anglicanos llevaban consigo una forma de ver el mundo, unos saberes etiquetados como “civilizados” y legitimados por las elites gobernantes. Este ethos y cosmovisión debía ser transmitido a los tobas, de hecho esta tarea justificaba frente al Estado-Nación su presencia en la zona. Asimismo esta tarea formaba parte de los objetivos explícitos de la acción misionera. Al encontrarse con las prácticas tobas, con su ethos y cosmovisión, quedó expuesta una contradicción, que definitivamente no era una simple contrariedad (*Gegensatz*). En este trabajo buscamos plantear que desde allí se fundó una nueva cosmovisión, que hoy día sigue siendo construida y reconstruida. Tal como plantea Dri (2002:70-81) acaeció una contradicción (*Widerspruch*) que produjo una superación (*Aufhebung*). Los símbolos que analizaremos, no nos hablan de una mera yuxtaposición de elementos de dos cosmovisiones distintas. Lo que encontramos hoy se produjo en el ámbito de la totalidad, en el ámbito del sujeto colectivo toba que se “encontró” con otra realidad intersubjetiva y en su devenir dialéctico que se extendió en el tiempo fue superando aquella primera contradicción (*Widerspruch*). En este interjuego la dialéctica desarrolló su acción creadora. El planteamiento que aquí realizamos dista mucho de aquel que explica al conocimiento como reflejo de una realidad externa e independiente del sujeto.

En principio veremos cómo la oración cristiana “padre nuestro” es reinterpretada desde la religión toba y los símbolos o figuras (*Gestalten*) –según la terminología hegeliana– que lleva implícitos no parecen ser resultados de una mera yuxtaposición debida al desarrollo de una contrariedad (*Gegensatz*). Antes de seguir indagando será necesario dar paso a las representaciones que procuramos analizar, siempre teniendo en cuenta que la experiencia religiosa de los tobas no es inmóvil, va

¹⁶ Puntualizaremos el análisis sólo a dos representaciones características, de no limitarlo sería excesivo a los fines de este escrito.

desarrollándose y fue cambiando a medida que pasó el tiempo. Como expresa Hegel va tomando distintas formas según su desarrollo, pues hay tantas religiones como figuras. Son distintos momentos de su realización o de la realización del espíritu en el ámbito de la religión. Tal como escribe Hegel

La figura de la religión no contiene el ser-ahí del espíritu a la manera como éste es naturaleza libre del pensamiento o pensamiento del ser-ahí. (...) Una religión se diferencia según la determinabilidad de esta figura en la que el espíritu se sabe; sin embargo, debe subrayarse que la exposición de éste su saber de sí según esta determinabilidad singular no agota de hecho la totalidad de una religión real. (1966 [1807]: 401, cit. en Dri 2001:29)

Nuestros datos de campo no nos permiten asimilar totalmente lo encontrado entre los tobas con una de las específicas etapas que plantea Hegel para el desarrollo de la experiencia religiosa, no coincide totalmente con las figuras esenciales por las cuales necesariamente debería pasar toda conciencia (Dri, 2002:190), aquí parecería tomar distintos aspectos de partes de ellas. Esta cosmovisión religioso-celeste tiene en sí figuras (*Gestalten*) particulares que reproducen armonías específicas, a continuación intentaremos analizar algunas de ellas.

5. Reinterpretación del plano celeste

Comenzaremos analizando los relatos sobre las constelaciones celestes publicados por Lehmann-Nitsche (1924a, 1924b, 1924/5). Ellos nos ayudan a identificar ciertas diferencias entre los datos reportados en la década de 1920 por este autor y lo encontrado hoy, en nuestro trabajo de campo, entre los tobas. Así, intentaremos rastrear e interpretar los cambios que acaecieron en el mapeo indígena de lo celeste bajo la influencia, interacción y negociación con los misioneros y el estado-nación, a fin de documentar el juego dialéctico que se desencadena entre la conciencia y la práctica social de estas comunidades. Así, se podrá registrar una instancia poco explorada de la incorporación toba de los “discursos civilizatorios”, con lo cual generan un campo simbólico de contacto y supervivencia (White 1991).

5.a. El cielo y dos asterismos

Para aproximarnos a la dialéctica que se fue desarrollando en el devenir histórico de estas comunidades, analizaremos generalidades sobre el cielo y dos asterismos celestes que estructuran la cosmología de los toba. En la década de 1920, Lehmann-Nitsche registró que los tobas del Pilcomayo utilizaban la palabra *lóokj* para denominar el cielo y *piyím* para designar el alba. Entre los tobas orientales, en cambio, identificó la palabra *pigím* para señalar al cielo (Lehmann-Nitsche 1924b: 27). En estudios posteriores, este mismo estudioso reconoció otras características atribuidas al cielo, como el gran frío que hace allí, además de la existencia de un cielo subterráneo y de otra población que vive debajo de la tierra conocida por los humanos (1924/5: 182). Entre los pilagá el cielo, *pi'yén*, es un área unitaria aunque tenga tres niveles contiguos, cada uno de ellos con características específicas¹⁷. Sin embargo, el *pi'gem* es sólo uno de los niveles del cosmos pilagá. Debajo de éste se encuentra la tierra o *aléwa*, que tiene dos caras:

“El *pi'yén* es de forma abovedada y toca el plano terráqueo en el límite del mismo denominado *'aléwa loykiaqáq* (fin de la tierra), continúa hacia abajo delimitando el ámbito inferior. La extensión terrestre es una suerte de disco de dos caras una de las cuales es *'alewa*, el mundo conocido, el hábitat de los hombres, y la otra *'alewa lawél* (tierra de debajo de adentro), donde moran los muertos y otros seres peligrosos. Este conjunto está envuelto por un mismo cielo que constituye el fin del universo” (Idoyaga Molina 1989: 17).

En las entrevistas realizadas recientemente por nosotros, al cielo se lo nombraba como *pi'yem*. Los tobas relatan que se trata de un lugar igual a la tierra, aunque caracterizado por la abundancia: allí “nunca falta nada”. Un entrevistado recalcó que debajo de la tierra conocida por nosotros hay otra que es igual, que tiene animales, y por supuesto su propio cielo. Salvo *dapi'chi* (pléyades), a quien se representa como a un “hombre antiguo”, el resto de sus habitantes estrellas (*waqachi'ñi*) son todas mujeres¹⁸. Una última característica destacable está relacionada con que ese cielo “se ve más clarito”: las estrellas se ven mejor y

¹⁷ En el primer nivel del cielo viven hombres y mujeres que llevan una existencia similar a la de los hombres terrestres, pero existe una gran abundancia. En el segundo soplan huracanes y es un lugar peligroso. En el último, que es un lugar helado, encontramos a *dapi'chi* –y en las versiones con influencias cristianas, allí mora Dios (Idoyaga Molina 1989: 24).

¹⁸ Luna (*a'woGoyk*), por su parte, es un ser masculino.

“más cerca” en invierno, en la estación denominada *naqaBia'Ga*. Otra particularidad del plano celeste es el gran frío que hace allí. Debemos destacar que los tobas son atentos observadores del cielo y que tienen importantes conocimientos prácticos sobre él. Hoy en día, como antiguamente, utilizan algunas estrellas para orientarse en el monte, y también para calcular la hora. Asimismo, tienen un conocimiento bastante aproximado del momento del año en el que aparecen algunos astros en el horizonte oriental, justo antes de la salida del sol –lo que indica, para la astronomía occidental, el orto heliaco.

Los tobas destacan en el *pi'yem* (cielo) la existencia de *na'qaik* (camino/Vía Láctea) y también de *dapi'chi* (Pléyades). Lehmann-Nitsche recogió entre los tobas del Pilcomayo y los orientales, respectivamente, los términos *niik'aik* y *nak'aik* (1924b: 279). Ambos designaban a la vía láctea y significan algo así como “camino”. Otro registro sobre este mismo referente es el transcrito por Tomasini (1976: 79), *naparáik*, recogido entre los pilagá de Fortín Soledad (Formosa). Éste término, al igual que los anteriores, fue descrito como “un camino” creado por *dapi'chi*. Hoy en día seguimos registrando el mismo significado: “un camino”. Además, se dice que se trata del camino por el cual pasa el *ma'ñik*, el suri (*Rhea americana*). En efecto, según un entrevistado: “el suri está con el camino (...) *ma'ñik*¹⁹ está en el camino. *Na'qaik*, camino, así decían los viejos. *Ma'ñik* está en el camino, en el año va cambiando de lugar. Esto es como sombra”. Tanto en los alrededores como en medio de *na'qaik* (Vía Láctea), se encuentran una gran cantidad de constelaciones o asterismos reconocibles. La vía láctea parece vertebrar un eje importante en el cielo, como un gran mojón en torno del cual se ordenan varias de las constelaciones reconocidas por los indígenas chaqueños²⁰.

Dijimos que *na'qaik* había sido creado por *dapi'chi* (Pléyades). Este

¹⁹ Aquí no trataremos la figura del *ma'ñik*, pero digamos al respecto que ocupa una extensa región del cielo y está conformado por ciertas zonas oscuras de la vía láctea. Al igual que el *ma'ñik* identificado entre otros indígenas guaycurú, los mocovíes, esta figura está formada por el llamado “Saco de Carbón”, que representa la cabeza, y luego por una serie de zonas muy oscuras de la vía láctea, que representan el cuello. El pecho está formado por otra zona oscura muy cercana a la constelación de Escorpio (Giménez Benítez, López y Granada, 2002: 44-45).

²⁰Esta característica estructurante del plano celeste ha sido estudiada, por ejemplo, entre los mocovíes (Giménez Benítez, López y Granada 2002).

grupo estelar, aparte de ser reconocida por los tobas, es considerado importante por ser el primero en aparecer. Lehmann-Nitsche menciona tres formas distintas de interpretarla dentro del complejo lingüístico toba, que podrían atribuirse a tradiciones colectivas diferentes. El mismo autor (1924/5: 189) afirma que el término puede descomponerse en “*api*”: abuelo y “*aschi*”: jefe. Según él, la traducción “nuestro abuelo el jefe” sería análoga a la de los abipones y los antiguos mocovíes. En Misión Tacaaglé, la identificación de esta constelación con un anciano es, como entre los pilagá, generalizada.

En la década del 70', entre los tobas occidentales²¹ y los pilagá[□], se registró información sobre la existencia de un personaje mítico de gran importancia, representado por la constelación de las Pléyades y llamado *dapi'chi*. En uno de los relatos, el entrevistado hace notar que este personaje era viejo, e hizo saber a los antiguos que no quería que le dijieran “padre” sino “abuelo”; luego les comunicó su nombre, *dapi'chi*. Además, se habría retirado al cielo luego de establecer el orden universal; de ahí que se lo considere como una especie de garante del orden cósmico. *Dapi'chi* gobierna desde su morada, en el tercer nivel de los cielos (Idoyaga Molina 1989: 18-24). Entre otros prodigios, se señala que *dapi'chi* creó la lluvia y el río, que indicó la llegada de la helada, que realizó la inversión de los planos cósmicos y que instaló a la Venus matutina, llamada *potakáe*; además, impuso sus nombres a otras estrellas y a los asterismos: algarrobo, tuna, árbol, suri, tojo, camino y otro lucero llamado *Kotógoik* (Tomasini, 1976: 69-77).

Actualmente, entre los tobas, este asterismo también es llamado *dapi'chi*. Se trata de un “hombre antiguo” que comienza a divisarse en invierno: el *lo'got* o “dueño de las heladas”. Según relataban los entrevistados, las heladas son enviadas por este personaje: cuando se lo ve por el este, justo antes del amanecer, es una clara señal del comienzo de las heladas. Por eso es posible verlo durante *naqaBia'Ga*, la época fría del año, alrededor de junio y julio. En agosto *dapi'chi*, según los entrevistados, comienza a irse. Otro toba, de aproximadamente setenta años, recordó que antes, “cuando los viejos veían *dapi'chi*, era como

²¹ Localizados en el margen derecha del río Pilcomayo, en el paraje denominado Monte Carmelo, situado a unos 12 km. al sudeste del pueblo llamado Hito 1, en la provincia de Salta.

año nuevo”. Luego describió una pequeña ceremonia en la que se tomaba con ambas manos un puñado de semillas y se las elevaba hacia el cielo. Esto tiene que ver, también, con que la aparición de *dapi'chi* marcaba el comienzo de un nuevo ciclo de fertilidad, un nuevo período de siembra. Podríamos decir que se acercaba o comenzaba un período de renovación. Después de la última helada de agosto, se podía sembrar “el cerco”. Gordillo registró un testimonio similar: “Se siembra cuando pasa la helada, cuando *dapi'chi* está cerca de las doce, bien arriba, ya pasó la helada” (2005: 48). Otra interesante característica de *dapi'chi* es que se lo describe con corona, *noko'pa*. Además, aunque en verano también es visible apenas baja el sol, se afirma que el momento para verlo mejor es durante el invierno; en esa época se lo ve más cerca y se notan claramente sus varios colores titilantes. Según un entrevistado,

“en julio, cuando se pone más helada, se pone muy cerquita. Se ve como más cerquita en invierno. Tiene corona, por eso se llama *dapi'chi*, que parece como corona, como flor; son como seis estrellitas que están juntas, nunca se separan. Hay un momento del año que prenden y apagan en invierno. Parece que en un momento cerquita se ve como fuego, como colorado, como verde (...) Sale color rojo, verde. Yo digo porque esta estrella está en lugar que es un fuego.”

5.b. *NaqaBia'Ga* y el comienzo del nuevo ciclo

Una de las partes en la que está dividido el ciclo anual es denominada *na'wagaya'Ga*, un genérico que indica calor. La otra es *naqaBia'Ga*, una corta temporada que se caracteriza por el frío y las heladas. En el calendario occidental transcurre durante los meses de junio y julio; se trata del tiempo de sequía, de lloviznas, cuando en el monte hay poco para comer y por tanto es el momento de la pesca (Arenas 2003: 183-184). Ahora bien, existe una estrecha asociación entre *dapi'chi* (Pléyades) y *naqaBia'Ga*, pues la posición en el cielo de esta constelación en ciertos momentos de la noche, o de la madrugada, es uno de los claros marcadores de *naqaBia'Ga*²². A pesar de que la helada que cae durante ésta época del año tiene un aspecto negativo para la vida social, con sus

²² El etnobotánico Pastor Arenas, cuando describe esta temporada, también destaca la importancia de *dapi'chi*, pues este grupo estelar “aparece al este como a las cuatro de la madrugada, hacia el amanecer, éste es el tiempo de mayor frío” (Arenas 2003: 189).

bajas temperaturas que queman las plantas, también tiene un lado positivo. La aparición de esta constelación marca el comienzo de un nuevo ciclo, “como el año nuevo”, pues luego de este frío hay que sembrar. Los entrevistados coincidían en que, luego de las heladas posteriores a la aparición en escena de *dapi'chi*, llega el momento de prepararse para sembrar y comienza a vislumbrarse el período de la renovación, pues luego de esta etapa viene el renacer de las plantas. Como observó Idoyaga Molina (1989: 19), este renacer es más un hecho que una mera metáfora, pues el vegetal cumple con el desarrollo de nacer, envejecer y morir; pero la aparición de la constelación *dapi'chi* indica que pronto el ciclo va a recomenzar: un simbolismo de neta regeneración.

5.c. *El cielo y la biblia*

Actualmente estas representaciones celestes son reinterpretadas en función de la resignificación toba de las enseñanzas misioneras, sobre todo a partir de la interpretación que se realiza de la biblia²³. En esta experiencia, el desarrollo de la contradicción –*Widerspruch*– entre estas dos cosmovisiones, llevó a su superación –*Aufhebung*– (Dri, 2002: 70-71), encaminó a la conciencia toba a determinadas reacciones que dieron lugar a una corriente de pensamiento de la que analizaremos a continuación algunos de sus aspectos.

Un referente de la comunidad, encargado de predicar las enseñanzas bíblicas en el templo asumiendo el mismo papel que antes desempeñaban los misioneros anglicanos, realiza, por ejemplo, interpretaciones de lo celeste íntimamente ligadas con capítulos específicos de la biblia²⁴. Asimismo, la interpretación del cielo de la mayoría de los integrantes de la comunidad está fuertemente atravesada por el discurso bíblico.

La primera interpretación que examinaremos será la del *pi'yem* (cielo),

²³ Cabe aclarar que todos los entrevistados rescatan que “nunca hay que olvidar que el creador de todo es Dios”. Por ejemplo, nunca enuncian que el cielo tenga un dueño (*lo'got*): “el cielo no tiene dueño”, pues el creador de todo no puede ser otro que Dios, en clara referencia al mensaje bíblico. Sin embargo, siguen reconociendo que, por ejemplo, el monte y los peces tienen sus dueños correspondientes.

²⁴ Se trata de un diácono anglicano. Su posición está legitimada tanto desde su comunidad, que va a escucharlo al culto, como también desde la Institución Anglicana, la cual le otorgó el nombramiento. Él mismo se definió como “un pensador que es campesino y aborígen”.

sobre el cual el diácono local afirmó: “como dice la iglesia, nadie puede conocerlo y llegar a él (...) El cielo es tal como dice la biblia, lo creó Dios, Génesis, 1, 6-8”²⁵. Pero hizo notar también que, si uno se detiene a analizar la primera oración del Padrenuestro (*am kade'ta*), se nota claramente que “no hay un solo cielo”, sino que “Jesús dice que hay tres cielos”:

“Pero Jesús dice: ‘Padre nuestro que estás en los cielos’, que hay como tres cielos y más arriba está el resplandor de Dios, y en el último está Dios. Cuando ya ve ese camino, uno ve estrellas que están lejos. En ese camino están los poderosos, los animales. Y ellos pueden bajar a la tierra. Y unos pueden bajar como ángel y algunos dicen que encuentran animales u hombres que tienen poder. Esto tiene que ver con la biblia y eso es lo que yo entendía.”

En este discurso hay una clara ubicación de Dios en el último cielo; luego sigue el camino (*na'qaik*) donde están los poderosos, quienes pueden bajar a la tierra. Recordemos que, para los tobas, el cielo es tradicionalmente una tierra paralela donde reina la abundancia. En la biblia hay una referencia al tercer cielo²⁶, pero no una explicación sobre cada uno de los cielos²⁷. Este trabajo de reinterpretación sobre la oración y la interpretación cosmológica de los tres niveles del cielo, además, debe ponerse en relación con la descripción de la Vía Láctea:

“Cuando está bien oscuro se ve que hay estrellas bien abajo, pero hay estrellas que se ven muy apenitas, muy apenitas. Porque ellas son las que están bien arriba... Como esa oración que decía ‘Padre nuestro que estás en los cielos’. Claro... analizando, ellos tienen la palabra ‘cielo’; entonces, quiere decir que no solamente están mirando un solo cielo, sino que hay otro cielo.”

La vía láctea es llamada *na'gaiq* entre los tobas; pero, según el entrevistado, en el Génesis²⁸ (capítulo 1, versículos 6 al 8) dice *lakawa'hegem*. Aquí el referente celeste sigue configurándose como una importante zona del cielo, pero mediada por una lectura bíblica realizada desde la cosmología nativa: “Nosotros, cuando hablamos así, es como un camino. (...) Yo veo camino. Los ancianos miraron y vieron camino; ellos

²⁵ Las referencias bíblicas fueron indicadas por el entrevistado.

²⁶ Hacia allí fue enviado, de un golpe, San Pablo.

²⁷ Hay referencias a la creación de monstruos (por ejemplo el Leviatán), y también a que Dios está sobre ellos.

²⁸ Las referencias bíblicas fueron indicadas por el entrevistado.

pusieron y llamaron así. Pero en la biblia dice *lakawa'hegem*²⁹”. En la cosmología toba *lakawa'hegem* es representado por el mismo referente empírico que *na'qaik* (la Vía Láctea), pero es descrita como “una zanja”, como un “cielo raso abierto”. Esta palabra es usada porque el diácono sostiene que así lo dice la biblia. Cuando predica, usa esa denominación porque según la biblia se trata de un lugar “que está partido como un río”. En el medio está repleto de monstruos y dragones. Además allí hay viento y nieve que corre, pero fundamentalmente hay poder. En el medio de este escenario se puede ver hacia arriba, pues es abierto, y se pueden divisar los otros cielos y las estrellas más próximas a los siguientes niveles. Cabe destacar que aunque en la biblia se habla del cielo, o bien del firmamento, no se hace una referencia explícita a una formación que indique a la vía láctea. A esto debemos sumarle que la cita bíblica a la que se refería el informante al hablar sobre esta interpretación era el Génesis 1, 6-8, de modo que es razonable que sus conclusiones sobre *na'qaik* y *lakawa'hegem* (vía láctea) correspondan al capítulo y los versículos especificados. Las descripciones sobre esta formación en el firmamento sugieren que a través de esa zona se produce la comunicación entre el cielo y la tierra, codificando una relectura precisa del plano celeste que tiene en cuenta el mensaje “civilizador” de los misioneros.

Además, esta representación es asociada con otra cita bíblica del Apocalipsis, en la cual según el entrevistado se hace una clara referencia a que ese “poder” que se encuentra en el medio, y va a llegar hasta aquí:

“Mirá: según lo que hablábamos, hay dragones de todo. Pero un poder. Fuego. Están... para cuando llegue el fin del mundo, ya llega eso (...) Entonces todo ese poder va a llegar hasta aquí, ese poder. Se va a mover todo... Porque esto no sabemos, está en un futuro digamos. Pero sí está escrito (...) Entonces, ese es *lakawa'hegem*, ése es *lakawa'hegem*. Está todo el poder, el creador (...) Nosotros le decimos ‘camino’ (*na'qaik*), pero bíblicamente es *lakawa'hegem*.”

El informante deja entrever que Dios mandaría a que todo se mueva, y que por medio de la Vía Láctea llegaría el fin del mundo. En este espacio celeste, también, están los poderes malignos asociados con los shamanes, *pioGo'nak*. Pero tanto éstos, como su comunicación con los

²⁹ Cabe aclarar que la biblia con la que se predica no está traducida al idioma toba, está escrita en castellano.

personajes poderosos que habitan el cielo, igualmente pueden ser bien vistos, pues tiene la capacidad de curar. A lo dicho, añadamos que las estrellas tienen poder y que mirarlas mucho siempre resulta peligroso. Sobre todo, nunca hay que desear que una estrella baje a la tierra, pues esto siempre trae desgracias a quien lo busca –recordemos que, en las cosmologías chaqueñas, las estrellas suelen ser pensadas como mujeres atractivas y poderosas, pero inexorablemente peligrosas. El cielo, igualmente, sigue siendo descrito como un lugar peligroso, no apto para los mortales. Igualmente, allí está la clara presencia de Dios, que es quien ahora habita el último nivel. A esto debemos añadir que la vía láctea es *na'qaik*, pero también *lakawa'hegem* a la hora de predicar.

En grupos guaycurú, la Vía Láctea parece una guía ineludible a la hora de observar el cielo; de alguna manera, estructura y marca una forma específica de interpretarlo. Su ubicación y su desplazamiento señalan el movimiento de diversos personajes celestes en la medida en que transcurre la noche invernal. Pero al interpretar la oración del Padrenuestro, los pasajes del Génesis y del Apocalipsis, la Vía Láctea sigue marcando una forma culturalmente determinada de mirar el cielo que incluye de una nueva forma al Dios cristiano. Las interpretaciones sobre *pi'yem*, *dapi'chi* y *na'qaik* también parecen contener notables coincidencias con la cosmovisión toba y pilagá descrita anteriormente (Tomasini 1976, Idoyaga Molina 1989, Lehmann-Nitsche, 1924b y 1924/5). Persiste la tradicional estructura cosmológica de los tres cielos. Recordemos que el segundo nivel del cielo pilagá era un lugar peligroso donde soplaban vientos huracanados, condiciones similares a las de *lakawa'hegem*, la morada de los poderes y de los dragones. A través de *lakawa'hegem* puede “verse más lejos”; se sabe que allí arriba está el resplandor de Dios, un Dios que es el creador de todo; ahora el cielo carece de *lo'got* (dueño³⁰). Ahora ya no es *dapi'chi* el que mora en el último nivel, pero sin embargo sigue siendo de gran importancia la tarea que se le atribuye y los poderes que posee. *Dapi'chi* es el dueño de la helada, un marcador crucial de la temporalidad nativa. Muchas veces, de hecho, es referido

³⁰ En general, cada uno de los ámbitos en los que se manejan los tobas tienen sus dueños (*lo'got*). Sería como un encargado del ámbito al que pertenece. Por ejemplo, el monte, los peces, etc. cada uno tiene su dueño o *lo'got*.

como el más importante actor cosmológico: es sólo detrás de él, y siguiendo el eje vertebral que ofrece la Vía Láctea, que van apareciendo el resto de los asterismos reconocidos por los tobas.

Al tratar de observar este fenómeno también en el nivel psicológico existencial de la dialéctica, veremos que en el caso aquí planteado hubo una nueva creación que rompió con el universal en el que estaba contenido. Rompieron con la historia simbólica que era narrada por sus antepasados. Pero esto deriva necesariamente en la angustia que se desarrolla por esta negación, por este rompimiento con el universal en el que estaba contenido. Pero ese momento logra ser superado y co-crea junto a los suyos (en una compleja y no directa relación) nuevas formas culturales que a la vez lo crean a él. Este constante fluir tiene momentos de pausa, de estructuración que se logran mediante el trabajo formativo *-Bildung-* (Dri, 2002:71). Las nuevas interpretaciones que aquí tratamos, de alguna manera, nos explicitan extractos de esta nueva formación.

6. El cielo, la biblia y el papel fundamental de la memoria en la dialéctica

Durante el desarrollo del trabajo, el concepto de memoria está omnipresente, de alguna manera, guía este escrito. Ella es la rectora de las nuevas lecturas que se hacen de ambas representaciones simbólicas que, en tanto símbolos, constituyen ontológicamente a los sujetos. La memoria pertenece no sólo al ámbito psicológico del sujeto, sino que también lo constituye ontológicamente (Dri, 2002:120). Elementos como la interpretación de las oraciones cristianas en la clave de la triple estructura cosmológica tradicional invitan a pensar que la relectura toba del plano celeste retoma en sí las enseñanzas misioneras, pero lo hace desde la propia praxis histórica, leyendo las realidades novedosas en un diálogo fluido con los valores cosmológicos propios, creando una superación (*Aufhebung*) de la contradicción entre dos cosmovisiones. Reinterpreta de modo original las enseñanzas propias y ajenas sobre la estructura del mundo. En este proceso queda claro que la llegada de los misioneros anglicanos constituyó un hito decisivo para la conciencia histórica de los tobas. Además de las ventajas tecnológicas, económicas, legales,

sanitarias y de protección que los indígenas asociaron con la misión, su misma fundación es descripta como el comienzo de una nueva era de sociabilidad, en la cual el ideal de la convivencia armónica y la idea “comunidad” reemplazaron a una trama lejana de “paganismo” y violentos conflictos tribales e interétnicos. Esta negociación con el proyecto “civilizador” del misionero, como es lógico, implicó también cambios en las representaciones cosmológicas, y particularmente en la visión e interpretación del plano celeste que codifica un ordenamiento del mundo. Esta hermenéutica, naturalmente, tiene un destacado papel en la manera que los tobas se sitúan actualmente en la historia y se proyectan hacia el futuro (Ricoeur 2001: 349). Es ineludible el papel que juega la memoria en la relectura de estas representaciones celestes, sin ella el sujeto colectivo toba desaparecería. Tal como plantea Dri (2002:119), parafraseando el principio spinocista que se aplica a los seres históricos, “todo ser es un esfuerzo por permanecer en su ser (...) está en lucha contra el no-ser que continuamente los asedia”. Por ello la importancia de la memoria, que constituye y es parte fundamental de los seres históricos, diacrónicos. Pero el pasado no es pura rememoración, pura y simple repetición. Esta memoria que se plantea aquí está relacionada con el presente y con los proyectos a futuro que se tengan, por ello la memoria es una continua creación, que es recreación. El olvido es parte fundamental de ella, su momento de negatividad. Por ejemplo, se ha optado por recordar a los tres cielos, pero a *dapi'chi* -las pléyades- ya no se las ubica en el último de los cielos, como dueño -*lo'got*- del ámbito celeste; ese lugar ahora es ocupado por Dios. Pero la memoria de los tobas trajo consigo arquetipos fundantes de su memoria: *dapi'chi* -representado por las Pléyades-, su representación del ciclo anual que ahora entró en conflicto con el planteado por el estado nación, la representación del cielo - *pi'yem* - y de la Vía Láctea - *na'qaik, ma'ñik, lakawa'hegem* -. Todos ellos entraron bajo el dominio de la hermenéutica toba, que aquí intentamos esbozar. La rememoración, tal como lo anticipaba Dri no fue una simple vuelta al pasado, fue una verdadera creación donde se dio el movimiento que le es intrínseco a un sujeto en cuanto tal, un sujeto es un “un poner que se presupone” y para ello retoma a los arquetipos. Tal como escribe Hegel

la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su

figura al recuerdo. En su ir dentro de *sí*, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber-, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu ([1807]1966:473).

Aquellos a quienes denominamos tobas del oeste formoseño no resultaron victoriosos en las luchas mantenidas con el Estado-Nación. Igualmente eso no los transforma en vencidos, pues los vencidos no tienen historia, no pueden afirmarse en su subjetividad. Los tobas del oeste formoseño se encuentran en una constante lucha para mantener su memoria y por ello este trabajo constante sobre su identidad. En apartados anteriores se nombró a la “pacificación” comandada por el Estado-Nación, desde sus agentes “civilizatorios” intentó una conversión o evangelización, lo que habría implicado un avasallamiento de la identidad de los indígenas, pero en su devenir este pueblo pudo plantear una hermenéutica propia que reinterpreta ambos saberes, los legados por los antepasados y los planteamientos misioneros.

7. Palabras finales

La cosmología toba no es una formación simbólica acabada, que opera en un espacio imparcial. Es evidente que la significación de los cuerpos celestes, los asterismos y aun los pasajes bíblicos sólo se comprenden si se tiene en cuenta el marco cultural de constante interacción con diversos actores sociales –que, para los indígenas, implican diversos grados de abstracción: los indígenas vecinos, los criollos, los militares, los dueños de los ingenios, los misioneros anglicanos, las nuevas iglesias evangélicas y el propio Estado-Nación. En este juego de interacciones, no exento de confrontaciones, luchas, repliegues, ajustes y negociaciones constantes, cada uno de los actores puso en juego su propia forma de conciencia histórica, abriendo paso a una comunicación intercultural en cuyo marco reconstruyó una imagen del otro, de sí mismo y de sus relaciones recíprocas (White, 1991). Si bien estas relecturas orales del cielo no pueden ser leídas como registros directos de procesos históricos, sí evidencian algunas de las formas mediante las cuales las sociedades indígenas han experimentado la diacronía y las maneras sucesivas en las que luchan por darle un sentido a procesos históricos complejos y contradictorios (Hill, 1988). Estas representaciones incorporan una

reflexión sobre las principales metáforas de la reproducción social: por un lado, los elementos “civilizatorios” que traían los anglicanos, como el mensaje bíblico; por el otro, la nueva marcación de los ciclos anuales propuesta por el Estado, puesto que la renovación del ciclo anual que antes marcaba *dapi'chi* (Pléyades) para fines del mes de junio, ahora es delimitada a fines de diciembre por el nuevo calendario impuesto por la educación estatal. Podemos divisar, en definitiva, una estrategia en la que diversos símbolos remiten a las nuevas condiciones no de forma pasiva sino más bien negociada. Los misioneros, en tanto actores sociales externos, asumen una importancia decisiva. Parece indiscutible que los tobas actualizan su visión del plano celeste retomando a su modo los mensajes imbricados en la prédica evangelizadora; esto los hizo alejarse de las costumbres –la caza de scalps, las matanzas interétnicas, la toma de cautivos, las fiestas de bebida, las creencias tradicionales– que hoy son englobadas dentro de una época olvidable, en la que se vivía fuera de los mandamientos del mundo “civilizado”. Entre los mensajes externos y las claves exegéticas propias se produjeron reajustes, negociaciones, reinterpretaciones variadas y a veces contrastantes respecto de las distintas posibilidades semánticas que implica –por ejemplo– la lectura de las representaciones celestes, lo cual refleja parte de la nueva cartografía oral cosmológica.

Pensando los procesos de reestructuración cosmológica desde una perspectiva global, las mutaciones de *dapi'chi*, la incorporación del Dios cristiano al último nivel del cielo, la relectura de *na'qaiq* desde el imaginario asociado con *lakawa'hegem*, la estructura de los tres cielos subyacente tras las plegarias parecen tropos simbólicos generados por la comunidad que corresponden a una hermenéutica propia acorde a la situación actual, ligando dialécticamente a la conciencia de un modo viable e inteligible con diferentes dominios de la vida social. Recordemos que “las diversas figuras de la experiencia religiosa se conectan dialécticamente con la *práctica social*” (Dri, 2002: 191).

Lo que logramos ver es cómo la memoria y los proyectos generados en el presente de la comunidad toba, tienen un papel decisivo en la manera que se sitúan en la historia. De esta forma vimos, en base a ejemplos particulares, cómo se relacionan dialécticamente las tradiciones heredadas del pasado y las iniciativas que actualmente tienen. Todo lo anterior

está operando en un contexto específico con el cual también se interactúa. Así es que esta práctica y conciencia generan una praxis específica que rastreamos en lo anteriormente analizado. Este reacomodamiento e identificación constante no sólo que no está libre de conflicto, sino que el conflicto parece ser parte indisociable de este proceso.

Tal como expresa Hegel la conciencia no se autove inmediatamente, sino que puede verse a través de una autoescisión, allí se ven, en las figuras (*Gestalten*) o representaciones aquí planteadas. Los sujetos se reconocen a partir estas representaciones simbólicas. La autorrealización y el autoconocimiento pasan a través del recorrido de los símbolos. Es en estos símbolos que los tobas se reconocen. El sujeto toba, en un proceso dialéctico, transforma y es transformado por esta reinterpretación de sus representaciones celestes, desarrollándose de este modo el largo y tortuoso proceso de identificación. Este proceso dialéctico es un arduo trabajo repleto de contradicciones, con su falsa conciencia, con el dolor de cada uno de sus quiebres. Es un proceso en el que el sujeto colectivo toba está rearmándose luego del intento de avasallamiento de su identidad.

Bibliografía

Arenas, Pastor

2003 *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Dunken, Buenos Aires.

Beck, Hugo Humberto

1994 *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. Cuadernos de Geohistoria Regional, 29. IIGHI, Resistencia.

Boccara, Guillaume

1999 “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera del sur de Chile en la época colonial”. *Anuario de Estudios Americanos* LVI/1: 1-65.

Borrini, Héctor Rubén

1991 *Ocupación y organización del espacio en el territorio de Formosa (1880-1980)*. Cuadernos de Geohistoria Regional, 24. IIGHI, Resistencia.

Braunstein, José y A. Tomasini

2005 *Geografía y sociedades tradicionales del Gran Chaco. A la memoria de Horacio Difrieri*. *Folia Histórica del Nordeste*. 16: 173-185.

Córdoba, Lorena y Fabiana Fernández

2006“Algunos rasgos de organización sociopolítica ente los toba-pilagá del Oeste formoseño”. I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Institut Français d'Études Andines - El País – SNV. Santa Cruz de la Sierra: 193-201.

De la Cruz, Luis María

1990“Apuntes para la reconstrucción historiográfica de las Iglesias no católicas en el Gran Chaco”. *X Jornadas de Geohistoria Regional, Formosa: 70-84*.

Dri, Rubén

1996 *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a una nueva racionalidad*. Ed. Biblos. Buenos Aires.

2001 *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y del saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*. Ed. Biblos. Buenos Aires.

2002 *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Ed. Biblos. Buenos Aires

Gordillo, Gastón

1999 *The bush, the plantations, and the “devils”: culture and historical experience in the Argentinean Chaco*. Tesis doctoral, University of Toronto.

2005 *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias tobas*. Biblos. Buenos Aires.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch

2003 *Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence. The Journal of Latin American Anthropology*. American Anthropological Association 8/3: 4-30.

Hegel, Georg W. F.

1966 [1807] *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México.

Hill, Jonathan (ed.)

1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana y Chicago, University of Illinois Press*.

Idoyaga Molina, Anitilde

1989“Astronomía pilagá”. *Scripta Ethnologica, suplementa 9: 17-28*.

Lehmann-Nitsche

1924a“La Astronomía de los Matacos”. *Revista del Museo de La Plata 27: 253-265*.

1924b“La Astronomía de los Tobas”. *Revista del Museo de La Plata 27: 267-285*.

1924/5“La Astronomía de los Tobas (segunda parte)”. *Revista del Museo de La Plata 28: 181-209*.

Métraux, Alfred

1933“La obra de las Misiones inglesas en el Chaco”. *Journal de la Société des Américanistes, 25/ 1: 205 - 209*

1937“Études d' Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)”. *Anthropos 32: 171-194, 378-401*.

Ricoeur, Paul

2001 *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tomasini, Alfredo

1976“Dapichi, un alto Dios uranio de los Toba”. *Scripta Ethnologica 4 (1): 69-87*.

Torres Fernández, Patricia

2006 *Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del Siglo XX. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*.

White, Richard

1991 *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wright, Pablo

1983“Presencia Protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino”. *Scripta Ethnologica 7: 73-84*.

Vanesa C. Lerner y Angélica D. Tévez¹

*¿Discursos conservadores ó
revolucionarios?: Tensiones al interior
de la Iglesia, fuentes de inspiración
para MSTM*

I. Introducción²

A través del análisis de diferentes documentos de la Iglesia de fines del Siglo XIX y XX, junto con los del Concilio Vaticano II y los correspondientes a la Conferencia Episcopal de Medellín, se estudiarán los puntos de inflexión dentro de dichos discursos religiosos que dieron lugar al accionar del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer de Mundo, tratándose de textos complejos con fragmentos en algunos casos revolucionarios y en otros conservadores.

Para entender el surgimiento de este movimiento es necesario tener en cuenta la crisis interna dentro de la Iglesia católica expresada en el Concilio Vaticano II, cuyos documentos estaban sumamente comprometidos con la cuestión social desde una perspectiva mucho más terrenal, apelando a lo material y a la participación en pos de conseguir cambios concretos. Por otra parte, se aprecian las profundas transformaciones que estaban ocurriendo en América Latina y el mundo. Esto pudo verse con lo ocurrido en el Mayo Francés, con la Guerra de Vietnam y con

¹ Licenciadas en Sociología egresadas de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

² Este artículo fue escrito en el marco del proyecto: "Las dos iglesias en la época del concilio Vaticano

ⁱⁱ El caso de Argentina, México y Venezuela. 1959-1979" dirigido por Rubén Dri, Programa de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

la Revolución Cubana junto con los escritos del Che Guevara sobre la creación del *hombre nuevo* como condición necesaria para llevar a cabo la movilización colectiva y los cambios en la materialidad.

Asimismo Argentina atravesaba la dictadura militar de 1966 encabezada por Juan C. Onganía conocida como la “Revolución Argentina”. La cuestión política intentaba ser tratada como tercera prioridad. Si bien se la intentó dismantelar, ésta cobraba cada vez más fuerza desde los distintos ámbitos de la sociedad: desde los sindicatos, los intelectuales y también desde la iglesia. La Iglesia argentina estaba edificada según los planos del integrismo católico y a partir de un vínculo muy estrecho con los poderes del Estado. La crisis dentro del catolicismo argentino se profundizó en los últimos años de la década del sesenta, cuando una fracción importante de la renovación conciliar radicalizó de manera notable sus posiciones, vinculándose estrechamente con diversas organizaciones populares en el contexto de una ascendente conflictividad social.

Este artículo cuenta con tres apartados: “La cuestión social: un problema instalado en la Iglesia”, “La herencia de la Iglesia popular”, y “La Iglesia popular en América Latina”.

II. La cuestión social: un problema instalado en la Iglesia

Para comprender en dónde se producen los puntos de inflexión dentro del discurso de la Iglesia es necesario analizar la carta encíclica *Rerum Novarum* dada a conocer el 15 de Mayo de 1891 y promulgada por el papa León XIII. Esta encíclica fue sumamente transgresora para esa época porque fue la primera que trató la *cuestión social* haciendo hincapié en los problemas que dejaba al descubierto el capitalismo, es decir, la desigualdad, la pobreza y la exclusión. Esto favorecía el surgimiento de diferentes movimientos obreros, dentro del ámbito del trabajo que iban desde posiciones reformistas hasta revolucionarias.

Ante la situación de conflicto, la Iglesia intentó en sus textos armonizar proponiendo un apoyo al derecho laboral y la formación de uniones o sindicatos para alcanzar un corporativismo entre los diferentes actores involucrados. De este modo, ambas partes -capital y trabajo - coopera-

rían en el funcionamiento del capitalismo³. Esto puede verse claramente a partir de lo siguiente:

es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo (León XIII, 1891).

En estas líneas puede observarse cómo la Iglesia se apoyaba en algunos aspectos del discurso positivista, a través de la dicotomía orden y barbarie y de la superación de la contradicción capital – trabajo.

Otro de los aspectos que no resultaba ajeno a esta posición fue el tema de la defensa de la propiedad privada, entendiéndola como un *derecho natural* del hombre imposible de alienar. Esto es así ya que el hombre se distingue del animal por su racionalidad y por su capacidad de autogobierno. El hombre es capaz de hacer uso de sus bienes, de poseerlos y consumirlos⁴. Si bien la Iglesia velaba por la propiedad privada, también en sus planteos era consciente de las desigualdades sociales y los conflictos que esta última podía generar. Según ésta, el obrero al tener un salario que le permitiera ahorrar podría acumular un pequeño patrimonio, lo cual beneficiaría la distribución equitativa de la riqueza: “las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo de propiedad” (León XIII, 1891).

Ante la falta de recursos materiales por parte de los asalariados, consideraba que era imprescindible la intervención del Estado para protegerlos. El Estado debía mediar entre las distintas partes que conformaban

³ Esto puede relacionarse con las corrientes positivistas de la época como las de Saint Simon, August Comte y Émile Durkheim: “Lo que es necesario es hacer cesar esta anomia, encontrar los medios para hacer que concurren armónicamente estos órganos que se chocan todavía en movimientos discordantes, e introducir en sus relaciones más justicia, atenuando cada vez más esas desigualdades exteriores que son fuente del mal” (Durkheim, 2008: 440).

⁴ “es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran” (*Rerum Novarum*, 1891).

el sistema capitalista de ese entonces y consideraba de suma importancia el rol de los gremios y las asociaciones ya que éstos eran eficientes en su convocatoria y en su capacidad de adaptarse a los conflictos laborales en pos de una pacificación⁵.

La eficacia de estas corporaciones resultaba favorable en su accionar como mediadora del conflicto entre el capital y el trabajo, pero además servía para apaciguar las acciones y los impactos de las nuevas ideologías revolucionarias que surgían en ese contexto. La Iglesia en esta encíclica se dirigía explícitamente al socialismo considerando que esta ideología radicalizaba el conflicto y en lugar de beneficiar a los proletarios los perjudicaba ya que ejercían una violencia contra los legítimos poseedores⁶.

Con ocasión de celebrarse los cuarenta años de la encíclica *Rerum Novarum*, el Papa Pío XI promulga el 15 de Mayo de 1931 la encíclica *Quadragesimo Anno*. En ésta, el Papa Pío XI recordaba que tras la Primera Guerra Mundial, los gobernantes tuvieron que reconstruir el mundo y que se rigieron en cierta medida por los principios enunciados por la *Rerum Novarum* en la mejora de la situación de los obreros y las líneas dadas sobre sus asociaciones. Planteaba entonces la reconstrucción del orden social en donde desaprobaba el efecto de la codicia y el poder económico concentrado sobre los trabajadores y la sociedad; exigía una distribución equitativa de los bienes según las demandas del bien común y la justicia social; protegía el derecho y extendía la oportunidad de propiedad afirmando su propósito social y por último promovía la armonía entre las clases.

Esta encíclica escrita también como respuesta a la Gran Depresión de 1929 consideraba la complejidad de la vida económica nacional, que condicionaba más o menos severamente las libres decisiones de los patronos y obreros; y por lo tanto, las posibles soluciones que apuntaban dentro de una visión orgánica del orden económico - social.

Cuando se publicó esta encíclica ya se había producido un notable cam-

⁵ Esto se puede ver en *Rerum Novarum*, 1891, punto 34.

⁶ Esto se puede ver en *Rerum Novarum*, 1891, punto 2.

bio en las circunstancias sociales y económicas respecto a las que regían cuando se publicó la *Rerum Novarum*. El mal social de 1891 era la lucha de clases. En cambio, en 1931, si bien había habido mejoras y se había hecho más equitativa la condición de los trabajadores, sobre todo en las naciones más cultas y populosas en las que los obreros ya no padecían tanto la miseria y la escasez, el mal social se centraba en la progresiva desintegración de la sociedad. Pero el hombre siguió invadiendo otras regiones, de antigua civilización creciendo aún más el número de proletarios necesitados, más el ejército de los asalariados rurales, reducidos a las peores condiciones de vida. Por lo tanto había que luchar para que en un futuro cercano, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de repartir a través de un salario justo a los trabajadores y de esta forma llegaran a reunir un pequeño patrimonio familiar, administrando así al sostenimiento de las cargas familiares. Había que considerar el carácter social del trabajo, ya que si no existía un verdadero cuerpo social y orgánico, es decir que si no había un orden social y jurídico que garantice el ejercicio del trabajo, la eficiencia humana no sería capaz de producir sus frutos.

Cabe recordar que el régimen económico de 1891 estaba presidido por un capitalismo liberal de pequeñas unidades económicas; en 1931 era el capitalismo de los grandes monopolios sin una legislación apropiada que provocaba una confusión entre el Estado y la economía olvidando así, los valores morales.

III. La herencia de la Iglesia popular

La carta encíclica *Mater et Magistra*, promulgada por Juan XXIII en 1961 en Roma, se dio en un contexto de cambios al interior de la Iglesia. Se entrecruzaban nuevas corrientes eclesiales en Francia, Holanda, Alemania tratándose de una nueva teología con una mayor apertura. En la misma se pueden observar diversas categorías y pensamientos correspondientes al desarrollismo y una mirada crítica a las políticas colonialistas⁷. También

⁷ Se trató de una década sumamente controvertida. Las críticas al colonialismo y al neocolonialismo las podemos encontrar en lo expuesto por Jean Paul Sartre a partir de lo siguiente: "El colonialismo niega los derechos del hombre a los hombres que ha sometido por la violencia, que mantiene por la fuerza en la miseria y en la ignorancia; por lo tanto como diría Marx, en estado de 'subhumanidad'" (Sartre, 1968: 39).

se puede ver la influencia de la Teoría de la Dependencia⁸.

En ella se problematizó la situación de los países subdesarrollados desde una visión mucho más materialista apelando a la redistribución de la riqueza. Esto puede verse en el siguiente fragmento:

En algunas naciones, sin embargo, frente a la extrema pobreza de la mayoría, la abundancia y el lujo desenfrenado de unos pocos contrastan de manera abierta e insolente con la situación de los necesitados; en otras se agrava la actual generación con cargas excesivas para aumentar la productividad de la economía nacional, de acuerdo con los ritmos acelerados que sobrepasan por entero los límites que la justicia y la equidad imponen (Juan XXIII, 1961).

Para alcanzar la justicia social era necesario que el desarrollo económico y el proceso social vayan juntos y se acomoden mutuamente, de manera que “todas las categorías sociales tengan participación adecuada en el aumento de la riqueza de la nación” (Juan XXIII, 1961).

También, otra cuestión sumamente trasgresora fue la de promover la *práctica*, es decir, la acción. Esto puede observarse claramente cuando se planteaba la necesidad de la *acción católica* mediante tres fases. La primera se corresponde con observar la situación; en la segunda se juzga a la misma; y en la tercera se debe obrar de acuerdo a las circunstancias. Los jóvenes no sólo debían reflexionar sobre el orden establecido sino aplicar las prácticas en una realidad concreta: “Así evitarán creer que los conocimientos aprendidos deben ser objeto exclusivo de contemplación, sin desarrollarlo simultáneo en la práctica” (Juan XXIII, 1961).

Asimismo, se puede observar cómo se hacía énfasis al respeto y a la tolerancia por los otros pueblos. Juan XXIII planteaba que era necesario respetar el legado y la tradición de cada pueblo y que de ninguna manera se debía caer en un nuevo colonialismo, haciendo provecho de la situación de injusticia en la que están inmersos⁹.

⁸ Se hace hincapié en las diferencias económicas entre las naciones de acuerdo al lugar que ocupan en la división internacional del trabajo. La Iglesia mostraba preocupación por estas desigualdades que también manifestaba la Teoría de la Dependencia de la siguiente manera: “tanto el flujo de capitales como el control de las decisiones económicas ‘pasan’ por el exterior; los beneficios, aun cuando la producción y la comercialización de los productos se realicen en el ámbito de la economía dependiente, aumentan virtualmente la masa de capital disponible por parte de las economías centrales, y las decisiones de inversión también dependen parcialmente de decisiones y presiones externas” (Cardozo y Faletto, 2005: 145).

⁹ “Es necesario, asimismo, que las naciones económicamente avanzadas eviten en especial cuidado la tentación de prestar su ayuda a los países pobres con el propósito de orientar en su propio provecho la situación política de dichos países y realizar así sus planes de hegemonía mundial” (Juan XXIII, 1961).

Dos años más tarde, Juan XXIII dio a conocer la carta encíclica *Pacem in terris*. La misma también presentó párrafos sumamente trasgresores como por ejemplo la igualdad de género en el marco de los derechos familiares, el libre albedrío en las diversas esferas del ser humano, el apoyo a los derechos democráticos como el de reunirse y asociarse, etc.

También destacó la racionalidad del hombre y su responsabilidad en sus acciones. La libertad como valor fue considerada por dicha autoridad eclesiástica un derecho pero también una responsabilidad. En estas cuestiones se vieron claramente las influencias del existencialismo¹⁰.

Asimismo, se retomó la emancipación de los pueblos: “Todos los pueblos, en efecto, han adquirido ya su libertad o están a punto de adquirirla. Por ello, en breve plazo no habrá pueblos dominadores ni pueblos dominados” (Juan XXIII, 1963).

Una cuestión que generó controversias fue el tema de la *autoridad* y el de la *propiedad privada*. En cuanto al primero, Juan XXIII planteó que la autoridad no podía considerarse exenta de sometimiento a otro superior. Por eso, consideraba que una sociedad bien ordenada requería de gobernantes investidos de legítima autoridad, que defendieran las instituciones en pos del bien común (Juan XXIII, 1963). Sin embargo, su definición se radicalizó aún más cuando planteó que “La autoridad no es, en su contenido sustancial, una fuerza física; por ello tienen que apelar los gobernantes a la conciencia del ciudadano, al deber que sobre cada uno pesa de prestar su pronta colaboración al bien común” (Juan XXIII, 1963). De esta manera, complejizó la noción de poder. Para obtenerlo, se necesitaba construirlo. No es algo dado sino que forma parte de un proceso social. No obstante, según Juan XXIII, los gobernantes sólo podían obligar en conciencia al ciudadano cuando su autoridad está unida a la de Dios y constituye una participación de la misma. Este punto puede relacionarse con la interpretación que se tenga de Dios para proyectar una acción en pos del orden o del cambio. Tal como explica Rubén Dri:

El proyecto de esta práctica expresada por la teología de la liberación es el Reino de Dios. Éste no es el cielo, el trasmundo o el mundo de las almas, que no es

¹⁰ La cuestión de los derechos es fundamental ya que está asociado a la idea de humanidad. La ausencia de éstos implica la miseria, el hambre y la ignorancia (Sartre, 1968: 39).

otra cosa que la expresión religiosa del mundo de las ideas platónicas. Es por el contrario, una nueva sociedad igualitaria, en la que todo se comparte (...) En esa sociedad, en la que se realiza a plenitud la intersubjetividad, se hace traslúcida la presencia de Dios, plenitud de sentido (Dri, 1996: 126).

Por otra parte, en cuanto a la propiedad privada, claramente Juan XXIII dedicó un apartado planteando que ésta era por naturaleza un derecho y que

constituye un medio suficiente para garantizar la dignidad de la persona humana y el ejercicio libre de la propia misión en todos los campos de la actividad económica, y es, finalmente, un elemento de tranquilidad y de consolidación para la vida familiar, con el consiguiente aumento de paz y prosperidad en el Estado (Juan XXIII, 1963).

Coincidiendo con León XIII, la propiedad privada no era un tema que pudiera cuestionarse. Se apelaba a que existiera mayor equidad en un sentido moderado.

Por último, se puede observar una tensión en los puntos 159¹¹ y 160. Por un lado, se planteaba que era necesario distinguir entre teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, etc. y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque las mismas fueran producto de dichas teorías. Las doctrinas no cambian, son inmutables; en cambio las corrientes sí lo hacen de acuerdo a los contextos que las atraviesan. Por esta razón, aunque estas teorías fueran falsas, las mismas se ajustan a las problemáticas sociales. De este modo, Juan XXIII consideraba que “ciertos contactos del orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles, hoy, por el contrario, sean realmente provechosos o se prevea que pueden llegar a serlo en el futuro” (Juan XXIII, 1963). Si bien aceptaba a dichas corrientes, también manifestaba que se las debía incorporar con prudencia.

Por otra parte, la carta encíclica del Papa Pablo VI *Populorum Progressio*, promulgada el 26 de Marzo de 1967, estaba dedicada a la necesidad

¹¹ “En segundo lugar, es también completamente necesario distinguir entre teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar, que en la medida en que tales corrientes se ajustan a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?” (Juan XXIII, 1963).

de promover el desarrollo de los pueblos, a partir de una distribución más equitativa de la economía.

Apenas terminado el segundo Concilio Vaticano, hubo una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico que obligaba a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para ayudar a comprender las distintas dimensiones que la situación social presentaba para la época. En esta encíclica se puso énfasis en denunciar el desequilibrio creciente entre los países ricos y los países pobres acrecentado cada vez más por un exagerado goce del consumo por parte de los primeros y por la desmesura en el uso del poder al interior de las distintas comunidades nacionales y entre ellas en el contexto de las relaciones internacionales.

Uno de los principales problemas de la época se daba, según esta encíclica, a partir de la dificultad de adaptación de las antiguas sociedades tradicionales a la realidad que la nueva sociedad industrial imponía. Esta dificultosa transición se presentaba principalmente en los países tardíamente desarrollados. Una de las salidas era acompañar el desarrollo tecnológico que la inserción capitalista exigía conservando las tradiciones del pasado.

Los objetivos primordiales para alcanzar el desarrollo de estos pueblos eran, entre otros, la alfabetización, la capacitación, una mayor integración social, el progreso económico y desarrollo personal.

Otro elemento indispensable era el de las organizaciones profesionales, las cuales se encargarían de promover un humanismo pleno siempre cuidando de no invadir la libertad individual. Este tipo de organizaciones “intermedias”, fundamentales en estas nuevas sociedades, eran las instituciones culturales, las cuales por ser ricas en sabiduría podían prestar a la sociedad una extraordinaria utilidad. En la pugna por la independencia política, estas sociedades todavía en transición, debían preservar su unidad nacional sin caer en un nacionalismo exacerbado a partir de la solidaridad universal intercambiando programas de desarrollo comercial y cultural con otros pueblos. Otro obstáculo en la colaboración entre las naciones menos favorecidas y al interior de ellas mismas era el racismo, el cual resultaba fermento de división y odio entre los hombres atacando derechos imprescriptibles de la persona humana.

Así, esta encíclica promovía la búsqueda de la cooperación entre todos los pueblos, llamando la atención a los más favorecidos, los cuales tenían un deber de solidaridad en la ayuda de los países menos desarrollados; otro de los deberes para los beneficiarios del sistema era el de preservar los valores de la justicia social y de la caridad.

También se proponía la creación de un programa mundial con un fondo común para ayudar a los países en vías de desarrollo con el fin de terminar con el hambre, alcanzar mejores niveles de educación, mejorar la salud pública y el acceso a viviendas.

Del mismo modo, puede analizarse la encíclica *Ecclesiam Suam*, promulgada en 1964 a través de Pablo VI, quien priorizó el diálogo en vez de la obediencia en los círculos concéntricos: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio” (Pablo VI, 1964). Incluso, la Iglesia fue considerada como “fermento” para la salvación. En las interpretaciones del texto en los movimientos revolucionarios, como lo fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, esto fue sumamente inspirador, ya que la iglesia fue pensada no como un actor pasivo y jerárquico sino como una *iglesia de los pobres, popular, que nace del pueblo*; una *iglesia profética*. (Dri, 1996: 128). Estos aspectos pueden verse en esta encíclica en el hecho de plantear una apertura con otras religiones.

IV. La Iglesia popular en América Latina

Los documentos finales de Medellín reflejan claramente el momento social que vivía América Latina hacia fines de la década de los 60's. Los mismos plantearon propuestas que se pueden considerar aún hoy como revolucionarias en relación con otras encíclicas y documentos emanados oficialmente desde la Iglesia Católica. Una nueva mirada, con un hombre participante, un hombre inmerso en una realidad de sufrimiento causado no ya sólo por el pecado sino, principalmente, por una minoría de otros hombres que explotaban a la mayoría desde hacía cinco siglos y de los que la Iglesia Católica había sido muda testigo cuando no cómplice de tal situación. La primer parte de los documentos

fue dedicada al análisis de la *injusticia*, causa principal de la situación de miseria de los hombres de nuestro continente.

Esta *miseria* que vivía el continente latinoamericano se expresaba en distintos ámbitos dándose por ejemplo al interior de las familias, en la población joven, en las mujeres respecto del hombre, en la amarga situación campesina; tampoco escapaban a esta situación amplios sectores de la clase media, los profesionales y los pequeños y grandes industriales frente al poder de empresas de escala mundial. Ésta frustración de legítimas aspiraciones causaba un clima de *angustia* colectiva inusitado para el continente (Documentos Finales de Medellín, 1968).

El desequilibrio interior de la libertad humana resultaba el responsable primero de esta situación necesitando ser rectificado cambiando primero al hombre y luego las estructuras. Dicho cambio sería producto del amor, sentimiento contrario al egoísmo, el cual sería conseguido a partir del ordenamiento de la sociedad humana y no sólo por medio de la contemplación esperando entrar al *Reino de Dios*. La organización de las comunidades debía darse a partir de las que llamaron *estructuras intermedias*, unidades receptoras y activas en la construcción de la sociedad¹². Las mismas se organizarían libremente sin la intervención de grupos dominantes y constituyendo la trama vital de la sociedad al ser expresión real de la libertad y la solidaridad de los ciudadanos. La primera de estas estructuras intermedias era la familia, también las consideradas organizaciones profesionales constituidas por el sector campesino y obrero. Asimismo formaban parte de éstas las empresas, expresión concreta de la producción y base fundamental y dinámica del proceso económico global. Es por ello que se realizó un llamado urgente a la toma de conciencia no sólo de los empresarios sino también de los trabajadores, quienes experimentaban una situación de dependencia de sistemas económicos inhumanos, lo cual para muchos significaba esclavitud, no sólo física sino profesional, cultural, cívica y espiritual. Era preciso, por ello, la organización sindical, campesina y obrera. La

¹² Esto puede relacionarse con lo que Antonio Gramsci llamaba “Guerra de posiciones” siendo fundamentales las distintas organizaciones de la sociedad civil. Para la puesta en práctica de una filosofía de la praxis será necesario generar una unidad con las masas “para construir un bloque intelectual- moral” (Gramsci, 2008: 16) dotado de organicidad, homogeneidad y coherencia.

existencia de estas estructuras intermedias presuponía que los distintos sectores superaran por medio de la justicia y la fraternidad los antagonismos para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Una mención destacada merece el sector campesino necesitado de una reforma urgente de sus estructuras políticas agrarias.

Una cuestión a recalcar en los documentos resultó el tema de la *paz* en el continente; la falta de la misma era causada por la carencia de justicia reinante en la región. Se sistematizó en tres grandes grupos las injusticias que amenazaban y negaban la paz: el primer grupo de injusticia era la generada por la *tensión entre clases y el colonialismo interno* (dada por las desigualdades excesivas entre las clases sociales); el segundo era resultado del *neocolonialismo externo* (producido a raíz de la dependencia de nuestros países respecto de un centro de poder económico en torno del cual gravitaban); y el tercero estaba dado por la *tensión entre los países de América Latina* (fenómeno de origen histórico-político que constituía uno de los principales escollos para la cooperación latinoamericana fomentado por el nacionalismo exacerbado, y el armamentismo) (Documentos finales de Medellín, 1968).

Así la paz sería resultado directo de la justicia, posible sólo a partir de un orden en donde se respetara la dignidad de los hombres, sus legítimas aspiraciones, un acceso a la verdad y a la libertad personal. La paz era entendida como un quehacer permanente, no como sinónimo de pasividad o conformismo, tampoco como algo adquirido de una vez y para siempre, sino como resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias. Por ello frente a las tensiones que conspiraban contra la paz el Episcopado Latinoamericano no podía eximirse de asumir responsabilidades bien concretas; como pastores de la iglesia correspondía educar conciencias, inspirar, estimular, orientar la formación del hombre, lo mismo que denunciar todo aquello que al ir contra la justicia destruyese la paz. Con tal motivo era necesario despertar en los hombres una viva conciencia de justicia, defender los derechos de pobres y oprimidos urgiendo a gobiernos y clases responsables a cesar en todo lo que atente contra la paz, denunciar los abusos producto de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, o entre poderosos y débiles; hacer que la predicación, la catequesis y la liturgia tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo.

V. Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo se intentó dar cuenta de los puntos de quiebre del discurso de la Iglesia. Por un lado, no se trata de discursos homogéneos sino todo lo contrario. En ellos se pueden encontrar contradicciones e incluso tensiones políticas. Por el otro, se puede observar cómo estos discursos están atravesados por su contexto de producción. No son ajenos al vocabulario de las principales corrientes filosóficas de su tiempo y son conscientes de la problemática que los rodea, que es sin lugar a dudas, la **cuestión social**.

Cada uno de los documentos abrió nuevos debates y nuevos horizontes para la acción independientemente de su finalidad. Por esta razón resulta tan interesante analizar estas contradicciones ya que dependerá de quien las interprete para que se lleve a cabo una determinada práctica. Tal es el caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Asimismo, se puede observar cómo la Iglesia como institución jerárquica de poder fue haciendo un proceso de mayor apertura en cuanto al cuestionamiento de las consecuencias producidas por el capitalismo pese a que su postura política era la de apaciguar y lograr la armonía. Sin embargo, también son contundentes los mensajes de acción, de destacar las cualidades del ser humano para generar cambios y de la búsqueda de políticas para resolver el problema de la desigualdad. De hecho, es notable el fuerte contraste que se puede establecer entre estos documentos y los que fueron producidos desde la asunción de Juan Pablo II hasta la actualidad.

Los aspectos más trasgresores que se pueden encontrar en el análisis de los documentos es el concepto de diálogo por sobre el de la obediencia, las críticas frente al colonialismo, el cuestionamiento de la desigualdad, promover prácticas para la acción, defender los derechos democráticos, problematizar el concepto de autoridad, pensar a la Iglesia como “fermento”, etc. Por el contrario, los aspectos más conservadores que se pueden rastrear en los mismos son los de la defensa de la propiedad privada como derecho natural, la búsqueda de promover la armonía y la solidaridad entre los diferentes sectores de la sociedad para alcanzar un mayor desarrollo.

Por último, es necesario destacar la relevancia de estos discursos religiosos, entendiéndolos no como producciones irracionales sino como discursos políticos que por medio del uso de sus conceptos propios de su saber buscan dar respuesta a una realidad dada ya sea en pos del orden o del cambio. La lectura minuciosa de éstos permite dar cuenta de la complejidad de la estructura jerárquica eclesial logrando establecer puntos de encuentro con las agrupaciones eclesiales de base. Es así como dichos discursos ideológicos son puntos de articulación y de fractura. No son efectos de una práctica sino que están implicados y participan en ella como forma constituyente (Ansart, 1989).

VI. Bibliografía

- Ansart, P. (1989). Marx y la teoría del imaginario social. En *El imaginario social*. Buenos Aires: TUPAC-Ediciones.
- Cardoso, F. y Faletto, E. (2003). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Documentos finales de Medellín. Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano*. (1968). Medellín: Ediciones Paulinas.
- Dri, R. (1996). *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Durkheim, É. (2008). *La división del Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Gramsci, A. (2008). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Juan XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. Roma.
- Juan XXIII. (1963). *Pacen in terris*. Roma.
- León XIII. (1981). *Rerum Novarum*. Roma.
- Pablo VI. (1964). *Eclessiam Suam*. Roma.
- Pablo VI. (1967). *Populorum Progressio*. Roma.
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno*. Roma.
- Sartre, J. (1968). *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada.

Inés Areco, Antonella Comba,
Aldana Naredo, Florencia Ruggerio, Leonel Tribilsi

La Biblia Latinoamericana como símbolo de la Iglesia Postconciliar

En el presente artículo presentaremos los avances de uno de los ejes de la investigación “Las dos iglesias en la época del Concilio Vaticano II. El caso de Argentina, México y Venezuela. 1959-1979” dirigido por Rubén Dri. Aquí tratamos de explorar el *proceso de producción* de la Biblia Latinoamericana y su relación con ese universo de significados que se crea en el marco de la Iglesia Post-conciliar, es decir en la iglesia que surge con posterioridad al Concilio Vaticano II.

Para esto planteamos a) la reconstrucción de los procesos socio-políticos que pueden considerarse como el origen de la Biblia Latinoamericana. Partiremos de referencias históricas sobre el desarrollo de la Iglesia Católica a partir de la década de 1960, focalizando en la Argentina, para luego analizar la genealogía de los discursos oficiales acerca de la concepción católica de las Sagradas Escrituras usando para ello algunas publicaciones autorizadas por la Santa Sede y la Jerarquía, b) rescatar las experiencias personales que surgieron en torno a la recepción de la Biblia Latinoamericana en algunos grupos de laicos y religiosos en Argentina y su vinculación con los movimientos sociales que emergen en América Latina a partir de la década de 1960, y c) realizar un análisis crítico de las ilustraciones y de los comentarios encontrados en las ediciones tanto de 1972 como de 1974 realizando a la par una comparación con el Suplemento Obligatorio que introduce la Conferencia Episcopal Argentina. Allí trataremos de indagar sobre la relación que existe entre los enunciados y significados de las distintas ediciones entre sí y las diferencias de las mismas con el Suplemento Obligatorio indagando

así el porqué de las críticas de la institución eclesial hacia esta nueva traducción de la Biblia.

Contexto en el que surge la Biblia Latinoamericana

Nuestro análisis toma como marco de referencia al Concilio Vaticano II (1962-1965) ya que consideramos que éste representa un quiebre con las concepciones anteriores de la Iglesia Católica, como así también una crisis del llamado proyecto monárquico¹ generando así algunas corrientes de cambio dentro de la misma institución². Estas tendencias al cambio lo vemos por ejemplo cuando en 1967 Paulo VI promulga la encíclica *Populorum Progressio* que tiene como objetivo central señalar la cooperación de los pueblos para promover el desarrollo a través de una distribución equitativa de la riqueza.

El Concilio Vaticano II fue convocado en 1962 por Juan XXIII, quien fuera Papa entre el año 1959 y 1963 y fue concluido por su sucesor, el Papa Paulo VI, en el año 1965. Entre las ideas que allí se desarrollaron se destacan las relativas a la apertura de la Iglesia a la realidad del mundo moderno y la promoción de distintas transformaciones que deben de ocurrir dentro de la estructura eclesial. Esto ya sea desde el orden de las prácticas litúrgicas hasta el rol de la Iglesia en el mundo, en la sociedad. Para Rubén Dri, el Concilio significó “la aceptación, por parte de la Iglesia sacerdotal, de la realidad del mundo moderno creado por la revolución burguesa (...) la Iglesia sigue siendo jerárquica. Pero por lo menos se afirma que debe estar al servicio del pueblo” (Dri, 1996: 124).

José Pablo Martín (2010) menciona que la Iglesia, a partir del Concilio, se enfrenta con su tradición normativa y debe reflexionar sobre su situación actual buscando una nueva presencia de la Iglesia universal en el mundo.

Ahora bien, estos cambios en la Iglesia se encuentran relacionados a un contexto económico, político y social particular. A nivel internacional

¹ Tanto las características del *proyecto monárquico* y las del *proyecto profético* que se le enfrenta como las categorías de la *Iglesia Sacerdotal* y la *Popular* que los encarnan son tomadas de Dri, Rubén (1996).

² Destacamos cómo dentro de esas corrientes tendrá un peso relevante lo que se llamará Iglesia Popular.

se vivían momentos de gran efervescencia teñidos por el Mayo francés, la Revolución Cubana, la idea de ‘hombre nuevo’ y la participación activa de la juventud en la política, entre otros hechos destacables. En Argentina, la movilizadora clase trabajadora adquiría nuevas formas de participación en la vida política, a la vez que acontecimientos como “la noche de los bastones largos” y el Cordobazo se constituían en hitos de la vida de la sociedad caracterizando el momento que se estaba viviendo. En ese entonces, los grupos que adherían a la forma popular de concebir a la Iglesia por contraposición a la forma tradicional, se encontraron, y muchas veces se relacionaron, con otros importantes grupos de viva actividad social como los de trabajadores en torno al peronismo o incluso los de tendencias más radicales o de ideologías marxistas. En este orden de cosas surgen experiencias de grupos cristianos -laicos y religiosos- que, como parte de su participación en la Iglesia, se ven involucrados con los sectores populares y al trabajo en conjunto para revertir la situación de los más postergados producto del desigual sistema capitalista. De acuerdo a Dri (1987) éstos son tiempos de teología conciliar, de acercamiento a los problemas reales del mundo, la Iglesia va saliendo de su encierro para ir al encuentro de la sociedad.

Estos tiempos de apertura y de cambio se expresan a nivel regional en la Conferencia Episcopal Latinoamericana que se reúne en Medellín en el año 1968 que va a retomar las conclusiones del Vaticano II para su re-interpretación en un contexto latinoamericano. Allí, se van a publicar una serie de documentos que denuncian fervientemente la opresión, la miseria y la violencia institucionalizada que se vive en América Latina, entre otras cuestiones. Consideramos que estos elementos consolidan el trabajo pastoral que ya se venía generando, trabajo que en muchos casos se tradujo en una participación en las luchas políticas de los diferentes países y en el aliento a la participación popular en la vida política de la Nación. A partir del encuentro de Medellín se fortalece un tipo diferente de iglesia, ésta es una Iglesia profético-popular que será constantemente cuestionada pero que permanecerá como un actor sumamente importante en la vida política de América Latina. Es en este contexto que en Chile se lleva cabo una nueva traducción de la Biblia llamada *Biblia para Latinoamérica*, conocida comúnmente como *Lati-noamericana*.

No obstante estas transformaciones en 1978 llega al pontificado Juan Pablo II, lo cual significa el retorno de la Iglesia a una tendencia sacerdotal-monárquica que combatirá fuertemente los pasos de la Iglesia profético-popular. Destacamos este cambio que surge desde la Iglesia ya que desde los grupos afines a la postura monárquico-sacerdotal van a surgir las críticas a la traducción bíblica en cuestión. Debe tenerse en cuenta que estos grupos y sus respectivas tendencias han planteado resistencias a los cambios que se operaban. En el caso argentino es posible notar que la existencia de este tipo de resistencias provocó más de una escisión en posturas a veces más complejas que la simplificada dicotomía sacerdotal-profética de nuestro marco teórico³. La Dictadura Militar en 1976 instaló nuevos desafíos para la curia local. Muchos miembros y asociaciones afines a la Iglesia del Pueblo fueron perseguidos, exiliados, desaparecidos y asesinados por parte de las organizaciones militares. La postura del sector dominante dentro de la jerarquía eclesiástica argentina fue más cercana a la de las Fuerzas Armadas. Desde allí van a surgir las críticas a la Biblia Latinoamericana que, por considerarla ‘ideologizante y marxista’, van a pedir su prohibición.

Como lo mencionan varios autores, estos episodios ilustran la disputa entre las Fuerzas Armadas frente a la Iglesia quien ve, cada vez más, la necesidad de mantener la ‘unidad’ bajo la égida del sector dominante.

Génesis de la Biblia Latinoamérica

La Biblia Latinoamericana fue traducida por un grupo de escrituristas en Chile, bajo la dirección del P. Bernardo Hurault y del P. Ramón Ricciardi, co-editada por primera vez en Madrid en el año 1972 por Ediciones Paulinas y la Editorial Verbo Divino, con el Nihil Obstat de Alfonso Zimmermann y el imprimatur del arzobispo de Concepción, Chile, Manuel Sánchez.

El P. Bernardo Hurault, nacido en 1924, llegó como misionero a Chile en 1963, a una zona minera muy pobre, cerca de la Ciudad de Concep-

³ Recordamos en este sentido, y a título ilustrativo, las disputas ocurridas en nuestro país en torno a los cambios litúrgicos implementados desde la Santa Sede y la resistencia de comunidades locales que, entre otras cosas, no incorporaron el idioma local en sus misas y continuaban usando el latín.

ción. En su trabajo pastoral reconoció la necesidad de una versión de la Biblia accesible “en el lenguaje, los comentarios y en el precio” (Dolzani, 2005: 1). Empezó así la obra de realizar una nueva traducción de la Biblia al español, que fuera adecuada al Cono Sur Latinoamericano. La obra se inició en el Sur de Chile, y se incorporaron personas de otros países como Perú, Ecuador, Colombia, etc. y “luego de contratiempos por conseguir el beneplácito de la iglesia, se contrataron biblistas que aseguraran la seriedad del proyecto” (Dolzani, 2005: 2).

Para comprender cabalmente el sentido de esta nueva traducción nos remitimos a las palabras del Padre Hurault que en una carta dirigida a su amigo el P. Tomás Kraft dice:

Eso te lo digo para que entiendas que, en el fondo, sigo con el motivo principal que inspiró el trabajo de la Biblia: salir de una Iglesia clerical, dando a los laicos que lo desean la posibilidad de aprender y de transmitir a otros lo que hay en la Biblia, sin necesitar constantemente de curas que, muchas veces, no son los más interesados por el mensaje (...) Desde el año 68 (...) en nuestras conversaciones diarias (...) poco a poco surgió el proyecto: (...) una traducción popular – junto con comentarios pastorales (...). Apoyados por el obispo y otros sacerdotes amigos, decidimos que yo me dedicaría a la tarea práctica (Kraft, 2005).

La Biblia Latinoamericana a través de comentarios, de sus fotografías y de algunas precisiones en la traducción contribuía a hacer de la misma un texto accesible y favorecía, mediante su mensaje, el proceso socio-político de liberación que se vivía en esos años en América Latina.

Esta versión bíblica circuló y fue divulgada en diversos ámbitos de países de América Latina,

hasta que en la Argentina el 26 de agosto de 1976 la revista Gente inauguró la polémica en la opinión pública. Para el mes de octubre, Para Ti, La Nación y Esquiu se habían sumado a la campaña en contra de la Biblia Latinoamericana, que estaba plenamente instalada en los medios de comunicación (Catoggio, 2005: 5).

La traducción de la Biblia Latinoamericana fue uno de los ejes de la polémica y éste activó diversos discursos sobre la práctica de la traducción. Monseñor Sansierra, el más crítico sobre este punto junto a monseñor Tortolo, hicieron hincapié en la exigencia de fidelidad del texto denominado meta respecto del texto fuente, sosteniendo que la traducción no es del todo fiel, no transmite íntegramente lo que Dios ha revelado y que tergiversa el texto evangélico. Monseñor de Nevares, el que, ante la polémica desatada en Argentina, redactó un documento

donde reconocía que toda traducción es una interpretación del texto fuente, pero aclaraba que la Biblia cuestionada “no tiene interpretaciones contrarias a la fe y la moral” (Vitale, 2003: 2).

La misma fue motivo de discusiones entre los obispos y finalmente la Conferencia Episcopal expidió en el año 1976 un suplemento obligatorio de recomendaciones para su buena lectura señalando que dicho suplemento debía venderse junto con la Biblia. Finalmente éste fue publicado en 1979. En este mismo sentido el 11 de octubre de 1976 el boletín oficial de la Republica Argentina publica un decreto del 4 de octubre ordenando la clausura de Ediciones Paulinas y la Distribuidora Claretianas, haciéndose eco el gobierno de las notas periodísticas antes citadas.

Las Sagradas Escrituras en la Iglesia

En este apartado pretendemos dar cuenta de cómo maduró una concepción católica de las Sagradas Escrituras en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II como así también la relación con otras corrientes de pensamiento para así comprender cómo esto sirvió de base para la publicación de la Biblia Latinoamérica.

La Biblia Latinoamericana va a ofrecerse como una edición pastoral con determinadas características para un uso activo de difusión de un mensaje de una manera clara e integral. Ésta incorporará en algunos de sus formatos elementos y conocimientos obtenidos en áreas de investigación científica como ser por ejemplo la utilización de tipografías diversas para dar cuenta de las distintas fuentes de producción del texto bíblico.

Durante el siglo XIX la proliferación de los métodos científicos de análisis de la Biblia van a utilizarse también en la Iglesia Católica (Kraft: 2), siendo su tendencia cada vez más la de aceptar la autoría humana de la Biblia relegando el carácter sagrado al lugar de “inspiración”. Esta tendencia puede verse reflejada en las encíclicas papales que tratan el tema de las Sagradas Escrituras como *Providentissimus Deus* de 1893 y *Divino Aflante Spiritu* de 1943 y también en el documento *Dei Verbum* de 1965 fruto del Concilio Vaticano II.

Paulatinamente se va a proponer el estudio literal de los textos, es decir, un estudio que tenga en cuenta dicha autoría humana de las escrituras como la forma de comprender finalmente el sentido pretendido por Dios. Esta postura implica una toma de posición por parte de la Iglesia en respuesta a los problemas que se le fueron planteando a partir de la aparición de la exégesis crítica, corriente que, a partir de la influencia de las ideologías liberales de fin de siglo, plantea nuevas miradas racionalistas en el campo de la investigación teológica (Kraft: 2).

Este camino se va a iniciar y cristalizar con las declaraciones vertidas en la encíclica *Providentissimus Deus* en el año 1893. En ese texto se hace un primer avance en el sentido mencionado al reconocer que el Espíritu Santo habló en las Sagradas Escrituras valiéndose de autores humanos, y cuando se hace hincapié en el fomento de la investigación de los textos sagrados en su sentido literal como en el uso de los conocimientos de las ciencias. De todas maneras, es desacreditada la posibilidad de error en los textos sagrados puesto que Dios es el autor último de los mismos.

Más adelante, con la encíclica *Divino Aflante Spiritu* de 1943 proclamada por el Papa Pío XII se avanza en esa línea de afirmaciones con la sugerencia de incorporar a la investigación crítica de las Sagradas Escrituras el estudio de las verdaderas intenciones del autor a partir de comprender las condiciones de su contexto histórico. Se sigue rescatando, pese a la autoría humana del texto, la infalibilidad del mismo dada la inspiración divina que lo subyace y por ende, todo supuesto ‘error’ debe relativizarse en función de la comprensión, basada en la investigación, de los usos y costumbres de la práctica de la escritura en su contexto.

En 1965, como parte del Concilio Vaticano II, se publicó también un documento relativo a las Sagradas Escrituras: *Dei Verbum*, que resulta coherente con las tendencias expuestas anteriormente y con las novedades manifestadas en otras expresiones del mismo Concilio, como la participación de los laicos en la Iglesia, la reforma litúrgica, el ecumenismo, etc.

En el documento mencionado se afirma que habiendo hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y en manera humana, para que el

intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, se debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir esta intención entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios. Lo novedoso aquí reside en la incorporación del estudio de los llamados ‘géneros literarios’ que profundizan la cuestión de la contextualización de los autores bíblicos y es así que, por lo tanto, se termina por recomendar el uso del método llamado histórico crítico.

Lo que sustenta esta recomendación es la adopción de una postura que relativiza aún más la influencia de la infalibilidad divina en las Escrituras: desde ahora parece ser que la producción de los hagiógrafos puede padecer de los errores propios del ser humano y que, en definitiva, el propósito actual es superar esas distancias mediante la investigación (confiable) para encontrar finalmente el sentido divino. (Balaguer, 2001). De todas maneras, se sigue aclarando que el estudio de las Sagradas Escrituras no debe contradecir ni debilitar la unidad de la Iglesia o la autoridad de la Jerarquía:

hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. (...) Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios. (...) El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida, ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo (*Dei Verbum*, 1965: 12).

Aún esto en otro apartado encontramos la declaración de ciertas limitaciones ya que “Este Magisterio no está sobre la palabra de Dios”, sino que el mismo debe estar a su servicio. Esta ambigüedad presente en las declaraciones oficiales va a permitir que posteriormente surjan distintas formas de interpretación, en algunos puntos contrapuestas, en tanto se haga hincapié en uno u otros aspectos de dicha proclama.

Ahora bien, en otro apartado encontramos la recomendación de que todos los cristianos tengan acceso a la Escritura ya que “la palabra de Dios debe estar siempre disponible, la Iglesia procura con solicitud maternal que se redacten traducciones aptas y fieles en varias lenguas, sobre todo de los textos originales de los libros sagrados” (*Dei Verbum*, 1965: 25). Así creemos se están proponiendo nuevas prácticas al inte-

rior del catolicismo como es la lectura de la Biblia, práctica que sí era frecuente en las Iglesias Reformadas, pero no en la Iglesia Católica, a la vez que se le está quitando el carácter “restringido” que el libro había tenido⁴. Sin embargo existe una preocupación por parte de la iglesia para que los fieles usen rectamente los libros sagrados, sobre todo el Nuevo Testamento y especialmente los Evangelios para que así los hijos de la Iglesia se familiaricen fructuosamente y sin peligro con las Sagradas Escrituras y se compenetren de su espíritu.

Por otro lado, se plantea la necesidad de nuevas traducciones accesibles y en variadas lenguas, medida que busca facilitar la comprensión del texto bíblico para aquellos que no son especialistas o que no tienen un alto nivel de formación. Por lo tanto, ahora se persigue ‘universalizar’ la lectura bíblica entre todos los miembros de la Iglesia⁵. Esta recomendación de nuevas traducciones contempla el ecumenismo, tema que fue también preocupación del Concilio, ya que dichas traducciones se pueden llevar a cabo con “los hermanos separados”, esto es con otras iglesias.

Ilustraciones y comentarios en la Biblia Latinoamericana

Consideramos de gran importancia el análisis de estas imágenes, símbolos y mensajes encontrados ya que a partir de los mismos se devela ese universo de significados y esas tendencias al cambio generadas a partir del Concilio Vaticano II y que creemos tiene su expresión en la Biblia Latinoamericana. Nuestro análisis se realizó sobre las ediciones de 1972 y 1974 de la Biblia respectivamente⁶. Utilizamos como guía de trabajo el Suplemento obligatorio⁷ que se vendía junto a la Biblia La-

⁴ Antiguamente los laicos debían pedir autorización para leer la Biblia, en especial el Antiguo Testamento.

⁵ Este tipo diferente de traducciones la encontramos en por ejemplo la Vulgata, traducción de la Biblia al latín realizada a finales del siglo IV en el 382 d.C. cuando la Iglesia se une al poder del Imperio Romano.

⁶ La elección de estas dos ediciones no se realizó con un criterio valorativo, sino en base a la disponibilidad del material ya que encontramos dificultoso la adquisición de Biblias de primeras ediciones.

⁷ De acuerdo a lo informado en la entrevista realizada el día 28/04/2011 al Padre Pepe Ferreira él nos informó que este suplemento se vendía de manera complementaria. La publicación de este suplemento fue producto de la decisión de la Conferencia Episcopal Argentina en 1978.

tinoamericana⁸ ya que consideramos que al analizar la crítica desde la institución eclesial se devela en un mismo movimiento el proyecto llamado monárquico o sacerdotal y el popular, éste último relacionado con los postulados de la teología de la liberación y del Concilio Vaticano II.

Análisis de las imágenes

Si bien hay imágenes que se mantienen aún hasta en las ediciones actuales de la Biblia, de nuestro análisis podemos señalar que hay diferencias entre las ediciones del '72 y las del '74 y que algunas de las imágenes fueron suprimidas en ediciones posteriores.

Para realizar un análisis sistemático de las ilustraciones agrupamos las imágenes en dos grandes grupos. Por un lado tenemos imágenes que podemos considerar como políticas debido a sus mensajes relacionados con la liberación, la organización, la situación de opresión social, la negatividad de las influencias extranjeras y el imperialismo, y por el otro lado, imágenes que podemos considerar 'históricas' donde se muestran paisajes, modos de vida, imágenes bíblicas como vírgenes como así también personalidades históricas como Martín Luther King, Helder Cámara, y el Hermano Carlos de Jesús.

Comencemos con las ilustraciones que encontramos en la Biblia de 1972⁹. Llama a nuestra atención la multiplicidad de imágenes que hay sobre padres y niños y sobre qué tipo de relación existe y debe establecerse entre ellos. En algunas imágenes los epígrafes tratan sobre el modo en que esa relación se debe fomentar con, por ejemplo, el amor y/o el cuidado y en otras encontramos el cuestionamiento hacia la autoridad de los padres. Dentro de estas últimas ilustraciones encontramos una imagen de un niño que mira de abajo hacia arriba a sus padres que se encuentran sentados y de espaldas donde hay un epígrafe que lee:

muy gozoso el niño aprende a conversar con esos grandes dioses al que llaman

⁸ Aclaremos aquí que el siguiente análisis de los comentarios se realiza en base a las citas ofrecidas en la Biblia del 74 ya que el suplemento que pudimos rastrear coincide en el orden de los comentarios de esta Biblia.

⁹ No consideramos pertinente el análisis de todas las imágenes, por ejemplo aquellas referidas a paisajes. Nuestro análisis se centró en aquellas imágenes con un formato repetido y en esas que eran faltantes en una de las dos Biblias.

sus padres. Lo mismo el que nació a la vida del espíritu, da los primeros pasos en el arte de hablar con el Padre y de penetrar sus intenciones.

Creemos que en este epígrafe hay una expresa discusión con la autoridad y el papel del guía, de aquel que impone las reglas. El niño al mirar de abajo hacia arriba y como se señala en el epígrafe, cuestiona, desafía la autoridad de los padres. Este cuestionamiento a la jerarquía creemos verlo en otras dos imágenes también sobre niños con sus caras en primer plano con los siguientes epígrafes:

al describir el mundo, el niño se maravilla y pregunta. Lo mismo JOB y los sabios de la Biblia. Dios, sin embargo calla, pues el mismo los está interrogando cuando nos pone delante problemas y dificultades; espera para ver que solución vamos a elegir.

“¿Cómo has hecho, y que has puesto en él?”.

Si bien en estas imágenes se plantea el problema de la autoridad, creemos encontrar algo más que un desafío rebelde a la misma, se trata de una pregunta -dirigida a aquél que se encuentra en la cima de la jerarquía- originada por una reflexión de quien se encuentra subsumido a esa autoridad. Es por esto que consideramos que en realidad, más que una crítica vacía y desprestigio de la autoridad en absoluto se quiere resaltar la dimensión activa del sujeto en la construcción de su vida. Este ya no es un mero seguidor, un oprimido sin conciencia, sino que tal como un niño, a medida que crece reflexiona sobre su condición y su vida. Creemos que la utilización de niños en las ilustraciones trata de mostrar cómo esta toma de conciencia será posible cuando ese niño se convierta en hombre. De este modo consideramos que aquí se pretende simbolizar el camino de la experiencia de la conciencia del hombre.

Dentro de este tipo de imágenes llamadas políticas también encontramos una imagen donde se encuentra al costado derecho una mujer anciana escuchando la radio en una pieza empapelada con diarios en los que se leen diferentes marcas de productos norteamericanos y en el epígrafe se lee:

Israel tuvo que defenderse contra numerosos invasores e influencias dañinas. Lo mismo ahora estamos abrumados de propagandas poderosas y a veces devociones falsificadas que adormecen las justas exigencias de la persona humana y ahogan el llamado libertador de Dios.

Debemos a su vez analizar esta fotografía con la imagen final que encontramos en la Biblia ya que es aquí donde creemos que se termina de presentar al ‘enemigo’ del pueblo latinoamericano. No obstante, este enemigo cumple una función positiva, porque es a partir de este enemigo que se genera la identidad positiva del pueblo latinoamericano. En esta imagen encontramos a la ciudad de Nueva York donde se ven edificios y una avenida y en el epígrafe se lee una analogía de esta ciudad con la Babilonia:



Teniendo en cuenta estas dos imágenes finales creemos que la edición del '72 trata de construir y presentar a ese contrario sobre el cual se tiene que levantar y unificar el pueblo latinoamericano. Y es relacionando este enemigo con las imágenes de los niños donde concluimos que estas imágenes, con sus respectivos comentarios, simbolizaban la experiencia de la conciencia del hombre de un ser sometido a la autoridad en una escala jerárquica y el camino que debe recorrer para ser un hombre libre. Es luego del análisis de las imágenes y los comentarios que creemos que dentro de la teología de la liberación el mensaje que se preocupa por construir y transmitir aquí es el de la liberación de América Latina a partir de la reflexión y toma de conciencia de los hombres latinoamericanos. Estos son como niños que se inician en el camino del pensar y que luego de un proceso reflexivo podrán luchar como hombres contra el enemigo.

A partir de este mensaje pensamos que la Biblia Latinoamericana puede considerarse como un símbolo de la Iglesia post-conciliar en la medida que se establece una relación entre este mensaje político y los princi-

pios y enunciados encontrados en la Biblia. Esta relación puede apreciarse en la imagen de una manifestación de personas de Centroamérica donde se lee un epígrafe que dice: La liberación de un pueblo oprimido fue el comienzo de la Biblia.

En la edición de 1974 los personajes utilizados en las fotos se mantienen como así también las imágenes históricas. De las imágenes políticas las que se perpetúan son las que refieren a la ciudad de Nueva York y la que refiere a la liberación del pueblo oprimido.

La particularidad que vemos en las fotografías de esta Biblia es la menor cantidad de imágenes relacionadas a niños y a la relación entre estos y sus padres y a cambio de estas encontramos más imágenes que consideramos están relacionadas a la organización política y a la movilización colectiva. Esto lo vemos por ejemplo en una imagen que no encontramos en la Biblia del '72' donde se ilustra una manifestación política en una plaza de la Habana con imágenes de Lenin, con un gran cartel que dice “viva nuestra revolución socialista” donde se cita:



A partir de las imágenes incorporadas y las desechadas consideramos que la propuesta se encuentra más enfocada hacia la construcción de un proyecto liberador donde el pueblo es el protagonista, donde éste se moviliza y se organiza de manera colectiva para su liberación. Creemos que este mensaje se promueve con la multiplicidad de extractos del Manifiesto de Medellín que encontramos a lo largo de toda la Biblia. Estos extractos los podemos encontrar sólo en la Biblia del '74' a partir de los libros proféticos y allí encontramos frases como:

La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe, allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del señor, mas aun un rechazo al señor mismo.

Esta edición se completa con otros tipos de imágenes que nos parecen interesantes ya que muestran quién será el sujeto transformador, el protagonista, el que llevará adelante el cambio que debe realizar el pueblo latinoamericano. Esta es la imagen de una mujer con su niño, ambos pertenecientes a las clases bajas, caminando entre personas con trajes siendo ignorados por ellos y una cota que lee: *Aunque un muerto resucitara para denunciarles su pecado, no le harían caso.*

En esta imagen se realiza la analogía entre Jesús y la mujer que aparece en la foto, es decir se ubica en un mismo lugar a Jesús y a las clases desfavorecidas, y ellos que son los que anuncian no serán escuchados por los demás.

Luego de haber analizado las diferentes ilustraciones concluimos que el mensaje de la Biblia latinoamericana no cambia en su esencialidad desde la edición del 72' a la del 74'. Sí creemos que en cada edición se quiere rescatar y hacer énfasis en una dimensión diferente de la teología de la liberación. Entre las imágenes de las dos ediciones hay varias ilustraciones en común, se mantiene entre ellas las referidas, y que consideramos históricas, como por ejemplo los paisajes del lago Tiberiades, o aquella que muestra una Biblia en hebreo, como también aquellas que hablan sobre los modos de vida y el rol de la mujer en la sociedad latinoamericana de ese momento. A su vez se mantiene esa imagen que generó mucho debate, aquella referida a la ciudad de Nueva York, como también esa imagen donde se muestra una manifestación del pueblo. Consideramos que el "enemigo" se mantiene, y por lo tanto, la identidad latinoamericana que se pretende construir se realizará a partir de la construcción negativa de la otredad. Así, lo extranjero es considerado de modo peyorativo para América Latina, sin embargo la identidad, la unidad y posterior movilización se llevará a cabo a partir de estos elementos extraños y negativos. Por lo tanto, creemos que estas imágenes tienen la finalidad de formar una conciencia colectiva y reflexiva sobre

la situación en la que vive el pueblo latinoamericano.

Análisis de los comentarios

Haremos un análisis sobre algunos comentarios que se encuentran en el pie de página de la Biblia Latinoamericana y decidimos analizar aquellos que se utilizaron en el suplemento obligatorio para su crítica. Creemos que a partir del análisis de los comentarios podemos develar dos proyectos, dos miradas, dos teologías. Por un lado una teología de liberación, que se encuentra en los comentarios de la Biblia, y por otro, en el análisis que se realiza en el suplemento sobre los comentarios creemos encontrar ese universo de ideas, principios y valores que constituían a la institución Iglesia Católica en ese momento. Para efectuar nuestro análisis tomaremos también en cuenta el relato que encontramos en las entrevistas realizadas a distintos laicos y párrocos ya que consideramos que son de gran aporte para la comprensión de la coyuntura histórica donde se inserta la Biblia Latinoamericana.

Tomamos como eje principal de análisis a la división propuesta por uno de los entrevistados donde éste distingue en la Biblia dos mensajes, por un lado un mensaje espiritual y por el otro un mensaje político, tal como se lo señaló una entrevista realizada a un laico, Pablo:

Esta Biblia extrae de nuestra biblia católica del pueblo de Dios para dar un mensaje político y no un mensaje espiritual, ¿me entendés?, transcribe de la Biblia real a la latinoamericana y no hace un comentario más allá de lo espiritual sino pura política (...) Da un mensaje a la persona humana, cómo debe comportarse en sus límites, no más allá.

Consideramos que esta división expresa percepciones distintas sobre el hombre, el mundo y su papel en el mismo. Por un lado, un mensaje espiritual que trata de expresar y enfatizar un mensaje relacionado a la trascendencia y por lo tanto un mensaje trascendental que pretende establecer un más allá de la situación concreta e histórica que viven los hombres. Por lo tanto, consideramos que el mensaje político, mensaje que de acuerdo al entrevistado es aquel que encontramos en la Biblia Latinoamericana, es un mensaje que busca promover una acción y una organización concreta directamente relacionada a la situación que viven

los hombres latinoamericanos en sus sociedades actuales. Este mensaje busca concentrarse y actuar sobre hombres reales vivientes en un mundo de opresión y explotación, y es en esa situación que busca insertarse el mensaje y la misma Biblia Latinoamericana.

A partir de la contraposición entre lo espiritual y lo político se pueden pensar otros ejes para el análisis como por ejemplo: Jesús humano y cristología, proyecto profético y proyecto sacerdotal, Iglesia popular e Iglesia jerárquica, todos ellos sintetizados en dos teologías: la teología de la liberación y la teología de la dominación.

Tal como nos fue dicho en la entrevista a Pablo:

Lo considera [la Biblia Latinoamericana] al hombre como un ser solamente en el momento, no trascendental, ni que tampoco viene de algo divino, Dios no es considerado tampoco como un ser divino, los considera totalmente humano (...) muestra lo esencial de la persona, es por eso que la iglesia lo rechaza aún todavía.

El Padre Berardo presenta una mirada positiva sobre el desafío que significaba pensar a Jesús dentro de un contexto histórico y en está “humanización” poder acercar el proyecto de Jesús al pueblo. En referencia a los curas obreros nos decía:

Era un problema que chocaba con la mentalidad de la Iglesia de que la Iglesia está para predicar el evangelio y no para meterse para trabajar en el mundo. Esa concepción espiritualista, no realista. (...) Yo trataba de hacer una catequesis que despertara la conciencia de la gente, presentaba un Jesús más humano, cercano a ellos, y una manera de ver, una teología, que entendiera de que realmente Dios estaba con uno y estaba a favor de los pobres, que los pobres eran los privilegiados de Dios, no los ricos.

Y dice también:

El día que descubren a Jesús como hombre realmente revolucionario, que trajo un proyecto maravilloso para despertar a la gente, hacer algo extraordinario. El gran problema de la iglesia es haber ocultado el mensaje de Jesús (...) La Biblia Latinoamericana traía eso, un despertar de un descubrimiento de un Jesucristo revolucionario¹⁰.

A partir del análisis de los comentarios encontrados en el suplemento consideramos que éste trata constantemente de negar los paralelismos

¹⁰ Entrevistado el día 30/04/2011.

que los comentarios realizan entre los relatos bíblicos y el contexto histórico en el cual fue escrita la Biblia Latinoamericana. Por ejemplo en un apartado se critica la relación que se encuentra en los comentarios entre el pueblo de Israel y la situación de opresión del pueblo en el momento en que aparece la Biblia latinoamericana: “En la Biblia Latinoamericana, a veces, se identifica lo que pasaba en Israel con lo que pasa hoy. Y por eso se sacan conclusiones que no pueden ser aceptadas”. En uno de los comentarios se explica cómo:

Historia sagrada es toda historia humana, pues el trabajo, el amor, las crisis internacionales y las luchas por la justicia forman parte del plan de Dios. Pero solamente en Israel Dios aclaró el significado de estos acontecimientos que a todos los hombres les toca vivir. Solamente en Israel dio a comprender que la historia de los hombres tiene sentido de liberación (o redención) de la Humanidad.

La crítica que aparece en el Suplemento sobre este párrafo es el siguiente: “... afirmar que ‘Historia Sagrada es toda historia humana’ puede presentarse a errores. Habitualmente llamamos ‘historia sagrada’ solamente a la historia de Israel, porque este fue el pueblo que Dios eligió entre todos”.

Como ya se dijo anteriormente, la Biblia Latinoamericana surge en un contexto histórico mundial de gran movilización social y política, cuyo hito máximo va a ser la Revolución Cubana, en América Latina. Particularmente en Argentina se vivían tiempos de participación política activa, la clase obrera movilizaba, con una experiencia de lucha importante como la que significó la Resistencia Peronista, y el surgimiento de organizaciones armadas con la convicción de que la transformación social debía realizarse por medio de la lucha armada. Los comentarios de la Biblia Latinoamericana expresan esa realidad:

Hacia tres siglos que la atención de los creyentes se dirigía exclusivamente hacia las actividades del culto (es decir, en el tiempo anterior a los Macabeos). Los sacerdotes y levitas parecían los únicos modelos de la fe. Ahora, por efecto de las circunstancias, hay un vuelco. El pueblo judío se encuentra de repente vuelto al tiempo de los Jueces o de David. Para muchos el modelo del creyente viene a ser el combatiente que arriesga su vida para liberar a su pueblo con las armas en la mano. Así cada generación, sin despreciar a la que precedió, necesita valorizar un tipo nuevo de creyente, adaptado a las necesidades y a los problemas de la hora.

En el análisis encontrado en el suplemento vemos que se tratará constantemente de deshistorizar la experiencia, de quitarle al pueblo la característica de sujeto histórico portador del proyecto transformador y

utilizarán una cita de Pablo VI para justificar su condena a la utilización de la violencia como medio legítimo de la lucha para la liberación:

Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama el cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria –salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente los derechos fundamentales de las personas y dañase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor (Populorum Progressio: 30-31).

Mencionamos con anterioridad cómo habría de ser el pueblo el principal portador del proyecto de transformación. Por eso, como sujeto de transformación, hacia él principalmente va dirigida la llegada del Reino, ya que el Reino aparece como una construcción colectiva en la que los hombres son protagonistas:

La lucha de los trabajadores por la justa distribución de las riquezas producidas anuncian y preparan la venida del Reino de Dios.

Ahora bien, para los redactores del Suplemento el Reino no es en la tierra, el Reino es el de los cielos y la pobreza y exclusión de la que es víctima el pueblo no es una pobreza material sino espiritual:

Pero Jesús nos anuncia que su reino no es de este mundo y que la plenitud de su salvación sólo se va a dar en el Reino de los cielos. Por eso, los profetas actuales, si quieren ser fieles a Cristo, no pueden identificar los éxitos materiales con el Reino. Estos no son más que un aspecto y un pálido reflejo de un Reino que brilla en los que sufren, en los que lloran, en los que tienen espíritu de pobres, en los pacientes (...), y que tendrán su plenitud en el Reino de los cielos donde podrán ver a Dios (...) No podemos identificar Reino de Dios con las conquistas logradas por el hombre.

Las críticas que encontramos en la Biblia Latinoamericana para la Institución Iglesia tienen que ver fundamentalmente con un cuestionamiento hacia la Jerarquía del poder. Algunos ejemplos:

Estas son las palabras de Dios, con las cuales Ezequiel saludaba la ruina del Pueblo Santo. ¿Acaso no se aplican también a la crisis actual de la Iglesia? Esta ha perdido en pocos años la fachada imponente que constituía para ella sus templos y ceremonias concurridas, la práctica mayoritaria del pueblo, la fidelidad de su clero presente en todas partes, la seguridad de una fe indiscutida y de una obediencia de todos al centro de Roma. Todo esto se va derrumbando. Muchos esperaban que la renovación empezada con el Concilio diera pronto frutos y de-

tuviera la descomposición del cuerpo inmenso; sin embargo, cada día se deshace más lo que parecía asegurar el porvenir.

El Suplemento reafirma el origen divino de la estructura jerárquica de la Iglesia, ella es la depositaria del mensaje de Jesús:

Debemos tener siempre en cuenta que el Señor prometió a su Iglesia su asistencia para que ésta no se equivocara jamás en sus enseñanzas de las cosas fundamentales de la fe. Y que también prometió que la Iglesia subsistirá hasta el fin del mundo, hasta que El vuelva (...) Además, aunque la fe no sea evidente para todos, aunque la Iglesia no tenga la solución de los problemas sociales, aunque muchos cristianos no sean mejores que otros hombres, sin embargo la Iglesia sigue siendo el signo de la salvación de Cristo ofrecida a todos los hombres y sigue siendo el camino de salvación para la humanidad entera. Así lo afirma el Concilio Vaticano II.

A partir del análisis de los comentarios, de las imágenes y del contexto histórico donde ocurrieron grandes sucesos como lo fue el Concilio Vaticano II, que significó el surgimiento de la Iglesia Popular, consideramos que todos estos elementos brindaron un contexto que permitió la aparición de la Biblia Latinoamericana como expresión de una Iglesia que retomaba la experiencia profética y la experiencia de las primeras comunidades cristianas. A partir de las ilustraciones y comentarios que encontramos en esta Biblia podemos pensarla como expresión de una época, pero principalmente podemos pensarla como una herramienta propicia para una lectura del mensaje de Dios en clave popular y latinoamericana, lectura que permite un acercamiento de Dios con el pueblo.

A modo de cierre

Para concluir, en esta investigación realizamos un análisis sobre el proceso histórico-político y social que consideramos posibilitó la producción de la Biblia Latinoamericana. Hemos realizado un recorrido histórico que nos llevó a comprender, en una primera instancia, desde qué lugar y qué elementos de la vida de la Iglesia y del mundo en donde ésta estaba inserta permitieron de algún modo el nacimiento de una nueva traducción de la Biblia con sus características particulares.

En definitiva y acerca de la Biblia Latinoamericana, podemos decir que un objeto con estas características no hubiera sido posible sin la influen-

cia de los cambios sociales-políticos e institucionales generados a partir del Concilio Vaticano II. La controversia que gira a su alrededor muestra la condensación, en un mismo momento, de miradas y enfoques en tensión sobre la forma en que la religión debe vincularse con la sociedad y la política. La Biblia Latinoamericana, si bien tuvo una amplia difusión y publicación, fue y continúa siendo fuertemente criticada por los sectores jerárquicos de la Iglesia debido a su contenido 'marxista' y 'político'. Si bien esta traducción de la Biblia no pudo ser prohibida ya que su traducción es correcta y fiel, la Conferencia Episcopal al intervenir recomendó el 'suplemento obligatorio' para así mantener la unidad institucional y saldar la tensión entre la Jerarquía y las nuevas corrientes transformadoras que surgían dentro de la Iglesia. Aún frente a las amplias resistencias, la Biblia Latinoamericana prevalece y como vencedora de un pasado difícil, consideramos que aún hasta el día de hoy es un objeto de estudio que da mucho por hablar.

Bibliografía

- Balaguer, V. (2001). La Constitución Dogmática Dei Verbum y los Estudios Bíblicos en el Siglo XX. En *Anuario de la Historia de la Iglesia* (pp. 239-251). año/Vol. X. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Catoggio, M. (2005) *Control censura y gobierno en el caso de la llamada Biblia Latinoamericana*. Una perspectiva foucaultiana. En *3era Jornada de Jóvenes Investigadores*. Instituto Gino Germani, Fac. Ciencias Sociales.
- Conti, C. (2005, 1) *Severino Croatto, un pionero de la Lectura Popular de la Biblia*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. 50 [On Line] Disponible en: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>.
- Dolzani, M. (2009, Septiembre). Sacerdotes que dijeron sí: Padre Bernardo Hurault. *Revista San Pablo*. 409 [On Line] Disponible en: <http://www.san-pablo.com.ar/>
- Dri, R. (1986). *Teología y dominación*. Buenos Aires: Ed Roblanco.
- Dri, R. (1987). *La Iglesia que nace del pueblo*. Buenos Aires: Ed. Nueva América.
- Dri, R. (1996). *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Biblos.
- Kraft, T. (2005, enero). El padre de la Biblia del Pueblo en sus propias palabras. Detalles de la personalidad del P. Bernardo Hurault. *Revista San Pablo*. 168 [On Line] Disponible en: <http://www.san-pablo.com.ar/>
- Kraft, T. *Historia de la Biblia en la vida de la Iglesia. Manual de Pastoral Bíblica*. [On Line] Disponible en: <http://www.autorescatolicos.org/thomaskevinkraft79.pdf>
- Martín, J. (2010). *El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate Argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Mezzacasa, F. (1982). *La Biblia habla así*. Asunción: Editorial Don Bosco.
- Olson, D. (1998). *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Pixley, J. (1992). Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. 11 [On Line] Disponible en: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>.
- Richard, P. (1988). Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. 1 [On Line] Disponible en: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>.
- Valle, C. (1979). *Departamento de comunicaciones de la Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos*. Buenos Aires.
- Vitale, A. (2003). *Disputas en torno al control de la lectura. La tensión dentro la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas ante la Biblia Latinoamericana*.

Otros documentos

- Biblia Latinoamérica, edición 1972 y 1974
- Carta Encíclica *Providentissimus Deus* (1893)
- Carta Encíclica *Divino Aflante Spiritu* (1943)
- Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967)
- Constitución Dogmática, *Dei Verbum* (1965)

Agustín D'Acunto

*Estudio de Sociología de la Religión
de Francisco de Asís y de Thomas
Müntzer*

Introducción

En este trabajo partimos de la idea de que las creencias religiosas no caen del cielo sino que se encuentran condicionadas por el contexto histórico-social en el que surgen. Por ello pretendemos analizar la relación existente entre los proyectos político-religiosos de Francisco de Asís y de Thomas Müntzer y los respectivos contextos histórico-sociales en los cuales tales proyectos se desarrollaron.

Tal problema supone preguntarse por los intereses materiales, los proyectos políticos y los sectores sociales que estaban en pugna. También, por el contexto nacional e internacional: si se trataba de una época de prosperidad o de crisis económica, si el modo de producción se encontraba en su etapa de formación, de consolidación-expansión o de disgregación, si se trataba de un período de alza del conflicto social, si existían conflictos entre naciones tanto entre potencias como entre dominadores y dominados.

Por último, el problema planteado requiere preguntarse por el carácter de clase de los proyectos político-religiosos a investigar, es decir, si los mismos responden a los intereses de los sectores dominados y por tanto presentan una teología de liberación o si responden a los intereses de los sectores dominantes y presentan una teología de dominación.

Contexto histórico-social de Francisco de Asís

El feudalismo es el modo de producción que comenzó a formarse en Europa occidental en los siglos V y VI d.C., alcanzó su apogeo a finales del siglo XII y durante todo el siglo XIII, y comenzó su desintegración a partir del siglo XIV. En estos siglos el feudalismo se dio predominantemente en los actuales países de Francia, Alemania y buena parte de Italia. También hubo feudalismo en Inglaterra y en ciertos reinos cristianos de España.

La sociedad feudal estaba fuertemente jerarquizada, como si fuera una pirámide. En la cumbre estaban el monarca y el Papado, en seguida se ubicaban los nobles y la jerarquía eclesiástica, y los campesinos, la inmensa mayoría de la población, constituían la base. Sin embargo, gracias al crecimiento del excedente que se produjo en los siglos XI, XII y XIII, y que trajo como consecuencias una expansión demográfica, de cultivos y de nuevas técnicas, y el desarrollo incipiente del comercio, las artesanías y las ciudades, surgió una nueva clase social, la burguesía.

Por otra parte, en el orden político-militar, en este período se desarrollaron las Cruzadas en contra de los infieles. En vida de Francisco se produjeron la tercera Cruzada (efectuada con el objetivo no cumplido finalmente de reconquistar Jerusalén), la cuarta (que desvió su objetivo inicial y tomó Constantinopla) y la quinta (que trató de conquistar Egipto, pero fracasó).

Con respecto a Asís, la tierra de Francisco, en 1160 había caído bajo el dominio de Federico I Barbarroja, emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico, que gobernaba los actuales territorios de Alemania, Suiza, Austria, la mitad de Francia, Países Bajos e Italia. Además, a pesar que como ya planteamos los siglos XII y XIII fueron en términos generales tiempos de expansión económica, la época inmediatamente anterior a la etapa adulta de Francisco estuvo caracterizada por cataclismos meteorológicos, inundaciones, sequías, pérdida de cosechas, inviernos muy fríos y mucha hambre.

Contexto ideológico-político de Francisco de Asís

Desde el siglo V d.C. hasta el siglo XIII los ejes fundamentales del proyecto político-religioso de los sectores dominantes fueron delineados por Agustín de Hipona, más conocido como San Agustín. Según éste, el ser humano era pecador por herencia del pecado original, a tal punto que sin la gracia divina no podía realizar nada bueno. En efecto, el pecado original había corrompido la naturaleza humana a tal punto que “se originó una serie de desventuras, que desde un principio viciado, como corrompido de raíz el género humano, arrastraría a todos en concatenación de miserias hasta el abismo de la muerte segunda, que no tiene fin, si la gracia de Dios no librara a algunos” (Dri, 1996: 86). Por lo tanto, Agustín interpretó la realidad en forma dualista separando a Dios del ser humano, lo espiritual de lo material, el cielo de la tierra. De ahí que plantease la existencia de una Ciudad de Dios, que era la sociedad de los ángeles y de los humanos buenos y que a veces identificaba con la Iglesia, y una Ciudad terrena, la sociedad de los ángeles y humanos perversos, que a veces identificaba con el Estado. Por eso, según Agustín, sobre el Estado se encontraba la Iglesia, ya que su dualismo y su concepción pesimista sobre las personas lo llevaban a subsumir directamente la naturaleza a la sobrenaturaleza, la filosofía a la teología, lo material a lo espiritual. Por ello, el motivo de esa identificación entre Ciudad terrena y Estado se debía a que para Agustín en la primera abundaba el pecado, el crimen y el fratricidio, que traían como consecuencia la servidumbre y la esclavitud, y era el segundo el encargado de evitar que se perturbase ese orden natural ordenado por la ley, mediante la acentuación de la coerción sobre el ser humano inclinado al mal.

En el siglo VI el Pseudo-Dionisio completará la cosmovisión oficial de la sociedad feudal rígidamente jerarquizada. En efecto, planteaba la existencia de una realidad ordenada en forma piramidal, en la que en la punta se encontraba Dios, como quien estaba más allá de todo. Debajo de éste estaba el mundo celeste, ordenado jerárquicamente en tres estratos. En el superior se encontraban serafines, querubines y tronos. En el del medio, dominaciones, virtudes y potestades. Y en el inferior, ángeles, arcángeles y principados.

Debajo de la jerarquía celestial estaba la terrenal, en la cual se escalo-

naban de arriba hacia abajo el ser, el bien, la belleza y la luz. A su vez, estos seres se comunicaban a las naturalezas inferiores, la más elevada de las cuales era el alma humana.

En el orden terrestre tenía gran importancia la Iglesia, la cual se presentaba también rígidamente jerarquizada. Primero estaban los obispos, luego los sacerdotes y por último, los diáconos. Los cristianos en general también tenían una jerarquía: el más perfecto era el monje, seguido del fiel y del catecúmeno.

Los siglos XII y XIII estuvieron caracterizados en el plano ideológico-político por los grandes movimientos religiosos basados en la vida evangélica y apostólica que pretendían imitar al Cristo crucificado y vivir su radical pobreza. Algunos de estos grupos fueron los pobres de Lyon, los valdenses, los albigenses, los humillados, los patarinos, los dominicos. El franciscanismo de hecho fue expresión de este movimiento más general.

Una parte de este movimiento se incorporó a la Iglesia Católica formando órdenes religiosas y otra parte se opuso a ésta y fue declarada hereje por su cuestionamiento de las jerarquías eclesiásticas y del enriquecimiento de la Iglesia.

Por otra parte, una fracción de este movimiento consistía en la oposición burguesa al feudalismo, cuyas reivindicaciones no rebasaban lo estrictamente constitucional, como el control de la administración municipal, una representación en el poder legislativo por medio de la Asamblea comunal o de la representación municipal, un aparato eclesiástico simplificado, la supresión del sacerdocio profesional, una Iglesia barata. En cambio, la otra fracción constituía la oposición plebeya y campesina, que agregaba a las reivindicaciones de la oposición burguesa la instauración de la igualdad cristiana entre los miembros de la comunidad y la supresión de los privilegios, jerarquías y diferencias en relación a la propiedad.

El proyecto político-religioso de Francisco de Asís

Francisco nació en Asís, en la actual Italia, entre junio y diciembre de 1181. Su padre, Pedro Bernardone, era un próspero y rico comerciante

miembro de la naciente burguesía comercial, que se encontraba vinculado a los mercados de Francia.

Francisco recibió poca educación formal. En efecto, la misma sólo duró tres años en la *Schola Minor* de la Iglesia de San Jorge. De ahí que él mismo se presentase como “idiota”, es decir, como iletrado, ya que apenas podía leer y escribir con dificultad.

Su juventud la vivió plenamente inserto en ese mundo de los ricos siendo el cabecilla de un grupo de jóvenes dedicados a las canciones de los juglares y a despilfarrar el dinero en fiestas y banquetes. Además ejercía la profesión de su padre, el comercio.

En 1202 formó parte de un movimiento político-militar en Asís contra los señores feudales que logró establecer un gobierno comunal, pero que finalmente fue derrotado, siendo Francisco encarcelado un año. Tal movimiento no representaba los intereses de los pobres y oprimidos sino de la naciente burguesía que buscaba prosperar en el comercio.

Fue recién con su conversión que se inició en 1204 que Francisco pasó a representar los intereses de los sectores dominados ya que en efecto la misma no fue otra cosa que un cambio de clase social: de la burguesía se pasó a los pobres. Este proceso se dio en forma gradual y supuso el enfrentamiento de Francisco con su familia porque comenzó a rechazar el estilo de vida burgués que ésta tenía y que él anteriormente compartía, que consistía en la búsqueda del enriquecimiento. Por eso, llegó a tomar el dinero de su padre para reparar una iglesia o para dárselo a unos mendigos. De ahí que este enfrentamiento terminase en la ruptura completa de relaciones con su familia, como lo expresó el mismo Francisco ante una multitud cuando se vio obligado a devolver el dinero a su padre: “Oídme todos y entendedme: hasta ahora he llamado padre mío a Pedro Bernardone; pero como tengo propósito de consagrarme al servicio de Dios, le devuelvo el dinero por el que está tan enojado y todos los vestidos que de sus haberes tengo; y quiero desde ahora decir: ‘Padre nuestro, que estás en los cielos’, y no ‘padre Pedro Bernardone’” (Spoto, 2004: 88).

Francisco abandonó entonces la riqueza y las posesiones y vestía únicamente una túnica de eremita, sandalias de cuero, un cinturón y un

bastón. Además, se dedicaba a reparar iglesias y a atender a los leprosos. Al respecto, Francisco en su *Testamento* hace referencia al cambio que había realizado al sostener que cuando “estaba en pecado, me parecía extremadamente amargo ver a los leprosos. (Pero entonces) el Señor mismo me condujo entre ellos, y practiqué la misericordia con ellos” (Spoto, 2004: 94). Como vemos, cuando estaba en pecado, es decir, cuando actuaba como burgués, le disgustaban los leprosos y no le preocupaban, mientras que una vez que se convirtió empezó a ayudarlos. Tal comportamiento suponía una crítica a su sociedad ya que en ésta los leprosos no tenían derechos y eran considerados por la Iglesia como ejemplo de las deformidades causadas por el pecado.

Más adelante en su proceso de conversión se vio influido por el pasaje del Nuevo Testamento en el que Jesús envía a los doce discípulos diciéndoles “Id y predicad que el Reino de los cielos está cerca (...) No os procuréis oro ni plata ni moneda de cobre para vuestros cinturones; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias ni bastón” (Mt. 10, 7; 9-10). Entonces, Francisco dejó de usar sandalias y bastón, y cambió su cinturón de cuero por un trozo de cuerda. Lo que pretendía pues era vestir como un pobre, lo cual constituía una crítica al lujo y los privilegios de la vida eclesiástica, aristocrática y burguesa.

También influyeron sobre él los pasajes en que Jesús plantea a un joven rico que para poder ser su discípulo tiene que vender sus propiedades y entregarlas a los pobres (Mc. 10, 21); en que Jesús aconseja a sus discípulos que cuando vayan a predicar “No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan ni dinero, ni llevéis dos túnicas” (Lc 9, 3); y en que Jesús sostiene que “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo” (Mt. 16, 24).

Por lo tanto, Francisco decidió organizar una comunidad de hombres pobres y sencillos en la que no hubiese diferencias de clase sino relaciones fraternales e igualitarias. Por ello, toda persona que quisiese formar parte de la misma tenía que desprenderse de sus propiedades y dárselas a los pobres: “Después de que el Señor me dio hermanos, nadie me enseñó qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio (...) Y aquellos que venían a tomar esta vida, daban a los pobres todo lo que podían tener y estaban

contentos con una túnica, forrada por dentro y por fuera, el cordón y los paños menores. Y no queríamos tener más” (Spoto, 2004: 113). De esta manera, estarían unidos por la pobreza radical como resultado de un fortísimo sentido de la fraternidad. De ahí que compartiesen la comida que conseguían reunir. Como plantea Leonardo Boff:

Lo realmente extraordinario del intento de Francisco fue que trató de vivir una plena fraternidad con el presupuesto de una pobreza voluntariamente asumida para estar junto a los pobres y construir con ellos una sociedad verdaderamente comunista en el sentido bíblico de la palabra. No sería, pues, un socialismo de la abundancia, sino de la pobreza. Este intento de Francisco presupone pensar y construir todas las relaciones humanas a partir siempre de los que menos tienen y con la constante preocupación por los que menos son. El pobre es considerado una manifestación de la divinidad (Boff, 1982: 118).

Francisco no predicaba entonces el asistencialismo como forma de presencia en medio de los pobres. No reducía, en consecuencia, a éstos a la mera condición de objetos de ayuda desde arriba, desde el poder y la riqueza. Por ello, planteaba el empobrecimiento voluntario para así poder vivir con ellos y formar juntos una comunidad.

Como vemos, Francisco se hizo pobre entre los pobres y fue a partir de ellos desde donde procuró leer el Evangelio y la realidad. De ahí que su identificación con los explotados y marginados lo llevase a plantear a sus discípulos en su Regla no bulada que se alegren “de tratar con personas viles y despreciadas, pobres y flacos, enfermos y leprosos, y los mendigos de los caminos” (Boff, 1982: 104). De ahí que tanto la sociedad como la Iglesia lo mirasen con desconfianza durante mucho tiempo, sobre todo porque su estilo de vida y su mensaje ponían en entredicho los valores de la época. De ahí que él mismo tuviese plena conciencia de lo inusitado de su experiencia y por consiguiente, se llamase a sí mismo “loco”. De ahí también que en su *Testamento* plantee que con su conversión salió del siglo, del mundo, es decir, que abandonó el tipo de relaciones, intereses y principios propios de la sociedad feudal en la que le tocó vivir. De ahí que sostenga:

La Orden y la vida de los frailes menores es un pequeño rebaño que en estos últimos tiempos pidió el Hijo de Dios a su Padre celeste, diciéndole: ‘Padre, quiero que reúnas y me concedas un pueblo nuevo y humilde que se distinga hoy, por su pobreza y humildad, de todos cuantos le han precedido; y que me tenga únicamente a mí como su mayor riqueza’. Y el Padre respondió a su Hijo amado: ‘Lo que pides te ha sido concedido...’ ¿No es maravilloso que el Señor quisiera escoger para sí un pueblo nuevo, distinto de todos cuantos existieron antes, y el

cual se contentase con no poseer en este mundo otra cosa que no fuese el mismo dulcísimo Señor (Boff, 1982: 171-172).

Como vemos, tenía plena conciencia de la originalidad de su proyecto y de la diferencia entre su comunidad y la sociedad feudal. Es que en oposición al sistema jerárquico feudal centrado en los *maiores* (mayores) frente a los *minores* (menores), Francisco se presentaba como *minor* y deseaba que su orden se llamase “de los hermanos menores”, porque como planteaba en su *Testamento* eran “sencillos y sujetos a todos” (Boff, 1982: 222). En oposición a los privilegios feudales planteaba que sus frailes no debían pedir privilegios de ninguna especie a Roma. En oposición a la Iglesia hegemonizada por el sacerdocio, Francisco se presentaba como laico. Y en oposición a la burguesía organizada según el principio del enriquecimiento individual, proponía el ideal de la pobreza radical (“Y no queríamos tener más”) y la renuncia total al uso del dinero porque éste era un “diablo y serpiente venenosa” (Boff, 1982: 105).

No es casualidad entonces que puesto que su proyecto lesionaba los intereses del clero, la nobleza y la burguesía, sean estos sectores los que no puedan aceptarlo y le opongan resistencia. En efecto, ya comentamos el enfrentamiento con su familia, que pertenecía a la naciente burguesía. Y también se encontró con la hostilidad del alto clero. Por ejemplo, el obispo de Asís, Guido, que era el mayor terrateniente de la región, encontraba la vida que Francisco predicaba muy rigurosa y áspera al no disponer de nada. E incluso el mismo Papa Inocencio III creía que no se podía vivir según el Evangelio ya que la primera vez que Francisco le presentó su proyecto, le respondió que “la naturaleza humana es frágil y jamás persevera en un mismo ánimo. Vete y de todo corazón pide al Señor que se digne inspirarte miras más sensatas y más provechosas para vuestras almas” (Spoto, 2004: 132).

Por el contrario, los sectores que más receptividad podían tener a su proyecto eran los sectores dominados. Esto puede desprenderse de uno de los episodios más documentados de la vida de Francisco, aquél en el que predicaba a palomas torcaces, cornejas y grajos. Tal es en efecto la interpretación que realiza Donald Spoto, basándose en la obra del siglo XIV *Les livres du roy Modus et de la royne Ratio*, en la que la división

de la sociedad medieval en los que rezaban, los que iban a la guerra y los que trabajaban se representa a través de distintas especies de aves. Precisamente como las palomas, las cornejas y los grajos simbolizan en esta obra a los trabajadores manuales, Spoto afirma que es probable que los biógrafos de Francisco hayan tomado la misma metáfora para expresar que el proyecto franciscano representaba y había influido más sobre los pobres y oprimidos que sobre el clero y la nobleza.

Lo que sucede es que su empeño en vivir el Evangelio tal como lo habían vivido Jesús y sus discípulos pretendía mostrar que el cristianismo era una forma de vida viable y no una fantasía basada en ideales inalcanzables. Por lo tanto, entrañaba una crítica a la riqueza y los privilegios del clero, la nobleza y la burguesía, ya que si postulaba que quien pretendía vivir de acuerdo con el mensaje de Jesús tenía que desprenderse de sus posesiones, entregárselas a los pobres, vivir como éstos y no considerar nada como propio, eso significaba que los ricos no eran cristianos.

Precisamente este planteo permite entender por qué Francisco no tenía intención de fundar una orden ni de hacerse sacerdote y por qué tampoco alentaba a sus seguidores a que se hiciesen clérigos. Permite entender también por qué su fraternidad era un movimiento fundamentalmente secular, sin ninguna pretensión de que tuviese una estructuración y una misión propias y definidas dentro de la Iglesia. En efecto, su intención era realizar lo que consideraba que todo cristiano estaba llamado a hacer, es decir, seguir a Jesús, vivir de acuerdo con el ethos del Evangelio y convencer a los demás de que hiciesen lo mismo. Por eso nunca pensó que tuviera que ser clérigo para consagrarse por completo a Dios, ya que el estilo de vida que proponía no era para una clase especial de cristianos, como podía ser el clero, sino que se trataba de la forma en que todo cristiano tenía que vivir.

Por eso, si posteriormente fue ordenado diácono, lo fue para poder anunciar el Evangelio con más libertad ya que estaba prohibido que los laicos predicaran sobre asuntos de doctrina.

¿Y qué era lo que Francisco predicaba? ¿En qué consistía el cambio de vida que proponía? Para Francisco la pobreza no constituía un fin en sí mismo sino que era un medio para lograr la unión, la fraternidad y la

igualdad entre todos los seres humanos. Ese tenía que ser el objetivo de vida de todo cristiano: ver a las otras personas como fines, no como medios. En efecto, dar dinero a quienes no habían trabajado para ganárselo implicaba ver al otro como un fin, sintiéndose responsable por el otro y sirviéndolo desinteresadamente. Precisamente Francisco planteaba que cada miembro de su fraternidad debía ser como una madre para el otro, es decir, sensible hacia las necesidades del otro. De esta manera, se constituiría una fraternidad sensible a la mutua satisfacción de las necesidades: “Que cada cual ame y alimente a su hermano como la madre cuida y ama a su hijo” (Boff, 1982: 57). Por lo tanto, para Francisco ser cristiano era vivir en una sociedad de hermanos donde no existiesen las clases sociales y en caso de que se viviera en una sociedad clasista donde el humano es enemigo del otro ser humano, ser cristiano implicaría tratar de crear esa sociedad fraterna e igualitaria.

De ahí radicaba la importancia que Francisco le otorgaba al empobrecimiento voluntario. En efecto, para quien se encuentra absolutamente desvalido, la comunidad lo significa todo, de modo tal que puede ver en el otro un fin. Así lo plantea Karl Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: “No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre recibe simétricamente – bajo el presupuesto del socialismo – una importancia humana y, por ende, social. Es el vínculo pasivo que permite que el hombre experimente como necesidad la mayor riqueza, el otro hombre” (Marx, 2004: 152-153). De ahí el comentario de Celano, el biógrafo más antiguo de Francisco, sobre la comunidad franciscana: “Deseaban verse reunidos, gozaban en la compañía y constituía grave pena para todos el separarse, aun por breve tiempo” (Boff, 1982: 112). Esta afirmación recuerda al comentario de Marx sobre los obreros comunistas en los *Manuscritos*:

Si los *artesanos* comunistas se unen, la teoría, la propaganda, etc., les sirve ante todo como fin. Pero, al mismo tiempo, se apropian, así de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se convirtió en fin. Este movimiento práctico se puede observar en sus resultados más esplendorosos cuando vemos unidos a los *ouvriers* socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya dejan de ser medios de la unión o medios que unen. La sociedad, el club, la diversión, que a su vez tienen a la sociedad como fin, les es suficiente; la hermandad de los hombres no es para ellos una mera frase, sino una verdad (Marx, 2004: 165-166).

Por el contrario, las posesiones generan la enemistad entre las personas

como planteó Francisco como respuesta al obispo Guido cuando éste se quejaba del carácter riguroso y áspero del estilo de vida franciscano al no disponer de nada: “si tuviéramos posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios y del prójimo” (Spoto, 2004: 113). Como vemos, Francisco rechazaba la propiedad privada porque consideraba que la misma impedía fraternizar con las otras personas y por tanto, impedía a las personas que fueran verdaderos cristianos. Es lo mismo que afirmaba el Padre de la Iglesia Clemente de Alejandría: “El uso de todas las cosas que se encuentran en este mundo deberían ser comunes para todos los hombres. Sólo la iniquidad más manifiesta nos hace decir al otro, ‘Esto me pertenece, tanto como a ti’. De aquí el origen de la discusión entre los hombres” (Woods).

Por lo tanto, Francisco consideraba que para construir esa sociedad basada en el amor a Dios y al prójimo era necesario abolir la propiedad privada:

En el mismo momento en que se forma el espíritu capitalista, basado en el cambio, Francisco inaugura una existencia humana que se fundamenta únicamente en el valor de uso: dos túnicas, una capucha, calzado para quien lo precise, y los instrumentos de oración y de trabajo. La ausencia de cualquier otro excedente pretende limpiar de obstáculos el camino, a fin de que los hombres se encuentren entre sí en su transparencia de hermanos, sirviéndose mutuamente (Boff, 1982: 218-219).

De hecho, su concepción suponía la comunidad de bienes. En efecto, ya hemos mencionado que en su fraternidad todos los hermanos compartían la comida. De esta manera, se materializaba su afirmación “Que cada cual ame y alimente a su hermano como la madre cuida y ama a su hijo”. Esto mismo se pone de manifiesto en el pasaje según el cual tomó uvas que no eran de su propiedad para reanimar a un hermano que desfallecía de hambre, motivo por el cual fue golpeado por el dueño de las mismas. Como vemos, en la contradicción entre el egoísmo que conlleva la propiedad privada y el amor al prójimo, Francisco se ponía clara y conscientemente en este último polo, violando el derecho de propiedad para poder fraternizar con el prójimo.

Su comunismo de bienes puede percibirse claramente en una leyenda de la tradición franciscana que recuerda la llamada “multiplicación de los panes” realizada por Jesús (Mc. 6, 30-44):

se encontraba Francisco muy alegre porque comenzaba a degustar a Dios en todas las cosas. Salió, pues, a andar por los caminos cantando e invitando a cantar. Al pasar junto a un melocotonero, le dijo: ‘Hermano melocotonero, háblame de Dios’. El árbol se estremeció ligeramente, como sacudido por una suave brisa, y de pronto se cubrió de flores, como si en él hubiera irrumpido la primavera (...) De allí marchó Francisco canturreando y henchido de alegría, hasta que se encontró con un hombre que llevaba una mochila a cuestas, como si viniera de un largo viaje. Y le dijo: ‘Hermano, háblame de Dios’. El hermano no dijo ni palabra, sino que tomó a Francisco de la mano y lo condujo cariñosamente a la ciudad. Pasaron por el centro de la misma y llegaron al otro extremo, a la periferia en la que habitaban los pobres. Una vez allí, el hermano se dirigió a la pequeña plaza, en cuya fuente las mujeres lavaban la ropa, los viejos conversaban, los más pobres pedían limosna y los niños correteaban. Se sentó al borde de la fuente, abrió su mochila y comenzó a repartir pan con mano generosa. Todos fueron acercándose, recibiendo un pedazo de pan y alejándose de nuevo. La mano entraba y salía sin parar de la mochila, distribuyendo grandes cantidades de pan. Y a medida que los hombres repartían entre sí el pan recibido, ayudándose los unos a los otros, el pan – como por milagro – no se agotaba, y había para todos los necesitados. Después, muy serio, se limitó a mirar al cielo y dijo: ‘Padre nuestro’. Inmediatamente miró a su alrededor y exclamó: ‘El pan nuestro’. Francisco cayó en la cuenta y no pudo contener la alegría que le producía ver a Dios en la fracción del pan y en los hermanos pobres y necesitados que compartían el pan que acababan de recibir (Boff, 1982: 75-76).

Como vemos, se expresa al igual que en la “multiplicación de los panes” del Nuevo Testamento que compartiendo los bienes alcanza para satisfacer las necesidades de todos:

La práctica de repartir el pan que Jesús ha venido realizando tiene el profundo sentido de cambiar radicalmente las relaciones entre los hombres, de relaciones egocéntricas en heterocéntricas (...) En otras palabras, la vieja economía centrada en la acumulación individual debe ceder el paso a una nueva economía centrada en la acumulación colectiva, en la que todo se comparta y de este compartir surja la abundancia para todos (Dri, 1997: 169).

La teología que sostenía este proyecto franciscano consideraba que Dios era un ser vivo y activo que estaba presente en el tiempo y en la historia. Se trataba de una divinidad que era una fuente inagotable de amor y misericordia y que por ello, le había pedido que colaborase en la salvación del mundo.

Su teología no separaba la realidad en dos partes irreconciliables, lo sagrado y lo profano, como se percibe en una de sus respuestas a las preguntas del Papa: “Confío en mi Señor Jesucristo, pues quien se comprometió a darnos vida y gloria en el cielo no nos privará, al debido tiempo, de lo que necesitan nuestros cuerpos en la tierra” (Spoto, 2004:

132). Como vemos, no subordinaba lo material y terrenal a lo espiritual y celestial. Por el contrario, celebraba la vida como una liturgia porque descubría indicios de Dios en todas las cosas.

Este monismo le permitía no separar a Dios del ser humano, motivo por el cual consideraba que en el mismo acto se amaba a uno y al otro. Esto se percibe cuando deseoso de ayudar a los pobres dijo a un discípulo: “Si no puedes atender de otro modo a los que vienen..., quita los atavíos y las variadas galas de la Virgen. Créeme: la Virgen verá más a gusto observado el Evangelio de su Hijo y despojado su altar, que adornado su altar y despreciado su Hijo” (Spoto, 2004: 227). Lo mismo se encuentra implícito en lo dicho por Francisco cuando la madre de un miembro de su fraternidad pidió ayuda a ésta porque carecía de dinero: “Da a nuestra madre el Nuevo Testamento para que lo venda y remedie su necesidad, ya que en el mismo se nos amonesta que socorramos a los pobres. Creo por cierto que agrada más a Dios el don que la lectura” (Spoto, 2004: 227).

Además, frente al discurso teológico medieval que amenazaba con el juicio final y con el riesgo del castigo eterno, Francisco no consideraba que la gente pudiese acercarse a Dios mediante el fomento del miedo. Por el contrario, su dios proporcionaba dicha y serenidad porque estaba lleno de paciencia y lealtad que lo llevaban a querer acercarse a las personas.

Pero la teología de Francisco no sólo tenía como supuesto que si todos los seres humanos eran hijos de Dios, entonces todos tenían que ser hermanos e iguales, sino que incluso llegaba a extender esta fraternidad a todo el universo: “Lleno aún de mayor piedad al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían con él un mismo principio” (Boff, 1982: 62). Por lo tanto, esta fraternidad universal ponía a Francisco al mismo nivel que las restantes criaturas, de modo tal que él no se definía en contraposición a ellas, poniendo de relieve lo que le diferenciaba y separándose así de sus hermanas, sino que se definía por lo que poseían en común. De ahí que viviese fraternalmente con todos los elementos de la naturaleza: “Llenábase de inefable gozo cuantas veces miraba el sol, o contempla-

ba la luna, o dirigía su vista a las estrellas y al firmamento (...) Cuando daba con multitud de flores, predicábales cual si estuvieran dotadas de inteligencia, y las invitaba a alabar al Señor (...) Finalmente, daba el dulce nombre de hermanas a todas las criaturas” (Boff, 1982: 59). De ahí que recogiese los gusanos de los caminos para que no fuesen pisados, que diese miel a las abejas en invierno para que no muriesen de frío, que liberase a los pájaros en cautividad, y que se indignase de los malos tratos que sufrían los animales.

Sin embargo, el socialismo de Francisco presentaba un carácter utópico en el sentido que Marx le dio al término al criticar los sistemas socialistas de Charles Fourier, Robert Owen y Saint-Simon, por ejemplo, en el *Manifiesto del Partido Comunista*:

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que le sea propio (...) En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales. En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece. Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, les lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema, para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles. Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre (Marx, 2003: 53-54).

De la misma manera, la identificación con los pobres no llevó a Francisco a organizar a éstos para que mediante su acción política y el ejercicio de la violencia contra la violencia de los sectores dominantes lograsen constituir una sociedad sin clases. De hecho, se oponía al uso de todo tipo de violencia. Por el contrario, pretendía alcanzar ese objetivo pacíficamente mediante el ejemplo de su comunidad de pobres. Así se lo

expresó a sus discípulos: “Que por vuestra mansedumbre todos sean inducidos a la paz, a la benignidad y a la concordia. Pues para esto hemos sido llamados: para curar a los heridos, para vendar a los quebrados y para corregir a los equivocados” (Spoto, 2004: 111). De ahí, su postura simultáneamente disidente y conformista:

Había rechazado ya valores socialmente aceptables como la riqueza y la jerarquía, había renunciado a las armas, la ropa elegante y el dinero y no quería oficializar su dedicación a Dios dentro de una orden religiosa convencional. Sin embargo, había ido a Roma en busca de aprobación para sí mismo, sus compañeros y sus proyectos: se había arrodillado literalmente ante el principal representante de la religión oficial, una institución que sacaba el máximo provecho del dinero y el poder (Spoto, 2004: 133-134).

De ahí que en sus dos Reglas y en su *Testamento* declare su amor e ilimitada obediencia a la Iglesia y al Papa, pero al mismo tiempo los relativice subordinándolos al cumplimiento de su interpretación del Evangelio, como hace en su lecho de muerte al recomendar “conservar la pobreza y la fidelidad a la Iglesia romana, pero poniendo por encima de todas las demás normas el santo Evangelio” (Boff, 1982: 168).

El carácter utópico del proyecto socialista de Francisco permite entender el fracaso del mismo y la degeneración que fue sufriendo su comunidad a pesar suyo. En efecto, la misma fue el resultado de la cooptación de la fraternidad franciscana por la Iglesia jerárquica, lo que conllevó la transformación de la misma en una orden religiosa más, separada de los laicos. Por lo tanto, el franciscanismo

se vio obligado a espiritualizarse y a traducir sus prácticas históricas de solidaridad con los pobres dentro del mundo de los pobres en prácticas de solidaridad para con los pobres desde el lugar de los ricos. El franciscanismo jamás olvidará sus fuentes, que son los pobres; pero su presencia en medio de ellos se verificará desde el lugar histórico-social de la Iglesia, que es un lugar de poder. Y desde el poder se relaciona con los pobres. En lugar de ser una relación de identificación, como era la de San Francisco, pasará a ser una relación de asistencialismo y de paternalismo (Boff, 1982: 116).

Este proceso supuso por consiguiente el abandono de la pobreza como ideal de identificación con los pobres y fue reemplazada por un concepto de pobreza como camino ascético y místico. Como vemos, el intento de Francisco de buscar apoyo para su proyecto socialista en la Iglesia jerárquica, es decir, en un sector de la clase dominante, terminó en su contrario ya que su organización terminó siendo cooptada y

resignificada en función de los intereses de esa clase que había tratado de convencer.

Contexto histórico-social de Thomas Müntzer

La situación del campesinado no era tan mala en los siglos XII y XIII ya que la explotación que sufría por parte de su señor feudal se compensaba con los beneficios que le traía el surgimiento de las ciudades ya que podía colocar en ellas sus productos en caso de producir un excedente. Además allí se podía poner a salvo de su señor. De ahí que la ciudad constituía para el campesino un bastión de la libertad. Pero a partir del siglo XIV el crecimiento de las ciudades fue progresivamente dejando de redundar en beneficio para el campesinado, producto del fortalecimiento en éstas del capital mercantil, del aumento de poder del principado absoluto y en menor medida, del desarrollo gremial que motivaba el incremento de las trabas a los campesinos que pretendían emigrar a las ciudades. Esto trajo como consecuencia que la nobleza terrateniente enajenara su autonomía a los príncipes, a cambio de que se le garantizase la más despiadada explotación de los campesinos y el disfrute más pleno de la renta territorial y del excedente agrario.

De ahí que se exacerbase el conflicto social y que se produjeran grandes sublevaciones campesinas, como la inglesa en 1381, cuyo líder, John Ball, levantaba la consigna “Cuando Adán labraba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el amo?” (Woods), o la de los taboritas en el siglo XV, quienes proclamaban que en la sociedad por la que luchaban “no habrá ya reinos, gobiernos o vasallaje. Todos los derechos y todos los impuestos serán abolidos; nadie forzará a nadie a hacer nada, pues todos serán iguales, hermanos y hermanas” (Macek, 1975: 114). Por el contrario, hasta el siglo XIII predominaban las acciones locales y por la vía legal en reacción contra la imposición de nuevos tributos. Entonces, se demandaba a los señores a los tribunales reales. Como vemos, se trataba de pleitos individuales y además, promovidos por los campesinos más ricos que conocían esa vía de solución y que podían pagar un abogado. E incluso en los casos en que se produjeron acciones colectivas, se trataba sólo de levantamientos que incluían a una aldea. No se trataba entonces de una reacción antisistémica por parte del campesinado. En

cambio, a partir del siglo XIV los campesinos sí comienzan a cuestionar el sistema feudal desde su raíz y desarrollan sublevaciones generalizadas en varios condados.

Contexto ideológico-político de Thomas Müntzer

En el siglo XIII Tomás de Aquino incorporó a Aristóteles a la teología oficial de los sectores dominantes. Este filósofo griego había criticado con fuerza el dualismo platónico, tratando de reintroducir en el mundo material las formas o ideas que Platón había colocado en el mundo inteligible. En efecto, para este último la realidad se encontraba dividida en dos partes: el mundo sensible, formado por los entes sensibles, y el mundo inteligible, es decir, el mundo espiritual o de las ideas, que era el verdadero mundo.

El cuestionamiento de Aristóteles del dualismo platónico suponía que en el pensamiento aristotélico la naturaleza no se encontraba tan desvalorizada como en el pensamiento de Platón. Por lo tanto, la consecuencia que Tomás sacó de esto era que no existía una subsunción directa sino indirecta de la naturaleza por la sobrenaturaleza, de la filosofía por la teología, de lo material por lo espiritual y del Estado por la Iglesia. Como vemos, si bien se mantenía el dualismo y la separación entre Dios y el ser humano, los mismos se atenuaban.

Por otra parte, la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en el siglo XVI constituye la expresión religiosa de la revolución burguesa. De ahí que frente al absolutismo papal reivindicase para el individuo el derecho a la libre interpretación de la Biblia. De ahí que llevase hasta una escisión total el dualismo entre lo material y lo espiritual, tomando de Agustín su división entre la Ciudad de Dios o Iglesia y Ciudad terrena o Estado. En efecto, según Lutero, el Reino espiritual estaba gobernado por la Palabra para salvar el alma por la fe, mientras que el Reino temporal, por la espada con el objeto de defender la vida natural. Por ello, para Lutero el poder pertenecía al príncipe, quien debía usar la espada contra los malvados que se rebelaran contra el orden instituido.

Como vemos, el pensamiento luterano estaba fuertemente influido por el pensamiento agustiniano, pero en una forma exacerbada y radicali-

zada. Por eso, si según Agustín el ser humano tendía hacia el mal, para Lutero la naturaleza humana estaba irremediabilmente corrompida, de modo tal que resultaba absolutamente imposible que una persona efectuase una obra meritoria. Por eso, si según Agustín se dependía de la gracia divina para salvarse, para Lutero hay algunos que ya estaban predestinados a salvarse y otros, a padecer la condenación.

De ahí que reivindicase una fe inactiva en la que el comportamiento y las obras tenían un papel secundario:

dato que aquí abajo no hay modo de obrar limpiamente, cada cual debe prescindir de reflexionar sobre su conducta en forma demasiado meticulosa. Es más, Lutero llega a exigir que se eviten por completo el arrepentimiento y los propósitos de enmienda, y ni siquiera admite la simple mirada de soslayo hacia el íntimo anhelo de ser bueno. ‘Pecando – dice –, te fortaleces, mas constriéndote a no pecar, te extenuas.’ Un significado similar tiene su célebre frase siguiente: ‘Pecca intensamente, pero con mayor intensidad aún cree en Cristo y regocíjate en Él’ (Bloch, 1968: 161).

Como vemos, Lutero absolutizaba la separación entre el reino terrenal de los humanos y el reino espiritual de Dios.

El proyecto político-religioso de Thomas Müntzer

Thomas Müntzer nació en Stolberg, en la actual Alemania, hacia 1490. Era hijo único de una familia humilde, motivo por el cual ya de joven conoció las amarguras de la injusticia. En efecto, al parecer su padre fue ahorcado, víctima de la arbitrariedad de los condes de la región, y su madre, so pretexto de indigencia, casi es expulsada de la ciudad.

Müntzer recibió una alta instrucción ya que eligió la profesión sacerdotal. Estudió en Leipzig y Frankfurt del Oder y se recibió con el grado de bachiller y *magister artium*.

Desde joven llevó una vida crítica de su sociedad ya que a los 15 años y siendo estudiante fundó una liga secreta contra el arzobispo de Magdeburgo y la Iglesia romana. Además estudiaba los místicos medievales y particularmente la obra de Joaquín de Flora, quien había anunciado la venida de una nueva era de fraternidad cristiana que sucedería a la del Estado y a la de la Iglesia y en la que serían liberados todos los oprimidos. De ahí que Müntzer viese en la Reforma Protestante el principio del nuevo reino milenarista y el juicio de Dios sobre la Iglesia degenerada.

rada.

En 1520 fue nombrado en Zwickau primer predicador evangélico por recomendación de Lutero. Allí se encontró con la secta de los anabaptistas, cuyo líder era Nicolás Storch y cuya prédica consistía en el anuncio del Juicio Final y la llegada del reino milenarista. Müntzer logró ejercer influencia sobre ellos al poner al descubierto a los corruptores frailes mendicantes “que con sus interminables rezos consumen las haciendas de las viudas” (Bloch, 1968: 21). Finalmente su prédica provocó su expulsión de la ciudad, así como la de los anabaptistas.

Entonces Müntzer se marchó a Praga, en donde escribió un manifiesto en el que atacaba al clero:

Quienes nos precedieron – bien lo veis – prodigan su huera palabrería. De la boca del prójimo roban la palabra que jamás han oído ellos mismos (...) Pero el Señor ha de descargar sobre ellos en los tiempos presentes una apretada cólera, pues han profanado el propósito de la fe (...) capitaneados por la corrupción papal, los sabemos ordenados y ungidos con el óleo del pecado (...) se permiten cacarear que Dios no habla ya con las gentes, cual si de repente se hubiese vuelto mudo; creen que basta con que todo esté escrito en los libros (...) y tampoco comunican a los corazones la palabra de Dios, que habita en todos los elegidos (...) si tan sólo está escrito en los libros, si lo ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ello en el aire, entonces no puede ser la palabra del Dios Eterno, sino que se trata de una criatura, simplemente ingresada en la memoria desde fuera (...) Así, pues, ha llegado hasta las profundidades de mi corazón el hartazgo insufrible de la cristiandad consistente en que la Palabra sea mancillada y oscurecida, en que, tras la muerte de los Apóstoles, la inmaculada y virginal Iglesia haya incurrido en adulterio contra el Espíritu convirtiéndose en una ramera (Bloch, 1968: 23-25).

Pero sus proclamas sólo hicieron que tuviese que huir también de allí. Por eso en 1522 se hizo predicador en Altstedt, en donde tomó por esposa a una monja exclaustrada, Ottilie von Gersen. Además, empezó a reformar el culto, suprimiendo totalmente el uso del latín al reemplazarlo por la lengua vernácula en la celebración de los oficios divinos y permitiendo leer la Biblia entera en la misa dominical.

Sin embargo, Müntzer dirigía sus ataques casi exclusivamente contra los curas, ya que aún no se había separado de la Reforma burguesa impulsada por Lutero. Ésta no ruptura puede observarse por ejemplo en que tenía esperanzas en que los príncipes sajones realizaran los designios de Dios: “para que tal cosa se cumpla por fin de recta manera y convenientemente, es preciso que la lleven a cabo nuestros queridos padres, los príncipes, que profesan con nosotros la fe de Cristo” (Bloch,

1968: 39).

Pero los llamamientos a los príncipes no tuvieron éxito. Por eso, Müntzer se radicalizó y se lanzó a una vía abiertamente revolucionaria:

exigía el establecimiento inmediato del reino de Dios, de la era milenaria de felicidad tantas veces anunciada, por la reducción de la Iglesia a su origen y la supresión de todas las instituciones que se hallasen en contradicción con este cristianismo (...) según Müntzer este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno frente a los miembros de la sociedad. Todos los poderes existentes que no se conformen sumándose a la revolución serían destruidos, los trabajos y los bienes serán comunes y se establecerá la igualdad completa. Para estos fines se fundará una liga que abarcará no sólo toda Alemania, sino la cristiandad entera: a los príncipes y grandes señores se les invitará a sumarse y cuando se negaren a ello la liga con las armas en la mano los destronará o los matará a la primera ocasión (Engels, 1970: 77).

Por eso, Müntzer comenzó a organizar esta liga predicando a los campesinos y a los mineros y condenando cada vez de forma más violenta la opresión de los príncipes y de la nobleza. De ahí que en su “Denunciación expresa de la fe errada del mundo infiel, según el testimonio del Evangelio según Lucas, expuesta ante la desdichada y miserable Cristiandad para que reconozca su desvarío”, plantee:

Escuchad: he puesto mis palabras en tu boca y te he colocado hoy por encima de las gentes y de los imperios, para que arranques, rompas, disperses y destruyas y para que plantes y construyas. Una muralla de hierro está levantada entre los reyes, príncipes, curas y el pueblo. Luchen si quieren, pues la singularísima victoria supondrá el ocaso de los tiranos impíos y brutales (...) cualquiera puede ver y palpar que persiguen honores y bienes materiales. Por tanto, es necesario que tú, hombre común, seas instruido, al objeto de que no te sigan embaucando (...) A quien toma para sí el honor y los bienes, Dios lo dejará al final vacío por toda la eternidad, pues, como dice Dios en el salmo 5, su corazón es vano; y en consecuencia, se ha de *derrocar de su trono* a los violentos, a los egoístas y a los incrédulos (...) Se manifiesta ahí la verdadera índole de Herodes, del gobierno temporal, como anuncia el bienaventurado Samuel, así como el digno y serenisimo Oseas: Dios, en su enojo, ha dado al mundo los señores y príncipes, mas se los volverá a quitar en su furor (...) a muchísimos les parece un inmenso delirio y no pueden considerar sino imposible el que se haya de emprender y llevar a cabo este juego, consistente en derribar a los impíos de la silla de los juicios y elevar a los humildes y rudos. Y sin embargo es ésta una creencia magnífica (Bloch, 1968: 46-49).

Es notable el cambio operado en Müntzer ya que en lugar de exhortar a príncipes para que instauren el reino de Dios en este escrito convoca al “hombre común”. De ahí que concluya: “Verdaderamente, pues, habrán

de despertarse muchos, para que con suma diligencia y ferviente rigor dejen limpia a la Cristiandad de gobernantes impíos” (Bloch, 1968: 49-50).

Ya en este momento la ruptura con Lutero era completa, como se puede observar en su panfleto más famoso, “Apología sumamente justificada y respuesta a la carne sin espíritu que se solaza en Wittenberg y que de astuta manera, robando las Sagradas Escrituras, ha mancillado muy deplorablemente a la lastimosa Cristiandad”, escrito precisamente contra Lutero. En efecto, Müntzer lo llamaba “la doncella Martín, esa casta ramera babilonia”, y lo acusaba de hipocresía por hacer alarde de mártir cuando en realidad llevaba la vida de un rico: “Me asombra en grado sumo que este impúdico fraile pueda compaginar tan cruel persecución como padece con la rica malvasía y los manjares de barragana” (Bloch, 1968: 53). Además, le cuestionaba que se pusiese del lado de los poderosos: “Los pobres monjes y frailes y comerciantes no saben defenderse, y por ello te complaces en atacarlos; pero que nadie ose censurar a los gobernantes impíos, aunque estén pisoteando a Cristo (...) ¿Por qué les llamas príncipes serenísimos, si tal título no pertenece a ellos, sino a Cristo? ¿Por qué les llamas ilustrísimos? Yo te tenía por cristiano, pero has resultado ser el pagano por excelencia” (Bloch, 1968: 54). Como vemos, Müntzer consideraba que no era cristiano quien se ponía del lado de los ricos y poderosos. De ahí que también arremetiese en su crítica contra éstos:

Es el mayor escándalo en la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen todo lo que se les antoja. Daos cuenta de una vez de que la envidia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; éstos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves de que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo, Isaías 5. Aplicándolo a este estado de cosas, proclaman luego el mandamiento divino entre los pobres y les dicen a éstos: Dios ha ordenado que no has de robar, pero ellos mismos no se consideran obligados por tal mandamiento. De ahí que agobien, pues, a todos los humanos, que desuellen y exploten al pobre labriego y artesano y a todo ser viviente, Miqueas 3. Y tan pronto como éste se propasa y pone la mano sobre la más nimia cosa, lo llevan a la horca, y viene el Doctor Embuste y dice amén. Son los propios señores los culpables de que el pobre se haga enemigo de ellos. Se niega a eliminar el motivo de la indignación, y así no se han de arreglar las cosas a la larga. Si por decir esto se me ha de tachar de subversivo, que sea en buena hora (Bloch, 1968: 54-55).

Esta predicación de Müntzer favoreció e impulsó la rebelión popular que se objetivó en los famosos “Doce artículos”, que contenían las reivindicaciones de los campesinos: la libre elección y destitución de los sacerdotes por la comunidad, la supresión del pequeño diezmo y la utilización del gran diezmo para fines públicos después de pagados los haberes de los curas, la restricción de los servicios personales, tributos e hipotecas, la restitución de los montes comunales y particulares ocupados arbitrariamente y el cese de las arbitrariedades de la justicia y administración.

Müntzer no había participado directamente en la elaboración de estos artículos ya que en ellos predominaba un criterio conciliador. Su accionar en cambio lo había concentrado en Turingia en la ciudad de Mühlhausen porque era donde más fuerza tenía su partido. En efecto, allí no sólo había ganado para su doctrina a sectores de campesinos y obreros sino incluso de la pequeña burguesía. De ahí que el 17 de marzo de 1525, mucho antes de iniciarse la rebelión general en la Alemania del Sur, los sectores populares sublevados destituyeron al ayuntamiento local y erigieron un nuevo “Consejo eterno”. Entonces, se proclamó la comunidad de bienes, el trabajo obligatorio para todos y la supresión de toda autoridad, pero dada la carencia de condiciones materiales para llevar adelante ese proyecto, lo que en realidad se pudo poner práctica fue un régimen más democrático que el derrocado. Müntzer por otra parte no integró como miembro el nuevo consejo sino que simplemente desempeñó la función de predicador de la iglesia de Santa María. De hecho, no pretendía crear una nueva ciudad comunista como la de los taboritas sino que buscaba preparar una élite de dirigentes comunistas para ligar la rebelión en Turingia con los levantamientos campesinos en Suabia y Franconia.

Precisamente, el ejemplo de Mühlhausen y la agitación de Müntzer incitaron la rebelión campesina en las demás regiones, formándose bandas de campesinos que quemaron castillos y conventos. Pero el landgrave de Hessen, Felipe, logró constituir un ejército y marchó contra Mühlhausen. Allí los príncipes prometieron una amnistía si se entregaba vivo a Müntzer. Pero en realidad se trataba de un engaño para poder atacarlos sorpresivamente. Precisamente Müntzer había escrito un manifiesto a los mineros de Mansfeld en el cual planteaba que no tenían que tener

compasión de sus enemigos, “que os suplicarán con muy buenos modos, que lloriquearán e implorarán, gimiendo como niños pequeños. No les tengáis compasión, que así lo ha ordenado Dios” (Bloch, 1968: 82).

Sin embargo, como los campesinos no disponían de armamento suficiente ni de líderes veteranos con experiencia militar (Müntzer mismo confesaba “no haber sido guerrero en toda su vida” [Bloch, 1968: 85]), fueron derrotados, siendo muertos 5 mil de los 8 mil campesinos insurrectos. El propio Müntzer fue capturado, sometido a tormento y decapitado el 15 de mayo de 1525.

La teología que sostenía el proyecto Müntzeriano otorgaba una gran importancia al carácter de clase de la divinidad. En efecto, se trataba de un dios que estaba del lado de los oprimidos y que quería que estos lucharan contra sus opresores para que lograsen su emancipación. Esta teología la explicita Müntzer en su manifiesto a los mineros: “Dios está con vosotros, como se lee en el segundo libro de Crónicas, capítulo 2; dice allí Dios: No temáis ni tengáis pánico ante esa gran muchedumbre, pues no es el combate vuestro, sino del Señor; no os toca a vosotros luchar. Comportaos en verdad varonilmente. Contemplaréis la salvación que el Señor realiza con vosotros” (Bloch, 1968: 83). Como vemos, Müntzer planteaba que Dios estaba con los mineros y a favor de sus luchas. De ahí que en este mismo escrito plantee que Dios no quiere que sus hijos sean oprimidos: “No se os puede llamar hijos de Dios mientras ellos gobiernen sobre vosotros” (Bloch, 1968: 83). Precisamente, porque Dios desprecia la opresión, “Dios desprecia a los grandes bribones como Herodes y Caifás, y tomó a su servicio a gentes humildes como María, Zacarías e Isabel. Tal es el proceder de Dios, y ni aun en el momento presente actúa de otro modo” (Bloch, 1968: 217). Se trata entonces de una divinidad contraria a la riqueza acumulada gracias al empobrecimiento de otros: “si queréis alcanzar la bienaventuranza, habréis de desterrar para ello la idolatría de vuestras casas y vuestros arcones; arrancaréis ante todo los bellos arreos de estaño de vuestras paredes y las joyas, y los objetos de plata y el dinero constante y sonante de vuestras arcas, pues mientras tengáis apego a todo ello no morará en vosotros el Espíritu de Dios” (Bloch, 1968: 117).

En el primer pasaje citado del manifiesto a los mineros se percibe otro aspecto de la teología Müntzeriana: el rechazo de la concepción del Dios

solitario que se encontraba por encima del mundo. En efecto, Müntzer planteaba “la salvación que el Señor realiza con vosotros”. Esto significa que Dios se manifiesta en la historia y a través del accionar de los seres humanos. Por eso, la salvación es realizada tanto por Dios como por el humano. No existe entonces una separación entre estos dos elementos sino una unidad: “sólo entonces se da cuenta el hombre de que es la morada de Dios y del Espíritu Santo por toda la duración de sus días” (Bloch, 1968: 216); “El hombre debe saber y tiene que oír que Dios está dentro de él y que no debe inventárselo ni imaginárselo como si estuviera a mil millas de distancia de él” (Bloch, 1968: 248-249).

De ahí que la fe no consistiese para Müntzer en la adhesión intelectual a dogmas ni en la espera pasiva de la intervención divina que resuelva todos los problemas sino en la puesta en práctica del plan divino, cuya única forma de realización es a través de la praxis humana: “la fe no consiste sino en que el Verbo se hace carne en nosotros y Cristo nace en nosotros para que la fe convierta enteramente al hombre de Adán a Cristo y lo renueve y haga renacer y le otorgue una fuerza venida de las alturas, para que derrame el amor en nuestro corazón y nos traiga el Espíritu Santo. Donde tales prendas no se den, sino que todo siga como en un principio – el deseo, la voluntad, la obra, el corazón, la carne, el pensamiento... –, allí no se cree, pues donde vive Adán, Cristo está muerto” (Bloch, 1968: 67). Como vemos, ser cristiano está relacionado con un cambio de vida: pasar de Adán a Cristo. Vemos también en este pasaje que lo que caracterizaba a la divinidad para Müntzer era el amor. Por eso planteaba que cuando se cambiaba de vida y Cristo nacía en nosotros se derramaba amor en nuestro corazón.

Por lo tanto, la fe en Dios consistía en tener fe en un futuro reino de Dios que se iniciaría en la tierra en el cual sus hijos tendrían plena libertad. Por consiguiente, la teología Müntzeriana implicaba una concepción monista de la realidad, rechazando la separación de la misma en dos partes irreconciliables, lo espiritual y lo material:

Piensa Dios procurar el cambio en los últimos días, y loado sea su Nombre como pertenece. Ha de desembarazar al mundo de su oprobio y ha de derramar su Espíritu sobre toda carne. *Porque si la Cristiandad no hubiera de tornarse apostólica, ¿a qué predicar ya?* Y así, con el advenimiento de la fe, nos ha de ocurrir a todos nosotros que, de hombres carnales que somos, nos convirtamos en dioses por obra de la encarnación de Cristo y seamos con éste discípulos de Dios, instruidos

y deificados por él. *Y aún más, conoceremos una transformación total y absoluta para que, de este modo, la vida terrena llegue a confundirse con el Cielo*” (Bloch, 1968: 250-251).

Conclusiones

Como hemos visto, las teologías tanto de la nobleza feudal (Agustín, Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino) como de la burguesía (Lutero) que más importancia tuvieron durante el feudalismo eran dualistas ya que planteaban una separación irreconciliable entre lo espiritual y lo material, entre el cielo y la tierra, entre Dios y el ser humano. Por eso se podía plantear que el ser humano se inclinaba al mal en el mundo terrenal y por consiguiente, no se podía vivir de acuerdo con los valores predicados por Jesús de Nazaret. Hemos hecho mención, precisamente, que en el caso de Francisco de Asís, tanto el obispo Guido como el papa Inocencio III se valían de ese argumento. No es casualidad pues que sean miembros de los sectores dominantes quienes adhirieran a esa teología ya que de esa manera se justificaban las desigualdades sociales.

Por el contrario, los proyectos político-religiosos de Francisco de Asís y de Thomas Müntzer representaban los anhelos de liberación de los sectores dominados. En efecto, en primer lugar hemos visto que ambos planteaban la necesidad de cambiar de modo de vida. En segundo lugar, ambos estaban en contra del dinero, de la riqueza individual producto del empobrecimiento de otros, de la propiedad privada y de la existencia de clases sociales. En tercer lugar, ambos reivindicaban la comunidad de bienes.

De ahí que ambos desarrollasen una teología monista que rechazaba la separación irreconciliable entre lo terrenal y lo espiritual, entre el ser humano y Dios. Precisamente, como habían tomado partido por los sectores explotados y oprimidos, no tenían interés en defender una teología dualista que servía para justificar las desigualdades sociales. Por el contrario, pretendían predicar que esas desigualdades eran contrarias al plan divino de vivir fraternalmente amando al prójimo y que los seres humanos eran capaces de llevarlo adelante porque Dios se encontraba en ellos. Se trataba entonces de teologías de liberación que reivindicaban la lucha por una sociedad igualitaria.

Sin embargo, hemos visto también que Francisco de Asís y Thomas Müntzer se diferenciaban en los medios que creían necesarios para establecer una sociedad de hermanos. En efecto, mientras que el primero trataba de convencer de la legitimidad de ese proyecto mediante el ejemplo de su comunidad de pobres, el segundo consideraba que para alcanzar ese objetivo era necesario el enfrentamiento con los sectores que se opusieran al mismo. Por eso se puede encontrar en Francisco una postura ambivalente respecto a los sectores dominantes ya que por un lado cuestionaba sus privilegios, pero por otro lado trataba de convertirlos. Por el contrario, en el proyecto Müntzeriano no se consideraba que esos sectores pudiesen llevar adelante la tarea de construir una sociedad fraterna e igualitaria sino que la misma sería obra de los sectores dominados. Por eso, estos últimos no debían vacilar en el ejercicio de la violencia contra la violencia de aquéllos.

Esta diferencia se explica por los diferentes contextos histórico-sociales en que vivieron Francisco y Thomas. En efecto, el primero desarrolló su praxis en la época de consolidación del feudalismo, motivo por el cual el conflicto social se encontraba en un estadio rudimentario y por tanto, no podía percibirse por parte del campesinado ninguna iniciativa histórica propia que tendiese a la lucha por un cambio social. De ahí que Francisco tratase de convencer a sectores dominantes. Por el contrario, en la época de Müntzer la sociedad feudal se encontraba en descomposición, el conflicto social se había exacerbado y por consiguiente, existía un campesinado que resistía, se sublevaba y que podía ser visto como el sujeto de dicho cambio.

Bibliografía consultada

- Bloch, Ernst *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- Boff, Leonardo *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Editorial Sal Terrae, España, 1982.
- Dri, Rubén *Los modos del saber y su periodización*, El Caballito, México, 1983.
- Dri, Rubén *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- Dri, Rubén *La utopía de Jesús*, Biblos, Buenos Aires, 1997.
- Engels, Friedrich *Las guerras campesinas en Alemania*, Editorial Andes, Buenos Aires, 1970.

- La Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid – Buenos Aires, 1992.
- Macek, Joseph *La revolución husita*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1975.
- Marx, Karl *Manifiesto del Partido Comunista*, Agebe, Buenos Aires, 2003.
- Marx, Karl *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.
- Spoto, Donald *Francisco de Asís. El santo que quiso ser hombre*, Ediciones B, Buenos Aires, 2004.
- Woods, Alan *El Marxismo y la Religión* [on line] Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/04/41188.php>.

