

Ética Social: El dilema del Catolicismo en el contexto latinoamericano

El análisis de Clifford Geertz¹ sobre los grupos Islámicos conservadores y modernistas en Indonesia, nos sugirió un paralelo entre la obsolescencia y renovación Católica en Latinoamérica y el fenómeno generalizado de aculturación a la modernidad. Tras siglos de tradición sincrética y ritualista aislada del centro de innovación Islámica, el islamismo indonesio era un cuerpo religioso pasivo y decadente. Al comienzo del siglo veinte, los piadosos peregrinos a la Meca entraron en contacto con la renovación religiosa del Oriente Medio, en el sentido clásico de un retorno a las fuentes para adaptarse a un nuevo ambiente, y así dieron comienzo a un movimiento aparentemente orientado hacia "el otro mundo". A pesar de su experiencia foránea, los indonesios no fueron meros imitadores; tuvieron que formular una interpretación original de su ética social para poder implementar las nuevas enseñanzas y actividades sociales. La formulación neo-Islámica tuvo sus efectos sobre el enfoque tradicional con el que entró en conflicto. La comprensión de ambos enfoques religiosos tiene implicancias muy relevantes que hacen al entendimiento del proceso indonesio de cambio social y definición de identidad.

La historia social del Catolicismo Latinoamericano fue similar a la del desarrollo Islámico Indonesio en sus rasgos generales, con las diferencias obvias derivadas de los dogmas religiosos y de las estructuras sociales. El enfoque activista de los reformistas de ambas tradiciones posibilita la comparación. La fe Católica traída por los conquistadores españoles y portugueses fue adaptada a un orden social estático. Durante un período largo satisfizo las necesidades emocionales de las masas con el sincretismo y las pompas; pero fue incapaz de brindar una respuesta ética adecuada a la nueva situación surgida de la ruptura del orden Colonial. La crisis del Catolicismo no fue solamente un fenómeno Latinoamericano, a nivel de los países centrales son obvios como se demostró en el segundo capítulo donde estudiamos las tensiones producidas por los cambios seculares en esta religión. Pero en el caso Latinoamericano, la reacción de la Iglesia a la crisis pareció aún más tardía e insuficiente que la adaptación operada por sus hermanos Europeos y Norteamericanos. El surgimiento de nuevas élites católicas, su contacto con los nuevos acontecimientos europeos y su intento de cambiar

la religión y la sociedad, se produjeron simultáneamente. En un proceso semejante, la enseñanza tradicional es reemplazada y las nuevas interpretaciones compiten en los escenarios religiosos y temporales. En la actualidad, las "Ideologías Católicas Romanas" constituyen una parte altamente indicativa y cambiante de la cultura Latinoamericana. El estudio de las mismas contribuirá a la comprensión de las dificultades y promesas de este complejo período histórico.

Este capítulo se centrará en las perspectivas que ofrece la transformación mundial. En la primera parte consideraremos brevemente ciertos cambios ideológicos en el Catolicismo preconiliar Europeo, especialmente el Francés, que ejercieron su influencia en la renovación Latinoamericana. Con esta revisión históricaⁱⁱ y exposición doctrinaria se intenta brindar un trasfondo para el análisis de las ideologías Católicas Latinoamericanas. El Catolicismo Latinoamericano no podría explicarse como mera proyección de las polémicas teológicas y políticas Europeas. En verdad el Catolicismo Latinoamericano forma parte de la Iglesia universalⁱⁱⁱ centrada en Roma y participa de sus tradiciones, de su larga herencia histórica, de su organización centralizada, de su difícil adaptación a la modernidad y de su agitación doctrinaria contemporánea. Culturalmente, Latinoamérica es una prolongación provincial del Mundo Occidental, pero económica y políticamente se ubica en el área difusa de las influencias conflictuantes e identidades emergentes conocida como el Tercer Mundo^{iv}. Esta ubicación histórica, y la importancia cultural y social del Catolicismo en ese continente^v, determinan una configuración única en lo atinente a las relaciones entre religión y sociedad. En la última parte del capítulo que trata el caso Brasileño de conciencia política, se recalcará correspondientemente la originalidad de las posiciones Latinoamericanas.

De la Doctrina Social a la Ideología

Consideramos algunas aplicaciones políticas e ideológicas de la ética social Católica durante los años de transición que van desde León XIII a Juan XXIII. Aquí revisaremos fundamentalmente las obras de cuatro escritores Franceses: Charles Maurras, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y L. J. Lebreton. Estos cuatro pensadores produjeron ideologías bien articuladas y sus influencias trascendieron las fronteras de su

país. A fin de hacer el argumento más conciso, nos concentraremos en los aspectos puramente políticos de sus escritos. Nuestra preocupación principal será la conexión

entre las ideologías que representan estos escritores, principalmente su rechazo común al capitalismo como sistema debido a que lo condenan moralmente, y/o sus propuestas de alternativa utópicas. Aquí más que en cualquier otra parte, "utopía" puede tomarse bajo el sentido común de un fin casi imposible o perdiendo de vista los medios, y en el sentido más restringido de Mannheim.

Durante el siglo diecinueve Francia era una potencia a escala mundial, y después de la Restauración, el Catolicismo fue su religión oficial. Tradicionalismo (Bonald, De Maistre) y Liberalismo (Lamennais primero, Montalembert más tarde) fueron las ideologías dominantes en los grupos políticos Católicos. Cuando la "cuestión Social" se tornó el tema más importante de discusión política, el "Catolicismo Social" apareció con una solución conciliatoria (corporación, cooperación entre las clases, etc.). Pero la situación cambió hacia fines del siglo. Como nación, Francia fue perdiendo importancia con relación a Inglaterra y Alemania (aparte de los efectos de la guerra de 1870 y del complejo de venganza), y los Católicos quedaron en posiciones marginales de poder. El Papa León XIII quiso incorporar al Catolicismo a la Tercera República de una manera orgánica. Esta tendencia estuvo representada entre los Católicos Franceses por un ala conservadora (Mun) y una izquierdista (Marc Sangnier)^{vi}. Pero la solución no funcionó bien porque la división política entre Católicos y Republicanos laicos (secularistas que estaban en favor de una separación entre la Iglesia y el Estado) se correlacionó con los problemas estructurales del cambio y la integración social expresados a través de profundas crisis sociales tales como los "affaires" Boulanger y Dreyfus^{vii}.

El Nacionalismo Integral apareció como una nueva fuerza que atrajo básicamente a gente de la derecha, y la Action Française de Charles Maurras fue la expresión más orgánica de este fenómeno. Maurras no era Católico^{viii}, sin embargo, su ideología era una prolongación natural de la sustentada por los Católicos conservadores tradicionales del siglo diecinueve. La Action Française ejerció una fuerte influencia sobre el pensamiento de las élites Católicas francesas y también de las de otros países Europeos^{ix} y Latinoamericanos. Su doctrina social era el corporativismo de La Tour du Pin, tal como se expresaba en la entonces postura oficial de la Iglesia Católica. A nivel

político, rechazaba el parlamentarismo y la democracia, y proponía un poder ejecutivo fuerte. La monarquía era el sistema que recomendaba específicamente. Al mismo tiempo, exhortaba a la descentralización de las corporaciones, regiones y comunidades, las que debían tener el poder de tomar decisiones concretas y despolitizadas. Proponía la substitución de la libertad abstracta y de la igualdad formal ante la ley, por libertad y derechos "concretos" en una sociedad de desigualdades aceptadas.

Acá nos interesa un punto de su evolución ideológica, una instancia frustrada de eclosión revolucionaria. Uno de los polos típicos de la reacción anti-modernista fue un retorno al pasado o una proyección de una nueva organización social no-capitalista. En el período hasta la primera Guerra Mundial. Maurras trabajó por la venganza contra Alemania y por acrecentar el patriotismo Francés. Juana de Arco fue convertida en imagen de la madre patria. El resucitar de la religión entre los intelectuales coincide con este resurgimiento del patriotismo. El clímax de los años previos a la guerra fue una premonición de grandes cambios. La Action Française y un poderoso movimiento intelectual paralelo crearon una psicología de fervor colectivo en el ambiente de la derecha, pero Maurras también buscó conexiones con otros sectores, entre ellos, el de los sindicalistas dirigido por George Sorel^x.

“En 1912, mientras un número especial del Cahier (Du Cercle Proudhon) es dedicado a Sorel, su discípulo, Edouard Berth publicó "Les Megaits des intellectuels" que revela a nacionalistas y sindicalistas unidos tras la necesidad de destruir la régimen capitalista, restaurar la monarquía y (de paso) reconciliar a Sorel y Maurras en una síntesis nueva y fértil”^{xi}.

Las tendencias tradicionalistas y revolucionarias estaban siempre juntas en los escritos de Maurras; se unificaban en su odio hacia el liberalismo y la democracia, el capitalismo y socialismo internacionalistas. Después de la primera Guerra Mundial la situación nacional e internacional limitó la difusión de las ideas de Maurras, y predominaron los elementos reaccionarios de su sistema. Mucho antes de su muerte física, al establecerse el Régimen de Vichy, y asumir él una tarea de prolija colaboración con el Mariscal Petain, ya estaba acabado el Maurras creador de ideas enérgicas^{xii}.

Para examinar la trayectoria de la influencia de Jacques Maritain tenemos que volver a los tumultuosos años que precedieron la Guerra Mundial. Maritain fue un

protestante que se convirtió al Catolicismo por influencia de León Bioy^{xiii}, escritor que era simultáneamente tradicionalista y crítico social^{xiv}. También Maritain abrazó el patriotismo por influencia de Charles Peguy, el editor de Cahiers de la Quinzaine, y por su relación amistosa con Ernesto Psichari, otro discípulo de Peguy que se transformó en apologista de las virtudes del ejército.

Maritain es esencialmente un hombre de letras y de inspiración religiosa. En condición de tal, atravesó la influencia de Bergson hasta el descubrimiento de Santo Tomás, y se convirtió en el representante más significativo de la resurrección intelectual Católica que siguió a la represión de mano dura de los Modernistas^{xv}. En la restauración del Tomismo como filosofía viviente, Maritain vio la pre-condición para los cambios importantes en la sociedad. Por este tiempo también creía que la Action Française era la organización más positiva en la lucha contra el peligro comunismo y los demonios de la sociedad burguesa que él identificaba como capitalismo, individualismo y liberalismo, todos consecuencia de la ruptura con la Cristiandad Medieval.

Pero el Maritain más interesante, desde nuestro punto de vista, es aquél que después de 1926 rompió su relación con la Action Française debido a que ésta mereció la condena papal^{xvi}. Durante los años siguientes Maritain percibió que el pensamiento de Maurras y sus discípulos se había tornado un callejón sin salida, debido al desarrollo del fascismo totalitario. Por lo tanto, intentó definir una "Revolución Cristiana". Este nuevo mito de la "Revolución Cristiana" pronto encontró adherente. Entre ellos estaba Berdiaeff, un emigrado ruso que había participado en los movimientos prerrevolucionarios de su país y que teorizó sobre una combinación de Comunismo y Cristianismo en cierta clase de nueva Edad Media, y Emmanuel Mounier, fundador de *Esprit* (1932), que se convertiría en el exponente más importante del movimiento. Un examen breve de la idea de "Revolución Cristiana" en el pensamiento de Maritain revela una tendencia a proyectar una sociedad utópica sin contradicciones, pero al mismo tiempo revela una desviación importante del método Maurrasiano de pensamiento político.

En los escritos de Maritain, no se encuentran los ataques personales que eran clásicos en el pensamiento de Maurras, ni definición alguna de las categorías de partidos culpables como los Masones o Judíos, o en suma, los Capitalistas. Sólo se

definía a la "burguesía" como responsable de los pecados del espíritu. Aparte de las menciones a un tercer partido (probablemente los Demócratas Cristianos) y de la importancia de los factores espirituales y morales en la vida política. Maritain jamás explicitó los medios para llegar a esta revolución. La sociedad Capitalista es condenada en los escritos de Maritain, pero a la postre es tolerada. La noción de "pluralismo" se

convirtió en puente importante entre lo intolerante y dogmática Iglesia del siglo diecinueve y una apreciación realista de su pérdida de poder y de la necesidad de coexistencia con otras creencias e intereses. De esta doctrina se derivan algunas actitudes prácticas: un rechazo al antisemitismo, neutralismo en la Guerra Civil Española, y un fuerte sentimiento contra el fascismo, que por aquel entonces, Maurras (y muchos Católicos) consideraron la semilla de un Nuevo Orden.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Maritain se convirtió en el defensor teórico de una organización internacional como base para una paz duradera. Tampoco en esta propuesta se preocupó por los medios para lograr el fin, ni se detuvo a considerar la realidad de las diferencias de poder entre las naciones, se volcó sólo al aspecto de la obligación moral en términos extremadamente idealizados.

En los años de la crisis económica mundial, apareció otro movimiento que atrajo a los Católicos de Francia. Nos referimos al personalismo, cuyo líder y teórico fue Mounier^{xvii}. Básicamente proponía un nuevo tipo de socialismo que conservaba elementos del pensamiento Católico tradicional e incorporaba contribuciones liberales de Maritain, pero abrazaba también una cierta filosofía existencial y una influencia Marxista. Esta tercera ideología también ejerció una fuerte influencia sobre los Católicos fuera de Francia. Mounier representó este intento serio de ponerle un contenido de carne y hueso a la construcción abstracta de Maritain. Como Maritain, le preocupaba lo religioso y lo ético, pero al mismo tiempo estaba políticamente comprometido. Consideraba al sistema Capitalista una tiranía en la que se justificaba la violencia, y creía que el proletariado, junto a "la mejor parte de la burguesía", constituirían la fuerza revolucionaria. El Movimiento de Mounier tuvo su clímax en tiempos de la Resistencia y durante algunos años después de la Segunda Guerra Mundial.

Por aquellos años dominaba la idea que señalaba el colapso del Capitalismo.

Esta creencia en un cambio revolucionario, y la presunción de que su orientación sería no-capitalista y no-comunista, fue posiblemente sólo una aproximación al clan nacionalista en vísperas de la Gran Guerra. Pero a pesar de las grandes diferencias tanto en las concepciones como en el estilo, existen ciertas tendencias comunes basadas en los elementos de la concepción social que originaron en el Catolicismo en oposición social que se originaron en el Catolicismo en oposición a los valores capitalistas.

Posiblemente podría asignarse un denominador general de "Terceras posiciones" a aquellos intentos por generar una nueva atmósfera política separada de la clásica izquierda y derecha establecidas. La búsqueda de una tercera posición es, en este caso, un rasgo del sistema de ideas que va desde el pro-fascismo al Catolicismo de izquierda. Como el capitalismo es el régimen socio-económico que estructuró las sociedades donde se manifestaron estas ideologías, la coincidencia debe incluir un rechazo de los valores capitalistas, que es lo que ocurrió. Pero la coincidencia apunta más a términos morales que científicos. El comunismo con su fría eficiencia es el otro blanco preferido de estos sistemas de ideas (a pesar del rechazo de Mounier a un anti-Comunismo sistemático)^{xviii}. El Capitalismo y el Comunismo nacieron en parte del mismo espíritu, y debe realizarse alguna reconstrucción de a sociedad a fin de trascender esta dialéctica.

Al llegar a este punto, es necesario señalar una diferencia básica entre los estilos conservador y progresista del pensamiento. Los conservadores clásicos Católicos del siglo diecinueve eran esencialmente realistas en su política. Ponían énfasis en la continuidad de las instituciones humanas y en el "carácter natural" de las mismas. Nada podía asemejarse más al flanco pesimista de la fe religiosa que profesaban, marcado por el énfasis en la influencia corruptora del pecado origina). Este rasgo fue común a los franceses Bonald y De Maistre, ancestros de la sociología, al español Donoso Cortés, a Le Play y su escuela y, en general, a todo el pensamiento Católico válido en el siglo diecinueve. Maurras heredó esta tradición realista, y criticó duramente al optimismo de los socialistas liberales, progresistas y revolucionarios. Al igual que los ancestros de la sociología, se oponía a la mitología de la Ilustración. Pero a mismo tiempo era un admirador de Comte y creía en la eficacia del Catolicismo Romano para construir una sociedad regulada. La naturaleza de esta sociedad fue tan sólo bosquejada en los escritos de Maurras. Ciertamente no creía en el reinado de Dios sobre la tierra, pero el

modelo que polémicamente proponía era tan opuesto a la corrupta realidad de su tiempo que necesariamente tenía que ser utópico. Esta negación utópica, o contra-utopía. para usar la terminología de Horowitz^{xix}, fue necesaria para generar la energía que movilizara a la "intelligentzia" contra-revolucionaria.

Junto a un realismo negativo para juzgar al estado liberal y a la sociedad burguesa, desarrolló una inclinación romántica que idealizaba el futuro como un retorno al pasado. Y la doctrina social católica, con su énfasis en la cooperación y armonía

entre las clases, era el trasfondo doctrinario natural de esta tendencia. Alfred Diamant, un analista del Catolicismo Austríaco señala que "no dejamos de asombrarnos al ver la confianza que tenían los Católicos en la resolución fácil y armoniosa de los conflictos sociales, económicos y políticos de una sociedad industrial moderna"^{xx}. La corporación del moderado León XIII ejercía el rol de la utopía movilizadora.

“La idea del estado corporativo es una aspiración metafísica con las mismas funciones heurísticas que la escatología de la sociedad sin clases. En el rol de metas trascendentes, ambas son bases legítimas para un conjunto concreto de políticas sociales”^{xxi}.

El pensamiento Católico ha roto sus ataduras con el mero restauracionismo reaccionario, y ahora intenta competir positivamente en el escenario político. Tal fue la explicación de esa atracción que ejerció la dinámica Maurrasiana entre los jóvenes Católicos de la generación comprendida entre las guerras.

Lo mismo fue válido respecto de la nueva línea Maritain-Mounier (olvidaremos las diferencias entre ambos escritores en esta generalización) del "personalismo, pluralismo y comunitarismo". Ellos cortan todas las conexiones con el viejo conservadurismo, a excepción de un muy transformado organicismo social. Pero conservan la actitud utópica y en verdad creen en el reinado de Dios sobre la tierra como posibilidad. La malicia pesimista del viejo Catolicismo, que Maurras conserva, se pierde totalmente en la nueva escuela^{xxii}. La utopía está ahora presente en todo su esplendor. En un sentido metafórico o explícito, creyeron como Mounier en una revolución regenerativa y en un orden social cuasi-perfecto. Pero en lugar del viejo sistema de la sociedad de estratos, proyectaron una sociedad sin clases de pueblos agrupados en comunidades a escala humana, y jerarquizadas sólo por minorías auto-

inmolantes y por una aristocracia del espíritu²³.

Nuestro último escritor, L. J. Lebret, representa una continuación positiva de esta tradición. Elegimos a Lebret, primero, por su gran influencia sobre el pensamiento Católico Latinoamericano; segundo, porque como rasgo de su pensamiento, existe implícitamente una posibilidad de superar la tendencia escapista romántica que plaga esta línea de pensamiento. De la tradición conservadora Católica del siglo diecinueve, conserva junto a un organicismo social, un enfoque realista de la sociedad. El método investigativo diseñado por Le Play fue continuado por Lebret. Conecta su precisión

descriptiva con la solución de los problemas sociales. Debido a su falta de formación académica formal en ciencia social y a las descripciones tan detalladas que caracterizan su obra, ésta está siempre en el límite de la trivialidad. Esto es aún más cierto cuando se la considera en el sofisticado contexto filosófico de la tradición Maritain-Mounier donde la espiritualidad y lo político se corresponden. Sin embargo Lebret representa para esta tradición, y para el pensamiento Católico de la segunda mitad del siglo veinte, una consideración seria de la realidad como límite a las potencialidades de la voluntad humana. Esa fue una excepción clara a la tendencia romántica que pensaba superar todos los problemas de las sociedades con sólo la mágica adopción de las actitudes morales y políticas correctas.

Lebret comenzó su carrera como pensador de temas sociales en la década del treinta^{xxiii}. Por aquel tiempo intentó organizar en forma cooperativa la industria pesquera Bretona. De dicha experiencia derivó el método de investigación y sus ideas fundamentales. Después de la Segunda Guerra Mundial volcó sus intereses hacia las nuevas naciones en desarrollo^{xxiv}. El nudo central de su pensamiento es la idea del desarrollo. Heredero de una concepción social organicista de la sociedad, intenta introducir en ella una dimensión dinámica. Estamos ante una transformación audaz de un estilo de pensamiento cristalizado en las postrimerías de la Edad Media. Pero él sorteó cuidadosamente la inclinación clásica de la derecha Católica, que es imaginar una sociedad cooperativa estratificada y tomar el rumbo falso de proponer un idílico futuro sin ciases. Habla en cambio del progreso humano en términos de índices cuantitativos.

Define orgánicamente al desarrollo, en contraposición al énfasis mecánico prevaleciente en los escritos económicos contemporáneos que definían al desarrollo

como un mero incremento cuantitativo. Desde esta perspectiva, Lebret diseña ingeniosas técnicas para medir (cuantificar o graficar) la distancia entre la realidad y un óptimo dinámico pero temporariamente posible, introdujo las necesidades humanas de las clases inferiores y las diferencias regionales a los datos agregados del análisis económico.

Evidentemente, no estamos nosotros en condiciones de evaluar su éxito como teórico de la economía. Aquí sólo queremos destacar lo que fue su actitud básica. El último punto de su metodología es el análisis de las políticas alternativas en términos de beneficio y costo.

Aunque Lebret era consciente de las dificultades de aplicar los principios de la doctrina social Católica a las naciones en desarrollo, insistió en la necesidad de una nueva formulación de los principios que gobiernan las relaciones entre las metrópolis y los países periféricos. Fue el responsable intelectual de la doctrina de desarrollo promulgada por el Papa Pablo VI (1966) en la Encíclica *Populorum Progressio*.

A través de estos cuatro escritores, hemos hecho una revisión de la transformación de una tradición estática y conservadora a una ideología dinámica y progresista. En el abortivo desarrollo Maurrasiano, el corporativismo antes estático y defensivo se convirtió en energético y contrarrevolucionario. En el elegante y generoso desarrollo de Maritain-Mounier, se superó el camino cerrado de los ideales reaccionarios. Pero tenían una permanente inclinación romántica, y carecían de contacto con la realidad inmediata de sus *Weltanschauung*, de manera tal que ignoraban el rango medio de los principios de aplicación. Este pensamiento social tuvo una naturaleza orgánica que tendía a idealizar las pequeñas "comunidades de dimensión humana", y por otra parte, contenía posibilidades bajo la forma de su realismo social latente. En la próxima sección examinaremos el impacto de estos desarrollos ideológicos en Brasil.

La Transformación de las Ideologías Europeas en un Contexto Latinoamericano: El Caso Brasileiro

Trataremos aquí los cambios ideológicos del Catolicismo Brasileiro durante el período entre el resurgimiento Católico^{xxv} de los años veinte y el golpe de estado de 1964 y la subsiguiente represión política que dispersó una parte sustancial del liderazgo

Católico laico. Elegimos a Brasil de entre los países Latinoamericanos como paradigma para este análisis comparativo, porque por su extensión y complejidad social, el país resume los problemas de Latinoamérica. Además, la temprana separación de Iglesia y Estado, y la apertura general de las élites Brasileñas a la influencia intelectual Europea, creó una situación donde los grupos de Católicos laicos con acceso a la riqueza del nuevo pensamiento Católico, especialmente evidente en Francia, tuvieron la motivación y la libertad intelectual para desarrollar sus potencialidades de la sociedad a la que pertenecían. Cándido Méndez^{xxvi}, un escritor Brasileño señala que la combinación de ambos factores torna a Brasil el caso significativo para ilustrar los problemas básicos derivados de la aplicación de la doctrina social de la iglesia, o de ideologías inspiradas en ella, al mundo en desarrollo.

En efecto, creemos que los mismos problemas se encontrarían frecuentemente en las tentativas de grupos innovadores de encarnar las ideologías Católicas en la realidad social Latinoamericana. Estos problemas incluyen la marginalidad social de tales grupos, básicamente formados por intelectuales motivados por razones religiosas o éticas muy diferentes de la religiosidad elemental de las masas, y la dificultad en el uso de herramientas diseñadas para la situación Europea para analizar y dar normas a una estructura social caracterizada por abruptas discontinuidades^{xxvii}.

El examen del segundo problema es tema central de esta sección. Primero, presentaremos el hecho histórico. El resurgimiento Católico comenzó con la fundación del Centro Don Vital en 1922 por Jackson de Figueredo, un escritor con los estilos de Maurras y Barres que fue la figura más significativa del primer período. El movimiento floreció unos pocos años más tarde durante la crisis económica que produjo el colapso del sistema económico basado en la división internacional del trabajo. Por entonces, la estructura social y el orden político, estrechamente vinculados al sistema económico orientado hacia el exterior, sufrieron modificaciones sustanciales en un período de gran inestabilidad.

Esta élite intelectual Católica desarrolló entonces una ideología de orden en el sentido tradicionalista Francés; se oponían a la anarquía conceptual, donde el cambio social era un hecho, en aras de un retorno a una idílica Belle Epoque. Pero desde el comienzo aparecieron dos tendencias en el Centro, que reflejaban la división Europea

del Catolicismo: Católicos integristas y liberales que adoptaron el "Humanismo Integral" de Maritain.

El Centro Don Vital continuó siendo el núcleo de los jóvenes Católicos durante los años '30. Realizado su trabajo a nivel intelectual y a través de un periódico, intentaban constituir un grupo de presión para sostener los derechos de la Iglesia, oponerse a cualquier ley de divorcio y apoyar aquellas reformas sociales moderadas. El dirigente mejor conocido del movimiento fue el entonces escritor Alceu Amoroso Lima, más comúnmente conocido por Tristan de Athayde^{xxviii}, un hombre que refleja básicamente las ideas de Maritain. Pero la composición del grupo siguió siendo heterogénea. Organizaron una Liga Electoral en 1934, con la intención de insertar su programa en las plataformas de los partidos políticos. Mediante esta muy exitosa

acción, rechazaron la idea de organizar un partido Católico. Un grupo minoritario con orientación más política, se unió en cambio al movimiento "Integralista" (fascista) de Plinio Salgado, como continuación natural de la postura tradicionalista de Figueredo. Como señala Sanders:

“Ahora el Integralismo está desacreditado debido a sus obvias tendencias antidemocráticas y artilugios tipo nazi, sin embargo, atrajo a muchos Católicos por la misma razón que más tarde les sirvió para volcarse a una solución izquierdista: su nacionalismo e interés en organizar y garantizar los derechos de los trabajadores, su oposición al capitalismo internacional”^{xxix}.

El punto crucial de la diferenciación ideológica del Catolicismo Brasileiro se produjo en los años cincuenta. El país había experimentado una industrialización rápida y un nuevo proletariado comenzaba a alterar la ecuación política. El desarrollo, sin embargo, fue desigual, y la crisis social fue aguda en extensas regiones. Además, a pesar de esta tendencia industrial, en los sectores intelectuales se intensificaba una nueva conciencia de atraso económico. El desarrollo era el nuevo mito que atraía a los intelectuales, al estudiantado, a los dirigentes sindicales. Las fórmulas técnicas de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL—ONU), donde el economista Brasileiro Celso Furtado detentaba una posición clave, aparecían como la solución inmediata para los problemas nacionales. Este nacionalismo del desarrollo, expresado teóricamente por hombres como Helio Jaguaribe, era la ideología dominante durante el

gobierno de Juscelino Kubitschek y se extendió hasta comienzos de la Presidencia de Goulart.

En un contexto como el descrito, a los intelectuales Católicos los acuciaba el dilema de continuar en la línea del corporativismo moderado y un no-compromiso relativo, o participar en la tendencia secular de nacionalismo. La última de estas posiciones atrajo a mucha gente. En el período de intenso debate ideológico que precedió y acompañó a la conexión con el nacionalismo de izquierda, las influencias de los dos intelectuales Franceses: Emmanuel Mounier y LJ. Lebreton fueron particularmente importantes^{xxx}. Como destaca Sanders, Mounier era muy funcional en un comienzo para "algunos Católicos que querían superar a Maritain (...) la flexibilidad del personalismo de Mounier ayudó a dislocarlos del prudencial equilibrio del neo-Tomismo"^{xxxii}. Lebreton realizó alguna investigación sobre desarrollo urbano y regional en los estados de San

Pablo y Paraná. Usando sus ideas y metodología, se organizaron dos equipos, uno en San Pablo y el otro en Río de Janeiro. Sus libros fueron vastamente leídos en la década del cincuenta y a principios de la del sesenta, especialmente *Manifiesto para una Civilización Solidaria*, que contenía una fuerte orientación hacia la acción social, y *Suicidio o Supervivencia de Occidente*, que en este contexto significó considerable apoyo al creciente nacionalismo.

Cuando el proceso social se radicalizó hacia fines del período de Goulart, y después del golpe de estado de 1964, ciertos temas que eran especulación puramente teórica en la filosofía social de Mounier y en la sociología de Lebreton se transformaron en elementos de la agresiva ideología política de los estudiantes universitarios Católicos, de la izquierda de la Democracia Cristiana y de la organización revolucionaria *Ação Popular*. Este último movimiento fue muy importante dentro de la joven generación de Católicos y en el medio universitario en general. Rechazaban al capitalismo y al colonialismo, pero también criticaban la pérdida del ethos humanista en el socialismo bajo la forma Comunista. Creían realmente que "el mundo subdesarrollado tiene la función revolucionaria de promover el socialismo internacional en interés de la humanidad"^{xxxiii}.

Esta especie de ideología mesiánica constituyó una clara separación de la generación más vieja y prudente. Y la lucha no fue un cínica división de roles^{xxxiii}, sino

una ruptura ideológica radical. Sanders describe gráficamente las discrepancias:

“Los más viejos sugerían que el nacionalismo era Fascista o Comunista, según quién fuera el que escribía, y en lugar de poner énfasis en la industrialización... insistían en un crecimiento más lento y equilibrado. Contra el planteamiento gubernamental, ellos sostuvieron el principio de la complementación, iniciativa anterior de un grupo menos abarcador. Mientras el estudiantado insistía en la carencia de una auténtica vida familiar entre las clases más bajas a raíz de las dificultades económicas, sus mayores piadosamente planteaban la preservación de la estabilidad familiar sobre una base moral (...) Los estudiantes apuntaban al subdesarrollo brasilero como parte del Tercer Mundo, sus padres insistían en los lazos que vinculaban a Brasil con Europa y bregaban por el mantenimiento de los valores de la civilización Occidental. Y así podríamos seguir en toda una gama de cuestiones”^{xxxiv}

La radicalización de los estudiantes Católicos Brasileños, y la adopción de una perspectiva orientada hacia las clases en lugar de la visión nacionalista de los años cincuenta, coincide con el golpe de estado de 1964^{xxxv}, por lo que no pudieron demostrar la validez de sus estrategias. Nuestro diagnóstico es que representan un enfoque más realista del problema social de Brasil que sus mayores^{xxxvi}. No esperaban un "retorno a la Cristiandad" sino que aceptaron el pluralismo natural de la sociedad Brasileña, y su pensamiento se hizo de una dimensión dinámica. (Especialmente influyente a este respecto fueron las obras de Henrique de Lima Vaz, SJ.). Pero por otra parte, carecieron de realismo político respecto de la distribución efectiva de poder en el país.

Después del golpe de estado, la actividad política radicalizada y los centros de estudiantes universitarios quedaron eliminados como posibilidades legales. Ante esta situación, el ala izquierda del clero con el visible liderazgo de algunos obispos, especialmente Don Helder Câmara de Recife, asumieron la responsabilidad en muchas actividades seculares. El liderazgo de los obispos obviamente cuenta con posibilidades limitadas de influir en un país controlado por el ejército y la tecnocracia. Operan como grupo de presión en regiones débiles y como grupos sociales que practican el tipo de prédicas que un comentarista^{xxxvii} define como profecía localizada. Denunciaban injusticias particulares sin proponer esquemas políticos generales. Pero en el campo

doctrinario, un grupo de ellos proporcionó la base para una legitimización del socialismo aunque con métodos políticos no-violentos. Ocho Brasileños y un Colombiano son los únicos Latinoamericanos de entre diecisiete obispos que en 1968 publicaron el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. Este Manifiesto declara en el campo internacional que:

“La Iglesia saluda con orgullo y alegría una nueva humanidad en la cual el honor no pertenece al dinero acumulado en manos de pocos, sino a los obreros urbanos y campesinos. Si los trabajadores no se convierten de alguna manera en propietarios de su propio trabajo, todas las reformas estructurales serán inefectivas”^{xxxviii}.

Sin embargo, gran parte del Catolicismo Brasileño, incluyendo muchos miembros de la jerarquía eclesiástica, aceptó la intervención militar de 1964 como una liberación de las acechanzas Comunistas. Grandes procesiones religiosas precedieron el golpe y expresaron los temores de la clase media a la revolución social. En el otro extremo del espectro ideológico, la Sociedad de Defensa de la Tradición, Familia y

Propiedad (TFP), una organización de tradicionalistas concientes, ha movilizó desde principios de la década del sesenta un grupo pequeño pero activo de jóvenes Católicos en apoyo de las políticas reaccionarias. Están bajo los auspicios de un grupo reducido de obispos integristas y la inspiración intelectual de Plinio Correo de Oliveira quien, en los años sesenta, repitió la mitología del orden; mitología que en los años veinte había iniciado el resurgimiento Católico.

Estos acontecimientos constituyen la historia contemporánea del Brasil y afectan las posiciones de los Católicos en todo el continente. Pero en esta sección, fundamentalmente estamos interesados en el análisis de los cambios ideológicos de la Izquierda Católica que precedieron los acontecimientos de 1964. En este período y en medio de una situación política crítica, tomaron conciencia de la crisis estructural de la sociedad Brasileña y de que el "progreso" lineal o la "modernización" no le eran apropiados. Se hizo una re-evaluación del desarrollo, la nueva aspiración de las sociedades atrasadas, y se reconoció el hecho de que la prosperidad del centro estuvo históricamente relacionada con el subdesarrollo de la periferia. También percibieron las conexiones históricas entre la estructura económica y social de Europa Occidental y la

organización y doctrina Católica. Desde estas perspectivas señalaron las líneas del mensaje social Católico real y de las proposiciones de los disidentes modernizantes en las sociedades desarrolladas expresadas por las élites "occidentalizadas" del Tercer Mundo.

El libro de Cândido Mendes, *Memento dos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil* presenta la atmósfera del debate y los argumentos básicos de los radicalizados^{xxxix}. Se encontraban por entonces en un doble debate intelectual. Por un lado, denunciaban los acomodamientos pragmáticos en las políticas de los Nacionalistas en el poder e intentaban insertar sus propias contribuciones en el proceso de la movilización de las masas. Por otro lado, luchaban tenazmente contra sus hermanos reformistas, los Demócrata-cristianos moderados, los viejos del Centro Don Vital y los tecnócratas apolíticos. Dos son las aproximaciones relevantes a este tema: primero, una consideración de las críticas radicalizadas del reformismo evolucionista y de la limitación de la Doctrina Social de la Iglesia en una nación en desarrollo; segundo, una evaluación de las innovaciones conceptuales y positivas de estos grupos radicalizados en una política que apunta al cambio social acelerado.

Hubo importantes diferencias tácticas y de estilo entre la Izquierda Católica y los Demócrata-cristianos. La limitación fundamental de la Democracia Cristiana, desde la perspectiva de los radicalizados, fue su estrategia programática apriorística y su aislamiento de las fuerzas políticas que canalizaban los intereses reales al juego de las opciones electorales. Así, se obtuvo una pureza al alto precio de la esterilidad política. Pero la distinción entre radicalizados y Demócratas Cristianos y demás reformistas, se origina no tanto en las tácticas, sino en las formas diferentes en que aplicaron a la realidad las posiciones doctrinarias.

Tanto en la posición radicalizada como en la reformista podemos distinguir macro y micro estrategias de implantación. Ellas están estrechamente relacionadas en ambas ideologías, pero lo que las diferencia es el énfasis en una u otra. Los reformistas tendieron a poner el énfasis en el micro-estrategia y ver con suspicacia el ensanchamiento de la autoridad estatal. Preferían el desarrollo de organizaciones intermedias desde las bases, de acuerdo al grado de educación y movilización política del sector social de que se tratara. Abogaron por un pluralismo organizativo, un sistema educativo descentralizado en el cual a la Iglesia le correspondiera una porción

importante. El ala izquierda de la tendencia reformista tomaría el concepto de "comunitarismo" de Maritain-Mounier como una defensa de los pequeños experimentos de cooperativismo o socialismo utópico. Los radicalizados marcaban la inclinación elitista de este enfoque y abogaban entonces por políticas totales de movilización social y una participación estatal de gran escala en la vida económica. Para ellos, el "comunitarismo" de Mounier significaba socialismo.

El uso textual de los documentos Papales por parte de los reformistas en apoyo de muchos de sus puntos de vista, forzó a los radicalizados a emprender una revisión crítica de la Doctrina Social. Para ellos, ésta podría ser sólo una orientación general, porque en cada situación histórica las normas éticas deben ser derivadas del análisis de las circunstancias concretas. No podían estar de acuerdo con el principio de complementación en una sociedad donde la estructura económica era la dependencia externa y colonización interna. Creían que el estado era el único poder capaz de equilibrar la influencia de las empresas extranjeras que controlaban gran parte de la economía. Rechazaban la idea de la libertad de asociación y pluralismo en el terreno de las asociaciones voluntarias, cuando las masas eran incapaces de organizarse debido a la índole segmentaria de su participación en el sistema social. Sostenían que una aristocracia obrera en las regiones privilegiadas sería la única beneficiaria de la organización. En su lugar, proponían una afiliación compulsiva a una central única de trabajadores a fin de transformar al proletariado en un factor de poder. Finalmente consideraron ingenua la distinción crítica de los reformistas entre el mero desarrollo económico y el desarrollo integral (basado en la coordinación de los programas sociales y educativos con el planeamiento económico). La definición que los radicalizados dieron al desarrollo se basaba en cambio en una definición política de independencia económica y control nacional (estatal) de los recursos y actividades básicas. Creían que cualquiera fuera la cantidad de justicia social que recibieran los individuos, jamás compensaría la alienación del colonialismo externo e interno y que ninguna política gradual cambiaría el status dependiente de la sociedad.

Durante la década del sesenta, cuando los Demócratas-cristianos fueron por primera vez una alternativa política con posibilidades reales a nivel continental, Roger Vekemans, un sacerdote Jesuita de Bélgica, que se había establecido en Chile y que estuvo políticamente vinculado al partido Demócrata Cristiano de ese país, fue el líder

intelectual de la actualización de la Doctrina Social y de su aplicación al contexto Latinoamericano en una perspectiva reformista. Reconociendo la insuficiencia de los enfoques ideológicos anteriores y de su línea micro-sociológica, él y sus colegas del Centro Bellarmino^{xi} elaboraron una síntesis ideológica que estuvo destinada a proveer una macro-estrategia del cambio inducido. La ideología se vio fuertemente influenciada por dos acontecimientos contemporáneos: las perspectivas de victoria de la Democracia Cristiana Chilena en las elecciones de 1964 y la Alianza para el Progreso formada por el gobierno Norteamericano.

Las dos presunciones básicas del modelo para el cambio inducido fueron: primero, una colaboración activa de los países ricos, especialmente los Estados Unidos, con los programas nacionales de desarrollo en Latino América; segundo, la integración económica de los países Latinoamericanos en una especie de Mercado Común, y en consecuencia, una abandono de las diferencias nacionales y del sentimiento nacionalista. Así, Latinoamérica se incorporaría en la civilización Atlántica Occidental y mediante un contacto estrecho con las sociedades avanzadas, absorbería sus formas de relaciones sociales. La combinación de crecimiento económico y gobiernos técnicamente competentes empañados en la reforma, permitiría realizar una importante transformación social dentro de los cánones de un sistema democrático pluralista. Esta "mutación cultural" sería coronada por la modernización de la Iglesia^{xii}, y la adopción por parte del Catolicismo, de valores compatibles con una sociedad secular industrial, legitimaría el nuevo orden social.

Este modelo, en un difícil equilibrio, intenta armonizar la ley natural de los textos Católicos con modernos elementos intelectuales tales como técnicas del planeamiento económico, sociología funcionalista, teoría psicológica del cambio de actitud, y dinámica de grupo. El elemento básico de este designio es la idea de la marginalidad definida por la no participación de una gran parte de la población en las actividades, consumo, actitudes, poderes, etc. del centro de la sociedad. En términos generales, el centro en estas sociedades es el sector privilegiado asociado a la economía de exportación y la clase media de las ciudades. Vekemans proponía la expansión gradual del centro (incorporación en su terminología) a través de la diversificación económica, reforma agraria, distribución de los ingresos, educación y participación en organizaciones voluntarias. Para los sectores en situación más crítica, tales como la

población de las "villa-miserias" en las grandes ciudades, él proponía una metodología especial de movilización y organización dirigida ("Promoción Popular") que gradualmente reduciría su marginalidad o el sentimiento de ser marginales. La estrategia de las relaciones de clase es similar al enfoque o aproximación a las relaciones internacionales; los subordinados se irán incorporando gradualmente al status dominante mediante una colaboración activa de las clases y de las naciones. La sociología de Vekemans aborrece el conflicto. Para él, "comunitarismo" es equivalente a liderazgo democrática a nivel de la comunidad y a una "aproximación a las relaciones humanas" en las empresas y burocracias.

Este esquema fue vastamente difundido a lo largo de América Latina. En algunos países fue resistido por revolucionario entre las jerarquías conservadoras, en el sentido de que afectaba a un tradicional status quo. Fue elogiado por los liberales europeos y norteamericanos quienes presentaron este reformismo Democrático Cristiano como la alternativa efectiva de la revolución Marxista, y como un paradigma del progresismo Cristiano^{xiii}.

Pero la reacción de la Izquierda Católica en Brasil fue muy diferente. La evolución ideológica nacionalista del Brasil y la tendencia nacionalista Católica de los años treinta, predispusieron a la Izquierda Católica a rechazar las premisas internacionalistas de este reformismo Cristiano. La situación Brasileña y su potencial les confirmó que los intereses nacionales del Brasil estaban en contradicción con las políticas económicas Occidentales. Por otra parte, pensaron que Brasil tenía una cultura original que tenía que ser transformada desde adentro. Consideraban a Latinoamérica como parte del Tercer Mundo, y la "mutación cultural" o la "imitación cultural" revestía para ellos la connotación peyorativa de "Portorriqueñización", o aculturación del débil en el contacto cultural al punto de una pérdida de identidad sin una asimilación correlativa.

Ellos denunciaron el esquema reformista por ser totalmente artificial y no-realista. Para ellos el reformismo era sólo un posponer la revolución. Además, creían que la incorporación de los marginales en una sociedad integrada era por definición imposible en el contexto del capitalismo colonial. Pensaban que la "Promoción Popular" era una forma de manipulación de los moradores de las villas-miseria con la intención política de obtener apoyo populista controlado para las políticas reformistas.

Ambos debates relativos a la "transformación mundial", el interno entre las generaciones católicas, el externo entre los radicalizados Brasileños y el Centro Bellarmino de Chile, permiten penetrar en el tema de una investigación más vasta. Anticipan las líneas de la división ideológica entre las élites Católicas Latinoamericanas en el período siguiente (1965-1969).

La praxis de la Izquierda Católica Brasileña, por otra parte, representó una innovación importante en la dimensión de la aculturación a la modernidad. Ellos creyeron que sólo un cambio total del sistema podría liberar a las masas. Pensaban que en el ínterin, éstas debían ser organizadas políticamente y ser persuadidas de la injusticia de la situación que soportaban, de la conexión entre sus penurias particulares y la maldad del sistema, así como de las posibilidades de superarlas.

El programa político de la izquierda Católica como élite revolucionaria era estimular el pensamiento crítico entre las masas de una *población* por los demás pasiva, y proyectarlo como un factor en el escenario político durante un proceso de transformación social. Los medios para alcanzar estos fines eran los sindicatos, la organización popular y los programas masivos de educación de los adultos que ellos iniciaron conjuntamente con los auspicios institucionales Católicos y gubernamentales (especialmente en la región del Noreste), la palabra clave del vocabulario político que usaban era *concientización*, concepto derivado del método de Paulo Freire^{xliii} de alfabetización, el paradigma de los programas educativos.

“Concientización (Contencientização en portugués) significa un despertar de la conciencia; un cambio de mentalidad que implica una conciencia clara y realista del puesto de cada uno en la naturaleza y en la sociedad; la capacidad de analizar críticamente sus causas y consecuencias, comparándola con otras situaciones y posibilidades; y una acción lógica tendiente a la transformación. Psicológicamente implica dignidad (...) Si bien el estímulo hacia la concientización deriva del diálogo interpersonal en el que uno descubre el significado de la humanidad del encuentro con otros humanos, la consecuencia casi inevitable es la participación política y la formación de grupos de interés tipo organización comunitaria y sindicatos. . . La Concientización a menudo lleva a la politización, tal vez incluido a la violencia (como vemos en los Estados Unidos con la población negra) cuando los hombres toman conciencia de sus derechos y de la carencia de ellos”^{xliv}

Un exámen del método de Freire ilustrará el proceso de "Concientización". En Latinoamérica, la cultura popular choca con las tendencias culturales imitativas de las clases altas y medias. La educación, por otra parte, tiende a adaptar al sujeto a una sociedad fundamentalmente dirigida por estas clases superiores^{xlv}. Los dos problemas básicos para un programa educativo son: el contenido fatalista de la cultura popular, que refleja la realidad objetiva de la subordinación social, y la falta de relación alguna entre el ethos de clase media del sistema educativo y la experiencia y necesidades de las clases inferiores. La idea del método es desarrollar la capacidad crítica de los alumnos para comprender la existencia en una sociedad cambiante, dentro del contexto de su propia experiencia.

Se toma una lista de palabras (entre dieciséis y veinte) del vocabulario diario de los alumnos, que tienen sentido para ellos. Gradualmente van siendo estimulados a través de un proceso de discusión grupal a usarlas para organizar oraciones y párrafos acerca de temas política y socialmente importantes. Las palabras primitivas fueron elegidas

“Por su capacidad potencial de confrontar la realidad social, cultural y política. Las palabras tenían que dar lugar a una estimulación mental y emocional; o sea que, debían sugerir y significar algo importante. "Casa" por ejemplo, lleva un significado vinculado a la vida diaria de la familia, pero también problemas (ocales y nacionales, en tanto el logro de la vivienda. "Trabajo" provoca un rango de asociaciones con la naturaleza de la existencia humana, las funciones económicas, la cooperación y el desempleo”^{xlvi}

Desde un punto de vista didáctico, el proceso de aprendizaje está destinado a superar las dificultades fácilmente en una sucesión gradual de "feedbacks". Freire señala: "Cada éxito que logra el analfabeto en la superación de una nueva dificultad le proporciona una satisfacción interna, acrecienta su interés en el aprendizaje y le da mayor confianza en sí mismo”^{xlvii}.

La teoría de Freire tiende a ofrecer un método para la alfabetización, pero contiene una filosofía política; la concientización es una alternativa a la pasividad o a la manipulación política. Un elemento importante en ella es el nuevo tipo de relación entre las élites y las masas. Esta relación es por cierto un problema crucial en las sociedades en desarrollo, primero, porque el aprendizaje instrumental de las élites se origina en las

culturas dominantes y es totalmente extraño al mundo popular de significados; segundo porque, la conversión masiva provocada por una manipulación simbólica desde un centro prestigioso (o provocada por el "efecto de demostración" de los medios masivos en un contexto moderno), tiene consecuencias muy diferentes de la asunción personal de los nuevos valores.

Conclusión

La renovación intelectual del Catolicismo Latinoamericano estuvo claramente influida por la corriente Europea de pensamiento social, especialmente la Francesa, que surgió a fines del siglo diecinueve. Dos tendencias principales polarizaron los cambios ideológicos Católicos que tuvieron lugar en la primera mitad de este siglo, y ambas se caracterizaron por la postura utópica. Una fue el tradicionalismo contra-revolucionario de Maurras, la otra fue la línea de "personalismo, pluralismo y comunitarismo" de Maritain-Mounier. Estos últimos filósofos rechazaron, como Maurras, tanto el sistema capitalista como al Comunismo Soviético. Pero en lugar del corporativismo autoritario de Maurras, abogaron por una sociedad sin clases, de gente agrupada en pequeñas comunidades de tamaño humano.

Ambas filosofías políticas llegaron a Brasil entre la década de 1920 y la de 1930 y fueron adoptadas por minorías activas de intelectuales Católicos. A partir de ellas se originaron movimientos sociales y tradiciones intelectuales que aún tienen vigencia y son influyentes. Tras señalar la continuidad de la filosofía política derechista, desde el movimiento "integrista" de los años treinta al grupo reaccionario contemporáneo Tradición, Familia y Propiedad, centramos la cuestión en la transformación del pensamiento Católico progresista. En el último período, una diferenciación interna separa nítidamente la aproximación equilibrada y gradualista de los Democráticos Cristianos del nuevo estilo del Cristianismo radicalizado. Esta rama nativa del pensamiento revolucionario brega por el levantamiento social a través de la movilización de los campesinos, trabajadores urbanos y habitantes de villas marginales.

En la esfera intelectual, destacamos el contraste entre la doctrina del desarrollo y la modernización de origen europeo defendida por el Jesuita Roger Vekemans, un ideólogo Belga de la Democracia Cristiana Latinoamericana, y las ideas de la nueva

Izquierda Católica Brasileira. En contraste es particularmente notable en los paradigmas de la ciencia social que desarrollaron el teórico Belga y sus rivales Brasileños. Se utilizan dos conceptos para sintetizar las posiciones en conflicto. Uno es la "mutación cultural" de Vekemans (y desde luego, su "marginalidad") que implica un cambio (y social) causado por la adopción gradual de rasgos foráneos de "clase media" y por la asimilación gradual de la periferia al centro. El otro es el método pedagógico de Paulo Freire para educación de adultos que es simbolizado por el concepto de "concientización", o sea, el desarrollo cultural (y social) mediante la explotación de las potencialidades propias del hombre común. Concientización es una alternativa a la pasividad o manipulación política.

Floreal H. Forni

Resumen

La renovación intelectual del catolicismo latinoamericano fue influido por la corriente de pensamiento social europea, especialmente la francesa que surgió a fines del siglo XIX. Dos tendencias principales polarizaron los cambios ideológicos católicos que tuvieron lugar en la primera mitad de este siglo, y ambas se caracterizaron por su postura utópica.

Uno fue el tradicionalismo contrarrevolucionario de Maurras, la otra fue la línea del personalismo, pluralismo y comunitarismo de Maritain y Mounier.

Ambas filosofías llegaron al Brasil en las décadas del 20 y 30 y fueron adoptadas por minorías activas de intelectuales católicos.

Résumé

Le renouveau intellectuel du catholicisme latino-américain a été influencé par le courant de pensée sociale européenne, en particulier par les auteurs français de la fin du XIX^{ème}. siècle. Deux tendances principales ont divisé les changements idéologiques qui ont eu lieu pendant la première moitié du siècle, toutes les deux caractérisés par leur position utopique: le traditionalisme contre-révolutionnaire de Maurras et la ligne du

personnalisme de Maritain et Mounier, pluraliste et communautaire.

Ces deux philosophies politiques sont arrivées au Brésil dans les années '20 et '30 et elles ont été adoptées par des minorités actives d'intellectuels catholiques.

Abstracts

Catholic Doctrinary and ideological differentiation and modernization in Latin America.

The intellectual renewal of Latin American Catholicism was clearly influenced by the European, especially the French, trend of social thought which emerged at the end of the nineteenth century. Two main trends polarized the catholic ideological developments which took place in the first half of this century and both were characterized by an utopism outlook. One was Maurras counter-revolutionary traditionalism the other was the Maritain-Mounier line of "personalism", pluralism and communitarism, both political philosophies came to Brazil between the 1920 and the 1930 and were adopted by active minorities of Catholic intellectuals. From them originated social movements and intellectual traditions which are still alive and influential.

ⁱ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe,: Free Press 1960)

ⁱⁱ No estamos interesados en una historia descriptiva ni en una historia de las ideas. El tipo de historia que tenemos en vista es una “sociología histórica”, en la que, “Conociendo el resultado buscamos saber cómo se produjo ese resultado, a través de cierto tipo de situación dada en el pasado” (Geertz, *Islam observed: Religious Development y Morocco and Indonesia* (New Haven and London; Yale University Press, 1968) p. 59.

ⁱⁱⁱ El Catolicismo como religión es definido por la unidad alrededor del Papa, y según la doctrina, la idea de una Iglesia Nacional es un anatema, pero a los fines descriptivos utilizaremos la distinción entre iglesias regionales o nacionales, porque expresa una realidad sociológica y cultural. Sanders, *Catholic innovation in a Changing Latin America* (Sondeos, n° 41, Cuernavaca, CIDOC, 1969, p.2) destaca: “Como todas las expresiones de la Cristiandad, no importa qué período o sociedad consideremos, el Catolicismo Latinoamericano refleja la influencia cultural de su inserción en la historia”.

^{iv} Leopoldo Zea “L’Amérique hispanique et le monde occidental”, *Esprit* X (Octubre 1958), 48, “Los revolucionarios que emanciparon a Latinoamérica siempre consideraron a Inglaterra, Francia y Estados Unidos como aliados naturales ... Los acontecimientos, sin embargo, demostraron lo erróneo de sus juicios. Las grandes naciones del mundo Occidental, si bien actuaron en nombre del liberalismo, no quisieron extender la aplicación de los principios liberales a los países de Hispanoamérica. A los pueblos de Latinoamérica se les negaron los frutos de estas ideas y se los consideró tan absolutamente extraños y atrasados como a los pueblos de Asia, África y Oceanía”.

^v Houtart y Pi, *Church and the Latin American Revolution*, (New York: Sheed and Ward, 1965) pp. 141-12, “Abarca de una manera u otra el 95 por ciento de la población. Su influencia cultural es significativa... Latinoamérica es el único Continente en rápido desarrollo donde los cristianos son mayoría”.

^{vi} Marcel Prelot y otros editores, *Le libéralisme catholique* (Paris, Armand Colin, 1964) p. 298.

^{vii} Raoul Gardet, *Le Nationalisme Français* (Paris, Armand Colin, 1965).

^{viii} En su libro *La démocratie Religieuse* el dice “Políticamente soy Católico; personalmente soy Agnóstico” citado en Mac Kay, John A. *The other Spanish Christk* (New York, MacMillan Company, Columbia University Press, 1969) p. 79. Por catolicismo entiende los aspectos institucionales de la religión que admiraba; expresamente rechazaba por anarquistas los carismáticos principios “semíticos” del cristianismo.

^{ix} Juan Linz, “The Party-System of Spain”, en *Party Systems and Voter Alignments*, ed. Por S. M. Lipset and S. Rokkan (New York, Free Press 1967), p. 249.

^x Linz subraya (con relación a la Falange Española en una circunstancia histórica similar) que “Esto condujo a los monárquicos a un retroceso hacia concepciones más románticas, pre-liberales y pre-democráticas. Al mismo tiempo, trataron de movilizar una base más amplia de apoyo que la formada estrictamente por monárquicos aristocráticos. Esta base fue buscada en la *intelligentzia* contrarrevolucionaria”.

^{xi} Eugen Weber, “Nationalism, Socialism and Nationalism Socialism in France”, *French Historical Studies*, III (Spring, 1962) 219. “También en cierto sentido existe una línea de prolongación desde el Nacionalismo integral al fascismo. Al menos es muy

estrecha la separación entre la doctrina de Maurras y el fascismo que aparece en la década del 20. Es verdad los fascistas le deben mucho a Maurras, aunque este jamás haya cruzado la línea divisoria. Poco después de la guerra de 1914-1918, que destruyó estas esperanzas reimplantando el orden establecido y diezmado a la mayoría de los espíritus que dirigían el Cahier, Drieu La Rochelle ... todavía pudo escribir acerca del clima fascista que reinaba por 1913 alrededor de Charles Peguy y la Action Française, sobre los jóvenes, emborrachados de heroísmo y violencia, que sueñan con destruir al capitalismo y al socialismo parlamentario ... Todavía en 1936 Pierre Andreu (*Combat*, Febrero de 1936) otro sobreviviente de estos tiempos dorados, se lamentaría de las esperanzas perdidas de "fascismo de 1913". Pocos meses después, un colaborador de la misma revista también descubrió la esencia del fascismo en el social nacionalismo y "sindicalismo" de "pre-guerra" y calificó de absurda la tendencia a oponer sindicalismo y fascismo.

^{xii} Masis, Henri: *La Vida Intelectual en Francia en Tiempo de Maurras* (Ed. Riap S.A. Madrid, 1950). Para una visión apologética pero con mucha información sobre la obra de Maurras, sus seguidores, y el clima intelectual generado en su entorno.

^{xiii} Jacques Maritain en una conferencia, "León Bloy, Cursos de Cultura Católica" en Buenos Aires, 1937, definió a León Bloy como "un Cristiano del siglo segundo perdido entre los hombres de la Tercera República". Citado en Fernando Martínez Paz, en *Maritain Política e Ideología* (Buenos Aires, Ediciones Nahuel, 1966). p. 34.

^{xiv} Ibid., p. 38. Paz escribe que "Maritain le debía a Bloy el haber encontrado la raíz de la hipocresía de un mundo aparentemente Cristiano, pero contaminado por el espíritu burgués y el culto del dinero... En el mundo burgués Bloy vio dos cosas: Un enemigo del arte y la poesía y el rico, enemigo del pobre ... Bloy hacia símbolos del pobre y el dinero".

^{xv} En sus últimas obras, *Carnet de Notes* (París: Desclée de Brouwer, 1965) y *Le paysan de la Garonne: un vieux laïc interrogé á propos du temps présent* (París:

Desclée de Brouwer, 1966). Maritain vuelve a la polémica anti-Modernista, esta vez contra la tendencia naturalista que emerge en la teología post-conciliar y el "uso irresponsable del concepto de comunitarismo".

^{xvi} El Papa Pío XI condenó a la Action Française en 1926 y colocó a las obras de

Maurras en el Índice. La medida fue abrogada en 1939 por el Papa Pío XII.

^{xvii} Candide Moix, *La Pensée d'Emmanuel Mounier* (Paris: Editions du Seuil, 1960 pp. 119-71).

^{xviii} Emanuel Mounier, "A Dialogue with Communism", *Cross Currents* (Winter, 1953) 119. "Debemos reconocer que existe hoy en día una demarcación política que es todavía más profunda que una cuestión de obediencia partidaria, Divide a quienes, aún cuando se los combate, sólo pueden dirigirse a los Comunistas como una totalidad en espíritu fraterno, y a aquellos para quienes el anti-Comunismo, sea socialista o reaccionario, es el reflejo político vector. Nosotros estamos con el primer grupo".

^{xix} Irwing Horowitz, *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge* (Springfield, III: Charles C. Thomas Publishers, 1961) p. 99.

^{xx} Alfred Diamant, *Austrian Catholicism and the First Republic: Democracy, Capitalism and the Social Order 1918-1934* (Princeton: Princeton University Press, 1960) p. 173.

^{xxi} Ibid. P. 238.

^{xxii} Este análisis comparativo de algunas posiciones no agota todas las posibilidades de investigación en esta línea, ni reemplaza ciertos análisis necesarios de los mismos escritores en otras direcciones. Por ejemplo, sigue siendo una necesidad estudiar a Maurras como seguidor de la tradición Comtiana que intenta la construcción de una ciencia política. En este terreno es sugestiva la comparación con la tradición opuesta pero paralela (en términos de preocupación) de Durkheim.

^{xxiii} Es justo señalar que, en los últimos veinte años, los discípulos de Mounier se han adaptado a la situación Europea, y han asumido el rol de socialistas humanitarios, jugando al "fabianismo" con tecnocracia

^{xxiv} La información biográfica es tomada de L. J. Lebret, *Development: Revolution Solidaire* con un prefacio de V. Cosmo (Paris: Les Editions Ouvrieres , 1967).

^{xxv} El título del libro de Lebret, todavía refleja típicamente los estereotipos de la Madre Patria, *Suicide ou Survie de L'Occident?* (Paris, Editions Ouvrieres, 1958) p. 389, "Pero si a Occidente realmente le importaran sus intereses y prestigio, sería

necesario una actitud diferente".

^{xxvi} Thomas G. Sanders. "Catholicism and Development: The Catholic Left in

Brazil" en *Churches and States: The Religious Institution and Modernization* ed. por K. SiIvert (New York: American Universities Field Staff inc. 1968) p. 84, señala que "En el así llamado 'Resurgimiento' Católico de ese período, brotó un movimiento laico y se expresó en la piedad litúrgica, en una apertura a pensadores como Maritain, en la profundización teológica a través de la instrucción, discusión y participación Católica".

^{xxvii} Candido Mendez, *Memento dos Vivos: A esquerda Católica no Brasil* (Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967) p. 13.

^{xxviii} En este punto se hace necesaria una definición de los términos polares: sociedades desarrolladas o centrales, y sociedades en desarrollo o periféricas (Tercer Mundo), en la terminología real. Si bien esta dicotomía implica una sobre-generalización y oculta en cada término una gran heterogeneidad, podemos decir que con el primero se alude a las sociedades industriales avanzadas que, a pesar de contar con importantes desigualdades internas tienen un ritmo regular de desarrollo autosostenido y autocontrolado. Las segundas, por otra parte, son sociedades que, si bien incluyen áreas metropolitanas modernas y dinámicos sectores económicos, son altamente dependientes de los centros metropolitanos y se encuentran en etapas muy diferentes de construcción e integración nacional.

^{xxix} Sanders, "Catholicism and Development" p. 86. "Desde 1930 a 1960, el pensador religioso Latinoamericano no fue un sacerdote, sino un laico, el brasilero Alceu Amoroso Lima".

^{xxx} Ibid, p. 85.

^{xxxi} Esta observación de la influencia de los Católicos Franceses progresistas sobre sus hermanos Brasileños, que puede generalizarse para muchos países Latinoamericanos, contrasta con la observación derogatoria formulada por Raymond Aron, *The Opium of the intellectuals* (New York, Norton Library, 1962) p. 85, en su lucha contra las ideologías: "Cristianos Progresistas... fuera de Francia casi no existen".

^{xxxii} Sanders, "Catholicism and Development", p. 86.

^{xxxiii} Ibid.

^{xxxiv} La hipótesis de la división de roles fue sugerida por el, en otros temas, inteligente observador. Carlos M. Rama, "A Marxist Looks at Christianity", Magazine La Casa de Las Americas, reproducido por *CIF report*, Septiembre 16, 1966, (Cuernavaca: CIDOC 1966) p. 143.

-
- xxxv Sanders, "Catholicism and Development", p. 86.
- xxxvi Centro Popular de Cultura, Ação Popular: Document Base (Goiana: Centro Popular de Cultura, 1964) p. 12. "El fracaso de la así llamada lucha Nacionalista y la imposibilidad de llevar a las masas una lucha que no está directamente vinculada a su solución de clase, indica claramente la necesidad de una estrategia revolucionaria".
- xxxvii Un excelente resumen y documentación de la controversia es presentado por Luis Alberto de Souza, *Brasil Duas Geracoes de Cristaos* (CIDOC Dossier II: Cuernavaca: CIDOC, 1966). El se refiere al período 1959-64 y menciona tres controversias; 1) entrevista del sacerdote Dominico Francés, Friar Thomas Cardonnel, profesor de teología en San Pablo con el periódico *O Metropolitano* en 1960; 2) alrededor de 1959 sobre el tema Cristianismo y Desarrollo; 3) *Manifesto do Directorio Central dos Estudiantes de Pontificia i Universidad*.
- xxxviii Alejandro Mayol, y otros. *Catolicismo Post-Conciliar en Argentina* (Buenos Aires, E. Galerna 1970) p. 82-84.
- xxxix Citado en Raymond K. Dehainaut, *Faith and Ideology in the Latin American Perspective*, (*Sondeos*, 85, Cuernavaca: CIDOC 1972) VI 72.
- xl Para la versión 'integrista' de la polémica, véase Ulisse Alessio Florídi, *Radicalism Cattolico Brasiliano* (Borne: instituto Editoriaie M Mediterráneo, 1988).
- xli Sanders, "The Centro Bellarmino", *Catholic Innovation*, II, 21.
- xlii Roger Vekemans, "Economic Development, Social Change, and Culture Mutation in Latin America" en D'Antonio and Pike, *Religion, Revotution and Reform* (New York and Washington: Frederick A. Praeger Publishers. 1964) pp. 127-42.
- xliii Pike, "introducción" a *Religi3n, Revolution and Reform*, p. 14, 'los grupos democráticos Cristianos en Latinoamérica parecen ofrecer la posibilidad más inmediata para el surgimiento de un poderoso movimiento de reformas con algo de cimiento religioso'. Véase también Houtart and Pin, *Church and the Latin American Revolution*, p. 110; John J. Johnson, *Political Change in Latin America: The emergence of the Middle Sectors* (Stanford University Press, 1958) p. 69; and Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapell Hill: Universtty of North Carolina Press, 1971) p. 254.
- xliv Paulo Freire fue profesor de la Universidad de Recife y desarrolló una

metodología de alfabetización sumamente influenciada por tendencias filosóficas existencialistas (Mounier) y fenomenologistas (Husserl), y por la obra de Piaget en materia de psicología evolutiva. Luego de una amplia aplicación del método en los últimos años del régimen de Goulart, tuvo que emigrar a Chile, donde aplicó el método desde 1965 a 1967, y a los Estados Unidos y más tarde a Suiza. Paulo Freire, *Educação como practica da libertade* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1967); "La Methode d' alphabétitation des adultes", *Communautes*, XXIII (1968), 13-29. Ver también, Iván D. Illich, "The Futility of Schooling in Latin America", *Saturday Review*, Abril 20, 1968; Henrique C. de Lima Paz, "The Church an 'Concientização'", *América*, Abril 27, 1968.

^{xlv} Sanders, "Catholic Innovation", IV, 49.

^{xlvi} Freire pensaba que "si el hombre es un ser transformador del mundo, la tarea educativa es diferente... Si lo consideramos como persona, nuestra tarea educativa será cada vez más liberadora". Citado en Sanders, *Catholic Innovation*, IV, 41.. Ibid.

^{xlvii} Ibid, IV, 43.