

El Pueblo en América Latina¹.

Alcances limitados de esta conferencia.

Este tema está condicionado por fines prácticos: los que impone la misión de evangelizar. Y esa tarea acaece en el seno de las naciones, por la que tiene –para nosotros- dos sujetos entrelazados: la Iglesia y el pueblo latinoamericano. ¿Qué relaciones tienen? ¿Cómo se compenetran y convocan?

Se nos ha fijado un tema que desborda. Y hemos tenido el atrevimiento de asumirlo, porque es tan amplio, tan imposible, que solo reduciéndolo a algunos aspectos básicos es factible considerarlo. El asunto solo tiene interés si esa reducción nos lleva a algunas cosas esenciales, nos abre caminos en tierra firme. Cierto, es solo un bosquejo, al costo de cortar infinitos hilos y matices, y su valor será su capacidad virtual para recuperarlos dentro de un marco congruente.

Se nos impone la exigencia de un cierto orden, despiadado, para salvarnos de la divagación, de la amenaza de un laberinto, aunque no pasemos de un ensayo. No nos sentimos en plenas condiciones de respuesta, que será tarea de muchos, de la Iglesia. Pero quizá sea bueno, en la maraña actual de inquietudes, atosigamiento de ideas, angustias y esperanzas, el intento de formular el nivel en que se nos plantean algunos desafíos capitales. No querríamos dar saltos intelectuales, pues ahí se rompen cabezas y los consiguientes zurcidos solo multiplican la desorientación. Esa misma desorientación nos muestra la caducidad de viejas respuestas, y es el paso previo a una re-orientación, que se alcanzará en el momento de formular bien las preguntas, los problemas, que es comienzo de toda auténtica nueva respuesta.

Intentaremos una visión articulada de los "puntos neurálgicos" a nuestro criterio principales, para que la misión de la Iglesia sea realista, esté a la altura de las necesidades del pueblo latinoamericano. Esto nos pone en la obligación de fijar ciertas nociones básicas, sin las cuales nos iríamos por las ramas, sin agarrar ninguna raíz.

Estamos lejos de creer decir todo, ni siquiera mucho. Pero no insistiremos en excusas obvias de tema, espacio, capacidad, tiempo, etc. El que acepta el reto que no chiste.

El planteo básico.

Se nos pide el tema "El Pueblo en América Latina". El título es ambiguo. Pues abarca necesariamente a la Iglesia, al Estado y al Pueblo. Vayamos por partes.

El Pueblo. Tanto parece significar "los pueblos" como "el pueblo". ¿Hay un pueblo latinoamericano o hay varios pueblos latinoamericanos? Es una pregunta decisiva. De sus diversas interpretaciones o respuestas, saldrán para la Iglesia muy distintos modos de concebir la predicación de la Palabra. El singular o el plural cambian toda la problemática. Y aun si no se toman al singular y al plural como puras antinomias, sino que se muestra una "singularidad compleja, diversa" que es realmente un pueblo, es necesario verificar concretamente en el único

¹ En "Pueblo e Iglesia en América Latina", Colección Pastoral Popular, nro. 5, Ediciones Paulinas, p. 9-37. Es una versión previa de "La sociología latinoamericana en proceso, ¿y ahora qué?", Revista Víspera, nro. 37, 1975.

lugar donde hay pueblos: en la historia. ¿América Latina es un pueblo? ¿Qué nos dice la historia? ¿Hacia dónde apuntan sus tendencias?

Pero no basta detenerse en el pueblo, para saber del pueblo o actuar en el pueblo. ¿No se nos dice que "El Estado es el pueblo organizado"? Quizá no sea estrictamente así, pero de hecho las nociones de Pueblo y Estado se convocan de alguna manera. Y lo que sí es constatable a primera vista es que América Latina está dividida en una veintena de Estados. ¿Cómo se relacionan Estado y Pueblo? Sin este segundo punto, parece que una reflexión sobre el pueblo se haría evanescente, pues toda realidad social está en la órbita de tales o cuales Estados. Si se habla de liberar un pueblo, eso significa cambiar al Estado. Es necesario extender la reflexión del pueblo al Estado.

Un pueblo peculiar: la Iglesia.

Finalmente, si se quiere determinar al "pueblo en América Latina", aludimos también a ese otro pueblo, muy extraño, que es la Iglesia. Ella es un pueblo en América Latina. Un pueblo muy peculiar, pues solo es en el seno de los pueblos. No tiene ni requiere ningún lugar aparte, carece de territorio propio. No es ni quiere ser tampoco Estado. ¿Este pueblo extraño que es la Iglesia cómo se relaciona, cómo forma parte de los pueblos latinoamericanos? Y esa pregunta nos lleva a la otra: ¿cuál es la relación del pueblo eclesial con los Estados de América Latina? Pues la función que cumple la Iglesia en los pueblos latinoamericanos no escapa a la órbita de los Estados, pasa necesariamente por los Estados, la Iglesia está sometida a las horcas caudinas de los Estados, pues no es Estado.

Así, la misión de la Iglesia en América Latina implica a la vez el pueblo y los Estados. Esta tríada Iglesia, Pueblo, Estado es inseparable y considerarlas aparte, sin su radical inserción mutua, es un error demasiado habitual, que nos lleva a los callejones sin salida de un idealismo irresponsable. Cristo envía a convertir a las naciones, pero la Iglesia no puede por sí tomar a los Estados. ¡Singular madeja! Es pueblo pero no se confunde con los pueblos, no siendo más que en ellos. Es autoridad suprema, pero no es Estado y solo vive en los Estados, sometida a sus reglas, acatándolas, pero no haciéndolas suyas, irreductible. Parece imposible acumular más paradojas. En términos naturales, es la existencia histórica más precaria, más frágil, y sin embargo, todo el sentido de la historia converge hacia ella.

Este entrelazamiento que mostramos de Pueblo, Estado e Iglesia está en pugna con modos de abordar el misterio de la Iglesia que se han hecho comunes. Pues creemos que ninguno de los tres términos puede comprenderse cabalmente sin el otro. Tienen una relación intrínseca y no se trata simplemente de trazar sus autonomías, sus diferencias. Pues, de algún modo, esas diferencias muestran sus privaciones recíprocas, su incompletez radical, que será hasta el fin de la historia, pero que son ausencias operantes en cada uno de los tres términos. Si no tenemos a la vista que en el horizonte último Iglesia, Pueblo y Estado se identificarán absolutamente, o sea que desaparecerán en su diferencia, entonces no podremos comprender jamás su atracción mutua, sus conflictos, sus repulsiones, de qué modo íntimo las vicisitudes de uno son vicisitudes del otro. El Tratado de la Iglesia separado de la historia de los pueblos y los Estados, lleva a un espiritualismo que hoy hace estragos, que genera tanta ingenuidad eclesial como política y que exilia de tal modo a la Iglesia de la historia que, o la hace superflua por pura ajenidad a la política o por total disolución en la política, en una vuelta campana de ese espiritualismo insostenible.

Necesaria intercomunicación de teología y ciencias profanas.

El asunto es inmenso y urgente. Hace poco leía el lema de un instituto católico de investigación social, que en esencia decía "Para la relación del hombre con Dios, teología. Para la relación del hombre con el hombre, sociología". Más allá de la intención de tal lema para los cristianos es un dualismo inaguantable. ¿Una teología divorciada de la sociología? ¿Una sociología divorciada de la teología? Es una agregación que lleva a la incoherencia, al cisma de la fe y la razón. Pero refleja bien una situación contemporánea. Teología y ciencias humanas no comunican entre sí, se yuxtaponen simplemente. Corren de modo paralelo, y cuando quieren vincularse no establecen lógicamente sus mediaciones, lo hacen a modo de agregación. A la verdad, si la teología no es la máxima "ciencia humana", entonces se nos hace históricamente prescindible. Este separatismo de teología y "ciencias humanas" es típico de nuestra época. Pero seamos claros: si Cristo no nos ilumina la historia toda del hombre, si no implica la mayor inteligencia de la historia, la más profunda sociología, entonces es mejor volver la espalda a Dios tan sobrante. La realidad, por cierto, no es esa, aunque nuestro conocimiento esté en aguas de borraja.

Sigue siendo verdad aquel pensamiento de Francisco Vitória cuando decía, en su Relección sobre la Potestad Civil: "El deber y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia, parecen ajenas a su profesión. Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las materias necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos. El estudio de esta disciplina ocupa el primer lugar en el mundo, y le llaman los griegos Tratado de Dios. Por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil situación se encuentren pocos varones consumados".

Y sin embargo, todo cristiano es un aprendiz de teólogo. No habrá laico adulto, como ahora se dice de modo pintoresco, sin teología. Lo malo es que en los últimos siglos, los teólogos han estudiado teología, y han quedado al margen, especialmente desde el siglo XIX, que es justamente el de mayor empuje y renovación del gigantesco proceso de las ciencias humanas (economía, política, sociología, antropología, etnología, etc.). Hicieron como esos extraños literatos, que solo se alimentan de literatura. Claro, esto tuvo profundas motivaciones en la coyuntura histórica, que no es el caso ahora de examinar. Hoy, por fin, abren otra vez las ventanas al mundo de Dios, y no es tampoco raro que nos empachemos, y que la indigestión cause tormentos. Bienvenidos. Por lo menos así nacerán los contadísimos varones consumados, faro de la Iglesia. Entretanto, suframos con esperanza, de frente a los problemas procurando su doma sin baquía, pero con tranquila confianza en la inteligencia de la fe. Dios no falla, fallamos nosotros.

Análisis sociológicos.

El "boom" sociológico latinoamericano.

Estamos en pleno "boom" sociológico. Las viejas "humanidades" son desplazadas en todas las universidades de América Latina por una avalancha de aspirantes a la "ciencia social". Literatura y filosofía sufren un claro eclipse. La historia se conserva discretamente. Solo compite la sicología, en diversas gamas de "profundidad" o variantes sicoanalíticas, pero ella es de más en

más invadida por lo "social", por las "estructuras". ¿Quién no habla de éstas? Ni los obispos. Todo lo macro-social despierta furor.

Aquí la sociología nos importa porque, en cuanto "ciencia de la sociedad", algo tiene que ver con los pueblos, si bien no necesariamente toda "sociedad global" equivale a un "pueblo". Pero es indispensable ver, dada su difusión, cuál es el abordaje a la realidad de las sociologías actuales, para determinar:

- a) Cuál es el tipo de información que nos alcanza sobre los pueblos latinoamericanos;
- b) Cuál su relación con la Iglesia y la teología;
- c) Qué problemas y necesidades nos plantea.

El "boom" sociológico en Europa y Estados Unidos.

El "boom" no es un fenómeno exclusivamente latinoamericano. También acaece en Europa, menos, y en Estados Unidos, más. En cuanto al área Rusia, Polonia, China, etc., también impera lo "sociológico", entendido en un sentido muy amplio. Habría que matizar, y señalar que el marxismo no se considera a sí mismo una sociología, en sus acepciones norteamericanas o europeas occidentales, pues forma una totalización sistémica que entrelaza filosofía y economía política, y que incluye por cierto a la sociología, pero no como especificidad propia. Sin desconocer que en los últimos años las interacciones han aumentado, y también se habla de "sociología". Así puede afirmarse una situación mundial sociologista, aunque implique una gran disparidad de enfoques y presupuestos intelectuales.

En Estados Unidos, Talcott Parsons afirma el advenimiento de una "era sociológica" como suceso ideológico generalizado. También empieza a suceder entre nosotros, por lo menos en la masa estudiantil y los medios más o menos cultivados. Pero no se trata de una mera imitación pues ni tiene los mismos rasgos, ni responde a las mismas necesidades, aunque existan visibles influencias. Estas se entrecruzan cada vez más, entre nosotros, con las del marxismo (más el europeo occidental que el soviético) y puede observarse un gran sincretismo actual, pero que no es agotable en ese rótulo, pues tiene motivaciones y significaciones propias, internas de América Latina. Como última observación, en este orden del confluir ideológico de los dos polos mundiales en América Latina, digamos que mientras en Estados Unidos la influencia marxista es relativamente pequeña, los marxistas norteamericanos del grupo Baran y Sweezy han tenido más eco aquí, que allá.

La teoría social como ciencia de la sociedad.

Pensamiento sobre la sociedad ha habido siempre. La teoría social es de todas las épocas, bajo múltiples formas y perspectivas, teológicas, políticas, jurídicas, etc. Pero estrictamente una "ciencia de la sociedad" en sentido moderno solo aparece en Saint-Simon, en Europa al abrirse el siglo XIX. En aquel momento de gigantescas convulsiones europeas, la Revolución Francesa y la Restauración, la emergencia de la Revolución Industrial capitalista, la caída del antiguo Régimen, Saint-Simon constituye una ciencia nueva, una "física o fisiología social", tomando – dice – como modelo los métodos de las ciencias positivas de la naturaleza. El pensamiento de Saint-Simon es extraordinariamente rico y ambiguo, liga de manera extraña "ciencia" y "utopía"

junto con la primera teorización coherente de la "sociedad industrial", pero de modo tan ambiguo, con tantas vertientes que de él proviene el "positivismo" de Comte, el "socialismo" de Marx, el "anarquismo" de Proudhon, el primer socialista católico Buchez y pueden reclamarse de su herencia tecnócratas y grandes empresarios. Es el primero que liga la sociedad industrial a la necesidad de un "evangelismo" cristiano puramente moral, sin trascendencia, "amor al prójimo", al modo de ciertas corrientes del protestantismo liberal. El catolicismo será "feudal".

El hecho es que con Saint-Simon nace la sociología: todos sus temas capitales están allí. Y cuando la sociología llega a América Latina, no cuaja en ningún gran sistema. Pueden recordarse sí muchos ensayistas de diverso valor, del abigarrado positivismo latinoamericano finisecular, productor de una vasta literatura "cientificista". Luego viene para la sociología un remanso profesoral, se instala en eclécticos "sociólogos de cátedra" que ni enfrían ni calientan a nadie. Así llega hasta mediados de la década del 50, y se abre el período que nos interesa.

Limitemos pues nuestra mirada a la era del "boom". Y de modo simplificador, para fijar esquemáticamente los caracteres de las diversas corrientes, podríamos señalar en principio, dos grandes hitos: la "sociología científica" y la "sociología comprometida". El "boom" comienza pausadamente con la "sociología científica" y prosigue acelerado con la "comprometida". Veamos qué muestran y cómo, de la realidad del pueblo latinoamericano.

Sociología científica.

Con la progresiva fundación de institutos de investigación social (México, Buenos Aires, San Pablo, etc.) fueron creciendo los análisis empíricos de la realidad social, monográficos y cuantificadores. Pero todo esfuerzo de investigación del campo, supone siempre una visión – tácita o expresa- de una sociología "global". Esa sociología global se formuló límpidamente en la concepción, ya archiconocida, de "Sociedad Tradicional versus Sociedad Moderna". Esta bipolaridad fundamental orientadora para el análisis social, es la que ha dado su carácter a la reciente "sociología científica" latinoamericana. Como teoría, no es en absoluto novedosa: tiene una larga y abundante tradición en la sociología, en las célebres dicotomías de Tonnies (Comunidad-Sociedad), de Durkheim (solidaridad mecánica y orgánica) y ha proseguido hasta nuestros días, en especial en el ámbito norteamericano, con Cooley (grupo primario y secundario), Becker (sociedades sacras y seculares), Redfield (el continuo folk-urbano), etc., etc. Aunque elaborada primeramente en Europa, con gran éxito en el pensamiento alemán, nos llega ahora bajo sus transmutaciones estructural-funcionalistas de los norteamericanos.

Estos tipos polares de Sociedad Tradicional-Sociedad Moderna han sido el lugar común de la sociedad científica latinoamericana, y puede simbolizarse su apogeo con la fundación en 1961, del "Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la Sociología", que se realiza en Palo Alto, California, con nombres tan representativos como Gino Germani, Camilo Torres, Torcuato Di Tella, J. Graciarena, Florestán Fernández, Fals Borda, Silvia Michelena, González Casanova, Peter Heintz, etc. Nombres familiares en todo este ciclo latinoamericano. No es nuestro asunto entrar a distinguir variantes e incurrir en precisiones secundarias para individualizarlos con justicia, sino el mostrar el esquema básico operante. Este enfoque se extiende a todos los ámbitos académicos, incluso la Flacso (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) creada en 1957 por la Unesco en Santiago de Chile.

La transición social latinoamericana.

Tomemos como pretexto a Gino Germani que engloba promedialmente los temas principales, es especial su obra "Política y sociedad en una época de transición" (1962). La situación actual de América Latina se caracteriza por una "era de transición". ¿Desde dónde y hacia dónde? Es el pasaje de la Sociedad Tradicional a la Sociedad Moderna. La transición es la lucha por la "modernización". La caracterización de los dos tipos polares, es lo que permite comprender el significado del "cambio social". Apuntemos brevemente sus rasgos.

Atributos básicos de la sociedad tradicional y de la moderna.

Los atributos básicos de los dos tipos de sociedad se agrupan en los sectores comunes de Tecnología-Economía-Organización Social-Autoridad y Control Social-Sociedad, Cultura y Personalidad. Pero, sin pormenorizar, yendo a lo esencial: la oposición Tradicional versus Moderna es intercambiable con la de Sagrado versus Secular. Modernización es secularización. Lo Sacro, que corresponde a sociedades pre-industriales, es heterónimo, fijo, inmutable y está ligado a comunidades muy integradas. En tanto que lo secular "se base no en una tradición inmutable, sino en actitudes racionales acerca del cambio, a través del libre análisis y antes que nada se base en el uso de la razón". Y el cambio de la sociedad sagrada a la secular, que es también la industrial, se condensa en tres preposiciones:

- 1) Se transforma por el tipo de acción social. Pasa de la acción prescriptiva a un relativo acento puesto sobre las acciones electivas, de preferencia de tipo racional.
- 2) Se produce un cambio en la institucionalización de la tradición a la institucionalización del cambio.
- 3) Hay un cambio de un grupo de instituciones relativamente indiferenciadas al de su creciente diferenciación y especialización.

Adviene, parece, la edad de la razón. De la razón científica.

América Latina está en tránsito de la sociedad tradicional sacra y rural a la sociedad industrial, urbana, secular y racional. En esto juega un rol movilizador el "impacto tecnológico" de las otras sociedades ya desarrolladas, que se manifiesta en el crecimiento de nuevas clases medias, en la aspiración a una mayor participación política. La sociedad secular tiende a una democracia de masas, a la vez que los hombres se "individualizan" —en léxico habitual entre católicos: se personalizan— más. Tal, en su sencillez, el sentido del proceso. Las mayores complicaciones no agregan demasiado a esta, diríamos, espantable complicidad.

El milenio de la tipología social latinoamericana.

En efecto, esta tipología bipolar abarca nada menos que toda la historia humana, y es obvio, el medio milenio histórico de América Latina. Es una tipología de una generalidad máxima. Aunque, sin duda, es más general todavía en relación a la Sociedad Tradicional que en relación a la Sociedad Moderna, que toma más concisamente rasgos de una cierta ideología liberal capitalista. Respecto a la polaridad "sacro-secular", tal como está formulada, el propio impulso, Becker, ha admitido que es tipo "esponja" y que, por consiguiente, dada su generalidad, en

muchos casos no se puede emplear para una investigación científica concreta. Y es así que, con estos sociólogos científicos, "tradicional" ha absorbido desde investigaciones de antropólogos hasta, indiferenciadamente, el "feudalismo" a la vez que, en lo sagrado, caen en la misma bolsa desde las relaciones Incas o Aztecas hasta la Iglesia Católica. Los atributos de la sociedad tradicional abarcan tanto que no aprietan nada. Esto se habría remediado si los sociólogos científicos latinoamericanos hubieran, por lo menos, tomado estos tipos de modo "heurístico", para irlos especificando, modificando, en función de investigaciones históricas concretas. Pero no ha sido así.

Manipulación de la "sociedad tradicional" por falta de sentido histórico.

La bipolaridad Sociedad Tradicional versus Sociedad Moderna se ha manipulado como un axioma para reencontrar en lo empírico la mera generalidad previamente postulada. Toda la historia, tan compleja, de los pueblos de América Latina ha sido reducida a tan vacuos esquemas. La mayor víctima ha sido, sin duda, la "sociedad tradicional", pues los acontecimientos de la historia actual, han obligado a los sociólogos científicos a introducir mayores variables en relación a la Sociedad Moderna. La otra sigue en esa noche en que todos los gatos son pardos; y es manipulada con extrema irresponsabilidad, indemne en su presunta inmovilidad y congelación. Y es que hay un hecho fundamental: estos sociólogos científicos no saben historia, y menos aún historia latinoamericana, la más olímpicamente ignorada. Su cultura se alimenta primordialmente de "sociología", con la que se revuelven en la noria. Una sociología de América Latina ignorante de la historia, es verdaderamente la cuadratura del círculo y un Max Weber, tan evocado, quedaría atónito. La sociología se hace para entender la historia. Se comprende que esta sociología científica no nos enseña nada sobre los pueblos latinoamericanos, sobre su cultura, sus procesos religiosos, etc. Los pueblos latinoamericanos quedan así envueltos en el masivo sudario de "lo tradicional", "lo sagrado", etc. Lo que tienen de específico, se pierde irremediablemente.

Es verdaderamente extraordinaria la abstracción y el esquematismo de la bipolaridad "Tradicional-moderno". En el fondo, poco avanza sobre su más remoto antecedente, que es aquel reaccionario católico Luis de Bonald, quien en su obra "Teoría del poder político y religioso" de 1796, la formulaba por primera vez bajo los términos de "Sociedad Constituida versus Sociedad No Constituida". La sociedad constituida (tradicional) se basa en las leyes inmutables de la naturaleza, es esencialmente conservadora, de unidad religiosa, agraria, estatutaria, etc. La "no constituida" (moderna) es por el contrario dinámica, plural, industrial-comerciante, contractual, democrática, etc. Claro, para Bonald lo valioso era la "constituida". El "fideísta" Bonald rechaza el "racionalismo", en el que sucumben por supuesto, Santo Tomás y demás escolásticos.

Aunque el tradicionalismo de De Bonald fue condenado, incluso por el Concilio Vaticano I, la influencia de sus esquemas fue mucho más profunda de lo sospechable. A nosotros llegó arropado en la oratoria de Donoso Cortés, y marcó la mentalidad conservadora católica del siglo XIX y algo más... Pero al nivel que ahora nos importa también, a pesar del olvido actual que hay sobre este protagonista sociológico, tuvo gran repercusión casi inadvertida, en Saint Simon y Augusto Comte. Les dejo así la nostalgia de una "sociedad integrada". Estos nacimientos son muy importantes, pues la idea empobrecida, el rol feudalista que atribuía a la Iglesia como cosa

constitutiva de ella, hizo que este regalista lo transmitiera, indirectamente, a través de Comte, a innumerables sociólogos, que no se caracterizan por cierto, por conocer con profundidad ni la Iglesia ni su historia. Definiría por una situación determinada que aparece casi un milenio después del nacimiento de la Iglesia es un tanto excesivo. Pero nada transita más fácilmente que los estereotipos, y Bonald, paradójicamente, anti-racionalista, era el colmo del racionalismo estrecho. Basta con leer su discurso, de un logicismo abstracto cerrado. Y a título de ironía científica, recordemos también que fue otro racionalista, Federico Le Play, quien inició la investigación sociológica de "campo", con técnicas sistémicas. Los científicos sociales rememoran gustosos a Le Play, pero no saben hasta qué punto la sombra de su maestro De Bonald pesa sobre ellos, aunque puesta al revés.

Si se considera que "lo mejor" es la sociedad tradicional, que es anterior a la moderna entonces la historia aparece como "degeneración". Es la posición de De Bonald. Si se cree lo inverso, entonces la historia es una evolución lineal a lo "superior". Es la posición esencial de Germani.

De todos modos, es evidente que la bipolaridad social de tradicional-moderno se constituye como una tipología ideal de extremos utópicos en la historia, y esta, justamente, para ser entendida, lo que necesita son en todo caso sub-tipos mucho más específicos, pues todo el curso histórico es entonces una larga y compleja "intermediación" entre las dos utopías. A los "subtipos", la sociología debería poner atención. Esto en el supuesto de que esa tipología principal merezca mejor destino.

Pero la "sociología global" de los científicos se verá pronto conmovida por otras objeciones: su modelo es insuficiente porque no es "científico", no es cierta su "neutralidad valorativa", sino que ella es una opción política. El modelo refleja una política cultural neocolonialista dependiente. Es la crisis de la "Sociología Científica": la disyuntiva es ahora entre "sociologías comprometidas": lo son todas: unas con la dominación sobre América Latina, otras por la liberación nacional y social de América Latina.

B. La sociología comprometida.

Es el segundo momento, el actual, de la sociología latinoamericana. Si bien no es posible trazar un momento cronológico preciso del "cambio" en la sociología, intentaremos fijar los hitos del proceso, aunque sea de modo "ideal", es decir, simplificándolo, tomando sus determinaciones más prominentes y haciendo una génesis histórico-lógica, que responda aproximadamente al movimiento real, por supuesto más rico y complejo. Pueden señalarse dos etapas:

1- Compromiso con el desarrollo.

2- Compromiso con la liberación.

1. Desarrollo y subdesarrollo.

Es imposible dar cuenta del proceso de la sociología en América Latina sin asignar la debida importancia a la CEPAL, organismo internacional ubicado en Chile, pero configurado por latinoamericanos de casi todos los países, que desde la segunda mitad de la década del 50 comienza a ejercer un influjo decisivo en todo nuestro ámbito. Los primeros enfoques de la Cepal, que datan desde 1948, se mueven en un plano exclusivamente económico. Comienza

ante todo por una crítica de las relaciones entre el "centro" y la "periferia" en lo que respecta al comercio exterior, y paulatinamente va ampliando su temática, hasta abarcar "lo social".

Tipología básica de las sociedades desarrolladas y subdesarrolladas.

La tipología básica es la siguiente: las sociedades industriales son las desarrolladas, el "centro". Las sociedades agrarias son las "subdesarrolladas", la "periferia". ¿Cómo hacer que subdesarrollo alcance el nivel "desarrollado"? Es un planteo en principio evolucionista, lineal. Distingue tres etapas históricas:

a) El desarrollo hacia "afuera", donde el motor está en el dinamismo de la demanda de los centros industriales de las materias primas. El período abarca desde 1850 a 1930.

b) La industrialización sustitutiva, en el período 1930 a 1955, que la coyuntura de crisis y guerra en los centros industriales, posibilitó. Una industrialización limitada a la industria liviana, de sustitución de importaciones.

c) El estancamiento, de 1955 en adelante, es decir, la dificultad de proseguir con un "desarrollo hacia adentro", industrial. Esta era se caracteriza por el endeudamiento externo creciente, la relación desfavorable de los términos de intercambio, la inflación, desempleo, etc. Los obstáculos del desarrollo industrial provienen de la estructura social, del comercio exterior con el "centro", de la escasa dimensión interna de los mercados de los países latinoamericanos.

Es justamente al abrirse los años 60 que la Cepal comienza sus estudios sobre la sociedad latinoamericana desde el ángulo: "los obstáculos al desarrollo". Esto confluye con el auge de la mentada sociología científica y comprende que se produjera una intensa interpenetración. Modernización se hace equivalente a desarrollo, que comienza a rebasar el ámbito económico, para hacerse totalizador. Comienza a hablarse de "desarrollo integral". Es en esta ampliación por donde se inserta la Iglesia, especialmente estimulada por los esfuerzos del equipo de Economía y Humanismo del P. Lebrez, y los católicos elaboran hasta una "teología de desarrollo". Veremos esto luego, de manera más detenida. El hecho es que sociología, economía y hasta ecología se aproximan.

Para América Latina desarrollarse es integrarse.

La paralización del crecimiento económico de América Latina, en términos cepalinos, se funda en el "estrangulamiento externo" de su balanza de pagos y en su propia estructura social que dificulta la utilización de recursos, por diferencias del ahorro per cápita, la escasez del ahorro, los gastos suntuarios, etc. Pero si industrializar es movilizar el mercado interno, desarrollar hacia adentro, entonces la dimensión de los mercados latinoamericanos limita radicalmente las posibilidades de la industrialización, sub-utiliza los recursos y surge la temática de la "integración de América Latina". Para América Latina, desarrollarse es integrarse. La Cepal propala entonces la fundamentación económica de la unidad de América Latina, para el desarrollo. La sociología científica toma fácilmente una escala latinoamericana.

Así, pueden determinarse dos vertientes en la constitución del "boom sociológico" latinoamericano. Por un lado la influencia del poder hegemónico yanqui sobre América Latina, que difunde la tipología polar "tradicional-moderno", a la vez que se multiplican los contactos

entre sociólogos latinoamericanos y norteamericanos, así como las ayudas financieras para programas de investigación con instituciones o grupos universitarios. Y por otro lado, la presencia de la Cepal, que al ampliar el "desarrollismo", desemboca también en lo social. No hay duda que los análisis de la Cepal, con todas sus cautelas son un proceso original, interno de América Latina, aunque se logre en un organismo internacional, autónomo de Estados Unidos, que incluso mira con recelo las críticas cepalinas a las teorías económicas del Fondo Monetario. La simbiosis de economía y sociología se facilita todavía más por la convivencia en Santiago de Chile de la Cepal con los centros sociológicos más específicamente de escala latinoamericana.

2. Dominación y dependencia.

El signo de toda la temática de la década del 60 es ya, arrolladoramente, "América Latina". No lo había sido antes en nuestra historia con tal intensidad, salvo quizá en la generación del 900, pero de proporciones y repercusiones muy diferentes o en situaciones esporádicas. Nunca como tema determinante, en toda la vida intelectual de nuestros países. Con esto no queremos decir que sea la primera vez que se elabora algo valioso sobre América Latina en su conjunto. En absoluto, estamos lejos de tal suposición. Pero veamos la crisis de la "sociología científica" y determinemos los caracteres y tendencias actuales. Inevitablemente aquí, por tratarse de nuestra actualidad, seremos, en la brevedad, extensos.

Los obstáculos del desarrollo.

El tránsito del "desarrollismo" a la teoría de la "dependencia" pasa lógicamente por la reflexión sobre los "obstáculos al desarrollo". El desarrollismo modernizador suponía que la meta del subdesarrollo era la de alcanzar a los desarrollados. Eran vías paralelas, pero la propia Cepal, a partir de sus teorías, sobre el "estrangulamiento externo", abre paso al análisis de la relación entre el desarrollo del "centro" y el subdesarrollo de la "periferia". La Sociedad Industrial existente ya no entra simplemente a "movilizar" desde afuera a la Sociedad Tradicional, sino que impide que esta se desarrolle con plenitud hacia la Sociedad Industrial.

Sobre esta temática las variaciones son infinitas. Los problemas se desplazan hacia la interacción de las sociedades con diversas "altitudes" de desarrollo, y aparece así, claramente, el fenómeno de dominación. Los desarrollados imperan sobre los subdesarrollados, son imperialistas y "subdesarrollantes". Pero su imperialismo se asienta en la estructura social interna de América Latina, y entonces los obstáculos para el desarrollo se unifican en un solo sistema. Desde el ángulo de la sociología científica es el derrumbe de su bipolaridad tradicional-moderno, en su versión lineal. Más aún, la versión evolutiva lineal aparece como escamoteo, ocultamiento, de la relación dominación-dependencia. Los científicos eran políticos, y políticos neocooniales. Tal la lógica del asunto.

No hay mojones precisos entre sociología científica y comprometida.

No puede trazarse una divisoria tajante entre las dos fases, la científica y la comprometida. Pero es posible señalar la nueva vigencia, alrededor de los años 1964 al 66. Como vigencia ya dominante, pues las obras que pregonan el compromiso tienen más vieja data. Incluso el viraje tiene como protagonistas a muchos representantes de la "sociología científica". Quizá el precursor fue el brasilero Guerreiro Ramos, en "La reducción sociológica" (1958), que sostenía

ya la "ley del compromiso del investigador" y se pronunciaba contra la "sociología consular", justamente por la trasposición indiscriminada de "tipos" elaborados para el examen de otras circunstancias, y que no se adecuaban a las nuestras. A la verdad, este autor pertenecía al círculo del ISEB, Instituto fundado en la época de Kubitschek, animado por Helio Jaguaribe, Cândido Mendes, Alvaro Vieira Pintos, etc., que tenía muy otra configuración que la de los "sociólogos científicos" resumidos en Germani. De un nivel intelectual mucho más elevado, más rico, merecerían un tratamiento aparte, pero el hecho es que solo eran excepción en el panorama latinoamericano del pensamiento social institucionalizado. Pero la ola del compromiso tendrá una mayor difusión a través de otro brasileño, Luis A. Costa Pinto, en especial en su obra: "La sociología del cambio y cambio de la Sociología" de 1963. Poco a poco los títulos se hacen torrenciales y hasta monótonamente significativos; por ejemplo: "Del Sociólogo y su compromiso", "Ciencia y Compromiso", "Crisis de la Sociología Latinoamericana", "Sociología del Desarrollo y Subdesarrollo de la Sociología", "La nueva sociología y la crisis de América Latina", etc., etc. En los autores podemos encontrar a muchos de los "cientistas" que "están de vuelta", como Fals Borda, Ianni, Florestán Fernández, etc. Otros quedan reticentes como Aldo Solari y Juan F. Marsal. Hay, cierto, toda una gama, desde moderados a extremistas. Los moderados, se limitan a introducir las "teorías del conflicto", de procedencia norteamericana. Los extremistas llegan, como Fals Borda a hacer ponencias sobre "sociología subversiva".

Dimensión revolucionaria de la sociología en América Latina.

En general, como vimos, la crisis del cientismo sociológico es la del desarrollismo. Sin dificultad, puede afirmarse que los sociólogos científicos estaban también "comprometidos" con el desarrollo. Todo acto humano es comprometido y abundado sobre el compromiso no dice nada. Solo que aquí se menciona el "compromiso" como riesgo, como elección contra otros valores políticos establecidos: por ejemplo los sociólogos pueden perder sus cátedras, o los institutos de sociología quedar sin financiación, etc. Hay entonces un compromiso que no mata y otro que pone en peligro. Por eso la nueva línea de sociólogos ve que su pensamiento está en terreno prohibido, y se sienten, más que los anteriores, comprometidos. Pero el estancamiento, los obstáculos al cambio, el impacto de la Revolución Cubana, los golpes militares contra gobiernos típicamente "desarrollistas" como en Brasil y Argentina, pone en cuestión la pertinencia misma de los "conceptos" del desarrollo, puesto que no había tal. La sociología entra en una "era revolucionaria". Ahora, la vía de la modernización es la revolución. El hecho es que también "el desarrollo" era tomado como "leit motiv" por aquellos que lo frustraban, que lo resistían: su institucionalización interamericana era la "Alianza para el Progreso". Así casi de golpe, los sociólogos se ven arrojados a la revolución. Camilo Torres muere en la guerrilla, aunque sin haber reelaborado una nueva sistematización. Es un símbolo trágico del desarrollismo. Estamos a mediados de la década del 60.

El sentido de las revisiones es claro: ya no se trata de una presunta "sociología mundial" presupuestos de modo bastante acrítico por los científicos. Pues cualquiera que lea sobre las cuestiones epistemológicas de la "cientificidad" sociológica, encontrará un verdadero caos, casi tan múltiple como la existencia de filosofías. Y la multiplicidad ha sido un argumento tradicional contra la filosofía como "ciencia". Es el caso de los sociólogos, que buscan mimetizarse con los "científicos", para salvarse de los filósofos. No es tan fácil, para su pesar. El hecho, es que la crisis ha sumergido a la sociología en un tembladeral, quizá más fecundo que certezas infundadas. La

sociología perdió pie: ahora también se convierte en política y con la política entra el valor: ahora constatación y valor, ser y deber, no son simplemente separables. Los juicios de valor que pululan en la sociología, se ponen a la luz del día.

La política y la filosofía en la sociología de América Latina.

La politicidad evidente de sociología lleva a la revisión de la idea misma de "ciencia social". Así la crisis se agudiza. La ciencia social ¿es nacional? La ciencia ¿requiere para constituirse la opción por los oprimidos? ¿Qué significa esto? Con la política, ¿no entran también la filosofía, la ética, los fundamentos del valor? El asunto es muy grave. La idea misma de la ciencia al modo positivista, está en crisis en las "ciencias sociales".

Y así, en este tiempo, ya la influencia del marxismo era creciente en los ámbitos sociológicos. En el marxismo se unifican "filosofías" y "ciencia" -por lo menos así lo pretende- y unifica "lo social" con la economía y la política. Todos los haces antes separados, convergen. Conjuga todas las vertientes. Reunía la ciencia con la opción por los oprimidos; y en relación a la "dominación" de América Latina por los "centros industriales capitalistas", tenía una vasta teorización sobre el "imperialismo". Este vasto poder sintético, explica su influencia. Esto como totalización general, es realmente poderosa. Presenta, sin duda, ambigüedades y contradicciones, que no es ahora momento de examinar. Respecto de la "cientificidad", digamos que Marx, ese filósofo que quiso realizar la filosofía, tiene un concepto de "ciencia" mucho más afín a la idea que tenían Fichte y Hegel, que a las ciencias positivas de la naturaleza. La unificación equívoca vino luego con Engels y otros. Y ahora en América Latina, esa equivocidad se vio providencialmente revitalizada por el neomarxismo de Althusser, que rechaza esa herencia hegeliana, que rehúsa la "filosofía", que en su "estructuralismo" se emparenta con el estructural-funcionalismo de la sociología anterior, y de tal modo la crisis de la "cientificidad" se disimula. Con Althusser los "cientistas" salvan la ropa, la continuidad. Ese es su éxito latinoamericano: exorciza el tufillo "filosófico" de la "dialéctica", que sumía a los científicos en repugnancia. Pero la progenie althusseriana, muy vasta, sigue anónima, pues no ha producido nada de interés, salvo la difusión de sus categorías abstractas, de sus disquisiciones sobre "ciencia" e "ideología", que se han vuelto monserga. Sin embargo, eso no impide que los científicos sean invadidos por conceptos tales como "alienación", "explotación", "reconciliación del hombre con el hombre", etc. La filosofía amenaza a los científicos, empeñados en despreciarla, en el centro mismo de sus tareas: el conocimiento objetivo de la sociedad. Más aún, si con Weber los científicos admitían que, en cierto sentido, los "tipos" eran una "utopía" necesaria para comprender la realidad, ahora el problema se ahonda y la "utopía" no es solo una cuestión metodológica, sino que se adensa, y se convierte en la "condición de posibilidad" de un sentido de la historia, lo que no solo nos permite entender lo real, sino también comprometernos en una dirección determinada, evaluar el significado de las tendencias reales de una sociedad. Y con el "cielo" de la utopía, como condición de la "cientificidad" misma de las "ciencias humanas", hasta nos topamos, de golpe, con lo imprevisto y hace tiempo expulsado: la teología. Ésta a través de la "utopía", asoma, todavía tímidamente, su rostro, en el corazón de las ciencias humanas.

El "ensayismo" social latinoamericano.

La crisis de la científicidad tiene otras consecuencias menores. Digamos, la mayoría de los "sociólogos comprometidos" se han vuelto ensayistas. Antes los sociólogos científicos habían

condenado tajantemente al ostracismo, al "ensayo" latinoamericano. Y con ello habían cortado amarras con lo peor... y lo mejor, de la tradición intelectual latinoamericana. Ahora, un Fals Borda que niega la diferencia entre sociología y política, niega también la diferencia de la sociología con el "ensayismo". Claro, él no hace otra cosa. A la verdad, el ensayismo es un género peligroso: puede ser fermental, profundo, buceador, pero no tiene una preocupación sistemática, y eso es un peligro para la razón, para la ciencia. En el ensayismo hay de todo, y sin duda la lectura de un Jauretche nos da una inteligencia superior de la realidad social argentina que todos los equipos de Gino Germani, que lo habían excomulgado a priori. Pero, en sentido aristotélico, la textura misma del ensayo está al nivel de la opinión, de la doxa, no de la episteme. Cierto sobre la pseudo-episteme de muchos sociólogos, la historia tendrá un piadoso manto de olvido. De todos modos, la vuelta del "ensayismo" sociológico, muestra que la sociología anda a tientas, respecto de sus principios.

Hemos visto la "crisis de fundamentos" que el compromiso lleva a la sociología como "ciencia", a la aparición desde esa crisis de la filosofía, de la "utopía", e incluso –horresco referens- de la teología, en su intimidad. La "utopía" es un nombre vergonzante de la teología. Pero esta es una punta extrema de la crisis. Por otra punta, por el otro extremo, la pone también en jaque la historia latinoamericana. Pasemos a ella.

Preocupación nacionalista de la sociología.

Dejando de lado la mitología de un "consenso científico" de la "sociología mundial", vimos que ella era mucho más localizada, especialmente en algunas corrientes norteamericanas, y que implicaba una tipología de las sociedades globales que no se adecuaban al análisis latinoamericano. En este sentido fue ya sintomático un artículo de Camilo Torres de 1961: "El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana". La realidad latinoamericana exigía una nueva tipología de las sociedades globales, diferente de la recibida, para comprenderse. Resistía el mero trasplante de "tipos" desde la metrópoli, supuestamente neutros y universales. Justamente, contra Gino Germani, quizá por ser el más arquetípico de la corriente "cientista", se desencadenó la mayor virulencia crítica. Los presupuestos filosóficos positivistas y las opciones políticas de Germani eran demasiado claras. Surge así en Argentina una fuerte tendencia de una "sociología nacional" contra una "sociología antinacional". Aquí la sociología científica y mundial era desmitologizada y pasaba a convertirse de "ciencia" en "ideología", por ser una opción contra la liberación nacional. Lo nacional pasaba a primer plano. Lo nacional como lo más propio y específico de una sociedad. Por eso la "Sociología nacional" argentina ya aparece ligada a una visión mucho más "histórica" de su propia sociedad, incluso en la repercusión en la sociología del "revisionismo histórico" rioplatense. Es la historia, la que destruye la sociología científica (o la válida). De algún modo, los sociólogos argentinos, con otra situación y característica, toman una línea análoga a la del anterior ISEB brasileiro. Esta preocupación "nacional" de la sociología, implica una atención diferente, cualitativa, en relación al "pueblo".

A un pueblo determinado, con su visión histórica propia. No es extraño entonces que, en relación a la sociología científica anterior, haya sido en Argentina y Brasil donde surgió con mayor fuerza la inquietud por comprender "la religiosidad popular", antes dejada de lado o

menospreciada de modo abstracto. La valoración del "pueblo" toma importancia en la "ciencia de la sociedad". Esto, por supuesto, es un fenómeno reciente.

Por otra parte conceptualmente, esa revalorización de lo "nacional", que la sociología científica tendía cómodamente a descartar como un "irracional", y por ello no digno de atención, se vincula a la "teoría de la dependencia" que desde un Cardoso hacía su ingreso en la ciencia social latinoamericana. Venía de un desarrollo del pensamiento de Cepal, que ponía en crisis a la propia Cepal, en sus antiguas categorías. No es que estas ideas, bajo otros rótulos o formas, no existieran desde muy antaño en América Latina. El "imperialismo" es tema común de intelectuales y políticos desde las primeras décadas del siglo XX, cuando la irrupción norteamericana en el Caribe y Centroamérica. Pero recién ahora ingresaba a nivel común de la "ciencia social" latinoamericana, con títulos académicos suficientes. Se hacía asunto incuestionable. Por otra parte, en un Cardoso, los análisis al respecto son bastante refinados. También es un logro semántico, pues "dependencia", es más suave, menos agresivo que "imperialismo", y cualquier institución oficial puede manejar el término sin escándalo. No se trata tampoco de usar esos términos como mote, sino de ahondar en el análisis de los fenómenos sociales.

La idea de "dependencia".

El hecho es que "la dependencia" pone en el tapete una cuestión "nacional" latinoamericana, que no se limita a una reducción de los problemas sociales, a una suma de indicadores sobre la población, vivienda, salud pública, seguridad social, enseñanza, etc. Los asuntos son más graves, pues todo está articulado. El hecho que todo esté articulado, lleva, por otro lado, a otros peligros: y en el uso de términos, como "estructura", "dominación", "imperialismo", etc., tomados con una generalidad tal que vuelven a sustituir los análisis históricos reales, por un mundo gris de conceptos que, aunque fundados en la realidad, luego sustituyen a la realidad misma, y de referencia clarificadora se vuelven obstáculo a una percepción de las cosas. Es un caso habitual. Un ejemplo reciente de esa situación es la difusión, breve, pues ya está mortecina, de un Gunder Frank, que hace una "sistematización" tan lógica del "lumpen-desarrollo" de América Latina, en una cascada de relaciones de "satélite" a la "metrópoli", que convierte la historia en un mecano. La razón tiene sus fantasmas y las "fantasmagorías lógicas" de Frank (y otros) vienen como anillo al dedo a vastas camadas estudiantiles. Así, la "dependencia" puede hacer comprender más a un pueblo pero también lo puede borrar.

Como el sociólogo de suyo, se mueve a un nivel más abstracto que un historiador, aunque ambos se refieren a la historia, a ese nivel abstracto se corre siempre el riesgo de convertir los conceptos en sustitutivos de las cosas, en alejarse de ellas, y dejarse llevar por una combinatoria, lo que genera un singular "platonismo", una "dialéctica de conceptos" que sumerge a la historia viviente en una caverna. Lo genérico se hace real y lo real se hace "accidental". Es lo que pasa con esa atmósfera informe, tan impregnante del "marxismo" en América Latina, aunque no sean solo marxistas sus portadores. Y conste que no tenga nada de "nominalista", en sentido filosófico. Y que muchos marxistas escapan a esa logomaquia. Bastan algunos ejemplos argentinos como Jorge Abelardo Ramos, Hernández Arregui y Rodolfo Puiggrós. Pero estos saben historia, su historia nacional, la de su pueblo.

El Estado como centro de la "ciencia social".

La idea de "dominación" en el centro de las ciencias sociales, vuelve a poner la contradicción, el conflicto, en el eje de toda comprensión de la sociedad. Reaparece la vieja dialéctica del señor y el esclavo de Hegel, con múltiples ángulos. Dialéctica que está en el centro del marxismo, en la crucifixión radical de la historia. Esto tiene nuevas consecuencias en la sociología actual. No solo emerge la dinámica conflictiva de las clases sociales como un objeto de conocimiento necesario en cualquier fenómeno social, sino que se retoma su importancia el Estado. La sociología científica, en nuestro concepto, disolvía al Estado, lo relegaba, lo jibarizaba en una institución social más entre otras. La "sociología comprometida", al politizarse, se topa con el tema capital que es el Estado, que es la síntesis concentrada de toda la política de una sociedad. La reflexión actual, entonces, se desplaza hacia el tema del poder, del Estado. En este orden, podemos señalar a Helio Jaguaribe y Marcos Kaplan. Surge la preocupación de ver cuál ha sido el proceso de los Estados en América Latina. Entonces, de aquel bulto inicial indiferenciado de América Latina, donde se planeaba sobre sus rentas per cápita, sus poblaciones, los "índices de desarrollo", etc., ahora América Latina empieza a rearticularse en su historia "estatal", que no es uniforme sino que es un conjunto de "sociedades globales" en interacción que a su vez se relacionan con otros Estados de fuera del área latinoamericana. Mientras la "ciencia social" no ponga el Estado en su centro, no tendrá el gozne para examinar las relaciones de acuerdo y conflicto de las clases y grupos sociales "internos" al Estado, con su relación con los otros Estados, a su vez configurados por sus divisiones internas. El Estado no es un tema entre otros de una sociedad, es lo que da orden a todos sus temas. Lo contrario es una acumulación de "fragmentos", o de generalidades sin fronteras. Y para terminar este balance respecto de la situación de las ciencias sociales latinoamericanas, en su compleja trama, intentando discernir sus direcciones y problemas relevantes, una última observación.

Interpretar una sociedad es interpretar la historia.

La crisis de la tipología simplista de "sociedad tradicional" versus "sociedad moderna" pone sobre el tapete afinar los criterios de clasificación de las sociedades, así como el de vislumbrar en lo posible, cuáles han sido las conexiones genéticas entre distintos tipos de sociedad. En las condiciones actuales de la investigación etnológica, antropológica, histórica, podemos dar cuenta aproximada de 10.000 años de historia. Ordenar de algún modo ese proceso es una necesidad. Hoy interpretar una historia, una sociedad implica –expresa o tácitamente– una cierta interpretación de la historia universal. Ésta es el marco de referencia forzosa. En América Latina, con su medio milenio, se condena de modo singular, propio, esa historia mundial. Ignorarla sería perderse en el bosque. En otros ámbitos, hace ya tiempo, se han hecho múltiples intentos. Podemos, entre los innumerables evocar los más recientes, desde Arnold Toynbee, Talcott Parsons, Lenski, hasta los marxistas que desde Wittfogel intentan reordenar sus esquemas clásicos ya caducos, de aquella línea comunidad primitiva, esclavitud, feudalismo, capitalismo, socialismo. El esfuerzo de ordenación sistemático es hoy esencial para no dejar a la historia como un discurrir más o menos confuso o arbitrario. Dentro de la prudencia, es deseable la mayor precisión. En este sentido, vale la pena señalar una obra. La de un antropólogo, Darcy Ribeiro, quien afirma "esa tarea se nos impone como un requisito indispensable a aquel estudio de los pueblos americanos. En realidad solo podíamos eludirla si no hiciéramos explícito el esquema conceptual con que trabajamos o si apeláramos a esquemas clásicos visiblemente inadecuados para explicar las situaciones con que nos enfrentamos". El esquema del desarrollo humano que propone Ribeiro es más vasto que el de su colega antropólogo Redfield con su

"continuo folk-urbano". Para nosotros el esquema de Ribeiro no es satisfactorio como tampoco su estudio sobre "los pueblos americanos". ¡Pero cuán lejos estamos de la temática inicial de la "sociología científica", de su horizonte! Con Ribeiro los horizontes se han dilatado, se han vuelto más ricos, abre vías más fecundas y necesarias. Ya no son solo "estructuras socio-económicas", son "pueblos" de América Latina los que se convierten en foco de atención. De la "población" abstracta de la sociología científica nos aproximamos también, por otra vía a "los pueblos". No para yuxtaponerlos, sino para ver cómo se interpenetran, se hacen y se deshacen, en la "retorta" de la historia de América Latina.

Iglesia y sociología.

El pensamiento católico ha tenido gran dificultad para aceptar la "cientificidad" de la sociología. De hecho la "sociología" apareció ligada, íntimamente, a determinadas filosofías o "concepciones del mundo" anticristianas. El caso de su mismo fundador "semántico", Augusto Comte, es clarísimo. ¿Cómo discernir la "sociología" de la filosofía que parece siempre involucrar? El asunto, creemos, no es nada sencillo y aunque ha cundido en las últimas décadas una institucionalización generalizada en las universidades de la sociología como "ciencia social", de suyo neutra filosóficamente, eso, no es comprobable en ninguno de los "sistemas sociológicos" que han existido y existen. Por lo menos, en mi conocimiento personal. Que el "eclecticismo" de las cátedras disimule esto, no alcanza para eliminar la cuestión. Por supuesto, en el tipo de investigación "sociográfica", en la confección de índices cuantificados, es donde se logra con facilidad un acuerdo, pero las divergencias surgen apenas se trata de embarcarlos dentro de una comprensión y una significación globales, pues entran en juego los principios o suposiciones básicas, y es aquí donde se hace el corto circuito filosófico.

Sociología cristiana y no "Doctrina social cristiana".

Antes de la época que consideramos, es decir, de los años 50 en adelante, los escritos católicos tenían títulos singulares como: "Sociología cristiana" o "Sociología católica" y cuando no tenían tal determinación explícita, en el fondo se trataba de obras más de "doctrina social cristiana" que de sociología. En realidad se trataba de la reiteración de las teorías escolásticas sobre la sociedad orientadas esencialmente a fundar "el derecho natural", y luego se hacía una comparación "ideológica" con otras doctrinas sociales o con sociologías, aceptando o rechazando "tesis", y allí terminaba la cosa. Del análisis del proceso histórico real, de su dinámica concreta, ni una palabra. Uno de los más talentosos exponentes de la Doctrina Social, Nikolaus Monfel reconocía: "Es un empeño inútil trata de componer imperativos sociales eficaces, con la débil materia de principios muy generales y por tanto muy formales. En segundo lugar hay que elaborar más profundamente de lo que se suele hacer los fundamentos y métodos de filosofía y teología social". La doctrina social pecaba por una gran ausencia en el análisis del estado de cosas y sus problemas, más preocupada en "aplicar normas" que en comprenderlos. Su sensibilidad histórica era mínima o inexistente. Discutía doctrinas, no estudiaba hechos y procesos. Ante estos apelaba el "casuismo". La elaboración de "tipologías" para analizar sociedades le era ajena. Elaborada en circunstancias europeas muy concretas, se trasladaba mecánicamente a América Latina, y su utilidad podría ser "doctrinal", pero en ninguna manera relativa al análisis de las estructuras sociales y su dinámica.

La sociografía de Le Bret.

Uno de los que en América Latina abre paso a la aceptación de la "sociología" en los medios católicos es Tristán de Athayde. Pero sus esquemas no variaban mayormente sobre lo recibido de la "doctrina social". De ahí que la importancia del "análisis social" viniera por otro lado. Ese fue el rol de "Economía y Humanismo" del dominico Le Bret, que diríamos, domina los años 50, y es el máximo difusor de "actividad sociológica" entre los católicos. De hecho, Le Bret es el introductor de métodos de análisis micro-sociales, que luego se extienden a lo macro-social. Su origen no es puramente "intelectual", sino que es un hombre de acción, un apóstol, que pone todas sus energías al servicio de la promoción humana. Mantiene uno de los rasgos de la tradición de la sociología clásica francesa: su exigencia de "objetividad". Es un hijo de las "reglas del método sociológico" de Durkheim, pero no tiene el vuelo ni las ambiciones teóricas de Durkheim. Más bien empalma con los medios empiristas norteamericanas. En rigor, hacía "sociografía", más que sociología. En su terreno es eminente, quedará como un segundo Le Play, pues en su campo sus técnicas se han universalizado. Fue en cierto sentido, la más saludable reacción imaginable contra el espíritu meramente "doctrinario" anterior. Pero la tangente de la "sociografía" hizo que no se ocupara estrictamente de la "sociología". Pues fue, más un "planificador concreto", un analista de situaciones para operar que un sociólogo. En sus últimos años Le Bret trata de elaborar una más vasta síntesis sobre el "Desarrollo", que desde los comienzos de la década del 50 son su tema central. De ahí que preparara el ambiente católico latinoamericano para un natural ensamble con las teorías del Desarrollo de la Cepal. Fue una convergencia de orígenes independientes. A pesar de la intensa preocupación "humanista" de Le Bret, de su vocación por el "desarrollo integral", este empírico cuando remonta es lo más generalista imaginable. Carecía de una tipología de las sociedades, y sus obras están vacías de historia. Elevó sus criterios de "micro-sociografía" a la "macro-sociografía", y poco más. Aunque sintió su ausencia pues al filo de los sesenta funda el IRFED y la revista "Desarrollo y Civilización". Quería trascender todo eurocentrismo, y penetrar en la dinámica propia de cada "civilización". Pero si alguien quiere noticias sobre el pueblo y la cultura de América Latina, no las encontrará en la obra de Le Bret y sus seguidores.

Sociología religiosa, Feres, Desal.

La década del 60 presenta nuevos signos. Una transición, no ajena al espíritu "sociográfico" de Le Bret, es la difusión de la "sociología religiosa", que encuentra numerosos cultores. Son los ecos de la escuela francesa de Le Bras. Aquí tienen un rol importante Antonio Danini, Emilio Pin y muchos otros. La "sociología religiosa" cumple también una tarea saludable. Rompe con la pasividad y los mitos en que se adormecía la Iglesia latinoamericana suponiendo, de modo conformista que, "nuestros pueblos son católicos". Las encuestas y los números presentaban un estado nada idílico. La "sociología religiosa" rompe con sombras adormecedoras. Pero esta sociología religiosa ignora la historia del catolicismo latinoamericano, y por ende no está en condiciones de evaluar a fondo la "religiosidad popular" en sus múltiples formas. Incluso la tiene en cierta minusvalía, si no se ajusta a "cánones de ortodoxia" abstractos. No intenta comprender su "lógica interna".

Pero, sin duda, la manifestación más importante de la "sociología" en el ámbito católico, es la vasta obra publicada por el FERES, de Estudios socio-religiosos Americanos. Siempre ponderando lo "sociográfico", pero aparecen perspectivas históricas, y está a la altura de los aportes mejores de la sociología latinoamericana del momento, antes de la "crisis" de la

sociología científica. Esta vasta obra, no superada como conjunto, no tiene mayor claridad en cuanto a las bases de su "sociología". No enuncia ni supone una visión articulada de la "sociedad global" latinoamericana. Parece que subyace en ella la tesis de "sociedad tradicional-sociedad moderna", pero destañada, sin precisiones, no implica una enunciación concisa como la de Germani. No hay una tipología nítidamente formulada. Pero muestra ya la decidida entrada de la sociología en el ámbito católico, lo que es excelente, en cuanto supera el viejo doctrinarismo principista. La "noche" de los procesos sociales va quedando atrás.

El otro acontecimiento sociológico, ya en el plano de la sucesión de Economía y Humanismo, es la fundación a comienzos de la década del 60 de Desal en Chile, patrocinada por Roger Vekemans. Es otro acontecimiento de repercusión latinoamericana. En el origen de Desal está la actividad práctica. Su tarea se concentra en la promoción de los "marginados", en su organización. Es ante todo una acción social. Poco a poco los problemas comienzan a exigir marcos teóricos mayores. Hay sin duda una afinidad entre Economía y Humanismo y Desal. Hay, sin duda, una herencia. Aunque su acento es mayor en la "promoción humana", sin aquella intensa preocupación de Le Bret en la "espiritualidad del compromiso" en la formación de los equipos. Pero toma un ámbito más definido que Le Bret: los marginados. De su experiencia, irá surgiendo la teoría de la "marginalidad" como "raíz del subdesarrollo específico de América Latina". A diferencia de Economía y Humanismo, Desal inicia una interpretación de la "especificidad" de la situación histórica de América Latina. Como preocupación, sin duda, es un avance, dejando de lado la validez o no de esta teoría. Hay en el pensamiento de Desal una influencia, también notoria, de Germani, en lo que tiene que ver con la "participación" y de la Cepal.

Desal arguye contra el capitalismo su visión "economicista" y su acento en lo social, en la promoción popular. De todos modos es una variante de las "teorías del Desarrollo" de la época. Y la crisis del "desarrollismo" la tomará frontalmente. Sin embargo, en el terreno que nos importa, no puede decirse que Desal haya desarrollado una sociología que supere lo "sociográfico". El terreno que nos importa, recordamos, es "el pueblo" latinoamericano. Es en los últimos años que Desal acentúa su preocupación teórica globalizadora. Si bien, en sus comienzos, para caracterizar sus orígenes, formula en vez de la "dialéctica del amo y del esclavo" que se presenta arrolladora en la "sociología comprometida", hace una "dialéctica de la desposesión" cuya partida es la "envidia". Es una fenomenología, a nuestro criterio, que parte del punto de vista del "señor", aunque se "manifieste" en el desposeído. Y respecto del "pueblo", concepto que de suyo implica el de cultura, más recientemente, en el 68, en "América Latina una y múltiple" se afirmaba: "No es esperable obtener una visión global de un fenómeno social total cual es el desarrollo de América Latina, si se prescinde de la categoría de lo cultural. En efecto, es aquí donde nacen principalmente los valores que sustentan la región, la hacen distinguible de otras, y le configuran un ethos, una manera de ser que le es propia". Esta es una nueva conciencia, de una necesidad no satisfecha, ni mínimamente. Solo existe algún trabajo de Ismael Silva en ese rumbo. El resto de Desal, examina al pueblo todavía como población. En este sentido, repetimos, no trasciende lo "sociográfico".

Sociología, comprometida y teología liberadora.

¿De qué modo la nueva temática de la "sociología comprometida" repercute en los católicos? Respecto de la sociología, no conozco obras notorias. El eco, más bien, parece haberse producido más en la "teología de la liberación", que adopta varios temas de la sociología comprometida, en especial la "dependencia", la lucha por la liberación de los oprimidos, de América Latina, etc. Pero no se ven cuáles son los principios que "comunican" la investigación sociológica y la investigación teológica. Hay más una "traslación" de los temas, que un ensamble orgánico. No es clara ninguna nueva tipología social, ni el instrumental para construirla. Si las construcciones sociológicas de Le Bret y de Vekemans, de modo distinto, corresponden a las sociologías de la "modernización desarrollista" latinoamericanas, no se ve que hoy exista un equivalente con la del "compromiso". Quizá porque la perplejidad nueva sobre los "fundamentos científicos" de la sociología que están hoy en crisis, no hace más que sumarse a una desorientación vieja entre los católicos que la habían comenzado a cultivar pero sin tomar "el toro por las guampas", haciendo un rodeo. Se afirmaba la "ciencia social" como cosa obvia, pero no se quería entrar en honduras. La investigación social era imperativa, no podía esperar que los filósofos o quien fuere, la "fundamentara". Ante la ausencia, había que arreglarse de la mejor manera, tomando los atajos necesarios. El tiempo diría.

Si los sociólogos católicos de principios del 60 se parecían a algo, era a la sociología norteamericana tipificada en Germani, pero no podían ser tan claros como Germani, pues toda esa caracterización de la "sociedad sacra" y de la "sociedad secular" rechinaba. Sin embargo, pronto las oleadas de la "teología de la secularización", crecientes en la década del 60, hicieron que —me parece— tácitamente no se cuestionara esa tipología sacro-secular sino que se lo consintiera de hecho, de modo escasamente crítico. Implícitamente, se produjo la fusión. Venía bien con la crítica masiva de la "cristiandad". Esto contribuyó a una actitud sin curiosidad, apriorísticamente, respecto a la cultura y el pueblo histórico latinoamericano. Quedaba sumergido sin más en la "cristiandad de masas", mágica, supersticiosa, etc., etc. No habían descubierto la adultez secular y personalista. Así, los esquemas sin historia de la teología de la secularización venían a reforzar la tranquilidad de la ignorancia sobre la "cristiandad indiana" y sus sobrevivencias actuales. De ahí que muchos, ante la emergente valoración de la "religiosidad popular" tuvieran la sospecha de una "regresión". Un profundo desarraigo en la vida nacional latinoamericana, un apartamiento de sus corrientes culturales, que se habían incrementado —por diversas razones— en las "élites" intelectuales de la Iglesia, las hacía casi "espontáneamente", naturalmente, europeocéntricas. Y el efecto visible de la crisis de la "sociología comprometida" que tiene una dimensión de afirmación nacional, de afirmación latinoamericana, ha ido modificando esa actitud. Hoy todos queremos arraigar en América Latina. Nada puede suceder de mejor. El efecto, entonces, es más al nivel de "actitud" que de logros. Pero ya desde otros campos, vienen esfuerzos más históricos. En este aspecto Dussel y Comblin son vanguardia, para no mentar las actuales preocupaciones de IPLA, entre muchos otros síntomas.

Balance rápido de problemas y urgencias en materia social.

Estamos ahora en condiciones de hacer un balance rápido de los problemas y las exigencias que se nos plantean.

1) No ha habido ninguna "sociología de la cultura" latinoamericana. Quizá solo en Brasil se ha trabajado con ahínco en esa dirección. Esfumar las "formas culturales" es esfumar al pueblo.

Queda población. Esa es la carencia de la sociografía. Hace como Descartes y Locke sus análisis prescindir de las "cualidades secundarias" que quedan afuera, y por eso si la sociografía se cree "real", nos da una imagen pálida. Quizá esa sea la raíz del estilo incoloro de tantos "cientistas sociales". Y los pueblos tienen "color", dicho esto sin sentido "local", pintoresquista. La sociología religiosa no escapa a esto. Ha sido incapaz de tomar ejemplo de un Max Weber, si en sociólogos quiere inspirarse. Pero Max Weber tenía un gigantesco conocimiento histórico. Sin embargo, creo, hoy, la exigencia del nuevo rumbo está ya vista, cosa que no ocurría hace poco tiempo.

2) No hay duda que la sociología, en los últimos años, tomándola en sentido muy amplio, ha hecho inmensos aportes al conocimiento de América Latina, en una proporción sin igual con todos los tiempos anteriores de nuestra historia. Esto es también un hecho. Es inmenso el material acumulado sobre las clases sociales, la urbanización y la formación de las ciudades, migraciones, educación, seguridad social, etc., etc. Y los trabajos de interpretación se han ido afinando, restringiendo el campo de las "ocurrencias". Y hoy, cada vez más, es notorio su pasaje de lo meramente "sociográfico" –imprescindible- a lo "histórico". Y esto con nuevos problemas:

a) Necesidad de una tipología que nos permita el análisis y la visión congruente del proceso histórico;

b) Aparición de la "dialéctica del señor y del esclavo" en el corazón de la historia. Con todas las connotaciones, inmensas, que produce en todos los campos. Necesidad de comprender a la sociedad centrándola en el Estado, hacia "adentro" y hacia "afuera", en su dinámica global de interacciones;

c) La crisis de la "cientificidad" sociológica que nos lleva a la necesidad de censar sus bases "hasta lo último". Y eso es filosofía.

Sobre este último punto, una reflexión final, en relación a los católicos.

Desde hace tiempo se habla de la "necesidad de rehacer la ciudad de Dios". Creo que ha sido Maritain el de la expresión, para significar la ausencia de la filosofía o teología de la historia de los católicos en los últimos tiempos. No hay duda. San Agustín tomó los materiales que le ofreció su época. Nosotros tenemos que tomar los de nuestra época, lo que no es poca cosa. En la filosofía que ha sido –hoy parece que no es- lo más importante en la Iglesia, me refiero al tomismo, hay esfuerzos para comprender la "historia" desde Sawicki y Schtuz a Maritain, Rahner, De Finance, Gaborlau. En ellos hay elementos muy valiosos y diversos, pero no está logrado un conjunto de "formas" básicas que permiten visualizar coherentemente el conjunto del proceso histórico, en su dinámica interna. Las otras filosofías cristianas no tomistas, de preferencia "existenciales", poco agregan al punto, sumergidas en lo "intersubjetivo".

En cuanto a los teólogos, hay diversos aportes, pero no se ven categorías que sirvan para una hermenéutica simultáneamente con la naturaleza, con el hombre, con Dios, en todos los planos posibles. Ese es el valor extraordinario que encuentro en la obra de Gastón Fessard, que en mi concepto es el primero en elaborar una triple dialéctica del hombre-mujer, señor-esclavo y judío-pagano, que encierra potencialmente el más rico instrumento de análisis y ordenación del acontecer histórico. Algunos tomistas han rechazado su intento, sin comprenderlo, en cambio

otros como André Marc lo asimilan decididamente. No voy a entrar en este asunto, solo quería dar noticia de por dónde, a mi criterio, es posible ir a un replanteo global del problema de la historia, de la sociología y de la teología, sin caer en meros oportunismos de momento.

Creo, con Comblin que en la dirección de Fessard y la dialéctica que formula, está el camino simultáneo para:

1) Construir la "ciencia social" de tal modo que historia, sociología y teología se interpenetren justificadamente. Sería quizá, otro "tipo" de científicidad, pero no abandonaría esa pretensión, dentro de límites humanos, claros.

2) Nos daría los elementos necesarios para construir una tipología del proceso histórico, sin limitarse, como es común, a determinar las "etapas" en función de la tecnología, que es lo más visible, lo más progresivo, o solo permaneciendo en la relación hombre-hombre y dejando relegada la del hombre-Dios. Lo cierto que, salvo el trabajo pionero de antropólogos como Schmidt y algún otro, la contribución de los católicos en la "interpretación" de la historia universal es escasa. Digamos, metafóricamente, no tenemos muchos Toynbee, al que solo un Dawson sería equiparable. ¿Y pocos más quiénes? Quizá un Aloys Dempf, y en el ámbito de lengua española el vacío es tremendo. Solo D'Ors balbuceó una "ciencia de la cultura".

Esto solo quiere ser un recuento realista de nuestra situación ante las "ciencias humanas". En nuestro ámbito, creo que nada equiparable, a la obra de Comblin. Es bueno mirar los vacíos que tenemos por delante, y ponerse a la tarea, que perder tiempo en declamaciones de adultos que resultan ser adolescentes. Hoy tenemos, como tarea fecunda, asumir en América Latina nuestra propia tradición. Una "tradición" latinoamericana y católica que no existe, pero puede existir. Depende de nosotros. La crisis actual es justamente nuestra oportunidad.