

antropología mundo 3er

AÑO 1 Nº 2 BUENOS AIRES
ARGENTINA REVISTA DE
CIENCIAS SOCIALES

eggers lan: ideología,
ciencia y estrategia.
o'farrell: la cultura
popular latinoameri-
cana. amelia podetti:
levi strauss, estruc-
turalismo y tercer
mundo. raul panunzio:
metodología y ciencias
sociales. carri: el for-
malismo en las ciencias
sociales. documentos:
la constitución del 49,
la cuestión palestina

antropología ^{3er} mundo

Director:
Guillermo Gutiérrez

Secretarios de
Redacción:
Cristina Merediz
Ricardo Alvarez

Tapa:
Rubén Sosa

Antropología 3er. Mundo
Marca Registrada.
Registro de la Propie-
dad Intelectual N°
997.012.

Hecho el depósito que
marca la ley N° 11.723.

Redacción y
Administración:
Gurruchaga 2050, Capi-
tal Federal.

La correspondencia de-
be dirigirse a: Casilla
de Correo 119, sucur-
sal 12 B.

Aparece tres veces por
año. Los artículos fir-
mados no reflejan nece-
sariamente la opinión
de la revista.

2

MAYO

1969

sumario

La idea de la revista Antropología 3er. Mundo. Pág. 1 - Conrado Eggers Lan: Ideología, Ciencia y Estrategia. Pág. 9 - Justino O'Farrell; La Cultura Popular Latinoamericana. Pág. 19 - Amelia Podetti: La Antropología Estructural de Levi Strauss y el Tercer Mundo. Pág. 27 - Raúl Pannunzio: Algunos Problemas del Método en Ciencias Sociales. Pág. 51 - Roberto Carri: El Formalismo en las Ciencias Sociales (2da. parte). Pág. 55 - Anfbal Y. Jozami: La Constitución de 1949. Pág. 67 - DOCUMENTOS DE LA EPOCA: Los derechos "históricos" del Estado de Israel.



la idea de la revista antropología 3er. mundo

Presentamos aquí el segundo número de "Antropología Tercer Mundo", que creemos caracterizado por dos hechos fundamentales: la coherencia de su línea editorial y, (manifestación de ese primer hecho) la participación activa y original de un grupo de intelectuales argentinos cuyo signo distintivo es el compromiso primordial con la problemática nacional y popular. Y, como compromiso con la realidad nacional es compromiso con la lucha nacional para la transformación de esa realidad, lo es también con la lucha nacional de todos los países cuya situación dependiente los une en un proyecto común de liberación. En este sentido, sus trabajos cumplen con la amplitud del nombre de nuestra revista.

Al hablar de línea editorial, nos referimos a la idea que originó esta publicación, y nos motivó a afirmarnos en la tarea una vez publicado (y superado) el primer número: la de vertebrar, a través de la difusión de una corriente de opinión encauzada dentro de ciertos marcos generales, un trabajo de investigación. Su objetivo más importante es lograr algún tipo de conocimiento sobre la sociedad en que vivimos, cuyo método haya surgido de esa realidad, y su único fin, producir -o mejor dicho, ayudar a producir- cambios en ella.

Este proyecto requiere establecer dos puntos básicos de partida. El primero, afirmar que esa independencia de método y objetivo de la tarea intelectual -a lo lograr- es posible porque objetivamente existe una realidad diferenciada (aunque económica y políticamente dependiente) de la realidad de la metrópoli colonial. La denominamos Tercer Mundo, y afirmamos que la Argentina se inserta en ella. El segundo punto es establecer ciertas características ineludibles de un trabajo intelectual de ese tipo. La gradación va desde el campo estrictamente teórico al de la estructura ocupacional: si es imposible el conocimiento de nuestra realidad a partir del último modelo al uso en París, lo es también cuando se participa en la tecnocracia capitalista-investigación de mercado, subsidios de fundaciones extranjeras, etc. Trataremos de analizar ambos aspectos.

EL CONCEPTO DE TERCER MUNDO

Es redundante afirmar la complejidad del concepto, y las confusiones que origina; probablemente su valor analítico quede reservado a otra etapa histórica, y nos sea más útil, como participantes de la realidad que resume, su valor instrumental para tratar de resolver alguna contradicción de esa realidad. Esa complejidad e instrumentalidad requieren sentar, cada vez que se hable de tercer mundo, en qué nivel manejamos el término:

a) El concepto se refiere a los pueblos y, en general, no a los gobiernos. A la

vez, los pueblos pueden situarse en una de estas etapas: 1) luchando por su liberación (aún cuando la lucha no haya asumido contornos masivos). En este caso, la causa nacional unifica diversos sectores populares contra el enemigo definido y visible: el agente colonial. Un caso concreto son las colonias portuguesas. 2) Aquellos pueblos que se han independizado y tratan de sostener su independencia tanto en lo económico como en lo político. Sus gobiernos representan la voluntad popular (No necesariamente expresada por el mecanismo parlamentario, electoral, etc.). Tenemos un ejemplo en Argelia. 3) Pueblos independientes formalmente, pero dependientes en lo económico y político. La afirmación soberana existe en áreas muy limitadas y superficiales. Es el caso de la mayoría de los países latinoamericanos y africanos que se engloban en el concepto común de "neocolonizados". Su estructura dependiente los ata al carro de la política internacional de las grandes potencias, en tanto su economía es subsidiaria de las necesidades de aquellas.

b) El concepto se define por la dependencia en lo económico y lo político. Partiendo el mundo en dos polos hegemónicos, Estados Unidos y la Unión Soviética, situamos entre ellos dos grupos de países instrumentalizados en la lucha entre esos dos polos: 1) aquellos que dependen económica y políticamente, no sólo colonizados o neocolonizados, sino también soberanos, en la medida en que sus economías endebladas no les permiten un juego interno e internacional al margen de los intereses de las grandes potencias. 2) El grupo de países altamente industrializados cuya economía se encuentra entrelazada con los EE. UU. (Europa Occidental) o con la de la U. Soviética (campo socialista excluyendo China). Si bien existe una similitud en la dependencia entre estos países y los del primer grupo, el hecho fundamental que los distingue es que este grupo de países industrializados participa, junto con las superpotencias, de la cuota extra de plusvalía que se extrae a las masas de los países del grupo 1. La consecuencia inmediata en lo político es una oposición objetiva, y no una solidaridad, entre las clases explotadas de los países altamente industrializados y las masas explotadas de los países "subdesarrollados". El alto nivel de vida de la clase obrera de aquellos países se basa en la efectiva explotación de los obreros y campesinos de nuestros pueblos. Por esta razón, el internacionalismo proletario es una abstracción sin sentido en tanto despojada de la perspectiva nacional (1).

Según este criterio de la dependencia, entonces, el tercer mundo es este primer grupo de países: dependencia total y explotación total. El caso particular de China nos lleva a otro nivel de la definición. 3) El concepto de tercer mundo no implica una posición tercerista. No es una disyuntiva entre socialismo y capitalismo, sino la concreción política, a nivel internacional, de la lucha entre los opresores y los oprimidos. La afirmación de un tercer mundo implica tanto la existencia de un campo diferenciado dentro del juego de bloques internacional, como la ruta hacia el fin de la dependencia: la unificación de los pueblos que componen el tercer mundo en un bloque solidario en lucha por la liberación nacional y social, es el camino efectivo para lograr el fin de la dominación. En

(1) Un caso especial lo constituyen los sectores campesinos, o bien los grupos sujetos a discriminación racial, que viven en una pobreza crónica dentro de los países capitalistas. Los vínculos de solidaridad entre estos sectores y las masas de los países dependientes los involucra por igual en una perspectiva política de lucha contra el capitalismo.

esta perspectiva, China, en tanto país liberado e independiente, comparte las aspiraciones del tercer mundo en su enfrentamiento objetivo con Estados Unidos y Unión Soviética, pero por su particular formación socio-económica no puede considerarse un miembro del tercer mundo. 4) Surgimiento histórico del tercer mundo. Si bien la posición dependiente no es, para nuestros países -obviamente- reciente, sí lo es la situación histórica que origina su diferenciación como bloque.

El siglo XX se escalona en tres grandes acontecimientos: en las postrimerías de la primera guerra europea, surge el primer país socialista de la historia.

El segundo acontecimiento es, tras finalizar la segunda gran guerra, el surgimiento de un campo socialista, y su robustecimiento político en el plano internacional. El tercer hecho es el proceso de liberación que inician los países principalmente africanos.

Si el período entre el primer y segundo hechos puede explicitarse como existiendo en el mundo a) una poderosa posición de dominio a nivel mundial del capital financiero, y de enfrentamiento entre las potencias capitalistas; b) una mayoría de naciones dependientes de la política de rapiña de estas potencias y c) una nación de economía socialista tratando de enfrentar a esas potencias y a la vez de subsistir y afianzarse en el orden interno, el período subsiguiente se caracteriza en cambio por: a) una nación que desarrolla un papel hegemónico en el campo capitalista; b) una nación que desempeña un papel hegemónico en el campo socialista y c) un grupo de naciones dependientes, pugnano por encontrar su propio destino nacional al margen del juego de los bloques.

Al variar la relación de fuerzas y fragmentarse el mundo en dos grandes polos, la situación de dependencia del resto de los países tiende a resolverse en una salida al margen de este equilibrio que mantienen las dos fuerzas dominadoras. Es a partir de este momento que puede hablarse de tercer mundo, y por ello el concepto no es aplicable a la situación de dependencia pre-existente a la teoría de las esferas de dominio. No debe pensarse que esta teoría surge de un simple juego analítico; ha sido expresada explícitamente, primero encubierta por las necesidades militares, y luego como un hecho descarnadamente político: esbozado como plan militar en Teherán, el acuerdo de Moscú (octubre de 1944) desentiende a la Unión Soviética de los guerrilleros griegos y frena el ascenso al poder de los partidos comunistas de Francia e Italia, en tanto las potencias occidentales ceden los Balcanes al dominio soviético. Las conferencias de Yalta y Camp David no hacen sino extender este pacto a nivel mundial (1).

(1) Ver Deutscher "Stalin. Biografía política", Editorial Era, México.

También Karol, "China el otro comunismo", Editorial Siglo XXI, México.

Es pues en estas múltiples determinaciones que podemos encontrar el tercer mundo; cada una puede ser profundizada en el análisis tanto general como de cada país en particular, y siempre teniendo en cuenta el carácter dialéctico del proceso que se intenta estudiar.

LAS POSIBILIDADES DEL TRABAJO INTELECTUAL

La segunda condición para el desarrollo del proyecto que propone nuestra revista, reside precisamente en el contexto en el cual éste debe desenvolverse: las opciones y posibilidades que brindan nuestros países dependientes.

En los países coloniales la política de penetración en el campo de la cultura es tan evidente como lo es la dominación en todos sectores de la vida del país. Pero en países formalmente independientes, donde la dominación se denuncia explícitamente en los resortes de la economía y la conducción internacional, es a veces confusa la delimitación de la dependencia cultural. Denominaremos este aspecto de la penetración imperialista como "cuña neocolonial".

Este coloniaje abarca dos niveles: los sectores ilustrados -los hombres de cabeza- y el pueblo. La consecuencia inmediata es que los sectores ilustrados se convierten en agentes del coloniaje, que contribuyen a insertar las modalidades de la cuña cultural en la vida cotidiana de la gente, de modo que esa cotidianeidad no entre en conflicto con el plan general de dominio de la metrópoli.

El primer nivel implica la enseñanza superior como medio de formación de técnicos útiles para la inserción de la cuña neocolonial, y la construcción de aparatos adecuados para que desarrollen su oficio: desde la educación a los medios de difusión de masas. La racionalidad del proceso se nutre en la obsecuencia de los técnicos de la investigación del mercado y la opinión pública, casi siempre violentamente izquierdistas. Al depender de la empresa privada consideran oculta su condición de miembros nativos de la corte imperial, y les parece siempre más positivo contabilizar el consumo de gaseosas que, p. ej., comprometerse en el rescate de la actividad universitaria.

El segundo nivel son los modos de recepción de los contenidos que el pueblo recibe por esos medios. Los contenidos pueden dividirse en dos grandes sectores: la transposición de los usos de la metrópoli, y la perpetuación y relevancia de un nacionalismo patrioter, de un folklore de peña, de un tradicionalismo sensiblero. La cultura tradicional se rescata en su pintoresquismo, en la imagen bucólica del gaucho payador pero no en la imagen real del gaucho montonero; el interior es el otro país que produce ponchos, no el país real, protagonista de un siglo y medio de enfrentamiento al imperialismo. La cuña colonial se nutre también de esto.

Pero si el sector ilustrado no sólo es agente de esta política de penetración, si

no que también lo adopta como forma superior de vida, el pueblo en cambio po see mecanismos más profundos para absorber, transformar y convertir en mo dalidad propia y de ataque estos elementos de la dependencia. El intelectual al servicio de la cuña colonial pronto pierde el marco de referencia de su suelo y de su gente, y se convierte en hombre fronterizo; pero el pueblo es un proceso constante de recreación de sus propios marcos de referencia, de lenguajes comunes e intereses asociados. También recrea constantemente sus tiempos de acción, hasta que la continuidad halla sus cortes: entonces marcos de referencia, lenguajes e intereses proveen a la violencia, a las salidas masivas, nutre a los hombres que encarnan la voz de todos: San Martín, el Chacho, Felipe Va rela, López Jordán, Yrigoyen, Perón. La cultura popular surge como arma fun diendo las propias creaciones y los mitos coloniales deglutidos.

DOS LINEAS DE LA INTELLECTUALIDAD ARGENTINA

No toda la intelectualidad, sin embargo, consiente en convertirse en agente del co loniaje cultural. Nuestro país es ilustrati vo al respecto: por un lado todo lo que -salvo períodos excepcionales- represen ta la cultura oficial (y su oposición oficial, la izquierda liberal), coherente, con nedios y apoyo, robustecidos sus valores por la historiografía académica, y por otros hombres sueltos, grupos aislados, siempre perseguidos y calumniados, deseando arraigar en la cultura real, la de la gente. "Unión americana", "So- ciedad Bilbao", el siglo pasado: los hermanos Hernández, Guido Spano, etc.; F. O. R. J. A. este siglo es ilustrativa de los medios que la oposición oficial uti liza para defender a la cultura oficial.

Pero como dicen los españoles "consumada la traición no es menester del trai dor", la radicalización de la ofensiva colonial pone a esta oposición oficial en una disyuntiva trágica: o aceptar el compromiso total -léase la izquierda perci biendo los ingresos del plan marginalidad- o disolverse en la nada. La "crisis" de la intelectualidad de izquierda de la Argentina no es la carencia -como se dice- del partido político que los coherente, sino la comprensión de que la transposición de los usos de Europa ya no sirve y que no tienen o no saben for jar la verdadera herramienta del trabajo intelectual productivo: el arraigo en la gente de su país.

Mariátegui afirmaba que en toda literatura hay tres períodos: uno colonial, otro cosmopolita, otro nacional -y esto lo extendemos a toda cultura. Pero los ar gentinos podemos asegurar que ese período nacional está por crearse, que toda salida reside en los interrogantes que nos plantea y las soluciones que exige, comenzando por comprender que el período cosmopolita es una trampa, que só lo encubre al colonial que escuda su vigencia -tras el cambio de metrópoli- en el universalismo abstracto, en el objetivismo y la neutralidad valorativa.

En nombre de estos valores sagrados se encubre el hecho real de toda ciencia

"avalorativa" y de toda cultura que "supera el localismo": se elude la situación concreta porque es mejor no complicarse en el cambio de esa situación. Entonces no hay gran trecho entre quienes sólo se preocupan por corregir las disfuncionalidades del sistema y quienes formalmente proclaman la necesidad del cambio: el método los hermana, el resultado es el mismo en la labor del tecnócrata parsoniano y del dogmático marxista. Uno y otro están del otro lado de la brecha, en la vereda de la dominación; de este lado, la gente y su proyecto de liberación son el único marco posible para todo trabajo creativo.

LA IDEA DE ANTROPOLOGIA TERCER MUNDO

Pero desechar los moldes, los esquemas, las recetas abstractas, no es pasar la topadora sobre los auténticos valores universales, sino afirmarlos; no se trata de practicar un folklore trasnochado, de convertirse en un provinciano de la cultura. La cuestión es insertarse en esos valores universales de la única forma posible: la autoafirmación a través del proyecto de liberación. Cultura nacional, ciencia nacional, es liberación nacional.

Si dejar de lado la cultura del colonizador, o acabar con la ciencia del imperialismo, es terrorismo intelectual, allá con las definiciones. Pero de eso se trata. Hay una realidad y es la de la contradicción dominador-dominado. Como dominados tratamos de acabar con la dominación, en tanto pueblo en conjunto. En tanto intelectuales, científicos, parte real de ese pueblo, proveemos al proyecto de acabar con la dominación buscando las formas de la conciencia que determinen con claridad la situación y la estrategia.

Para eso hay que crear una nueva cultura, una nueva ciencia, un nuevo arte, y no de la nada, sino comenzando precisamente en la gente que lleva sobre sí con más rigor el peso de la dependencia, y que construye cada día el tiempo y el plan contra la dominación.

La idea de nuestra revista incluye pues los dos puntos que hemos resumido: que formamos parte del proyecto común del Tercer Mundo, y que las posibilidades del trabajo intelectual parten de la situación dependiente de nuestra patria; que hay una cultura al servicio de esa dependencia y destinada a justificar esa situación en la conciencia del pueblo.

El plan de trabajo intelectual debe partir, entonces, de la necesidad de crear una cultura al servicio de la liberación. El transcurso mismo de su creación significa fortalecer las condiciones de ese trabajo.

Nuestra revista tratará de vertebrar, en la amplitud de su nombre, la labor de investigación y publicación de los intelectuales nacionales del Tercer Mundo, o que, en otras latitudes, sean solidarios con su causa. Con muchos antecedentes en la tarea, éxitos o fracasos, de una práctica al servicio de lo nacional, nues

tra idea confía en esos intelectuales nacionales plenamente concientes de la necesidad de luchar contra la ciencia y la cultura de la dependencia, que no sólo representa una actitud reaccionaria y al servicio del statu-quo, sino también la castración intelectual y la negativa a la imaginación.

GUILLERMO GUTIERREZ

CONRADO EGGERS LANZ IDEOLOGIA, CIENCIA Y ESTRATEGIA

Cuando los hombres no están satisfechos con una situación que afecta a la sociedad en que viven, suelen hacer una de dos cosas: maldecir entre dientes o intentar algo para cambiarla. Este "intentar algo para cambiarla" puede, a su vez, asumir diversos grados y modalidades: va desde el propósito de modificar en lo posible la pequeña cuota que aporta la vida individual o familiar hasta el de abarcar la sociedad entera; atiende a aspectos limitados que ofrecen una factibilidad de alteración gradual, o bien pretender llegar hasta las raíces mismas del mal, para extirparlas o reemplazarlas; oscila entre el sueño acariciado en el poema, en el cuento o en la charla, por un lado, y, por otro, caminos diversos que acercan o alejan de la lucha armada abierta y más o menos virulenta.

En todo caso, la aspiración a un cambio social, para que tenga válidamente una pretensión mínima de logro concreto, ofrece dos aspectos claramente discernibles: uno, el del tipo de cambio que se quiere producir; otro, el de los medios para llevar a cabo dicho cambio, para lograr que tal cambio comience a producirse. Ahora bien, si se piensa positivamente el tipo de cambio que se quiere producir (o sea, si lo que se busca no es simplemente que desaparezca lo existente, sin plantearse con qué reemplazarlo -en cuyo caso lo más probable es que no cambie nada o que se arribe al caos-, sino que se concibe un proyecto del cambio que se quiere producir), estamos frente a una teoría. Una teoría acerca del tipo de cambio que se quiere producir, o, si se prefiere, una teoría acerca de la sociedad que se quiere construir o de los rasgos que en ella se debe modificar. Por otra parte, y dado que nuestra insatisfacción con el status quo implica que su cambio no depende de nuestro puro acto de voluntad ni tampoco de una remoción espontánea de los obstáculos que se le oponen, concluimos que, cualesquiera sean los medios que escojamos para producir el cambio, el empleo de esos medios configurará una lucha. Aunque en un caso he subra-

yado la palabra "teoría" y en el otro "lucha", lo primero que deseo dejar en claro aquí es que tanto en un campo como en el otro -aún tomándolos separadamente- hay o debe haber pensamiento y proyecto racional; y asimismo, tanto en un campo como en el otro -incluso separándolos, aunque en este segundo aspecto es más difícil desconectarlos entre sí, según veremos- hay praxis y hay militancia.

Al proyecto racional que debe guiar la lucha se lo llama habitualmente "estrategia" (como se sabe, "estratega" era la palabra que los griegos usaban para lo que nosotros denominamos "general"), y nos atenemos a ese nombre. En cuanto al proyecto racional acerca del tipo de cambio que se quiere producir, seguiremos también -por los motivos que veremos- la denominación más corriente, de ideología.

Es cierto que una ideología no puede definirse simplemente como proyecto de cambio (al menos de cambio radical), ya que puede haber y hay ideologías del statu quo, y que a lo sumo contemplan modificaciones en superficie. Precisamente, los defensores del statu quo -y/o de las modificaciones aparentes-, en la medida que se ven embarcados en una lucha (defensiva u ofensiva), suelen planear también su estrategia, por lo cual tampoco la "estrategia" puede definirse exclusivamente en función del logro de un cambio revolucionario. Más adelante definiremos el concepto de "ideología" (el de "estrategia" ha quedado precisado en base a su etimología militar). Ahora no estábamos definiendo todavía, sino que nos ha importado partir de la noción de "cambio" en general y "cambio revolucionario" en particular, porque es la que está en juego en la coyuntura presente, y al distinguir los dos planos se facilita su tratamiento y se precaba contra la distorsión que suele operarse sobre todo con el concepto de "ideología", que es el que aquí más nos interesa. Porque dicho concepto sufre por lo general un doble bombardeo, que no le haría mella si se redujera a un cuestionario lingüístico (suplantar el vocablo "ideología" por el de "teoría", por ejemplo, como hace Raipbeau ¹), pero que obstaculiza o pretende obstaculizar la tarea que hemos hecho referencia, al intentar menoscabar aquello que sirve de herramienta conceptual -la principal herramienta conceptual- de dicha tarea. Doble bombardeo, he dicho, porque se lo suele combatir desde dos flancos opuestos: el de la teoría pura y el de la praxis pura; o mejor dicho -ya que es fácil probar que no existe "teoría pura" ni "praxis pura" desde el cientificismo europeizante y desde el activismo pequeño-burgués (en seguida aclararemos los alcances de este último epíteto).

Ciertamente, críticas a los ideólogos han sido hechas por gente que no puede encasillarse en el simplista esquema que acabo de trazar: tales los casos de Napoleón y de Marx, por ejemplo. Napoleón, como político empírico, pensaba que era él y gente como él la única que estaba haciendo la historia, y no los intelectuales que forjaban programas alejados de toda realidad concreta. Marx, pasa

da su etapa feuerbachiana, detestaba por su parte a los hegelianos de izquierda que soñaban en generar la revolución modificando las ideas de los hombres. Pero él mismo -juntamente con Engels- plasmó por escrito sus propias ideas acerca de cómo debía llevarse a cabo la revolución, apuntando hacia el poder político y a la base económica en la cual, pensaba, se sustentaba no sólo el poder sino las ideologías predominantes. Y es claro que para Marx existía una ideología napoleónica, por híbrida que fuera, constituida por ideas plasmadas en hechos, instituciones y escritos (como el "Código Napoleónico"). Y seguramente pensando en su propio caso y en el de Engels, declaraba en el Manifiesto que, a las clases revolucionarias, se adhería "una parte de los ideólogos burgueses, que han alcanzado la comprensión teórica de todo el movimiento histórico". En todo caso, para los sucesores de Marx, el Manifiesto y sus escritos político-económicos constituían una ideología, que él mismo se esforzó por difundir y que luego sufrió modificaciones, adecuaciones, distorsiones, etc. Sea como fue, resulta patente que aquello de lo cual Napoleón y Marx se mofaban no era en el fondo la ideología en sí misma sino la inoperancia de determinados proyectos. Pero eso cambiaría entonces el terreno del problema, ya que la operancia o inoperancia pueden ser imputadas a la "estrategia" y no a la "ideología" (ésta a lo sumo podría tener el carácter de utópica, que Marx atacó en el socialismo de Fourier, Cabet, Owen, etc., no en los "ideólogos alemanes" de la izquierda hegeliana). De lo cual deducimos que la crítica de Napoleón y de Marx estaba en rigor dirigida a ciertas estrategias intelectualizantes y no a las ideologías (sin perjuicio de detectar en el terreno ideológico los adversarios y algunas posiciones aparentemente próximas a la de la suya, como hemos dicho respecto del socialismo utópico; siempre al margen de la operancia o inoperancia estratégica).

Precisamente, el activismo pequeño-burgués suele confundir ambos planos y atacar por allí a la tarea ideológica (sin advertir a veces contradicciones, como las de apelar a argumentos de su exacto opuesto, el científicismo). Al decir "pequeño-burgués" no quiero endosar un sambenito agresivo o emplear una metáfora de léxicos estereotipados, sino que hago una mera apreciación sociológica, hecha con cierta elasticidad. Pienso, en efecto, en sectores predominantemente de clase media (en algunos casos de clase alta -raramente de clases bajas-; de allí el reclamo de elasticidad), con una formación intelectual de distintos niveles, pero en su mayor parte incompleta (universitarios no graduados, o bien egresados de seminarios religiosos que los han dotado de un bagaje parcial o deficiente)². Saturados del propio ambiente, e impacientes por lograr un cambio radical en la sociedad, desdeñan la labor de gabinete que puede realizarse en una sociedad capitalista, y experimentan una suerte de complejo de culpa por ser o haber sido intelectuales; un verdadero "complejo de intelectuales", que suelen contagiar en sus ambientes.

Desde la vereda de enfrente cañonea el científicismo, y con grandes misiles.

Allí están la ciencia, la técnica. Ellas, y no la ideología, son las que transforman el mundo. Las ideologías pueden acaso "motivar" -como reconocen, desde un teórico neocapitalista, como Schumpeter, hasta un teórico neomarxista, como Althusser-, pero el cambio lo producen la ciencia y la tecnología. Ya Marx en El Capital, según cree ver Godelier, mostró cómo puede y debe hacerse ciencia sin interferencias ideológicas, y nada menos que ciencia revolucionaria (en la línea de la "revolución industrial" Althusser hace su proclama de la "revolución científica" o "teorética").

Ahora bien, sucede que la ciencia "comunista" (al menos la soviética y la europea en general, ortodoxa o no) se parece cada vez más a la ciencia "capitalista", y no cuesta demasiado trabajo advertir que, si Rusia no quiere que Checoslovaquia abandone el Comecón y caiga en las redes del Banco Mundial, no es por diferencias ideológicas sino por una estrategia que responde a principios ideológicos sustancialmente similares a los empleados en el "mundo occidental". Ante el Tercer Mundo, por lo menos, la U. R. S. S. y los EE. UU. se mueven en el plano internacional (político y económico) de un modo análogo a como pueden hacerlo los imperios de la Standard Oil y de la Shell, o bien de la General Motors y de la Ford. El cuadro social interno es sin duda diferente en los EE. UU. y en la U. R. S. S., pero también es patente que a su modo cada uno de ellos provee una suficiente base de alienación (y de "unidimensionalidad", como dice H. Marcuse) que permita operaciones impune como las de Guatemala y Hungría, u otras tal vez más costosas, como las de Vietnam y Checoslovaquia (aunque este segundo paralelo es, sin duda, desproporcionado; en lugar de Vietnam, no sé si habría que poner, más bien, a Santo Domingo, o, quién sabe, a Perú). Tanto en EE. UU. como en U. R. S. S. es la misma ciencia la que mandará sin duda astronautas a la luna, a Marte, Venus y a Júpiter antes del año 2.001; la que por ahora perfecciona las redes de misiles, la que automatiza la industria en los más variados renglones, desde los que responden a necesidades vitales hasta los más superfluos y destructivos; la que puede curar y cura, no seamos injustos, y permite así disminuir la mortandad infantil inclusive en el Tercer Mundo; aunque luego -o a mitad de camino-, aterrorizada por la cantidad de gente subdesarrollada, explora los medios de limitar la natalidad y las técnicas para imponerlos. Es la ciencia, a la cual, en el hipotético caso de que los activistas de marras tomaran el poder -cualquiera que fuera el signo ideológico que tuvieran, implícita o explícitamente-, tendrán que recurrir, porque el Tercer Mundo no conoce otra.

En esta encrucijada sacamos entonces a relucir ya sin complejo alguno el concepto de "ideología", y lo definiremos sucintamente para analizar sus implicancias. Porque el hecho de que los marxistas franceses hayan advertido que la mismísima ideología comunista, en lugar de asumir un papel revolucionario, actúe en Rusia (y en Francia, lo que más les duele) en función de congeladora del statu quo análoga a la que tienen las ideologías capitalistas, no significa que para pro

yectar un cambio revolucionario debemos recurrir a otras palabras que no sea "ideología" o a otras herramientas conceptuales: a lo sumo significaría que en ambos bloques en coexistencia competitiva está de momento bloqueada la posibilidad histórica de cambio revolucionario y que sólo restaría una posibilidad de cambio revolucionario teórico, de palabras y conceptos. Pero si éste es el caso, hay que decir que no es el del Tercer Mundo. En éste hay cada vez más conciencia de que ni una "sociología del conocimiento" ni ninguna "teoría del cambio" pueden planear por sobre la orientación ideológica.

Voy a definir a la ideología, en primer lugar, como un conjunto de ideas que influyen -o bien pueden o pretenden influir- sobre la realidad sociopolítica de una nación o región en un momento histórico determinado. No digo "sistema" o "conjunto orgánico" de ideas, porque no es forzoso que exista tal sistematización u organicidad, y en cambio suele acontecer que la pretensión de llegar a ello le confiera un carácter cerrado, que impida toda modificación sin cisma o herejía y que resulte impermeable a la realidad histórica. Por el contrario, la ideología debe estar abierta permanentemente al diálogo con la historia; lo cual no significa que deba ser cambiada con miras a la estrategia. Si una estrategia fracasa, hay que revisar la estrategia; la revisión de la ideología habrá de practicarse en base a la experiencia histórica a la cual atiende en tanto ideología, y no en base al éxito o fracaso estratégico. Claro que ya en la ideología es necesario un cierto afinamiento histórico para que cualquier estrategia que se apoye en ella tenga posibilidades de éxito en su aplicación. Por eso he englobado dentro del concepto de "ideología" tanto ideas que influyen o pueden influir en la sociedad, como las que pretenden influir. Porque puede darse el caso de que, sin proponérselo, determinadas ideas influyan o puedan influir en la sociedad (como suele suceder con buena parte de las ideas que sirven al statu quo), y, a la inversa, es posible que determinadas ideas se propongan, infructuosamente, influir en la sociedad (como suele suceder con buena parte de las ideas revolucionarias). Claro que la efectiva influencia frecuente de las ideologías que sirven al statu quo no se debe a su afinamiento histórico, ya que en este punto tiene vigencia la ley de la inercia: es naturalmente mucho más fácil influir en mantener un estado de cosas, un status alcanzado, que hacerlo mover históricamente. Lo importante es que, para que las ideas que pretenden influir históricamente en la sociedad puedan hacerlo, deben arraigarse en el suelo nacional, hacerse carne en la historia de ese pueblo. Sólo así se abandonará la universalidad abstracta y se evitará la volatilidad de las fantasías utópicas.

Ahora bien, las ideas que pueden formar parte de una ideología son básicamente de tres clases. (Observaremos, claro está, que a menudo las ideologías carecen de una o dos de ellas, explícitamente al menos).

La primera clase de ideas -lo que podríamos denominar "componente filosófico" de la ideología³- son ideas acerca del hombre y del mundo, que configuran

lo que se da en llamar "cosmovisión". Claro está que una cosmovisión puede no ser "filosófica" sino meramente "natural" o "ingenua", ya que filosofar implica un esfuerzo consciente y crítico en la elaboración o adopción de ideas, y uno puede hacerse cargo de ideas del hombre y del mundo que ha recibido de la tradición, de la educación, etc. sin examinarlas en modo alguno. Pero el peligro no reside aquí tanto en la falta de reflexión sino en no advertir que, de cualquier forma, la cosmovisión tiene repercusión en la vida del individuo (ya que su conducta, su actividad científica, política, etc. responderán casi sin excepción a su manera de ver el hombre y el mundo, aun cuando no esté consciente de ello), y, a través de ella, en grados distintos, en la comunidad; vale decir, tendrá una repercusión ideológica. Y esto puede suceder inclusive cuando la cosmovisión sea filosófica: uno puede haber elaborado su Weltanschauung en el escritorio, pero no percibir la función ideológica de la misma; en tal caso, es probable que se llegue al desdoblamiento de una persona en "filósofo", por un lado, y "hombre común", por otro; de modo que, como "filósofo", elabore una cosmovisión "filosófica", pero como "hombre común" se gufe por una cosmovisión "ingenua" diferente a aquélla u opuesta, sin percatarse de la contradicción.¹ De todos modos, la cosmovisión no es toda la ideología, ni da forzosamente su impronta a toda ella. Se puede partir de una concepción profético-evangélica y adoptar, en lo demás, una ideología bien distinta a lo que Jesús y los profetas exhortaban. Se puede partir de una concepción del "hombre total", y enajenar y estar enajenado por una ideología dogmáticamente cerrada y parcelante.

La segunda clase -lo que en otro lugar he llamado "componente sociológico"-abarca las ideas que funcionan como objetivos que hay que alcanzar o mantener para que una cosmovisión tenga vigencia histórica en una sociedad. Así, por ejemplo, para que una cosmovisión profético-evangélica o bien una cosmovisión del "hombre total" comiencen a cobrar forma concreta en una sociedad determinada⁴, cabe postular una liberación nacional que permita que la comunidad maneje sus propios recursos, así como una socialización de los bienes básicos de producción y distribución, que ponga en manos de la comunidad el control de su economía para satisfacer las necesidades reales de sus miembros. Ahora bien, esto que decimos y algunas cosas más que podríamos añadir constituye un palabrerío más o menos bonito que, formulado ordenadamente y/o expresado con adecuados medios audiovisuales, puede servir de plataforma electoral o revolucionaria, o bien dé contenido a un panfleto subversivo o "concientizante".

Pero para que la posibilidad de su realización sea concebida seriamente debe ser objeto de examen científico: no sólo la sociología, sino también la economía, la historia, las ciencias sociales en una palabra, han de coadyuvar a la formulación precisa y concreta de aquellos objetivos; y no sólo las ciencias sociales sino también las naturales, por cuanto la organización de la producción implica una tecnología fundada sobre el conocimiento científico de la naturaleza. Como en el caso del componente filosófico, también las ideas que forman el "componente sociológico" de la ideología pueden adquirirse improvisadamente, de ma

nera "ingenua" o "empírica": de ser así, el resultado más probable es el fracaso. Pero aquí también, como en el caso anterior, resulta más riesgoso el desconocimiento del nexo ideológico que guarda este componente con la cosmovisión que la guía, y de la función ideológica de la labor científica. En efecto, desde el momento que una teoría científica puede influir sobre la realidad sociopolítica, aunque no lo pretenda, es ideológica. (Y más aún si se tiene en cuenta que, conscientemente o no, se halla orientada por una determinada manera de ver al hombre y al mundo). Aquí es donde se alega que un científico en muchos casos no sabe en absoluto si su teoría puede influir o no en la sociedad, o bien, puede probar que su teoría puede influir tanto en un sentido como en otro. Son las argumentaciones de la "inocencia científica" y de la "neutralidad ideológica" de la ciencia. No obstante, y para no extendernos sobre dicha discusión en particular, aquí importa sólo un punto: por un lado, hay teorías científicas que -hayanse propuesto lo que fuere sus autores- repercuten nocivamente en la sociedad; por otro lado, la sociedad necesita con urgencia teorías científicas que ayuden a su humanización. O sea, vemos científicos que, conscientemente o no, contribuyen -"a nivel internacional"- a la muerte o alienación de millones de seres humanos; y vemos también que nuestra nación necesita científicos que contribuyan a que vivan y se personalicen siquiera los millones de seres humanos que constituyen el pueblo de esa nuestra nación. La opción parece clara, y el papel de la ciencia en la historia revélase como de singular importancia ideológica.

La tercera clase de ideas forma lo que aquí denominaré "componente metodológico" o "epistemológico"⁵, epistemológico en tanto implica una reflexión sobre las ciencias (del griego epistémē = "ciencia"), y metodológico en cuanto esta reflexión se dirige ante todo a los métodos que emplean las ciencias. En efecto, especialmente a partir de la revolución industrial, las ciencias se desarrollaron en base a las exigencias crecientes de la tecnología, y ésta a su vez en respuesta a la demanda de la industria. Puede decirse que la ciencia tomó desde entonces más que nunca el signo comercial del "rendimiento", la búsqueda de la "positividad", que llevó a Comte -o desde Comte- incluso a postular la necesidad de una "física social". Así la revolución industrial, nacida bajo la égida del capitalismo liberal, sentó el modelo de desarrollo económico, y con él el modelo de desarrollo tecnológico, y con él el modelo de desarrollo científico, para todo Occidente. Esto hasta el punto de que, cuando Rusia socializó la producción en nombre del Marx que había profetizado un "hombre total" liberado de la alienación, adoptó ese modelo único. En efecto, aunque su socialización y planificación parecieran contradecir el tipo de desarrollo económico del capitalismo, no varió en un ápice los patrones de la tecnología y a ellos ajustó los de la ciencia, y su desarrollo presenta las mismas características que el de cualquier gran país capitalista. De este modo, al acumularse los capitales en gigantescos monopolios y posibilitar la planificación en los países capitalistas -sin perder por ello el criterio cuantitativo-lucrativo que había guiado al liberalismo-,

la similitud entre éstos y los soviéticos fue creciendo, hasta el punto de que hoy la distinción aparece más en el plano de las formas políticas internas que en el de la economía, interna e internacional. Sin embargo, hay quienes siguen pensando que, con la socialización de la producción, iremos a parar automáticamente al "hombre total". Al único hombre que por la vía trazada por la revolución industrial iremos a parar automáticamente es al hombre-automata.⁶

Por consiguiente, diría que el grupo de ideas que apremia más al Tercer Mundo en el plano ideológico es el que constituye el componente epistemológico en general y metodológico en particular. El problema del método que deben tomar las ciencias para contribuir a la realización histórica nacional es, pues, el problema ideológico número uno. (Subrayo "ideológico" para que no se confunda este problema con los que surgen en el terreno "estratégico", ya que la palabra "método" podría sugerir que hablamos de métodos de lucha política).

Aquel que crea que el método dialéctico es la llave que abrirá todas las puertas y solucionará nuestro problema indudablemente no ha leído la Lógica de Hegel o El capital de Marx, o acaso no ha pensado todavía la cosa en serio. No es con el método dialéctico que los rusos mandan cohetes a la luna y tanques a Checoeslovaquia; ningún método dialéctico rige la industria del acero soviético ni su movimiento monetario. La naturaleza -materia de la tecnología y "cuerpo inorgánico" de la historia, como la denominaba Marx- escapa a la dialéctica, como no sea a través de unas pocas leyes generales que Engels bosqueja en su evolución y que apenas rozan las formas primarias de su transformación por el hombre. Para quien sepa ahondar en ella, cabe encontrar en la formulación dialéctica esa tensión bidimensional a la que melancólicamente canta Marcuse, y que encierra una verdad profunda de la realidad humana histórica, pero que no basta por sí sola para configurar un método efectivo. Es el método formal el que ha mostrado "rendimiento": es lucrativo tanto para los EE. UU. como para la U. R. S. S. Aliena, ciertamente, la propia base humana de esos países, como hemos dicho, a la vez que desangra al Tercer Mundo.

Pero ¿es el método formal el único posible? Lo que sabemos es que es el único método que se practica en el desarrollo y expansión de los dos bloques, y el único que, por consiguiente, llega aquí, bajo distintos ropajes y en las distintas esferas científicas, con el último libro europeo o norteamericano con los que nuestros intelectuales tienen que estar al día. Por consiguiente, la metodología, o sea, el estudio de los métodos, cobra una singular importancia ideológica para el Tercer Mundo, que aún no está forzosamente atrapado en el esquema, ya que ha visto reiteradamente frustrada su europeizante pretensión de alcanzar aquellas metas definitivamente alienantes. Todo un desafío para los intelectuales del Tercer Mundo: abrir en sus países una vía que le permita liberarse y avanzar sustrayéndose a la "neutralidad ideológica" del método formal emanado de la revolución industrial, y aprovechando la riqueza de la tensión dialéctica, que per

mite mantener la esperanza de llegar a un hombre pleno.

Finalmente, unas palabras más sobre la relación de las estrategias con la ideología. De lo precedente, como podrá advertirse, es tan poco lícito inferir que descalificamos al activismo en sí mismo, cuanto deducir que descalificamos a la ciencia en sí misma. Del papel de la ciencia en relación con la ideología, ya hemos hablado. Respecto de las variantes estratégicas que suelen postularse, no es mi propósito extenderme aquí. Las que con mayor frecuencia o impetuosidad reclaman su superioridad a los efectos de lograr un cambio revolucionario son, hasta donde tengo noticias de ellas, tres. La primera cree que por vías electorales pueden darse pasos positivos que, con una coyuntura favorable, permitan consolidar en el poder una organización revolucionaria. La segunda exige con vehemencia la insurrección armada más o menos inmediata, con vanguardias guerrilleras que poco a poco ganen apoyo en el pueblo como para arrastrar tras sí huestes suficientes para formar el ejército popular que llegue a tomar la Casa Rosada. La tercera busca formar una conciencia revolucionaria en distintos niveles según los distintos sectores de la población, de modo que llegue un momento en que se torne insostenible el mantenimiento del sistema socioeconómico, y en que a los que aún detentan las bayonetas en favor del mismo no les reste otra cosa que sentarse sobre ellas (que es lo único, se dice, que no puede hacerse con las bayonetas). Las tres son pasibles de críticas, ironías y también de combinaciones.

En todo caso, sólo con una ideología adecuadamente madurada en el país puede concebirse, me parece, que esos u otros tipos de estrategias eviten el caer en el oportunismo o en la frustración delirante. Así, pues, como Kant decía que los conceptos sin las intuiciones son vacíos y que éstas sin aquéllos son ciegas, análogamente me atrevo a afirmar que una ideología, sin las estrategias que la pongan en práctica, queda vacía e infecunda, y que toda estrategia que no se apoye en una ideología arraigada en el suelo en que aquélla se mueve resultará ciega y no menos estéril. Que las personas que elaboren las ideologías -o sus componentes- sean las mismas o no que las que formulan y ponen en práctica las estrategias, es otro problema, que acaso derive más de las circunstancias. Pero sólo desde un anacrónico militarismo puede resolverse que la militancia consiste exclusivamente en tomar las armas o en adoptar cualquier otro tipo de estrategia (así sea en la calle o en el café), subestimando la praxis de los que, papel en mano y tierra argentina a la vista, estudian los problemas apremiantes de la realidad nacional y programan su solución humana. La juventud universitaria, en particular, tiene una obligación doble con la sociedad, que deriva de su doble condición: en tanto juventud, cuenta con energías vitales que la capacitan e impulsan hacia la lucha; en tanto universitaria, cuenta con recursos intelectuales que la favorecen para aportar ideológicamente -en los tres tipos de ideas mencionadas- al proceso histórico, y canalizar así su propia acción en beneficio directo del pueblo, gracias a cuyo esfuerzo tiene la ocasión de es

tudiar en la Universidad.

Carlos Casares, marzo de 1969.

Conrado Eggers Lan

¹ Y. C. Raipeau, Prefacio a Ideología y verdad, de F. Chatelet-H. Lefebvre (traduc. D. Wagner, Carlos Pérez, Buenos Aires 1968), p. 15.

² Naturalmente, no pretendemos que el concepto de "pequeño-burgués" incluya sólo a intelectuales de formación incompleta; pero aquí me estoy refiriendo a los activistas "pequeño-burgueses", y en tal sentido creo que vale la caracterización.

³ En mi libro Cristianismo y nueva ideología (J. Alvarez, Buenos Aires 1968), p. 29 y ss. he distinguido y caracterizado los dos primeros componentes que aquí describo.

⁴ En el citado libro, p. 31 y ss, he señalado la necesidad de que tal cosmovisión sea formulada en términos que no exijan una adhesión confesional, de modo que no pueda hablarse de una ideología "cristiana". También he discutido el manejo que se hace a veces de la expresión paulino-marxista de "hombre total" (p. 168 y ss.).

⁵ Este tercer componente lo he discriminado por primera vez en el ensayo "El problema de la metodología del desarrollo" (incluido en el volumen -junto con trabajos de otros autores- Desarrollo y desarrollismo, en prensa en la editorial Galerna).

⁶ En el ensayo mencionado en la nota anterior, y a propósito de la exposición y discusión de las ideas de Deutscher, Galbraith y Marcuse al respecto, me he extendido en la caracterización del "hombre unidimensional" y la necesidad de una metodología que supere, en nuestros desarrollos, la vía universalmente adoptada para la industrialización, y que conduce a la "sociedad unidimensional".

JUSTINO O'FARRELL: LA CULTURA POPULAR LATINOAMERICANA

PUEBLO Y CULTURA POPULAR,
CAMPO DE INVESTIGACION Y
ACCION

La expresión global de la práctica histórica revolucionaria de los pueblos latinoamericanos en contra de la dominación y en favor de su propia liberación y de

los demás hombres, constituye para nosotros un ámbito de realidad poco conocido, en especial desde el punto de vista recién enunciado.

Hasta ahora se ha acostumbrado considerar a la cultura, y a la cultura popular como incluida tácitamente en la primera si cabía, a la manera de un conjunto de pautas y de normas de conducta y de comunicación. Este punto de vista es reduccionista y desfigurador.

Más que un conjunto de pautas y normas, la cultura popular es una expresión de problemas sociales y humanos. Recoge en su trama los vaivenes del sufrimiento y de la lucha interminable y cotidiana; expresa los contenidos y propósitos de esa lucha. Expresa la lucha y los contenidos de la misma, de una manera virgen y abierta, no sujetándose a fórmulas organizadas pre-establecidas que pudieran anestesiar o contradecir al uno y al otro factor.

En realidad, la expresión histórica revolucionaria de la cultura popular se inserta en la práctica de autoafirmación de nuestros pueblos. Desde su ángulo, le otorga permanencia y espíritu indomable. Ha sido capaz de crear situaciones riesgosas, nuevas e inesperadas. Constituye una reserva de la confianza en la justicia y la fraternidad entre los hombres, más allá del alcance de los intereses reivindicatorios. En ningún momento la cultura de los pueblos latinoamericanos parece rehusar el planteo de todo el espectro problemático humano: lo acepta y en muchos planos lo fomenta abiertamente.

No creo que se trate de ser cándidos con respecto a la cultura popular y a su protagonista, el pueblo. La cultura popular no es "una cruzada de la bondad, ni una reivindicación de una buena fama o de algo valioso que ha sido subestimado: sus concreciones se extienden desde lo sórdido y lo cruel hasta lo más noble y todo lo que su fuerza principal hacia la justicia involucra y desata en una situación de dependencia y pugna. Sin embargo no es más cruel ni más estorsionadora que su sistema oponente. En otras palabras, es un hecho social y humano, ni más ni menos, que refleja en sí los efectos de las presiones, desgarramientos y deformaciones de la situación en que se asienta.

Destacamos nuevamente lo que sigue. Nuestra conciencia histórica demuestra que, por sobre el valor otorgado a los mecanismos, la lucha misma, las tácticas y victorias, prima la importancia otorgada al contenido de las mismas: la justicia. Desde este flanco, la cultura popular suele mostrarse inaccesible, indócil y claudicante a los ojos de los impacientes y advenedizos que desconocen la complejidad de su planteo total ni saben de sus fracasos y especial tipo de perspicacia. En ningún caso la cultura popular deja de erigirse en protesta tácita o abierta contra el parcelamiento, la subestimación desalentadora y el fomento de las divisiones internas a que es forzada por las diversas estrategias de aquella política orientada a dividir para reinar y de crear panaceas para ilusionar o calmar.

Resta sin embargo señalar un problema. La cultura popular o por lo menos algunas esferas que se presten, pueden ser arrastrados a ser parte de la sociedad de consumo y de comercialización, como ocurre con algunas versiones del folklore nacional. Algunas vertientes de la cultura popular son transformadas en un arma o expediente que la llevan a operar dentro de estamentos y mecanismos sociales que directamente contradicen y traicionan sus contenidos y luchas. Esas vertientes no dejarán de contribuir a la claudicación, sumándose a la pedantesca intención aquella de educar al soberano, y que en realidad implicaba entrenarlo para sujetarse a las exigencias y conveniencias de la dominación británica en desmedro de la nación; esas vertientes comercializadas de la cultura popular se incrustan en la sociedad de consumos costosos y desgastadores del área hegemónica adjudicada a Norteamérica por los arreglos del sistema de la coexistencia pacífica. Los recién llegados al pueblo y a la cultura popular contribuyen a silenciar su mensaje de un modo tan inconsciente y disimulado como en la instancia anterior. Sus motivos espúreos de no quedarse atrás, de adoctrinamiento compulsivo, etc., se prestan a permitir un área de desahogos intelectuales muy parciales y desprovistos de la prueba del tiempo.

NECESIDAD DE ABORDAR EL PROBLEMA

En realidad no estamos bien provistos todavía para abordar el problema global, desde y para el pueblo y su cultura. J. J. Hernández Arregui, A. Jauretche y otros han dado grandes pasos: se trata de dar otros. Respecto a la necesidad, no sólo de explorar y explicar esta problemá-

tica, sino de otorgarle un alcance práctico, es indispensable notar lo siguiente:

1. Quién no se percata que hasta ahora y generalmente los sociólogos y antropólogos continúan explorando a nuestra realidad social, desde puntos de vista e intereses ajenos al planteo de la lucha por la justicia, -su contenido-, a que nos referimos arriba, y en beneficio de proyectos científico políticos adversos o in diferentes al proyecto político de nuestros pueblos? Algunos caen en un sincre tismo estrechamente emparentado con el chauvinismo imperialista: se pasan da tos y explicaciones, como si ello no implicara consecuencias; se reciben dá divas que crean compromisos, relaciones y proyectos al servicio de una ciencia de cuyos enmascaramientos no se necesita mucho para advertirse.

2. Con una fe tenaz se insiste y persiste en creer en desarrollismos e integra cionismos que no dan para más, a no ser para debilitar una interdependencia económica más adecuada entre países que la actual dominadora y dependiente. Estos desarrollismos, integracionismos y democracias formales o restringidas de hecho minan a nuestros países a pesar de los consumos inútiles y asociales y, por otra parte, sirven al desarrollo económico y a la opulencia social y avan ce científico de los países dominadores. Cuesta cambiar: cuesta cambiar ese módulo de "cambiar las cosas de cierta manera y hasta tal punto" de modo que al fin "todo quede como está"; en realidad, los grupos interesados en esta fór mula rehusan cambiar su situación de divorcio del pueblo y las ventajas de sen tirse superiores a él, en orden a legitimar sus prerrogativas.

3. En nuestros países subsisten algunos grupos que por vía de ahondar en sus complejos de culpa o de su fracaso político, no se perdonan jamás el haber mal entendido el contenido decisivo que en nuestros países opera en favor de la auto afirmación. Aquella vez estuvieron divorciados; todavía lo están. Su contextu ra de intereses y relaciones les impedirá entender el núcleo de la cosa y com prometerse con ella. Siempre dispondrán de alguna fórmula mecánica para su gerir y capitalizar el esfuerzo de otros: les importa la lucha como mecanismo esporádico y subestiman la justicia. A raíz de esta deficiencia, no llegan al pue blo. Su oportunismo práctico e ideológico los delata: en un momento son marxis tas leninistas, en otro populistas y en otra ocasión y frente, peronistas.

4. El ámbito de la "cultura popular" se encierra en el de "pueblo". La cultura popular es un flujo inmanente al trabajo cotidiano y al reclamo político del pue blo frente al cercamiento que lo circunda y penetra. La cultura popular no es una superestructura, como lo es la cultura ilustrada y como a menudo lo son las ciencias sociales, especialmente cuando operan de herramienta científico-ideológica de la opresión cultural externa. No es posible adoptar una perspecti va adecuada a la larga experiencia de proletariado histórico de nuestros pue blos latinoamericanos, si previamente no se desprende a las ciencias sociales de su inserción en el proyecto político de la dominación y no se las incorpora

nuestros pueblos. Esta transformación involucra un trabajo y cambios de mucho mayor envergadura de lo que a primera vista se percibe. Afecta directamente la estructura profesional de sociólogos y antropólogos y su modo actual de pertenecer a la oferta y demanda, -el mercado-, de expertos adscriptos a la dominación. Implica desprenderse del grupo y de la cultura de los selectos, de sus criterios acerca de lo que es racional e irracional, de lo que es superior y de lo que es inferior, acerca de lo que es cáscara y de lo que es substancia.

Estamos impreparados para abordar el problema global de la "cultura popular", de sus repliegues, subyacencias y verdaderos alcances transformadores. La sociología y la antropología pueden actuar de obstáculo inconsciente y solapado: la dominación enmascara, disimula y crea la presunción acerca de perspectivas "verdaderas".

Sin embargo estamos en la encrucijada que apremia salir al encuentro de todo lo que la realidad de nuestros pueblos y de la cultura popular exige y que ha de transformarse en un proyecto de liberación más articulado y explícito. La cultura popular en su actual situación de amenaza invita a que se revean con amplitud y visual todas las prácticas y concepciones vigentes hasta ahora respecto al verdadero importe de su mensaje. Anticipa que se presentarán otras coyunturas de transformación y que a espaldas de ella y en obsequio de inquietudes abstractas y perfeccionistas, muchos podrán volver otra vez a desentender y desaprovechar la oportunidad que se les ofrece.

CULTURA POPULAR Y CULTURA ILUSTRADA. PUEBLO Y "SELECTOS"

El pueblo y su cultura, -principalmente su núcleo central de fuerzas-, se yerguen en oposición a la cultura ilustrada, en contra de su sistema y de sus bases de legitimación. El antagonismo histórico entre barbarie y civilización, entre caudillos y montoneras que luchaban por salvar a la nación y los gobiernos de las oligarquías que pedían progreso al cambio de la entrega del país, ponen de manifiesto los alcances de la contradicción que contrapone a ambas esferas.

La cultura ilustrada se afirma en los grupos y en su orden de apropiación de bienes y ventajas a expensas de los demás. Esta apropiación en realidad equivale a una extorsión agresiva que opera de un modo inclusivo y excluyente: inclusivo al máximo en favor de los propios intereses momentáneos e individuales y excluyente al máximo de los intereses sociales; pero además, la apropiación se ve forzada a cambiar esa inclusividad y exclusión con la claudicación y docilidad a los dictámenes de los dominadores que son incondicionalmente apropiativos, inclusivos y excluyentes, no sólo de los bienes sino de la suerte política y general de otros seres humanos. No todos pueden iniciar o perdurar en la apropiación a que nos referimos; históricamente lo fueron quienes a raíz de las ac-

tividades que desempeñaban y compromisos desarrollados, acabaron por constituirse en los "selectos" de la humanidad. La cultura ilustrada expresa y sirve de satisfacción, educación y refinamiento de los "selectos", otorgándoles la garantía ideológica que los demás son inevitablemente inferiores, irracionales, infrahumanos, en comparación con la superioridad por ellos lograda. Dentro del esquema de la apropiación y del mercado, el módulo de los medios-objetivos, o sea de la mercancía-dinero, del dividir-dominar, etc., se complementa con la reducción de las ciencias a la dimensión tecnicista que asegura los éxitos.

La cultura popular se orienta a todo el espectro de la problemática humana y consiguientemente contra el reduccionismo de la realidad que cabe dentro de la estrechez de los selectos. La contextura de la cultura popular da cabida a sus elementos, no tanto como pesimismo o el optimismo de los selectos, sino como problemática: da alojamiento a problemáticas, las proyecta y las provoca en otros. Su trabajo es más amplio, duro y complejo: supera en mucho los límites de los éxitos tecnicistas. Su supuesto básico dice que apenas hay un hombre, se constituye el hecho racional; las clasificaciones de arracional, prerracional y antirracional no corresponden; expresan la enajenación y la irracionalidad de los grupos que se amarran a un diseño artificial de la sociedad humana. En principio la cultura popular se identifica con las necesidades humanas: no al caso es problemática y la causa de permanente ansiedad para los selectos que asumen poder controlar la naturaleza e intensidad de esas necesidades. Tiende a que se sujeten a la justicia, sean los avances que hace la apropiación, los consumos, rapacidades y dominaciones, sean las luchas que el pueblo emprende contra esos poderes. Si hay superioridad humana, ésta consiste en la justicia y en lo que el pueblo denomina "humildad": ésta se expresa en la disposición a la fraternidad y a la igualdad que distingue la vida de los humildes, de la de los encaados en el poder y la apropiación inclusiva y excluyente. Las oligarquías latinoamericanas nunca perdonaron estos contenidos de la aspiración popular: se prestaron a cualquier alianza, para sofocarlos. En realidad la fraternidad y la igualdad constituyen una superación de la enajenación que permitió a las oligarquías hacer entrega de nuestros países y aceptar las fórmulas de su deterioro económico y de su impotencia política.

NUCLEO DE FUERZAS Y LIMITES

El problema de las áreas de la cultura popular y de los límites de clases interesa mucho: son áreas cambiantes y límites fluidos. Estos son determinados por las alternativas del proceso que los condiciona. Paralelamente gravitan las percepciones que los diferentes grupos componentes o adversos tienen sobre el particular: los miembros de los grupos más rancios y cerrados de la oligarquía llegan a englobar en lo popular, algunas características de medio pelo propias de las clases medias. No pesa tanto el problema de las áreas y límites, cuanto la permanencia y fuerza del núcleo de fuer

zas de los grupos que elaboran a la cultura popular en la lucha contra la dominación y en favor de la nación, así como en el campo opuesto es decisivo el problema del escalonamiento de la dominación que desde los países de la dominación neocolonial se asienta en las grandes ciudades y baja a las capitales de provincia y, por otras vías, a las estancias, obrajes, cañaverales, algodonales, bancos, etc. El escalonamiento de la dominación define la graduación de actividades de la cuña neocolonial que comprende la mayoría de los grupos de las clases elevadas y grandes sectores de las clases medias; de ella no hay que excluir a aquellos sectores de las clases trabajadoras reblandecidas por la economía de consumo, por las claudicaciones políticas y la aceptación de ventajas que resultan contrarias a la situación e intereses de los grupos decididos adversarios de la dominación. La economía orientada al consumo y al desperdicio, la publicidad, el sistema de prebendas y el profesionalismo, las profesiones liberales, las aristocracias obreras y el burocratismo, la actividad enajenadora y antinacional de los científicos y la ambigüedad con que se plantean los problemas sociales, etc., son fuerzas que a lo largo del proceso se suman unas a otras consciente o inconscientemente, al proyecto político de la dominación.

A pesar de la omnipotencia de la dominación y de su omnipresencia, la docilidad y domesticación definitiva de los grupos populares y de su cultura es difícil de extinguir. No es la primera vez que la cultura popular subsiste como brasas bajo la ceniza. Después de resistir durante cien años a la dominación británica y a los alineamientos y alianzas producidos entonces, ahora le toca redefinir los problemas y encontrar un camino de salida.

El escalonamiento de la liberación es lento, amplio y aparentemente esporádico, aunque constante en el fondo. La superación de Juan B. Justo y de L. de la Torre por Irigoyen, más tarde, la emergencia del peronismo y posteriormente las alternativas del movimiento popular que perdura después de dos décadas ofrecen una perspectiva acerca de la naturaleza de la práctica de la liberación y de la transformación. Los intentos de educar al soberano produjeron un resultado distinto al esperado por las oligarquías, y las fórmulas puras de los revolucionarios abstractos aliados de los enemigos de la nación. Aparte de esos momentos políticos álgidos, la política del pueblo y de su cultura es la de sobrevivir; sobrevivir física y literalmente para evitar caer en el foso y en la desocupación, en la enfermedad, en la proscripción. La política básica es resistir, evitando la muerte y el aniquilamiento. En relación a ésta, las otras elaboraciones son refinamientos y, cuando no toman en cuenta esa base, se transforman en elucubración desorientadora.

El panorama de la cultura popular en las presentes circunstancias, es muy plástico y escurridizo; arrastra en sus cauces mucho limo que esconde a la corriente central y por ahora invisible en todo su conjunto. Considérese, por ejemplo, el caso de los numerosos recién llegados a la cultura popular: de todos aquellos

que desconocieron en su oportunidad la coyuntura de transformación y de liberación y de todos aquellos otros que detectan solamente un planteo de estrategia y de mecanismos muy distanciado social y culturalmente de lo que el núcleo de la cultura popular postula como renovación de las sociedades latinoamericanas en el muy concreto y estrecho desfiladero que se les intenta cerrar por todas partes. Las culturas populares latinoamericanas implican un planteo global de toda la problemática humana, o sea, del hombre y de su sociedad, de la relación social, de la dignidad incondicional de los hombres por sobre las cosas, de una racionalidad más veráz que aquella otra que sirve para domesticar, de la economía, de la política, de la cultura, etc. A estas postulaciones no renunciará y aparentará ser cobarde e inactiva ante objetivos que no conducen a la posibilidad de encaminarse a sus finalidades por las que resistió y luchó desde hace siglos.

Existe una práctica de transformación. Se trata de descubrir todos sus meandros, pliegues y aparentes caminos despistados. Si solamente uno se dispone a enseñar desde la óptica pasajera e individualista de un tramo o de un ángulo *de los cuales no se percibe el conjunto del planteo involucrado, uno contribuirá a establecer una distancia cultural más divorciada del núcleo que importa discernir.* Muy opuesta a esta actitud reduccionista propia del proyecto político dominador, se trata de captar la totalidad del problema planteado por las culturas populares latinoamericanas.

AMELIA PODETTI:
LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL
DE LEVI -STRAUSS
Y EL TERCER MUNDO

L. S. justifica la trasposición de métodos lingüísticos a la etnología (1) en virtud de dos criterios diferentes. En Les structures élémentaires de la parenté, 1. ed. 1949, después de haber elaborado la teoría acerca de los sistemas de parentesco y sus estructuras elementales, L. S. advierte que es posible aplicar el método fonológico a los problemas del parentesco porque hay analogías entre ambos campos: "...cuando consideramos sus métodos, y más todavía su objeto (los de la fonología), podemos preguntarnos si la sociología de la familia, tal como la hemos concebido en el curso de este trabajo, se refiere a una realidad tan diferente como se podría creer y si, en consecuencia, no dispone de las mismas posibilidades" (2). En base a un análisis comparativo de las funciones del lenguaje y del parentesco L. S. concluye que ambos son modalidades de una gran "función de comunicación"; la categoría de comunicación se hace lo bastante amplia -y quizás ambigua-, como para abarcar la comunicación de mensajes, de mujeres y de bienes y servicios, cubriendo así todas las actividades sociales. Es pues posible aplicar el método fonológico a las ciencias sociales, pero además es necesario pues "...la lingüística, concebida como un estudio fonológico" es la única "entre todas las ciencias sociales" que "ha llegado al punto en que la explicación sincrónica y la explicación diacrónica se confunden, porque la primera permite reconstituir la génesis de los sistemas y operar su síntesis, mientras que la segunda pone en evidencia su lógica interna y capta la evo

(1) L. S. distingue entre etnografía y etnología, según mostramos más adelante. Pero, en términos generales, usa indistintamente los términos etnología y antropología.

(2) 2a. ed, Mouton, 1967, p. 560 y ss.

lución que los orienta hacia una meta" (1). Diacronia y sincronia mantienen una interrelación dinámica: todavía no se ha cristalizado la rígida oposición que las divorciará, relegando además la diacronia del lado de la historia, es decir, de la irracionalidad, conforme a la lógica del sistema. Pronto la noción de comunicación se hace unívoca: toda comunicación es semiológica, y por lo tanto las mujeres y los bienes y servicios son fundamentalmente signos, aunque también sean personas y cosas (2). La etnología es, pues, una "ciencia semiológica" y su relación con la lingüística se vuelve más intrínseca "porque la lingüística, mejor que ninguna otra ciencia, es capaz de enseñar el medio de pasar de la consideración de elementos en ellos mismos privados de significación, a la de un sistema semántico, y de mostrar cómo el segundo puede edificarse por medio de los primeros: lo que quizás inicialmente es el problema del lenguaje, pero después de él y a través de él, es el problema de la cultura entera" (3). No son, pues, criterios formales los que justifican el valor de la lingüística para la etnología: se trata de que ella percibe, categoriza, interpreta sus objetos conforme a categorías o relaciones que L. S. considera definitorias para la realidad social: es la única ciencia social capaz de conceptualizar la síntesis entre sincronia y diacronia, es la que mejor puede dar cuenta del sentido. Y el sentido debe entenderse semánticamente y no solamente a nivel de la sintaxis, como ocurrirá por ej. en La pensée sauvage. En el texto antes citado de la Anthropologie structurale, L. S. establece como una característica positiva y fundamental de las sociedades que estudia el etnólogo la autenticidad. Lo que significa que "estas sociedades están fundadas sobre relaciones personales, sobre relaciones concretas entre individuos, en un grado mucho más importante que las otras", "Nuestras relaciones con los otros ya no están fundadas sobre esta experiencia global, esta aprehensión concreta de un sujeto por otro, salvo de modo ocasional y fragmentario". Para L. S. es tan importante este criterio de autenticidad y la distinción capital que él permite establecer "entre dos modalidades de existencia social" que lo considera como "la más importante contribución de la antropología a las ciencias sociales". Esta categoría también desaparecerá, como la relación sintética entre sincronia y diacronia, barrida por el formalismo que progresivamente va endureciendo el pensamiento de L. S. y que se manifiesta ya inequívocamente en el segundo criterio en virtud del cual el etnólogo debe considerar a la lingüística como su modelo y como su proveedora de categorías y métodos: la lingüística ha llegado a convertirse en "ciencia". Y esto significa que ha alcanzado la forma arquetípica de toda cientificidad: la de las ciencias exactas y naturales. De pronto, dice L. S., con "melancolía" y "en

(1) Se, p. 560 y ss.

(2) Idem, ídem.

(3) Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958. El artículo data de 1954.

vidia" vemos a los lingüistas apartarse de nosotros los antropólogos y saltar la barrera, "largo tiempo juzgada infranqueable que separa las ciencias exactas y naturales de las ciencias humanas y sociales" y ponerse "a trabajar de esa manera rigurosa de la que nos habíamos resignado a admitir que las ciencias naturales detentaban el privilegio". Y hoy, gracias a la lingüística, las ciencias sociales que durante un siglo o dos "se resignaron a contemplar el universo de las ciencias exactas y naturales como un paraíso cuyo acceso les estaba vedado para siempre" (1), ven abrirse ante ellas la posibilidad de acceder a él.

La lingüística pues, pese a que sigue siendo una ciencia social, ocupa en ese rango inferior un lugar excepcional: es "la única que puede reivindicar el nombre de ciencia" (2) y en esto reside su valor para la etnología. Sólo interesa este carácter formal y no ya su aptitud para dar cuenta de ciertos aspectos de la realidad social; si se la toma como modelo y se intenta aplicar sus métodos a la etnología es, solamente, porque ella es, de pleno derecho, una "ciencia". Se propone aplicar el método lingüístico porque ha llegado a ser científico, y se categorizará la realidad social para adecuarla a ese método porque es científico. Y esta científicidad es puramente formal: sólo consiste en revestir la "forma" abstracta de ciencia, forma indiferente a los contenidos que pretende explicar, como veremos en los criterios que definen el status de "ciencia".

La lingüística puede ser puesta en pie de igualdad con las ciencias exactas y naturales por tres razones: "a) ella posee un objeto universal, que es el lenguaje articulado del cual ningún grupo humano está desprovisto; b) su método es homogéneo, dicho de otra manera, sigue siendo el mismo cualquiera sea la lengua particular a la que se aplica: moderna o arcaica, "primitiva" o civilizada; c) este método se funda en ciertos principios fundamentales que los especialistas reconocen como válidos por unanimidad (a despecho de divergencias secundarias)" (3).

Además la ciencia debe ser "gratuita": una de las razones del progreso de la física es que "durante siglos, sino milenios, los sabios se ocuparon de problemas por los cuales la masa de la población no se sentía concernida". Esto les permitió trabajar en la oscuridad y al abrigo de presiones interesándose ante todo en "las cosas que ellos creían poder explicar, en vez de que se les exigiera ... explicar aquello en que los otros se interesaban" (id. 582).

(1) *Anthropologie structurale*, p. 80.

(2) *Idem*, p. 37.

(3) *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. Revue internationale des sciences sociales*, vol. XVI, n. 4, 1964, p. 588.
(trad. cast. en *Aproximación al estructuralismo*, Galerna, 1967)

Otra exigencia fundamental de toda investigación científica es el dualismo entre el observador y su objeto, por lo tanto, "si las ciencias sociales y humanas son verdaderamente ciencias deben preservar este dualismo" (1), aún cuando ya esté cuestionado, como el mismo L. S. lo reconoce con reticencia, en el campo privilegiado de la física.

Finalmente, "la ciencia entera está construída sobre la distinción entre lo contingente y lo necesario" (2) y "el objeto de toda ciencia" lo constituyen "relaciones necesarias" (3). Esta necesidad es para L. S. idéntica al "...determinismo ... modo de existencia de los objetos científicos" (4).

Estas referencias, aunque breves, nos permiten advertir que para L. S. el modelo de ciencia, el arquetipo realizado de la científicidad, lo constituyen las ciencias exactas y naturales; que la ciencia se caracteriza por ciertas notas de finitorias y comunes que podemos resumir: objetividad, universalidad, necesidad; y por lo tanto que no hay diferentes tipos de ciencias: "... Mauss liberó la antropología de la falsa oposición, introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas" (5).

Este conjunto de proposiciones acerca de la ciencia es asumido por L. S. en forma totalmente acrítica. No se justifica, ni siquiera se examina la afirmación de que la ciencia se reduce a un solo tipo de conocimiento: el que elaboran las ciencias exactas y naturales; como tampoco la versión de la ciencia como objetiva, universal, necesaria; ni la de que la ciencia, así interpretada, tenga el status de saber teórico no sólo supremo sino arquetípico; ni finalmente que esa "ciencia" pueda ser de alguna eficacia para el conocimiento de lo social. L. S. acepta ingenuamente y sin examen este mito, esta ideología que constituye el "cientificismo.

OBJETIVIDAD

Si las ciencias sociales no son ciencias es porque ellas y/o sus objetos carecen de universalidad, de objetividad, de necesidad; por lo tanto hay que recortar el ob

(1) Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. Revue internationale des sciences sociales, vol. XVI, n. 4, 1964, p. 582.
(trad. cast. en Aproximación al estructuralismo, Galerna, 1967).

(2) La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962, p. 32
(trad. cast.: El pensamiento salvaje, F. C. E., 1964).

(3) Id., p. 24.

(4) Id., p. 19.

(5) Clase inaugural en el Colegio de Francia, en Antropología estructural, Eudeba, 1968. p. XXVI.

jeto del modo adecuado para que se convierta en científico, tarea difícil en nuestro terreno, pues la subjetividad, la particularidad, la contingencia parecen ser componentes esenciales de la vida social. Después de todo la desigualdad que existe entre las verdaderas ciencias y las ciencias sociales no debe sorprendernos: "no existe ni ha existido jamás más que un solo mundo físico, cuyas propiedades han seguido siendo las mismas en todos los tiempos y lugares, mientras que en el curso de los milenios, no han cesado de nacer y desaparecer, como un mariposeo efímero, millares de mundos humanos. La diferencia entre ellas refleja la alternativa que las atenaza... sea privilegiar uno de esos mundos para poder captarlo, sea revocarlos todos en duda en beneficio de una esencia que todavía está por descubrirse, o de un universo único que, si es verdaderamente único, fatalmente se confundirá con el de las ciencias exactas y naturales" (1).

Por otra parte "... la desgracia de las ciencias sociales es que el hombre no podría dejar de interesarse por él mismo" (2).

Y finalmente "La situación particular (y desventajosa) de las ciencias sociales ... depende del carácter intrínseco de su objeto de ser a la vez **objeto y sujeto** o, para hablar el lenguaje de Durkheim y de Mauss, "cosa" y "representación" ..." (3).

Las subjetividades son, por principio, incomparables e incommunicables: nunca podría saber si mi aprehensión subjetiva tiene siquiera algún punto en común con la del indígena. Felizmente hay un terreno donde "lo objetivo y lo subjetivo se encuentran" y donde es posible superar la oposición entre yo y el otro: el inconciente. "Por una parte las leyes de la actividad inconciente están siempre fuera de la aprehensión subjetiva (podemos tomar conciencia de ellas pero como objeto); y por la otra, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esta aprehensión"; "... la lingüística y más particularmente la lingüística estructural nos ha familiarizado con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, los que la condicionan y determinan sus formas más generales, se sitúan en el plano del pensamiento inconciente. El inconciente sería así el término mediador entre yo y el otro. Profundizando sus datos, no nos prolongamos, si se puede decir, en el sentido de nosotros mis-

(1) Critères, p. 597.

(2) Id., p. 582. Ver también la discusión con Norbert Wiener en As, p. 64.

(3) Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, en Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, P.U.F., Paris, 1950, p. XXVIII.

mos: alcanzamos un plano que no nos parece extranjero por ocultar nuestro y más secreto sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son a la vez nuestras y otras, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos" (1).

Por lo tanto la tarea del etnólogo no consiste en "la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad... y dirigidos a la restitución, tan fiel como fuere posible, de la vida de cada uno de ellos" (2): éste es el objeto de la etnograffa y/o de la historia que, "organiza sus datos con referencia a las expresiones concientes de la vida social" (3). "Todo lo que el historiador y el etnógrafo alcanzan a hacer y todo lo que se les puede exigir que hagan es ampliar una experiencia particular hasta darle las dimensiones de una experiencia general o más general y que por esto mismo se vuelve accesible como experiencia a hombres de otro país o de otra época" (4). Pero un "riesgo trágico" acecha siempre al investigador lanzado "en esta empresa de identificación": el de ser víctima de "un malentendido: es decir que la aprehensión subjetiva a la que ha llegado no presente con la del indígena ningún punto en común, fuera de su subjetividad misma" (5). En estas condiciones el conocimiento acerca de una sociedad no podría alcanzar nunca la exigencia científica de objetividad. Pero la etnología salva este escollo estableciendo su objeto en el plano del "pensamiento inconciente": su tarea consistirá en "desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado" (6) en las instituciones, los mitos, las clasificaciones de las sociedades estudiadas. Que L. S. llame al inconciente pensamiento no es casual sino que se debe a su interpretación del inconciente como exclusivamente intelectual: afectividad, pulsiones, instintos no constituyen ni siquiera integran ese inconciente como L. S. recalca, p. ej., cuando crítica las interpretaciones del totemismo debidas a Durkheim y a Freud (7). El inconciente "se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica... Organo de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales, que agotan su realidad, a elementos inarticulados que provienen de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos" (8). El inconciente pues no es nada

(1) Introduction á l'oeuvre de Marcel Mauss, en Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, P. U. F., Paris, 1950, p. XXXI.

(2) As, p. 4.

(3) Id. p. 25.

(4) Id. p. 23.

(5) Mauss, p. XXX.

(6) Esprit, N^o 322, p. 640.

(7) El totemismo en la actualidad, F. C. E., 1965. p. 103 y ss; y caps. IV y V.

(8) As, p. 224.

más que un conjunto de leyes estructurales o estructuras que "proporcionan una arquitectura lógica" (1) a los fenómenos de la vida social. La etnología entonces tratará de alcanzar más allá de las manifestaciones empíricas, históricas, contingentes de la vida social, la estructura subyacente que las condiciona y que es objetiva porque es producto de la actividad inconciente del espíritu y no depende de la subjetividad individual sino que por el contrario es su condición. Se trata pues de un inconciente puramente lógico que no contiene elementos afectivos ni volitivos ni se refiere a la historia del individuo; "el inconciente deja de ser el inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable" (2); pero tampoco es una internalización de la experiencia histórica de la especie ni un resultado de la presión social y la actividad de ese inconciente no consiste más que en una combinatoria lógica.

UNIVERSALIDAD

Ese inconciente es pues, en sentido estricto, universal: "... la actividad inconciente del espíritu, consiste en imponer formas a un contenido... y estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados" (3), "el conjunto de esas estructuras (que) formaría lo que llamamos el inconciente" (4) es el mismo e idéntico en todo hombre, antiguo o moderno, normal o anormal, niño o adulto: "... cada niño aporta con él, al nacer, y bajo una forma embrionaria, la suma total de las posibilidades entre las que cada cultura y cada período de la historia no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño aporta al nacer y bajo forma de estructuras mentales esbozadas, la integralidad de los medios de los que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con el otro" (5). Esta es la razón por la cual los estudios de psicología infantil tienen gran importancia para el etnólogo pues le permiten acceder "bajo su forma más fresca a ese capital común de estructuras mentales y de esquemas institucionales que contiene el capital inicial del que el hombre dispone para lanzar sus empresas sociales" (6). En el anormal "toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizante del mito inicial; pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un lugar subordinado se encuentran en el hombre normal, primitivo o civilizado" (7).

(1) As, p. 30.

(2) As, p. 224.

(3) As, p. 29.

(4) As, p. A. Sp. 224

(5) Se, p. 108.

(6) Se, p. 111.

(7) As, p. 224.

Primitivo o civilizado, pues las estructuras "no existen en número ilimitado" (1) sino que por definición... (su)número... es finito" (2) y está dado desde el principio y para siempre; ni el desarrollo histórico ni la vida social pueden generar nuevas estructuras ni siquiera transformar las iniciales: ellas constituyen una posesión innata e invariable del espíritu humano. El "problema de la invariancia" es común a la antropología y a otras ciencias sociales pero para aquella "aparece como la forma moderna de una cuestión que ella se ha planteado siempre : la de la universalidad de la naturaleza humana" (3). El objetivo último de la antropología consistirá pues en "alcanzar ciertas formas universales de pensamiento" (4), en extraer de la diversidad social e histórica una especie de "denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión" (5). Así habremos alcanzado la universalidad que nos permitirá instaurar una antropología científica, pero al costo de dejar fuera de la ciencia no sólo lo específico de cada sociedad -pues sólo son susceptibles de percepción científica las estructuras lógicas subyacentes, que sólo se diferencian, en sus distintas encarnaciones sociales, por la diversa combinación de sus elementos-, sino también lo específico de la vida social misma -pues las estructuras no son su resultado sino su condición de posibilidad y por lo tanto de inteligibilidad: las estructuras no son sociales sino individuales: L. S. reflota la arcaica concepción de una naturaleza humana individual eterna e inmutable a través de las sociedades; la etnología, dirá muchas veces, es psicología y, como hemos visto, psicología estrechamente intelectualista- y lo específicamente histórico, (pues sólo las estructuras pueden otorgar carácter lógico a los acontecimientos históricos y al precio de reducir la a un elemento del sistema: el repertorio de estructuras "y las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad que cada una mantiene con todas las otras proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser jamás arbitrarios" (6)); cuando el acontecimiento introduce el desorden en la sociedad haciendo más o menos ineficaces las instituciones que reglan la vida social, esas instituciones se transforman, pero la transformación no consiste en elaborar una solución nueva que incorpore dialécticamente la novedad introducida por el acontecimiento, sino sólo en una nueva combinación lógica de los elementos del sistema, generada, no por el desorden, que sólo lo la requiere extrínsecamente, sino por el intrínseco "dinamismo lógico" (7) del sistema. Aunque una sociedad, conciente o inconcientemente, aplique "re-

(1) As, p. 30.

(2) Ps, p. 19.

(3) Clase inaugural, p. XLII.

(4) id. id.

(5) Paolo Caruso, Entrevista a Claude Lévi-Strauss, en Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo, Eudecor, 1967, p. 187. (Eudecor).

(6) As, p. 30.

(7) Ps, p. 210.

glas de matrimonio cuyo efecto es mantener constante la estructura social y la tasa de reproducción, estos mecanismos no funcionan jamás de manera perfecta, y por otra parte son amenazados por las guerras, las epidemias, las hambreras. Es claro pues que la historia y la evolución demográfica trastornarán siempre los planes concebidos por los sabios". La diacronia y la sincronia parecen pues mantener un conflicto que se renueva permanentemente y donde pareciera que "la diacronia debería salir victoriosa" (1). Sin embargo no es así: "en esta lucha constante entre la historia y el sistema" quien triunfa es el sistema, dotado de una voracidad lógica que le permite "insertar, bajo su doble aspecto de contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad. Los sistemas clasificatorios permiten pues integrar la historia" (2): insertar, integrar pero lógicamente, es decir elaborando una nueva combinación de los elementos del sistema que permita amortiguar o neutralizar el impacto del proceso. Pero esta universalidad, que, al parecer, sólo consiste en un vacío formalismo apenas capaz, creemos, de proporcionar un parcializado conocimiento lógico o psicológico pero nunca uno específicamente etnológico, ¿no enmascara, bajo esa apariencia abstracta y formal que postula la identidad lógica de todas las sociedades, un exacerbado aunque sofisticado etnocentrismo? El etnocentrismo es un grave pecado científico para L. S., y es uno de los que reprocha a Sartre porque entiende que éste privilegia las sociedades históricas frente a las primitivas; con una actitud semejante afirma "se deja escapar la prodigiosa riqueza y la diversidad de las costumbres, de las creencias y de los usos; se olvida que, a sus propios ojos cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra o que se han sucedido desde que el hombre apareció en ella, se ha prevalecido de una certeza moral -semejante a la que nosotros mismos podemos invocar-, para proclamar que en ella -aunque ella se reduzca a una pequeña banda nómada o a una aldea perdida en el corazón de la jungla-, se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana. Pero que sea en ellos o en nosotros son necesarios mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está todo entero refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, mientras que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus comunes propiedades" (3).

Creemos que L. S. incurre en el mismo egocentrismo e ingenuidad que reprocha a Sartre: la racionalidad que la etnología va a "descubrir" en las sociedades exóticas no es más que un modo de la razón europea: la razón analítica del pensamiento matemático y físico-matemático (y que en realidad es una interpretación, ya empobrecida y mistificada, del ejercicio de ese pensamiento): las sociedades exóticas se caracterizan a la vez "por una devorante ambición simbó-

(1) Ps, p. 204.

(2) Ps, p. 323.

(3) Ps, p. 329.

lica... y por una atención escrupulosa enteramente vuelta hacia lo concreto" (1), pero la actividad simbólica y la atención a lo concreto no se integran dialécticamente, sino en una relación abstracta donde la ambición simbólica devora lo concreto, según hemos visto, aunque L. S. hable de inserción y de integración. Esta interpretación, tanto en lo que dice como en lo que oculta, del pensamiento primitivo presenta una sorprendente analogía con el empirismo lógico: también el empirismo lógico proclama, a la vez, su devorante (o más bien devoradora) ambición conceptual y su respeto por los "hechos". No nos referimos al Círculo de Viena o a cualquier otra concepción en especial; con el nombre de empirismo lógico designamos lo que nos parece constituir un esquema lógico básico de todas las ideologías científicas y que incluye los siguientes momentos sistemáticamente enlazados: divorcio de la razón y lo real, reducción de la lógica a mera analiticidad, logistización de lo real o, como decía Kant "intelectualización de los fenómenos", recurso a los "hechos", a lo real ya interpretado y asignación de irracionalidad a todo lo real que no se deja reducir a mero predicado conceptual. Este mecanismo enmascara eficazmente, bajo su pretendido formalismo, la trasposición subrepticia de una racionalidad muy concreta: la de la sociedad que produce y maneja el mecanismo. Pero si no se acepta el postulado inicial del esquema: la separación entre razón y realidad, se hace patente la imposibilidad lógica del formalismo. Cuando L. S. descubre "la estructura subyacente" de una institución o de un mito indígena no hace más que trasponer al pensamiento indígena categorías que los ideólogos de la sociedad industrial han elaborado interpretando y empobreciendo el ejercicio del pensamiento científico de su sociedad, pero en modo alguno da cuenta no ya de la especificidad de esa sociedad, sino tampoco de la racionalidad y la lógica que le son propias; L. S. no se mantiene fiel a la enseñanza de Mauss que él mismo pone de relieve: "Mauss fue... uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y la lógica tradicionales y en hacer explotar sus cuadros rígidos revelando otras formas de pensamiento, en apariencia "extranjeras a nuestros entendimientos de adultos europeos"... " (2).

En muchas oportunidades, cuando se le plantea el tema de su actitud ante la historia, de su rechazo de la dimensión histórica como un integrante esencial de la vida social y de la concepción que considera al hombre actor de la historia, L. S. responde afirmando que concepciones de ese tipo son exclusivamente occidentales y que cuando pretendemos aplicarlas a otras sociedades incurrimos en etnocentrismo: "La concepción del hombre como actor de la historia es un hecho etnográfico que se halla estrechamente ligado a un cierto tipo de sociedad: la nuestra. Luego la verdadera discusión está aquí: esta concepción de la historia, tal como la ilustra nuestra sociedad, ¿corresponde al orden de la verdad? ¿Estamos autorizados a extenderla a cualquier sociedad, como se puede hacer con

(1) Ps, p. 291.

(2) Mauss, p. LI.

la biología o la física, cuyas leyes son válidas universalmente, o por el contrario, dicha concepción de la historia se reduce a una propiedad distintiva de una cierta forma del devenir humano, aparecida una sola vez en el mundo, en un rincón de la tierra habitada, y que no estamos en condiciones de invocar para comprender lo que pasa en otras partes o lo que ha pasado antes?" (1). "Que en un punto habitado de la tierra, en una cierta época, la historia llegue a ser el motor interno del desarrollo económico y social, es algo que acepto. Pero se trata de una categoría interior a ese desarrollo, no de una categoría coextensiva a la humanidad" (2). Sólo preguntamos: estas reflexiones no se aplican, si no con más, al menos con el mismo derecho, a la concepción lógico-analítica que L. S. privilegia? ¿Por qué se considera un hecho etnográfico a aquella concepción y a ésta se la pone más allá de toda sociedad y de toda historia? Si la concepción histórica de la racionalidad, del hombre, de la sociedad es un hecho etnográfico no universalizable, también lo es la concepción lógico-analítica de la razón, del hombre, de la sociedad: y con mayor razón pues su localización histórica es mucho más reciente. Con las características que ella presenta en L. S. y en general en el cientificismo contemporáneo, esa concepción se remonta apenas a la segunda mitad del siglo 19, pues nace con el positivismo, aunque tenga antecedentes fragmentarios en todo el pensamiento burgués.

Por otra parte el mismo L. S. reconoce que la "ciencia" (entendida conforme a la ideología científicista que señalamos), es un producto de la sociedad occidental: "... si el criterio del conocimiento científico sólo es definible por referencia a la ciencia de Occidente (lo que, al parecer, ninguna sociedad objeto (sic), las investigaciones sociales y humanas que con más derecho pueden pretender ese carácter no son todas occidentales", pese a lo cual ellas pueden tener valor científico según los criterios occidentales: "... los etnólogos están hoy persuadidos de que incluso sociedades de muy bajo nivel técnico y económico, e ignorantes de la escritura han sabido a veces dar a sus instituciones políticas o sociales un carácter conciente y reflexivo que les confiere valor científico" (3).

Esto nos lleva pues a otro aspecto del problema de la objetividad: si queremos ser "científicos" no debemos privilegiar ninguna sociedad, tampoco la nuestra. Si juzgamos a las otras sociedades conforme a nuestros valores y a nuestros fines, será necesario a veces reconocer que ellas cumplen mejor que nosotros (o tan bien como nosotros), nuestras propias exigencias, pero esto nos da al mismo tiempo "el derecho de juzgarlas y por lo tanto de condenar todos los otros fines que no coinciden con los que nosotros aprobamos. Reconocemos implícitamente una posición privilegiada a nuestra sociedad, a sus usos y a sus normas ... En estas condiciones, ¿cómo nuestros estudios podrían pretender el título de ciencia? Para reencontrar una posición de objetividad, deberemos abstener

(1) Sartre y el estructuralismo, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1968, p. 58.

(2) Eudecor, p. 209.

(3) Critères, p. 596.

nos de todos los juicios de este tipo. Será necesario admitir que en la gama de las posibilidades abiertas a las sociedades humanas, cada una ha hecho una de terminada opción, y estas opciones son incomparables entre ellas: se equivalen". (1)

NEUTRALIDAD VALORATIVA

Es decir, el etnólogo, si quiere ser científico, debe asumir una posición de "neutralidad valorativa". Pero, ¿cómo alcanzar el lugar extra-social y extra-histórico desde donde ejerceríamos nuestra aprehensión científica avalorativa cuando la etnología es justamente la "ciencia" social que nace para justificar y al mismo tiempo informar a la empresa colonialista europea?. L. S. reconoce que colonialismo y etnología están relacionados, pero, o bien esa relación es puramente extrínseca y sólo consiste en que el descubrimiento y la colonización de nuevas sociedades proporcionó nuevos temas de estudios a los europeos: "... Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico" (2). O bien ella surge motivada por el remordimiento europeo ante el desorden de su propia sociedad y el desorden que ella instaura en las otras: las circunstancias en que aparece la etnología "tienen un sentido que sólo se comprende cuando se la ubica en el cuadro de un desarrollo social y económico particular: se adivina entonces que dichas circunstancias están acompañadas de una toma de conciencia -casi de un remordimiento-, ante el hecho de que la humanidad ha podido permanecer tanto tiempo alienada de sí misma, y sobre todo de que esta inacción, que ha producido la antropología, sea la misma que ha hecho de tantos hombres un objeto de execración y de desprecio" (3). Al parecer es casual que la misma sociedad produzca la antropología y desprecie y excrete a tantos hombres. Pero, ¿no sabemos acaso que ese desprecio y esa execración, los cuales sólo importan en cuanto justificación psicológica de la explotación colonial, encuentran su fundamento en la investigación etnográfica? Esta etnología arrepentida y penitente puede ser si la que practica o puede practicar L. S., etnólogo europeo, etnólogo francés, es decir etnólogo de un centro imperial que acaba de perder su imperio. Pero durante los siglos 16 y 17 los estudios etnográficos parecen no hacer otra cosa que describir la monstruosidad, las anomalías, las deformidades, en una palabra, la irracionalidad de los salvajes. Y la discusión etnológica parece versar sobre un solo tema: qué grado de humanidad se les puede acordar a estas extrañas criaturas, si es que tienen alguno. Citamos a L. S. quien refiere cómo, en 1517, "en el curso de una verdadera encuesta psico-sociológica concebida según los cánones más modernos, los colonos habían sido sometidos a un cuestionario destinado a saber si, según ellos, los indios eran o no "capaces de vivir por ellos mismos como paisanos de Castilla".

(1) Tristes tropiques, Plon, 10/18, 1955, p. 346.

(2) Clase inaugural, XLVII.

(3) Idem. idem.

Todas las respuestas fueron negativas: "En rigor, quizás, sus nietos; aunque los indígenas son tan profundamente viciosos que también se puede dudar de ello; pruebas: huyen de los españoles, rehusan trabajar sin remuneración, pero llevan la perversidad hasta regalar sus bienes; no aceptan rechazar a sus camaradas a quienes los españoles han cortado las orejas". Y como conclusión unánime: "Vale más para los indios convertirse en hombres esclavos que seguir siendo animales libres" (1). Y cuando Lévi-Bruhl, categoriza como pre-lógica la mentalidad de los primitivos, continúa la tarea de justificar, no sólo la execración y el desprecio, sino también "la pesada carga del hombre blanco" que, en el siglo 19, sigue consistiendo en convertir animales libres en hombres esclavos. Sin embargo L. S. niega, sin aportar pruebas, el carácter colonialista de la etnología: "Se dice a menudo de nuestros relevamientos etnográficos que son una secuela del colonialismo. Ambas cosas están indudablemente ligadas, pero nada sería más falso que considerar a la antropología como la última transformación del espíritu colonialista: una ideología vergonzante que le ofrecería una oportunidad de sobrevivir" (2). Es cierto que reconoce, en un reportaje realizado en 1963, que tanto el surgimiento de la etnología como su prestigio contemporáneo se deben a razones "científicamente impuras". A las razones antes señaladas se debe agregar el inconformismo y la insatisfacción ante la propia sociedad que determinan, la mayoría de las veces, la vocación del etnólogo (3). Empero, no hay para L. S. "ninguna contradicción en este doble aspecto. Podemos perfectamente reconocer que si hacemos etnología o nos interesamos por la etnología, es a causa de razones científicamente impuras; no obstante si la etnología debe merecer algún día que se le reconozca un papel en la constitución de las ciencias hombre, será por otras razones" (4). Esas razones se reducen a una sola: ella será "científica"; si ella es "ciencia" sus motivaciones "científicamente impuras" no influyen en modo alguno en sus propósitos, en sus métodos, en el diseño y elección de sus investigaciones ni por tanto en sus resultados. L. S. pasa por alto el hecho de que la etnología es el producto de una determinada sociedad, que le impone necesariamente su sistema de categorías, esto es, sus modos de recortar, de interpretar, de relacionar, intelectuales, sensibles, corporales, estéticos, religiosos, su concepción de la sociedad y del hombre y que, de ese modo la integra dentro del marco de su programa político más general: producto de una sociedad colonialista, la etnología también lo será, no por decisión conciente y voluntaria de los etnólogos, sino porque, incluso a despecho de lo que el etnólogo crea y se proponga, ella participa, como todo producto social, de las más profundas estructuras simbólicas de esa sociedad a tra

(1) TT, p. 58.

(2) Clase inaugural, p. XLVII.

(3) Cf. la 9a. parte de Tristes tropiques donde L. S. trata largamente el tema del etnólogo como ciudadano insatisfecho y los problemas que ello plantea con relación a la objetividad científica.

(4) Eudecor, 181

vés de las cuales ella realiza y expresa su opción fundamental: "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se encuentran el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas se proponen expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más todavía, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre ellos y que los sistemas simbólicos mismos mantienen los unos con los otros" (1). Y todo este conjunto de sistemas -que constituye su racionalidad propia-, puede estar institucionalizado externamente en la sociedad, pero sólo tiene vigencia real en la medida en que está internalizado en niveles profundamente inconcientes, en cada miembro del grupo, y por tanto también en cada etnólogo. Sin embargo el mismo L.S. advierte alguna vez las enormes dificultades que aquí se presentan: "La primera ambición de la antropología es alcanzar la objetividad. . . Empero esta noción de objetividad debe ser precisada: no se trata sólo de una objetividad que permita al que la practica hacer abstracción de sus creencias, de sus preferencias y de sus prejuicios; pues tal objetividad caracteriza a todas las ciencias sociales, sin lo cual no podrían pretender el título de ciencia. . . el tipo de objetividad que pretende la antropología va más lejos: no se trata sólo de elevarse por encima de los valores propios de la sociedad o del grupo del observador, sino más bien por encima de sus métodos de pensamiento; de alcanzar una formulación válida, no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles" (2). Esta pretensión, si pudiera cumplirse, elevaría al etnólogo a la posición de Dios: la percepción etnológica sería semejante a la percepción divina y es preciso reconocer que L. S. no retrocede ante esa consecuencia: "Soy un teólogo porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa" (3).

Para alcanzar ese status el antropólogo no sólo "hace callar su sentimiento", sino que también "elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y de tiempo, de oposición y de contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hoy se encuentran en ciertas ramas de las ciencias naturales" (4). Pero esta conversión, por así decir, de un sistema de categorías a otro, de una racionalidad a otra, no es tan fácil; el mismo L. S. reconoce que el antropólogo de ningún modo es seguro de alcanzar nunca esta objetividad (5). Sin embargo esta cautela no se traduce en la elaboración de un

(1) Mauss, p. XIX.

(2) As, p. 398.

(3) Eudecor, p. 191.

(4) As, p. 397.

(5) As, p. 396.

método para superar este gravísimo escollo. L. S. parece pensar que basta una decisión voluntaria y conciente del etnólogo para operar en él esa sustitución de estructuras; que basta abstenerse de actuar para dejar de pertenecer a la propia sociedad; que basta abstenerse de emitir juicios valorativos para dejar de tener como valores los de la propia sociedad (aun negativamente). Pero después de Marx y Freud, a cuyas enseñanzas L. S. otorga un alto precio, ya no puede concebirse la posibilidad de poner fuera de juego todos los mecanismos, estructuras, categorías, valores de la sociedad, internalizados en el individuo por una presión social que lo modela desde antes de su nacimiento, mediante una mera decisión. Aun cuando aceptáramos la versión intelectualista que L. S. nos da del inconciente e incluso su universalidad e identidad en todos los hombres, el mismo L. S. recalca que las estructuras mentales no funcionan en abstracto sino encarnadas en cada sociedad, donde "se han concretado por el hecho de manifestarse en un punto particular del espacio y del tiempo" (1). O sea que el inconciente estructural básico se encarna y funciona socialmente diferenciándose en el inconciente propio de cada sociedad. Y su vigencia no se anula por una simple decisión de la voluntad. Por lo demás tal decisión (como ya Descartes lo vio profundamente), supone libertad. Y para L. S. como para Spinoza la libertad sólo es una ilusión creada por nuestra ignorancia de lo que nos determina.

Y aún cuando aceptáramos la posibilidad de poner fuera de juego ese "zócalo" categorial que nos define como miembros de una sociedad determinada, encontraremos la misma dificultad por otro lado: L. S. propone sustituirlo por otra racionalidad que no es la de otra sociedad sino la de la "ciencia". La ciencia, por supuesto, occidental.

NECESIDAD

Hemos visto que, determinando como su objeto propio, el estudio del conjunto de estructuras mentales inconcientes e innatas que constituyen el espíritu humano, universal y siempre idéntico, la etnología estructural pretende haber alcanzado objetividad y universalidad. Al mismo tiempo cree también encontrar la necesidad, que contribuirá a convertirla en ciencia: "... lo que le interesa es investigar si en el ámbito que tradicionalmente se denomina de "las ciencias humanas", es posible descubrir un cierto número de relaciones rigurosas como las que rigen a las ciencias naturales. He aquí, si se quiere, el principio de mi investigación: transformar a las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales" (2). Y las estructuras, objetivas y universales, son también necesarias en cuanto leyes de estructuración; por eso L. S. puede definir su tarea etnológica como "una especie de inventario de las constricciones mentales, una tentativa para reducir lo arbitrario a un orden, para descubrir una necesidad, inmanente a la ilusión de la libertad" (3).

(1) Eudecor, p. 188.

(2) Eudecor, p. 193.

(3) Esprit, p. 630.

En Estructuras elementales se trató de reducir un dominio, el del parentesco, aparentemente caracterizado por su "carácter incoherentes y contingente" a un "muy pequeño número de proposiciones significantes". Sin embargo esta experiencia es insuficiente porque las constricciones en el terreno del parentesco no provienen exclusivamente de la estructura del espíritu, pues pueden resultar también de "exigencias de la vida social y de la manera en que ésta impone sus constricciones propias al ejercicio del pensamiento". Por esto en los tres volúmenes dedicados al estudio de los mitos, L. S. tratará de sortear este obstáculo buscando un dominio donde el espíritu sea absolutamente libre: es "en el dominio de la mitología, allí donde el espíritu parece más libre de abandonarse a su espontaneidad creadora, donde será interesante verificar si las constricciones vienen de adentro o de afuera; la duda ya no será posible en lo que concierne a la mitología; si, en este dominio, el espíritu está encadenado y determinado en todas sus operaciones, a fortiori debe estarlo en todas partes" (1). En otro reportaje L. S. repite la misma interpretación de su obra: en Estructuras elementales "he tratado de reducir un conjunto de creencias y de sus usos arbitrarios e incomprensibles a simple vista, a algunos principios simples que agoten totalmente su inteligibilidad. Después he pasado a otro ámbito, el de la mitología. Aquí podrá parecer más difícil aun mi tarea: si se puede admitir que las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco están todavía estrechamente articulados con las infraestructuras, la mitología, como ya hice notar, parece que depende mucho más de la libertad y de la arbitrariedad. Pero mi objetivo" sigue siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está, sometido a constricciones rigurosamente determinantes" (2). Pareciera que L. S. no se plantea el problema acerca del sentido y relaciones de los conceptos de libertad y necesidad; pareciera que no percibe la ambigüedad y la polisemia de esos conceptos: para él necesidad es determinismo natural y libertad es arbitrariedad; y pretende trasponer al dominio de la sociedad y de la cultura un concepto de necesidad ya cuestionado en las mismas ciencias naturales, pese a que percibe agudamente, en Estructuras elementales, que, en el dominio de lo social, no se puede hablar de leyes al modo de las naturales sino de reglas: "La constancia y la regularidad existen, en verdad, tanto en la naturaleza como en la cultura. . ." Pero existen de manera diferente: lo que caracteriza a la cultura es que ella se rige, no por leyes naturales (por ejemplo el instinto en el caso de la reproducción), sino por reglas (la prohibición del incesto y los sistemas de parentesco en el mismo caso): "en todas partes donde la regla se manifiesta sabemos con certidumbre que estamos en el estadio de la cultura" (3). Por lo tanto hay diferencia entre la necesidad natural y la necesidad social; y la libertad no consiste, necesariamente, en este último campo, en arbitrariedad. Pero la distinción entre naturaleza y cultura

(1) Esprit, p. 630.

(2) Eudecor, p. 202.

(3) Se, p. 10.

ra que es entendida tanto en Estructuras elementales como en algunos textos de *Anthropologie structurale* (1) bajo la forma de una interrelación dialéctica transformadora, se va amortiguando hasta desaparecer reemplazada por una especie de reduccionismo naturalista: "La oposición entre naturaleza y cultura sobre la cual antes hemos insistido (Se, Cap. I y II) nos parece hoy ofrecer un valor sobre todo metodológico" (2); ello hace posible que la etnología se reduzca a la física: "...no sería suficiente haber reabsorbido humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa diseña otras... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas" (3). La etnología ha terminado por fin su ciclo de transformaciones y es una verdadera ciencia: sociología semiológica, psicología intelectualista, lógica combinatoria, fisiología cerebral (pues las estructuras constituyen el espíritu humano y el espíritu humano es el cerebro (4)), y por fin físico-química. Y coherentemente L.S. manifestará: "No me horrorizaría si se me demostrara que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar" (5).

ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL Y TERCER MUNDO

El método estructural alcanza su mayor rendimiento, según L.S., en las sociedades exóticas. El distanciamiento, tanto geográfico como cultural, entre esas sociedades y la del etnólogo favorece la objetividad; por otra parte se trata de sociedades "frías", es decir donde la historia, al revés de lo que ocurre en nuestras sociedades "calientes", no puede generar permanentemente desorden, contingencia, irracionalidad: en consecuencia, las estructuras conservan sin deterioros su originaria pureza lógica; por eso la ambición del etnógrafo es siempre remontarse hacia las fuentes: "el hombre sólo crea con verdadera grandeza en los comienzos; en cualquier dominio sólo el primer paso es íntegramente válido" (6). Esta es la razón por la que L.S. rechaza la noción de arcaísmo en etnología, pues en realidad ninguna sociedad está totalmente al abrigo de la historia y del acontecimiento que deterioran inevitablemente las estructuras subyacentes en las instituciones, mitos, clasificaciones de una sociedad; las estructuras, como hemos visto, están dotadas de un "dinamismo lógico" que les permite reconstituirse neutralizando el desorden introducido por el acontecimiento, pero este dinamismo se desgasta de tal modo que, "inteligible en el punto de partida, la estructura alcanza al ramificarse una suerte de inercia o de indiferencia lógica" (7). Una sociedad arcaica sería aquella don

(1) As, p. 62.

(2) Ps, p. 327.

(3) Ps, p. ídem.

(4) El totemismo en la actualidad, p. 132.

(5) Esprit, p. 652.

(6) TT, p. 369.

(7) Ps, p. 211.

de todas las instituciones continuaran funcionando con la misma eficacia lógica que en el momento inicial sin haber tenido que transformarse: "Una verdadera sociedad primitiva debería ser una sociedad armoniosa puesto que sería en cierto modo una sociedad en diálogo consigo misma", una sociedad traslúcida para sí misma. Pero tal sociedad no existe, "aun las que parecerían más auténticamente arcaicas están llenas de muecas discordantes donde se descubre la marca, imposible de desconocer, del acontecimiento"; ya no encontraremos en ninguna sociedad "el timbre original en que antiguamente resonaron armonías perdidas" (1).

Por ello el obstáculo más serio para aplicar el método estructural a las "sociedades industriales contemporáneas" no reside en su carácter histórico, que generaría en ellas un máximo de irracionalidad, es decir de deterioro de las estructuras, puesto que en realidad todas sufren este problema: "las sociedades humanas... no son tan radicalmente diferentes como tendemos a representarlas. Se trata en cada caso de distintas proporciones de elementos o ingredientes que se encuentran en todas ellas. La oposición entre "pueblos históricos" y "pueblos sin historia" sólo es legítima si tomamos en cuenta formas extremas que, como tales, tienen una existencia más teórica que práctica" (2).

El obstáculo consiste más bien en la dificultad para alcanzar, en nuestra propia sociedad, el efecto de distanciamiento, necesario a la percepción etnológica: "Si dudo que el análisis estructural pueda ser aplicado con provecho a la sociedad industrial contemporánea tomada en su conjunto... es... (porque) sólo podemos descubrir las propiedades fundamentales y esenciales cuando se trata de objetos que la distancia ha simplificado considerablemente" (3). Muchas veces L. S. compara la etnología con la astronomía: es gracias a la distancia que puede constituirse una ciencia astronómica pues esa distancia nos obliga a percibir sólo lo esencial, sólo las propiedades fundamentales. Si es difícil hacer etnología de las sociedades contemporáneas es porque estamos demasiado cerca de ellas. Pero esta dificultad no es insalvable: se trata simplemente de buscar niveles privilegiados para el análisis estructural como por ejemplo "fenómenos muy ampliamente independientes de factores concientes y a los cuales su carácter inconciente conferiría extrañeza" dotándolos de ese "alejamiento constitutivo que es indispensable" para su estudio etnológico (4). Es decir que el método etnológico no es un método aplicable sólo a ciertos objetos como por ej. las sociedades exóticas, sino que es un cierto tipo de relación o un cierto modo de captación que el etnólogo avezado puede ejercitar con cualquier objeto social.

(1) As, p. 132.

(2) La antropología hoy; entrevista a Claude Lévi-Strauss realizada por Eliseo Verón. Cuestiones de Filosofía, 1962, p. 164.

(3) Idem, p. 163.

(4) Filosofía y antropología; reportaje a Claude Lévi-Strauss. Cahiers de Philosophie, Paris, N° 1, enero 1966. Trad. inédita de Néstor García Canclini.

No podemos pues menos de hacer la consabida pregunta: ¿es "aplicable" el método estructural a nuestras sociedades, es decir a las sociedades, todavía dependientes o ya independientes, del tercer mundo? Curiosamente L. S. no nos da respuesta, al menos directa, para esta pregunta. Curiosamente, pues la mayor parte de los objetos que él estudia con delectación y minucia se encuentran en el área del tercer mundo; sin embargo, ni él ni los numerosos intelectuales y periodistas que lo someten a polémicos reportajes, tocan jamás este tema, tan caro sin embargo a la izquierda intelectual francesa para la cual constituye el último mito.

L. S. parece ignorar que entre las sociedades contemporáneas, además de la sociedad industrial, están las sociedades del tercer mundo, que tan triste destino han tenido hasta ahora en las fauces de la ciencia occidental; a menos que L. S. use el término contemporáneo no como categoría histórica sino como categoría sociológica: las sociedades contemporáneas son las sociedades industriales y nuestras sociedades no son ni lo uno ni lo otro. Pero tampoco son primitivas. Situación ambigua en la que quizás piensa L. S. cuando recuerda la afirmación de "un espíritu malicioso" que "definió a América como un país que pasó de la barbarie a la decadencia sin conocer la civilización" (1). Es decir que ya no tenemos futuro aunque tampoco hayamos tenido historia: "no son los cuatrocientos años corridos desde entonces (descubrimiento) los que podrían aniquilar ese gran desfasaje gracias al cual, durante diez o veinte milenarios, el nuevo mundo quedó al margen de la historia" (2). Carecemos de historia porque mientras no existíamos para Europa, simplemente no existíamos. Esta lógica etnocéntrica, que no pudiendo ya ser imperial, es apenas provinciana, está bien ejemplificada en la reacción del etnólogo francés ante el paisaje americano; primero una buena observación de etnólogo: "El viajero europeo queda desconcertado por ese paisaje que no entra en ninguna de sus categorías tradicionales"; sin embargo de inmediato el europeo agrega: "En los alrededores de San Pablo, como más tarde en el estado de Nueva York, el Connecticut e incluso las montañas Rocallosas, aprendí a familiarizarme con una naturaleza más hosca que la nuestra, porque menos poblada y menos cultivada y sin embargo privada de verdadera frescura: no salvaje, sino desclasada" (3). Desclasadas: esta es quizás la situación de las sociedades del tercer mundo, si las consideramos a la luz de las categorías que L. S. nos ofrece para clasificar a las sociedades: ni neolíticas, ni industriales, ellas son irracionales.

Pero si nuestras híbridas sociedades resultan impensables -salvo quizás las cunas neocoloniales-, para la lógica estructuralista, mucho más aún lo es el hecho histórico decisivo que las sociedades del tercer mundo están realizando. L. S. no puede proporcionar categorías para pensar ninguna revolución: la evolución como cambio de estructuras carece de sentido pues las estructuras son e-

(1) TT, p. 78.

(2) TT, p. 57.

(3) TT, p. 77.

ternas y siempre idénticas; las nuevas instituciones, las nuevas relaciones sociales y económicas, la nueva cultura, que la revolución pretende instaurar, no son nada más que modalidades temporales de las mismas leyes inmutables y universales que rigen el pensamiento humano, transformaciones lógicas de una estrutura cuyos elementos son invariables y en número finito. La más audaz innovación revolucionaria no es más que una nueva combinación lógico-sintáctica de los mismos elementos. Desde esta perspectiva, -y esto nos importa-, pierde todo sentido la antítesis entre revoluciones racionales, civilizadas, modernas, políticas, y revoluciones (o rebeliones) irracionales, bárbaras, primitivas, prepolíticas, que, desde Ingenieros hasta Hobsbawm, es uno de los leit-motive de la sociología "científica" cuando se ocupa de las áreas periféricas. Para L. S. los modelos de racionalidad revolucionaria que el cientificismo nos ofrece alternativamente, son tan irracionales como cualquier rebelión primitiva: son un desorden, una ruptura de la racionalidad más violenta o más profunda que los acontecimientos ordinarios.

Inversamente, y pese a carecer, como vimos, de categorías para nuestras sociedades, si todas las revoluciones son irracionales, todas las sociedades en cambio son racionales, cualquier sea su grado de "primitivismo".

"Quien dice hombre, dice lenguaje y quien dice lenguaje dice "sociedad" (1); "lenguaje y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental... el espíritu humano" (2); "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se encuentran el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas se proponen expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más todavía, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre ellos y que los sistemas simbólicos mismos mantienen los unos con los otros" (3). Toda sociedad instaaura pues instituciones, mitos, clasificaciones, cuyo conjunto constituye su peculiar racionalidad, puesto que esa sociedad ha realizado una entre las combinaciones posibles virtualmente contenidas en el fondo estructural, innato e inmutable, del espíritu humano. "... en la gama de las posibilidades abiertas a las sociedades humanas cada una ha hecho una elección determinada, y... estas elecciones son incomparables entre ellas: se equivalen" (4); por lo tanto ninguna puede pretender superioridad sobre las otras, ninguna puede presentarse como criterio de medida. Consecuentemente esto lleva a L. S. a rechazar el progreso, considerándolo como un "mito" de la sociedad industrial, aunque a veces atenúa este juicio: "... no he intentado destruir la idea de progreso sino más bien hacerla

(1) TT, p. 351.

(2) As, p. 81.

(3) Mauss, p. XIX.

(4) TT, p. 346.

pasar del rango de categoría universal del desarrollo humano al de modo particular de existencia propio a nuestra sociedad (y quizás a algunas otras), cuando ella intenta pensarse a sí misma" (1). Por lo tanto la pretensión de la sociedad occidental a constituir el último estadio, el más alto grado de desarrollo de la humanidad, carece de fundamento científico y, además, es odiosa: "Una sociedad puede vivir, actuar, transformarse sin embriagarse con la convicción de que aquellas que la han precedido algunas decenas de milenios no han hecho otra cosa que prepararle el terreno, que todas sus contemporáneas -aun en las antípodas-, conspiran laboriosamente para alcanzarla, y que las que la sucederán hasta el fin de los siglos tendrán como única preocupación mantenerse en su trayectoria. Esto sería prueba de un antropocentrismo tan ingenuo como el que antiguamente ponía la tierra en el centro del universo y el hombre en la cumbre de la creación. Pero este antropocentrismo, profesado en beneficio de nuestra sola sociedad, sería en la actualidad (sic) odioso" (2).

Así pues no hay sociedades (ni revoluciones) primitivas, bárbaras, irracionales; ni hay tampoco un desarrollo humano donde, después de largas etapas y formas de irracionalidad o prerracionalidad, aparezca la razón. En cuanto hay hombre, hay sociedad, hay lenguaje, hay razón: y estas no son etapas de un desarrollo pues no son momentos separables. El hombre más "primitivo", más "atrasado", vive ya en una sociedad racional. O sea que las numerosas parejas de conceptos del tipo civilización/barbarie, atraso/modernización, primitivismo/modernidad no tienen fundamento científico según L. S. Concordamos: primitivo, bárbaro, irracional no son categorías científicas, sino políticas; sirven para designar el enemigo interno o externo; para justificar la injusticia de que se lo hace víctima.

Por lo tanto L. S. parece tener razón en cierto sentido cuando afirma que la etnología no es una ideología imperialista; en todo caso parece serlo mucho más la teoría de las revoluciones que categoriza como prepolíticas a las revoluciones que cuestionan el orden del mundo impuesto por la sociedad industrial, así como Levi-Bruhl conceptualizaba como prelógicos a los habitantes de las áreas coloniales. Y justamente esa teoría utiliza para designar nuestras revoluciones la categoría que L. S. descalifica, por su connotación ideológica de pretendida superioridad europea, para los pueblos exóticos.

Pero esto es sólo una apariencia. L. S. es un humanista europeo, es decir un colonizador de pueblos "salvajes"; sin poder militar, ni económico, ni tecnológico, el arma será la "ciencia". Sabemos que la equivalencia valorativa entre todas las sociedades sufre una grave excepción que la invalida: L. S. postula, como cualquier científico social de la sociedad industrial, la extraterritorialidad

(1) As, p. 368.

(2) As, p. 369.

de la ciencia occidental: ella escapa, por razones que nunca son expuestas, a su particularidad etnográfica como producto de una sociedad determinada. Y esa ciencia, cuyo privilegio privilegia también a la sociedad que la produce, es la que no sólo permite sino aún exige equiparar las civilizadas sociedades industriales con unas míseras tribus del Brasil en vías de extinción. Esa equiparación es inocua: aunque no se las llame primitivas y se las ennoblezca poniéndolas a la altura de la sociedad industrial, eso no causará ninguna mengua al ex-imperio (ni tampoco al actual), ni torcerá el destino que extingue a esas sociedades. Si alguna vez ellas fueron los enemigos de Europa (y entonces justamente se los llamaba primitivos y se los consideraba prelógicos), ya hace mucho que dejaron de serlo: "... pues esos primitivos a los que basta visitar para volver santificado (L. S. se refiere al prestigio que confieren los viajes a países exóticos), esas cimas heladas, esas grutas y esos bosques profundos... son a títulos diversos, los enemigos de una sociedad que se juega a sí misma la comedia de ennobleclos en el momento en que acaba de suprimirlos, pero que sólo experimentaba por ellos horror y disgusto cuando eran verdaderos adversarios" (1). ¿No es esto acaso lo que hace L. S. ?

Pero esa equiparación es también útil: en cierto modo ella enmascara la presencia inquietante, en la periferia, de sociedades ni "frías" ni "calientes" sino muy calientes, si nos atenemos al criterio que L. S. adopta para clasificar las sociedades en frías y calientes según "la actitud que adoptan ante esta historicidad ineludible (pues lo queramos o no ninguna sociedad está fuera de la historia AP); unas haciendo de ellas una aliada para acelerar su propio devenir; otras, reconociéndola y buscando también asimilarla, pero más bien como un cuerpo extraño que deberá ser disuelto y reabsorbido lo más rápidamente posible" (2).

Las sociedades del tercer mundo no ven solamente en la historia una "aliada para acelerar su propio devenir": en todo caso esta sería la actitud desarrollista de las "cuñas neocoloniales", y para las sociedades periféricas el problema no es el desarrollo de la sociedad existente, sino la instauración de una nueva forma de sociedad humana y desde esta perspectiva la historia es su aliada porque toda aceleración de los procesos aproxima el momento en que el nuevo mundo que las sociedades periféricas proponen podrá instaurarse e integrarse; pero además la historia es el motor y el elemento en que ellas se mueven y funcionan. La historicidad las estructura por así decir; para ellas la historia es su posibilidad de realización, frustrada pero no destruida en el pasado. Su percepción de la historia, su relación con la historia es totalmente otra que las de las sociedades decadentes: para ellas la historia sólo es la certeza de su decadencia y de su desaparición. No es extraño pues que para L. S. las sociedades frías

(1) TT, p. 29.

(2) Cuestiones, p. 164.

sean un ideal, pues a ellas la historia no las afecta, pudieron elegir suprimirla. "ellas no se quieren en un tiempo histórico sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo como la alternancia regular del día y de la noche" (1). Es decir un tiempo en el que nada pase y donde todo se repita rítmicamente. Pero L. S. sabe que el retorno a una sociedad de modelo neolítico es imposible; por eso es profundamente pesimista. "...veo evolucionar la humanidad no en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural... El porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la "fatalidad" de su naturaleza" (2). Por tanto "la evolución racional es inversa de la de la historia" (3).

Singular parábola: el cientificismo europeo comienza agresivamente tendido hacia un futuro de progreso sin límites y termina negando el progreso y sobre todo el futuro: el mito del progreso se convierte en el mito de la decadencia.

Pero del mismo modo que el positivismo presentaba como leyes científicas y por lo tanto objetivas, universales, necesarias y racionales del desarrollo social las exigencias políticas de la sociedad industrial europea en expansión imperialista, L. S. presenta como leyes necesarias y universales del espíritu humano un modo particular de racionalidad de una sociedad particular: la occidental. Y de este modo la "equivalencia valorativa" desaparece totalmente: no sólo hay una sociedad que produce una "ciencia" extra-social, por así decir, sino que su racionalidad es universalizada y transferida a las sociedades que la etnología estudia: si esas sociedades son racionales es porque en ellas la razón occidental pretende reconocerse.

Y así la crítica aparente a la propia sociedad, presente por ej. en la desvalorización del progreso, se transforma, a través de una propuesta de reforma utópica y del ejercicio eficaz de la actitud cientificista que se ha descrito, en un programa agresivamente etnocéntrico: la ciencia occidental, la razón occidental, el presente occidental: no hay otra cosa, el resto es irracionalidad.

"Asistimos hoy a un éxtasis de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil donde la dialéctica, poco a poco, se ha convertido en lógica del equilibrio... y nosotros tenemos demasiado trabajo para entretenernos con estos juegos de vanguardia" (4).

Una lógica del equilibrio, un movimiento inmóvil, una nueva demostración de la irracionalidad del cambio: esto es la antropología estructural vista desde la penitencia real del tercer mundo.

(1) Eudecor, p. 209.

(2) Eudecor, p. 191.

(3) TT, p. 369.

(4) Frantz Fanon, Les damnés de la terre, François Maspero, Paris, p. 241.

RAUL PANNUNZIO: ALGUNOS PROBLEMAS DEL METODO EN CIENCIAS SOCIALES

Ernest Nagel en "La estructura de la Ciencia", cap. XIII, encuentra como problema fundamental del método de las ciencias sociales la imposibilidad que éstas tienen de lograr una eficacia semejante a la de las ciencias naturales, específicamente la física, en cuanto a la aplicación de criterios cuantitativos. Señala, además, la poca seguridad de los resultados y predicciones a obtener mediante este trabajo, así como la semejanza que existe entre todo lo observable a nivel social y las "regiones fronterizas" del conocimiento de la naturaleza.

Respecto de esto pueden aventurarse dos conclusiones totalmente opuestas: a saber: o bien nos encontramos en el límite del conocimiento en el que no pueden aventurarse conclusiones sin demasiado riesgo al error, o bien la naturaleza del desarrollo del conocimiento presenta sus verdaderas características precisamente en esas denominadas regiones fronterizas.

De lo anteriormente anotado pueden, asimismo, extraerse otras dos conclusiones opuestas; desde el primer punto de vista, que la ciencia social aún está en desarrollo, más aún, que ese desarrollo es incipiente y debe apoyarse, por esa razón, en desarrollos mayores, por ejemplo, tomando el modelo de la física. Del segundo punto de vista, que el desarrollo en tanto tal se expresa con mayor evidencia a nivel social, con lo cual se debe concluir, necesariamente, que lo social, es decir, aquello que aparece en las llamadas "regiones fronterizas" del conocimiento, trasciende y subordina el ámbito de las ciencias naturales, las que aparecen, por lo tanto, como un momento de dicho desarrollo.

En el presente artículo nos inclinaremos por esta segunda posición y trataremos de ir la fundamentando.

Dos posturas totalmente antagónicas y que pueden servirnos para dilucidar el tema, son las que podemos encontrar en Karl Popper, un metodólogo de las ciencias, y Herbert Marcuse, un pensador con aproximaciones filosófico-políticas.

Se los toma como ejemplo para nuestra cuestión porque ambos han incursionado en los temas que aquí se presentan como opuestos. Popper, al margen de sus trabajos de epistemología y tal vez en base a éstos mismos, ha desarrollado su pensamiento de lo social en una abierta lucha con el pensamiento historicista, tal el caso de su "Miseria del Historicismo" o de "La Sociedad abierta y sus enemigos"; en ambos trata de demostrar, mediante análisis cuantitativos, la imposibilidad de predicción dentro del ámbito de lo histórico-social y la necesidad del desarrollo de técnicas de ingeniería social, como su nombre lo indica, derivadas de las ciencias físicas, para el estudio y el trabajo en la sociedad. Marcuse insiste en que el desarrollo de este tipo de pensamiento anula la posibilidad del progreso del pensamiento en política y reduce la perspectiva estrictamente humana a una dependencia absoluta de los elementos técnicos, en sentido de lo estrictamente mecánico; su trabajo "El hombre unidimensional" es un claro exponente de esta postura.

Presentado así el problema, no resulta demasiado complicado ver que las reservas que pueden plantearse a ambas actitudes son las siguientes: Para el caso del desarrollo de técnicas sociales derivadas de las ciencias naturales, por suponer a éstas más desarrolladas, es obvio que este planteo se sustenta en un criterio operativo respecto de la realidad social y en la certeza de no tener a mano nada que pueda reemplazar los métodos apuntados; claro está que también está presente en esto la desconfianza respecto a otro tipo de trabajo que pueda escapar a las comprobaciones que exige la posición apuntada y puede reprochársele que no pueda abstraer al observador que realiza las comprobaciones del medio que debe observar. Para el segundo planteo, la objeción está presentada directamente por la primera de las dos actitudes, es decir, no hay comprobación inmediata.

De todo esto nos queda una pregunta que debemos resolver planteándonos una mayor o menor racionalidad de los casos. En otras palabras, en qué tipo de racionalidad se apoyan una y otra actitud.

Volvamos a Popper. En su "Lógica de la investigación científica", pags. 31/32, sostiene que su "opinión del asunto -valga lo que valiere- es que no existe en absoluto, un método lógico de tener nuevas ideas, ni una 'reconstrucción lógica' del proceso. Puede expresarse mi parecer diciendo que todo descubrimiento contiene un 'elemento irracional' o 'una intuición creadora' en el sentido de Bergson". Si agregamos a esto algo que el mismo Popper sostiene respecto de que la ciencia en cuanto método sólo se ocupa de la transmisión de un lenguaje lógico de los resultados ya acabados y su posterior comunicación, nos encontramos

que lo estrictamente científico, en cuanto a método se refiere, no se detiene en el factor fundamental del desarrollo de la ciencia, es decir, en el descubrimiento. Este, en cuanto tal, escapa a la consideración del método científico, entra en el ámbito de lo irracional, quizás en esa región fronteriza de la que habla Nagel.

Mirando críticamente el tema, podría afirmarse que el elemento fundamental del desarrollo científico, el elemento que sustenta este mismo desarrollo, es extraño a la "racionalidad" del método, pero, extrañamente, esta racionalidad se da como subordinada de aquella irracionalidad. En otras palabras, sin aquello que debe comunicar, pierde todo sentido.

Si se trata de aplicar tal metodología, tal "racionalidad" a las ciencias sociales, el problema se agudiza. Esto lo encuentra Nagel y le hace pensar en un desarrollo incompleto de las ciencias sociales, pero, claro está, que tampoco encuentra solución en otra parte. Es posible que se trate de otra solución, en cuanto de método se trata. Por lo menos así podría insinuarse.

Si vemos el problema de otra perspectiva, podríamos decir que la incapacidad que tienen los métodos de las ciencias naturales, contemporáneamente en vigencia, cuando enfrentan objetos en devenir (el descubrimiento lo es) se vuelve más evidente cuando se trata de objetos sociales que de objetos "físicos", con lo que podríamos afirmar, en contra de Nagel, que no se trata de un menor sino de un mayor desarrollo del pensamiento en las ciencias sociales, ya que la evidencia del defecto es más conveniente al caso que su no evidencia.

El problema se vuelve insoluble debido a su punto de partida. No es posible encarar una realidad tan compleja como el ámbito social con un método que ofrece dos desventajas evidentes, a saber: la de ser un producto de aquello que pretende subordinar y la de pretender (es una exigencia intrínseca) permanecer ajeno a aquello que analiza.

Volviendo sobre el tema de la racionalidad del método, nos encontramos que en el ámbito de lo social podemos recuperar, mejor dicho, reconciliarnos con el viejo y clásico concepto de razón, aquel que dice que razón supone obrar de acuerdo a un fin. Y esto se torna aún más claro si nos planteamos un actuar racional en un ámbito donde esa misma razón puede objetivarse.

Por otro lado, si nos atenemos estrictamente al método, es imposible pensar cualquier coherencia que no se derive de una finalidad.

Resumiendo lo expuesto, podríamos decir que la aplicación de criterios científico-técnicos, extraídos de las ciencias naturales, a la realidad social para fundamentar una ciencia social, no sólo no alcanzan ese fin, sino también mues-

tran el carácter de subordinados respecto de aquella realidad.

La "irracionalidad" que encuentra Popper cuando trata de encarar el problema del descubrimiento desde el punto de vista del método de las ciencias, no aparece como tal cuando se encara desde la perspectiva del desarrollo de lo social. Más claramente, aquello que aparece como extrínseco al método de las ciencias físicas, es intrínseco a la sociedad, con lo que podemos concluir, si recordamos lo dicho acerca de que el descubrimiento es el elemento fundamental del desarrollo de la ciencia, que la subordinación que el método científico sufre de una exterioridad, proviene del desarrollo de la sociedad.

Claro está que aquí podría objetarse que no hay un método preciso, desarrollado desde esta perspectiva, eficaz tanto para el ámbito humano como para el físico, pero de lo que aquí se trata es de plantear correctamente las bases del problema y eso puede realizarse solamente si se indican los defectos de las actitudes en vigencia.

ROBERTO CARRI:

EL FORMALISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES
(2da. parte)

I En la nota anterior se señalaron algunas características de la llamada sociología científica, así como se postularon fundamentos críticos en el plano metodológico. Pero, poner la discusión en el plano de los supuestos más generales del conocer planteaba una dificultad difícilmente superable: cuáles son las bases reales de ese conocimiento formal que criticamos, y cómo se expresa en nuestra sociedad sometida al imperialismo y sus representantes locales, los gorilas, el conocimiento práctico que reivindicamos.

Poner el análisis crítico en el plano de la realidad concreta, y a la vez hacer la crítica de los fundamentos teóricos y metodológicos en su plano específico es bastante difícil. O la crítica se maneja en el plano de la ideología "cientificista" de los sociólogos, y entonces la verdadera realidad, la realidad de la Argentina peronista, aparece desdibujada. O es la realidad la que aparece en el primer plano y la crítica a los supuestos teóricos no deja de ser un esbozo vulnerable a la refutación sofística, por falta de "rigor científico", en manos de los expertos que actúan en el ambiente académico de la enseñanza y la investigación. Y este último es un flanco que no debe ser descuidado debido al carácter de esta revista.

El sociologismo (o la sociología) pese a su manifestación empírica vulgar, posee un amplio espectro metodológico y teórico que, a través de una coherencia lógica interna le permite defender su categoría de ciencia. Esto a pesar que sus manifestaciones particulares, las investigaciones, resultan generalmente simples descripciones de evidencias fenoménicas que evitan plantear los problemas de fondo. En el caso de considerar los procesos históricos que conformaron a las sociedades, su óptica generalmente coincide con la de aquellos que tienen el poder en las naciones imperialistas y dependientes.

El proceso de expansión imperialista contribuyó a la atomización de la realidad, a la percepción de la misma como indeterminada y provoca subestimación de los verdaderos protagonistas de la historia. El análisis acrítico de esta consecuencia se acompaña con el argumento del condicionamiento estructural de la acción (concebida desde un punto de vista individual), con el reemplazo de los productores por indicadores que atestiguan de manera derivada que si hay índices es porque también hay vida, con el rechazo de doctrinas mal llamadas "voluntaristas". Estas conclusiones conforman buena parte del arsenal teórico de la sociología. A primera vista aparece una contradicción: indeterminación por un lado y condicionamiento estructural por otro; sin embargo, ambos supuestos coinciden en definir como verdadera la realidad parcializada, aparente y cosificada, y en rechazar el análisis crítico de la génesis de esa realidad en la historia de sus verdaderos productores. La posición de la sociología frente a los hechos es fundamentalmente acrítica y absolutamente exterior (el movimiento del pensamiento tiene una sola dirección: de la mente del investigador, con sus supuestos acerca de qué es esa realidad, hacia los hechos exteriores vistos a través del modelo subjetivo). Más adelante veremos que el modelo subjetivo recrea de distintas formas las ideologías que han servido a la dominación del pueblo argentino por el imperialismo y sirve a los dominadores actuales: los monopolios y su expresión política el desarrollismo gorila.

Para la sociología no existe el devenir histórico real, la creación humana de la historia y sus leyes, y cuando lo toma en cuenta es el efecto de determinantes estructurales cosificados y la historia aparece como un elemento contingente que muestra cómo se cumple la ley estructural. En primer término tenemos la concepción apologética del imperialismo sustentada en el psicologismo funcionalista; en segundo lugar la creencia en que la realidad fetiche es la verdadera realidad. De esta inversión resulta el análisis formal de correspondencias que degenera, aplicando la teoría a la realidad contemporánea, en un vulgar economismo tal como sucede con la escuela estructuralista.

En ambas concepciones hay un elemento que escapa a la indeterminación o al condicionamiento estructural: la ciencia. La ciencia es histórica pero el hecho de serlo no le impide a la misma superar los límites que la crean. Se convierte en un absoluto asocial para algunos, mientras otra corriente que entronca con la llamada "sociología del conocimiento" la concibe como posibilidad de objetividad relativa a una situación específica. Ciencia y situación son los conceptos que se usan y que expresan la escisión de la realidad como totalidad en dos campos autónomos, y por tanto formales, que se mueven con sus propias leyes (Kosik - Dialéctica de lo concreto). La situación, concebida como "conjunto de condiciones que dieron nacimiento a...", crea la ciencia, pero ésta una vez puesta en movimiento es dejada por su creador -la situación (teológica, deificada)- moverse libremente en su específica legalidad. La historia de la ciencia moderna que es la historia del capitalismo y del imperialismo va mostrando cómo se

produce esta escisión y cómo la realidad así escindida aparece como verdadera realidad, mientras los intentos desmistificadores de la crítica son rechazados por ideológicos y faltos de rigor. Por otra parte, los científicos imaginan a las disciplinas científicas como una cualidad accesible a unos pocos que, una vez poseída, permite a sus dueños apropiarse de los secretos del devenir histórico. Esto les serviría tanto para mantener el orden constituido como para modificarlo de cualquier forma. El desprecio por los verdaderos protagonistas de la historia, por los creadores efectivos de la realidad que vivimos, reúne a los formalistas.

Esta situación de dependencia estructural de los hombres frente a sus productos históricos no es un error de interpretación más o menos superable con sólo pensar correctamente, sino que resulta de la historia humana y específicamente del dominio del imperialismo mundial. Los hombres se convierten en los instrumentos de sus propios instrumentos, de sus productos, de sus conquistas sobre la naturaleza, para servir al mantenimiento de un sistema de relaciones que mantiene a las mayorías sometidas al poder de una minoría explotadora, prácticamente la única beneficiada por el proceso. Los científicos, al adoptar acríticamente las creencias acerca de esta situación "evidente" se constituyen sin quererlo en agentes de su mantenimiento, en términos sociológicos son los que hacen ideología.

La dominación imperialista en todo el mundo provocó el desarrollo de la sociología como un medio para detectar problemas en sus países y descubrir los modos de superar las tensiones del mundo moderno. La sociología científica en la Argentina recibió este presente de los países imperialistas y continuó por medios más refinados la tarea de enmascaramiento y control que los ideólogos del régimen venían realizando en alianza con la oligarquía. Paso a paso la sociología argentina se convierte en una de las armas intelectuales del desarrollismo.

Es en esta situación que se desenvuelve con espíritu crítico la sociología marxista. Pero desde el momento en que el marxismo se convierte en sociología pierde, por un lado, sus contenidos revolucionarios, y por otro, se entronca en la tradición de los marxistas argentinos que siempre enfrentaron al pueblo y a su historia para terminar aliados a la dominación imperial. Desde el punto de vista de la sociología, el marxismo sociológico se transforma en una perspectiva más dentro del formalismo, y por tanto hace el juego a los desarrollistas de la sociología oficial convirtiéndose en la oposición legal, en polemistas amistosos de sus colegas no marxistas. Desde la realidad nacional el marxismo sociológico es un juego político al que adhieren diversos sectores intelectuales para continuar "científicamente" con la vieja tarea de combatir todos los movimientos populares del país. En la Argentina de 1969 la sociología marxista tiene como único fin desenmascarar el carácter burocrático del peronismo y demostrar la pobreza teórica de su doctrina.

II Un problema que vuelve a presentarse siempre que nos colocamos en la perspectiva de la ciencia es el de los criterios con los cuales va a analizarse la realidad. El primer criterio, el más evidentemente ideológico, es el de confundir la ciencia social con la radiografía fenoménica de la realidad. Creer que la realidad es la descomposición descriptiva de sus partes componentes y no considerar a la misma como un proceso permanente de creación y modificación que resulta de contradicciones objetivas (Kosik, op. cit.). Hay sin embargo una segunda forma de mistificación más completa y también más peligrosa, pues prende con facilidad en los intelectuales honestos que creen en la instrumentalización del pensamiento científico. Este segundo criterio de tipo naturalista parte de una falsa jerarquización de las ciencias y considera al pensamiento matemático, según el modelo de las ciencias físico-naturales, como la clave que abre las puertas al conocimiento de la historia y la sociedad.

Estos criterios, aceptados por regla general en el campo de la ciencia social, son heredados del idealismo racionalista. En ambos puede observarse cómo la racionalidad subjetiva explica a la irracionalidad material. Este método incorrecto proviene de la creencia en la autonomía del pensamiento y la imposibilidad de extraer de la realidad misma la racionalidad de lo real. El desenvolvimiento autónomo del pensamiento explica a la realidad material que, sin esa facultad independiente sería el caos absoluto. Y la racionalidad se expresa como racionalidad subjetiva: la racionalidad del modelo ideal al cual se contrapone una realidad que, sin la existencia del modelo, carece en absoluto de sentido y de racionalidad. El modelo es el que otorga racionalidad a lo real y no al revés.

Esta concepción introduce en su metodología la teoría del carácter valorativo o avalorativo de las ciencias. Parte del desarrollo autónomo e independiente del pensamiento respecto de la sociedad, que el pensamiento se desarrolla por sí mismo, que es puro y no tiene valores. Pero los hombres sí tienen valores, y cuando acceden a ese pensamiento universal y puro le incorporan sus propios valores subjetivos; de ahí por qué la ciencia social está teñida de ideología. En forma opuesta, como el objeto de la ciencia natural es el mundo de la naturaleza física o biológica, al valor subjetivo no tiene objeto introducirlo. Aquí se ve en toda su pureza el desarrollo de ese pensamiento ideal. El problema del valor, planteado desde un punto de vista individual y subjetivo, no tiene ningún sentido, pues el conocimiento es producción de la conciencia social en la práctica transformadora de los hombres. El pensamiento del científico es un pensamiento históricamente racional pero no por sí mismo. El pensamiento es racional porque es producido históricamente por la realidad social. La conciencia producida por el ser social es racional, pero racional porque el ser social es racional, porque la racionalidad es intrínseca al proceso social. La racionalidad inmanente del proceso histórico se expresa en las contradicciones de todo tipo que permiten al hombre avanzar creando una realidad cada vez más amplia y rica para sí, en la posibilidad real de la humanidad de ser conscientemente la productora li-

bre de su historia, en la posibilidad de terminar con todos los sistemas de explotación del hombre por el hombre.

El formidable desarrollo científico en el campo de la naturaleza y de los organismos produce un encandilamiento comprensible en cuanto a su valor. La concentración del poder y la instrumentalización creciente de las actividades humanas en el mundo imperialista contemporáneo fijan ese valor como un atributo universal. El problema del control humano sobre la naturaleza se transforma en el control imperialista sobre los hombres. La explotación del hombre por el hombre se perfecciona al perfeccionarse las técnicas racionales de control. La concepción idealista de la razón da a esta irracionalidad un carácter ingenuo y hasta positivo. El desarrollo autónomo de la idea se convierte en el control de la idea racionalista sobre las actividades del hombre. Este control suprahumano enmascara el control real que una clase y sus aliados ejercen sobre las mayorías explotadas. El hombre aparece como un niño que necesita de un tutor para aprender a desenvolverse. La ciencia como símbolo máximo de la madurez permite acceder al conocimiento y al control de una sociedad centralizada en su poder, pero al mismo tiempo atomizada en su sociabilidad. La organización del pensamiento científico (o la organización de la sociedad a través de la manipulación tecnológica) se contrapone a la desorganización social. La escisión de la totalidad en dos campos autónomos se manifiesta realmente en esta cuestión.

A este fin sirven las matemáticas despojadas de su carácter concreto. De creación histórica las matemáticas se convierten en una entidad supratemporal. De producto social al servicio de la conquista de la naturaleza por el hombre, las matemáticas se convierten en creadoras de la racionalidad de lo real. Producidas por una compleja realidad de relaciones sociales históricas, este producto explica el desenvolvimiento de su productor despojándolo de su carácter específicamente humano.

Se invierte la importancia relativa de las matemáticas respecto de la sociedad, convirtiéndose en un ideal todavía inalcanzado por la ciencia social. Los científicos adoradores del número nunca formulan la pregunta: ¿Por qué, si las matemáticas son una creación histórica que se desenvuelve históricamente, debe ser su creador, la humanidad, quien tiene que subordinarse a ellas? Y tampoco se plantean la también simple cuestión: ¿No será que la riqueza de las relaciones sociales y de la capacidad creadora del hombre es tal que no puede limitar su praxis y el conocimiento de esa realidad viva y cambiante a los límites que impone un tratamiento formal?

En síntesis, si la jerarquía formal de las ciencias pone en la cúspide a las físico-matemáticas porque alcanzan un alto grado de formalización y predicción, mientras las ciencias sociales se encuentran en el punto más bajo debido a su

alto grado de indeterminación, es porque la enajenación del capitalismo imperialista ha alcanzado un punto tal que los productos fetichizados se imponen totalmente a la humanidad. Una toma de conciencia crítica debe establecer claramente que la llamada indeterminación científica es el resultado de la complejidad y riqueza de la sociedad, que la imposibilidad de formalización resulta de la praxis creadora de la humanidad, y que es esta misma humanidad la que formaliza y predice sobre procesos no humanos de los que se apropia y a los que en su transformación crea para sí, que la humanidad misma se recrea y transforma continuamente y por tanto técnicas apropiadas para investigar estadios primitivos de su desarrollo no pueden aplicarse a otros estadios. Esta concepción es la única que puede ser el punto de partida de un conocimiento práctico que surja de las luchas y las necesidades de las clases y naciones explotadas por el imperialismo. Esta concepción puede expresar en el plano teórico la decisión de esas clases y naciones explotadas de ser los dueños de su destino humano (Ver artículo de Raúl Pannunzio).

Para la sociología es imposible reducir todos los fenómenos sociales a relaciones formales. Su base teórica falla cuando debe explicar procesos de cambio, mostrando la impotencia teórica de las matemáticas frente a los mismos. Entonces introduce la psicología como herramienta explicativa. La irracionalidad de la acción social expresa en su análisis el irracionalismo de la concepción que lo sustenta. La acción racional se reduce a una adecuación burocrática de los medios o al ajuste con jerarquías sociales que quedan fuera del marco teórico y no son cuestionadas.

La calidad y magnitud de las transformaciones de la sociedad imperialista no pueden ser explicadas por medio de una teoría mecanicista; tampoco se comprende por tal método la "espontaneidad" de los nuevos cambios que se producen. Aparece una concepción de la naturaleza humana como entidad que funciona independientemente de la realidad y de su producción social. La "realidad" de la interacción social sería producto de esa naturaleza humana inconsciente, irracional y universal, que produce, como forma de ocultamiento del inconsciente, a la racionalidad.

El hecho mismo de la universalidad y atemporalidad de la naturaleza humana les ahorra explicar esta cuestión. Entonces la teoría del cambio se reduce a la teoría de la evolución creciente de la técnica y de los recursos naturales, y a los reajustes permanentes de la sociedad para solucionar el problema de nuevos y cada vez mayores recursos. El problema práctico de la teoría es hacer frente a una organización deficiente que no distribuye en forma correcta esos recursos materiales crecientes. Esta concepción del cambio puede verse expuesta en Galbraith y su teoría de la sociedad opulenta, en Weber, en Parsons, en los marxistas de la Europa capitalista. Hay teóricos liberales, como Duverger o Raymond Aron que señalan que el principal problema político actual es el pro-

blema del progreso tecnológico y la administración eficiente del mismo. Otros, supuestamente marxistas, presentan las cosas más o menos del mismo modo, entonces la teoría materialista de la historia, el materialismo dialéctico, queda convertido en un materialismo tecnológico.

Que los sociólogos de los países imperialistas se diviertan analizando el problema desde esa perspectiva es cosa de ellos. Pero en nuestros países adherirse a alguna o a todas esas elucubraciones asume un carácter inmediatamente reaccionario. Primero porque son formas teóricas de ocultamiento de la dominación imperialista, que es considerada una hipótesis a verificar científicamente y no una realidad viva y por demás evidente, constituyente principal de nuestras sociedades. En segundo lugar, la cuantificación técnica o metodológica -que constituye para ellos un factor ontológico- unida a la patología social son los elementos que contribuyen a la formulación de estrategias desarrollistas.

Las nuestras son sociedades "enfermas" que precisan de recetas salvadoras, el desarrollismo es la mezcla de esas recetas para solucionar los problemas del llamado subdesarrollo. En el lenguaje político local se ha prostituido tanto el término "desarrollo" que hoy día es prácticamente imposible utilizarlo sin otorgarle un contenido desarrollista (ver Crítica al desarrollismo en "La Patria Fuerte", N.º 1, mayo 1969).

III El conocimiento fragmentado de la sociología -existen también sociologías especiales o aplicadas como campos de interés puedan aparecer al sociólogo- resulta de los supuestos señalados y es incompatible con la práctica política del pueblo. Siempre se repite, tanto en su formulación originaria como en las continuas reelaboraciones producidas sobre el objeto y la utilidad de la ciencia sociológica, el carácter esclarecido y esclarecedor de los sociólogos. Con mayor o menor conciencia de su función, los sociólogos resultan generalmente componedores del orden establecido. La pretensión sociológica de establecer una verdad científica universal, escindida de la necesidad concreta de la liberación y la lucha antiimperialista, encarna uno de los términos del dilema: tecnología de la dominación o política revolucionaria. Porque su verdad científica en definitiva no es más que la verdad del imperialismo, mientras la verdad para el pueblo es liberarse del control y la dominación imperial.

En esta disyuntiva cabalga todo planteo crítico que acepta las "reglas del juego". Rechazar estas reglas es ponerse automáticamente fuera del campo científico. La crítica radical, tangencial a la ciencia misma, es rechazada por anticientífica. De los planteos críticos se resguarda a la científicidad más allá de los cambios que deban hacerse en sus manifestaciones concretas. Esta crítica parcial se orienta hacia los malos usos del conocimiento, hay una patología de la ciencia como hay una patología de la sociedad. Las recetas salvadoras provendrán de los mismos científicos y una vez curada la ciencia echará a andar.

El planteo que acá defendemos rechaza tajantemente uno de los términos de la disyuntiva. Para nosotros hay una sola verdad y es la necesidad de la lucha popular por la liberación de la patria. Nuestra ciencia expresa esa necesidad, evidente por otra parte en las condiciones de explotación del pueblo y colonización de nuestras riquezas, y no pretende descubrirla desde afuera ni fijar caminos ajenos a la capacidad creadora de las masas.

Frente a la universalidad proclamada por los defensores de la "verdadera" ciencia, nuestro planteo resalta la singularidad revolucionaria del peronismo en la Argentina. De esta "singularidad" surgen necesidades prácticas, exigencias que deben ser resueltas en la medida de nuestra posibilidad. El universalismo abstracto de las ciencias complementa al poder imperialista en tanto su prioridad es el desarrollo y perfeccionamiento del conocimiento con criterio positivista: primero saber. Nuestra toma de posición doctrinaria es expresión de la lucha popular contra ese poder; ningún tipo de consideración meramente intelectual debe desviarnos del problema central. Y esta respuesta de cada uno de nosotros va a integrarse en el proceso popular de desarrollo y transformación de la doctrina nacional: el peronismo.

Los científicos hacen política desarrollista; sus formulaciones, en apariencia exteriores a toda definición ideológica, expresan la parcelación del ciudadano en la sociedad imperialista. En nuestro país desde 1955, el desarrollismo sociológico intentó justificar científicamente el enfrentamiento de las nuevas formas del imperialismo yanqui contra la resistencia popular peronista. Las masas populares peronistas aparecen encarnando el autoritarismo tradicional (paternalismo, sumisión incondicional al líder, etc.) frente a la "racionalidad" de la democracia gorila. Al fracaso de las "formas democráticas" le sigue la instalación de formas "autoritarias" o "comunitaristas" que, sin embargo, conservan del desarrollismo lo principal: desarrollo tecnológico, integración económica de los monopolios, facilidades a las inversiones extranjeras, racionalización de los planteles asalariados y de los servicios deficitarios, privatización, etc. Este desarrollismo comunitario también tiene sus exponentes en los recientemente promovidos a sociólogos científicos Cuevillas, David o Arias Pellerano.

Los marxistas sociológicos, que aparecen como tendencia crítica de la sociología científica, no pueden superar las limitaciones de la sociología ni del marxismo argentino. Mientras defienden los fueros de la ciencia se dedican a atacar a los peronistas en nombre de una abstracta revolución. En síntesis, su política sociológica es contradictoria y en definitiva aceptan la paternidad de los científicos puros, mientras su política extrasociológica es liberal y cipaya.

Las luchas por la liberación nacional en los últimos tiempos ponen en primer plano a los nacionalismos revolucionarios. Frente a la opresión imperialista se alzan los pueblos que levantan la bandera de la justicia social y la independen-

cia económica. El nacionalismo popular y revolucionario se constituye en una fuerza decisiva de la lucha liberadora, pues encarna las aspiraciones de los oprimidos de Asia, Africa y América Latina. Es el pueblo en armas de los países del Tercer Mundo quien va a provocar las más profundas derrotas al poder de los monopolios.

La lucha por la independencia se realiza dentro de las fronteras de cada nación sometida y reconoce una profunda reivindicación de la cultura nacional. Frente al progresismo universalista, los nacionalismos aparecen como expresiones tradicionales y provincialistas, pero esto no es más que aparente. El imperialismo muestra una falsa fachada de universalidad que oculta el carácter particular de la dominación monopolista. Este falso universalismo o universalismo formal es heredero de la tradición liberal del primer capitalismo. Como contrapartida, la conciencia de la particularidad histórica de cada nación y de sus tradiciones populares, conciencia que se profundiza en la lucha antiimperialista, es garantía para el establecimiento de una verdadera relación universal. Tal como señalara Fanon, la tradición es un arma contra la dominación imperial, pero cuando es un obstáculo a la lucha popular estos valores tradicionales son rápidamente dejados de lado por el pueblo. Pero la tradición no agota al nacionalismo, es te es en primer lugar la voluntad de luchar en defensa de la patria despojada; y al desalojar a los imperialistas del poder y reconquistar las riquezas enajenadas, poniendo en primer plano la voluntad soberana del pueblo y la Nación, va sentando las bases reales y concretas para la verdadera universalidad.

Es dentro de esta perspectiva de lucha que rechazamos terminantemente las manifestaciones modernas de la ciencia formal y reivindicamos un conocimiento singular o particular que sea expresión de la lucha antiimperialista de los pueblos del Tercer Mundo y especialmente de las mayorías argentinas. Y, como ocurre con las manifestaciones de la dominación imperialista, esa ciencia que aparece encarnando el reino de lo universal en nombre de cualquier principio -frente al provincialismo nacionalista- expresa el dominio particular de los monopolios. Mientras la autoconsciente disciplina nacionalista del pensamiento, al expresar las luchas del pueblo por su liberación, señala el camino para establecer un concreto pensamiento universal cuando los pueblos hayan enterrado al sistema imperialista.

Cuando nos referimos a los movimientos nacionalistas y revolucionarios del Tercer Mundo no pasamos por alto cuál es la realidad al respecto en nuestro país. El pensamiento nacionalista argentino es el peronismo; la lucha por la liberación la realiza el pueblo movido por la esperanza en el establecimiento de un régimen popular, el peronismo, y nuestra tarea como científicos es enriquecer una de las armas de esa lucha: la doctrina peronista.

IV Una vez establecido el campo y las limitaciones de nuestra tarea intelectual, debemos fijar cuales son las características de la trillada sociología nacional.

Existe en nuestro país una larga tradición de pensamiento nacional, popular y antiimperialista, y nunca antes de la aparición del libro de Arturo Jauretche, El Medio Pelo en la Sociedad Argentina, se planteó a nadie la necesidad de tildar como "sociología nacional" a ese pensamiento. En este contexto, y sin desmerecer para nada el libro de Jauretche, no definiríamos nuestra posición como sociología nacional pues significa una instancia del conocimiento diferente a la vez de la ciencia y la política, que en la unión de los términos superaría a ambos.

Definir a una política o a una teoría como nacional, dada la ambigüedad del concepto es una definición vacía de contenido. En el campo de lo nacional en sentido amplio puede entrar cualquier cosa. Para nosotros ser nacionalistas y revolucionarios es ser peronistas. En la Argentina de 1969, el peronismo es la definición revolucionaria en la cual se encarna el odio de la oligarquía y la intelectualidad cipaya de derecha e izquierda, y que además tiene para mostrar a los ideólogos de la revolución mental una serie de derrotas y mártires que enorgullecen al pueblo argentino. Porque los vanguardistas de la clase proletaria ni derrotas tiene para hacer ver que existen.

El problema político de los estudiantes y los intelectuales no es nacionales o liberales, sino quienes asumen la causa popular del peronismo y quienes de una manera u otra cooperan con los centros de la dominación imperialista sometiendo al pueblo argentino o creando falsas opciones. La tradición vendepatria de la intelectualidad argentina, especialmente en los claustros universitarios, encuentra nuevas formas relacionadas con el desarrollismo para continuar su solitaria tarea. Solitaria aunque la mayoría del estudiantado los siga como ocurrió hasta hace muy poco tiempo, pues las mayorías populares estuvieron siempre ajenas a sus juegos.

Si no fuera equivocado, por inventar una falsa unidad más alta que comprende y supera a sus partes inferiores, la única sociología nacional sería la sociología peronista. Pero nuestra posición al respecto señala que este conjunto de reflexiones sobre la realidad e ideas sobre las metas a alcanzar colectivamente están integradas en un cuerpo de doctrina, la doctrina peronista.

La doctrina peronista resume la experiencia política y social del pueblo argentino en los últimos veinticinco años; en ella se encuentra la etapa del justicialismo en el poder, así como la resistencia peronista, los crímenes del gorilaje y la voluntad de no ceder a las insinuaciones del desarrollismo en los últimos catorce años. El proyecto histórico de nuestra liberación se construye sobre ese

basamento común. Asimismo, la doctrina peronista incorpora críticamente la historia nacional, incluyendo entre sus antecesores históricos a todos aquellos que pusieron sus vidas y su seguridad al servicio de la defensa de nuestra sobranía.

La masa popular argentina estuvo siempre en las causas nacionales; los montneros, los orilleros y los descamisados protagonizan y definen cada momento significativo de nuestra historia patria. El pueblo argentino y su vanguardia nacional y revolucionaria, los descamisados, levantando la bandera de Perón sigue marcando el rumbo de la liberación nacional.

Para resumir nuestra proposición repetiremos lo ya señalado en otro lugar: Una ciencia al servicio de la Liberación Nacional se construye como respuesta militante a la ofensiva cultural del imperialismo; resolviendo dentro de sus posibilidades los problemas que la práctica de las masas populares hacen surgir de la compleja realidad de nuestra patria; historiando nuestra dependencia y extrayendo enseñanzas de las luchas que nuestro pueblo ha realizado; señalando la continuidad histórica que estas luchas tienen y que muestran el camino de la liberación definitiva de nuestra patria: San Martín, Rosas, Yrigoyen, Perón; elaborando los procedimientos conceptuales en nuestra propia realidad social y aprendiendo críticamente de las experiencias históricas de otros pueblos; rechazando como forma de dominación cultural y política las modas científicas que los defensores de la "verdadera ciencia" intentan vender como la última pala-bra; desenmascarando la política imperialista en todas sus variantes, y a quienes medran con esta política y contribuyen con su práctica al sometimiento colonial y a la proscripción integral de las mayorías populares; respetando profundamente la capacidad creadora de las masas y no creer que la posesión de los instrumentos científicos colocan a su poseedor en un plano destacado; ser un servidor incondicional de los requerimientos que esas masas populares hacen permanentemente y abandonar el exclusivismo estudiantil y cientificista que produce desviaciones sectarias y a los "verdaderos científicos".

ANIBAL JOZAMÉ LA CONSTITUCION DE 1949

La Constitución es una estructura de leyes fundamentales que regula la organización política y social de una Nación. Independientemente de la existencia del ordenamiento jurídico, los pueblos se dan un ordenamiento que configura su constitución real. El ordenamiento jurídico, la constitución en sentido formal, debe coincidir con el ordenamiento real; sólo en esa medida puede regir la vida del pueblo y ser aceptada por éste. Porque la Constitución no es sólo la "hoja de papel", el documento o texto expresado en normas escritas, sino también la realidad que se vive, que se hace, que adquiere calidad de norma no escrita.

Entonces el orden normativo, o deber ser, sólo coincide con el orden real, o ser, en la medida en que se construya en base a las necesidades y a las aspiraciones humanas de la población a la que tiene que regir; la Constitución, en tanto construcción jurídica, tiene que reflejar el proyecto político por el que se moviliza el pueblo.

En la Argentina, el enfrentamiento de la Nación con el Imperialismo, en función de la alternativa que se abrió para el país desde 1810; desarrollo autónomo o desarrollo dependiente mostró una separación neta entre dos concepciones: Una, la que expresó el Federalismo (Rosas y los caudillos del interior) que pretendieron organizar al país conforme a su realidad social y económica y a las necesidades de las mayorías interesadas en la construcción de la Nación. La otra, encarnada principalmente por Rivadavia, y después de Caseros por Urquiza, Mitre, Sarmiento, Roca, etc., organizaron a la Argentina (Constitución 1853-60) para servir de complemento a la economía inglesa, de acuerdo a los principios de la división internacional del Trabajo.

Este trabajo forma parte de un estudio sobre el tema que se publicará próximamente.

Formalmente se creó una Constitución que nada tenía que ver con la realidad histórica-económica y social del país. Fue y es el instrumento que legalizó la dependencia argentina de los centros internacionales de poder. Defensora de la gran propiedad ("inviolable" según el art. 17), consagró además el liberalismo económico, la libre navegación de nuestros ríos, etc.

La Constitución de 1949 reflejó la programática revolucionaria forjada por el Movimiento Nacional a partir de las jornadas de octubre de 1945 y ejecutada desde el gobierno por su jefe el General Perón, y expresó en el plano jurídico los cambios realizados en el orden económico y social. Tuvo por finalidad la de consolidar jurídicamente el proceso revolucionario abierto por el peronismo, rompiendo con la tradición romanista y sus concepciones individualistas, penetrando las nuevas ideas todo el ordenamiento jurídico. Se produce, a raíz de las transformaciones jurídicas operadas por el Justicialismo, el fenómeno de la socialización del Derecho, que dejó de ser el patrimonio de una minoría antinacional para pasar a ser el instrumento jurídico de la política de Emancipación nacional y justicia social emprendida por el gobierno.

EL DERECHO DE PROPIEDAD Y LA ECONOMIA EN LA CONSTITUCION DE 1949

En materia de propiedad, la Constitución Peronista, acabó con el tradicional principio liberal, "la propiedad es inviolable", (art. 17 de la Constitución

de 1853), aclarando la función social de la misma: art. 38 "La propiedad privada tiene una función social y, en consecuencia, estará sometida a las obligaciones que establezca la ley con fines de bien común. Incumbe al Estado fiscalizar la distribución y la utilización del campo, e intervenir con el objeto de desarrollar e incrementar su rendimiento en interés de la comunidad, y procurar a cada labriego o familia labriega la posibilidad de convertirse en propietario de la tierra que cultiva". Lo que en ella interesa (en la propiedad) no es el beneficio individual que reporta, sino la función social que cumple, expresa el Partido Peronista en el Anteproyecto de Reforma de la Constitución Nacional, aprobada por el Consejo Superior del Partido Peronista el día 6 de enero de 1949, pág. 13.

Los artículos 39 y 40 llevaron a la idea de capital el concepto de función social atribuido a la propiedad, "ni el capital ni quienes lo poseen pueden emplearlo para la explotación del hombre" (ídem, pág. 15), estableciendo además una política nacionalista tajante, especialmente en lo relativo a la nacionalización de las riquezas del país. La inclusión de estas cláusulas significaron el fin de la legislación social como "legislación de emergencia", y juntamente con la modificación del régimen de propiedad socavaron los cimientos de la estructura oligárquica facilitando la expropiación por interés social al declarar la propiedad "función social" y al establecerse el principio de proporcionalidad, en lugar del de igualdad, como base para la implantación de los tributos ("la equidad y la proporcionalidad son las bases de los impuestos y las cargas públicas", última parte

del art. 28). Art. 39: "El Capital debe estar al servicio de la economía nacional y tener como principal objeto el bienestar social. Sus diversas formas de explotación no pueden contrariar los fines de beneficio común del pueblo argentino". Art. 40: "La organización de la riqueza y su explotación tiene por fin el bienestar del pueblo, dentro de un orden económico conforme a los principios de la justicia social. El Estado, mediante una ley, podrá intervenir en la economía y monopolizar determinada actividad, en salvaguardia de los intereses generales y dentro de los límites fijados por los derechos fundamentales asegurados en esta Constitución. Salvo la importación y exportación, que estarán a cargo del Estado, de acuerdo con las limitaciones y el régimen que se determine por ley, toda actividad económica se organizará conforme a la libre iniciativa privada, siempre que no tenga por fin ostensible o encubierto dominar los mercados nacionales, eliminar la competencia o aumentar usurariamente los beneficios. Los minerales, las caídas de agua, los yacimientos de petróleo, de carbón y de gas, y las demás fuentes naturales de energía, con excepción de los vegetales, son propiedades imprescriptibles e inalienables de la Nación, con la correspondiente participación en su producto, que se convendrá con las provincias. Los servicios públicos pertenecen originariamente al Estado, y bajo ningún concepto podrán ser enajenados o concedidos para su explotación. Los que se hallaren en poder de particulares serán transferidos al Estado mediante compra o expropiación con indemnización previa, cuando una ley nacional lo determine. El precio por la expropiación de empresas concesionarias de servicios públicos será el del costo de origen de los bienes afectados a la explotación menos las sumas que se hubieren afectado durante el lapso cumplido desde el otorgamiento de la concesión, y los excedentes sobre una ganancia razonable que serán considerados también del capital invertido".

El art. 68 inc. 5, en consonancia con la reforma bancaria que nacionalizó el Banco Central y los depósitos bancarios, estableció entre las facultades del Congreso: "Crear y suprimir bancos oficiales y legislar sobre el régimen bancario, crédito y emisión de billetes en todo el territorio de la Nación. En ningún caso los organismos correspondientes podrán ser entidades mixtas o particulares".

De esta manera se estatizó de modo absoluto el manejo del Banco Central, prohibiéndose la intervención de los intereses privados en el mismo.

Similar a la política seguida por todos los países en lucha por su liberación de control de los sectores claves de la economía, de los cuales el Banco Central, emisor de la moneda, y los depósitos bancarios y créditos, son sus ejes fundamentales, pues permiten al Estado planificar en función de prioridades el desarrollo económico.

Con anterioridad al acceso al poder del peronismo, el Banco Central tenía una composición mixta (con predominio de capital inglés).

ABUSO DEL DERECHO

En el artículo 35 se consagra una limitación de los derechos subjetivos, no pudiéndose ejercerlos contrariando su finalidad económica social. Dice el artículo citado: "Los derechos y garantías reconocidos no podrán ser alterados por las leyes que reglamentan su ejercicio, pero tampoco amparan a ningún habitante de la Nación en perjuicio, detrimento o menoscabo de otro. Los abusos de esos derechos que perjudiquen a la comunidad o que lleven a cualquier forma de explotación del hombre por el hombre configuran delitos que serán castigados por las leyes".

LIBRE NAVEGACION DE LOS RIOS

En virtud del artículo 18, se sujetó al control del Estado la navegación de nuestros ríos, disponiéndose que: "es libre para todas las banderas, en cuanto no contraríe las exigencias de la defensa, seguridad común o el bien general del Estado, y con sujeción a los reglamentos que dicte la autoridad nacional". Existe en este artículo un contenido político y económico muy concreto; en el siglo pasado el Federalismo luchó por impedir la libre navegación de nuestros ríos interiores y asegurar de esta forma nuestra soberanía e independencia económica. Ejemplo de ello es la Vuelta de Obligado, fecha que marca la oposición de un pueblo en armas a la penetración colonialista. Prueba de su importancia fue que después de la batalla de Caseros una de las primeras medidas de Urquiza fue asegurar la libre navegación de los ríos interiores, a lo cual ya se había comprometido con anterioridad en virtud de compromisos contraídos con el Imperio Brasileño y Gran Bretaña, brindando de esa forma a las potencias dominantes de la época el acceso a nuestro litoral con sus productos manufacturados. Esto, junto con el control de los ferrocarriles aseguró a Gran Bretaña una base de penetración en todo el país y la posibilidad cierta de impedir todo crecimiento industrial competitivo de sus intereses.

En el Capítulo III titulado: Derechos del Trabajador, de la Familia, de la Ancianidad y de la Educación y de la Cultura, se declaran los siguientes derechos especiales: I-Del Trabajador: 1. Derecho de trabajar. 2. Derecho a una retribución justa. 3. Derecho a la capacitación. 4. Derecho a condiciones dignas de trabajo. 5. Derecho a la preservación de la salud. 6. Derecho al bienestar. 7. Derecho a la seguridad social. 8. Derecho a la protección de su familia. 9. Derecho al mejoramiento económico. 10. Derecho a la defensa de los intereses profesionales. II-De la Familia: En el cual, además de garantizarse el bien de familia y la asistencia especial de la madre y el niño por el Estado se consagró un principio muy importante, cual es, "la igualdad jurídica de los cónyuges" que terminó con la situación de inferioridad de la mujer con respecto al hombre consagrada por las leyes civiles. En consonancia también con el establecimiento del voto femenino auspiciado por Eva Perón. III-De la Ancianidad: 1. Derecho a la asistencia. 2. Derecho a la vivienda. 3. Derecho a la alimen-

tación. 4. Derecho al vestido. 5. Derecho al cuidado de la salud física. 6. Derecho al cuidado de la salud moral. 7. Derecho al esparcimiento. 8. Derecho al trabajo. 9. Derecho a la tranquilidad. 11. Derecho al respeto. IV - De la Educación y la Cultura: Uno de cuyos párrafos establece que "la orientación profesional de los jóvenes, concebida como un complemento de la acción de instruir y educar, es una función social que el Estado ampara y fomenta mediante instituciones que guíen a los jóvenes hacia las actividades para las que posean naturales aptitudes y capacidad, con el fin de que la adecuada elección profesional redunde en beneficio suyo y de la sociedad". "Las Universidades establecerán cursos obligatorios y comunes destinados a los estudiantes de todas las facultades para su formación política, con el propósito de que cada alumno conozca la esencia de lo argentino, la realidad espiritual, económica, social y política de su país, la evolución y la misión histórica de la República Argentina, y para que adquiera conciencia de la responsabilidad que debe asumir en la empresa de lograr y afianzar los fines reconocidos y fijados en la Constitución".

DEROGACION

Por un decreto-ley de 1956 el gobierno de la "Revolución Libertadora" anuló la constitución (que había contado con la aprobación masiva del pueblo) restableciendo la vigencia de la de 1853. En la Convención Constituyente de 1957, el Partido Radical, Socialista, Comunista y Conservador dieron forma, al igual que en 1946, a una nueva Unión Democrática convalidando su derogación a espaldas del pueblo, que mayoritariamente se abstuvo.

Volvió de esa forma a regir la Constitución de 1853 a la cual se le agregó un artículo nuevo (el 14 bis) que consagró ciertos derechos del trabajador (ej. participación en las ganancias, organización sindical libre y democrática, etc.) y de los gremios (convenciones colectivas, derecho de huelga, etc.), pero que en la práctica no rigieron ni rigen desde que el pueblo perdió el poder el 16 de septiembre de 1955.

LOS "DERECHOS HISTÓRICOS" DE ISRAEL

El combate que los árabes han iniciado y prosiguen para asegurar la integridad de Palestina es la lucha de un pueblo por su libertad y por la restitución de su derecho fundamental a volver a ocupar la tierra que es suya. Si Israel ha desplegado tantos esfuerzos para justificar su existencia en tanto Estado instalado en pleno corazón de la nación árabe, ni ésta, ni los hombres respetuosos del derecho pueden considerar como legal una "solución" consistente en la expulsión de millones de árabes de su patria y su reemplazo por otros que no son árabes. A justo título, estos juristas invocan los principios del derecho internacional para afirmar la nulidad de tales actos a la luz de la legalidad internacional.

Una propaganda hábil ha intentado hacer admitir a la opinión pública internacional un cierto número de ideas cuyo examen, aun superficial, revela la falsedad. A veces pone el acento sobre la existencia de derechos históricos, fundamentando el que debe el Estado judío renacer de las cenizas en donde estaba sepultado desde hace dos milenios. A veces se esfuerza en situar la creación de Israel en relación con los movimientos nacionalistas que han luchado por que fuera reconocido a la comunidad cuyas esperanzas ellos representaban el derecho a la autodeterminación. A veces recuerda las persecuciones de que fueron víctimas los judíos en todo tiempo para justificar la creación de un Estado en Palestina, bajo cuya protección estos en adelante podrían vivir en paz. A veces, en fin, se apoya en la resolución de la O. N. U., de 1947, relativa a la partición de Palestina, y en algunos pretendidos actos internacionales que la precedieron, para concluir que el Estado de Israel tiene una base jurídica indiscutible.

En síntesis, habría que admitir que Israel es una creación jurídica perfecta, es decir admitir la falsificación de la historia y la validez de un establecimiento colonial en Palestina.

I. LA FALSIFICACIÓN DE LA HISTORIA

En la medida en que se deba recurrir a esta fórmula de los "derechos" históricos, estos no podrían ser invocados más que por los propios árabes con exclusión de todos los demás. El análisis objetivo de los hechos históricos y las enseñanzas que de ellos pueden deducirse establecen sin refutación posible que Palestina no ha cesado de ser un territorio específicamente árabe, habitado por un pueblo que habla un lenguaje común, ligado por las mismas aspiraciones culturales, nutrido por las mismas esperanzas, reunido por intereses comunes.

1. Permanencia del carácter árabe de Palestina

Árabe desde hace cerca de cuatro mil años, Palestina conservó este carácter a pesar de que diversos grupos humanos o Estados la hayan conquistado en el curso de la historia.

A) Es algo admitido que Palestina fue, según el Antiguo Testamento, el lugar donde se establecieron las tribus semitas cananeas, que son árabes por su origen geográfico. *Las tribus hebraicas no conquistaron ciertas zonas de Palestina sino en los siglos XIII o XIV antes de J. C., bajo la*

conducción de Josué. Allí encontraron una civilización floreciente, incluso tan floreciente que el propio Libro Sagrado la ha descrito. Los cananeos estaban instalados en Palestina desde la época neolítica y provenían de tribus de origen semítico cuya cuna original debe ser situada, de acuerdo con las hipótesis hoy admitidas en el mundo científico, en la península arábiga.

Históricamente, pues, *los antiguos hebreos no nacieron en Palestina*. Y aún si estuvieron allí brevemente, nunca ocuparon el actual Israel con su llanura costera. Ese territorio se mantuvo en mano de los filisteos, que le dieron su nombre (Palestina).

Lo que hay que subrayar desde ya es el hecho de que el país de Canaán, poblado por cananeos, por semitas, es decir por árabes, fue conquistado sólo entonces por tribus hebraicas extranjeras.

Pero esa entidad judía apenas sobreviviría. Dividida en dos reinos hostiles, Israel y Judá, fue sojuzgada a partir del siglo VII antes de J. C. por los invasores persas, macedonios, asirios, babilonios. Más tarde, Roma, en el año 64 antes de J. C., se apoderó de Jerusalén y extendió su dominio sobre Palestina, poblada en ese entonces por judíos, idumeos, itureos, amonitas y árabes. Es a partir del año 120 después de J. C. que se puede considerar a Palestina como vuelta a ser una provincia árabe, puesto que los judíos, ya en esa fecha, habían sido expulsados de Jerusalén por el emperador Adriano que aplastó su revuelta. *Provincia Arabia*: auténticamente lo es esta Palestina que, después de haber experimentado la influencia del cristianismo, es musulmana desde el siglo VII.

Surge claramente de la exposición de estos hechos que la presencia política judía en Palestina se acabó casi a principios de nuestra era, y que el período durante el cual se mantuvo no podría prevalecer en oposición a la legitimidad árabe.

B) Las victorias árabes del siglo VII, al poner fin a la dominación latino-romana, luego bizantina, sobre Palestina, fueron una liberación para las comunidades cristianas y judías. El imperio agonizante las había encerrado, a ambas, en un régimen de discriminación que una abundante literatura religiosa ha descrito sin indulgencia. Cinco siglos después de la abolición de ese régimen, el carácter liberador del poder árabe fue puesto de relieve por los autores sirios, especialmente por Michail en el siglo XIII.

Todas esas comunidades acogieron favorablemente al reino árabe, especialmente la comunidad judía quien reconoció la soberanía árabe por la lealtad tradicional que no cesó de testimoniarle.

C) El período de las Cruzadas fue marcado por la persecución del pueblo de Jerusalén y las destrucciones que tuvieron que sufrir todas las comunidades, la musulmana, la judía y la cristiana. No fue sino con la conquista otomana de Palestina, en 1516, por el sultán Selim I, que la salvaguardia de esos creyentes pudo ser asegurada. En lo que respecta a los judíos, sucedió lo mismo en otros lugares. ¿Hace falta recordar que al principio del siglo XVII el Cardenal Ximénez, primer ministro del rey de España, Fernando III, ordenó su expulsión de Andalucía¹, como también la de la minoría árabe que había permanecido allí? Los judíos entonces no encontraron refugio más que en el Maghreb árabe y en el imperio otomano.

Todavía hoy existen, en Estambul, Izmir y otras ciudades del Mediterráneo oriental, comunidades judías españolas que han conservado sus tradiciones, sus ritos y aún su antigua lengua castellana². Ello sucedió gracias a la pro-

¹ Hubo primero un éxodo de los judíos de España después de las persecuciones de 1492.

² Algunas de estas comunidades hablan una lengua romance derivada, el *ladino*.

tección de que pudieron gozar bajo el régimen otomano y, después, gracias a las inmunidades inscriptas en las constituciones de los estados modernos.

D) En cuanto a los árabes, sometidos al reino otomano desde el siglo XVI, lo admitieron porque estaban persuadidos de que vivían bajo el sistema tradicional del califato islámico. Sin embargo, rápidamente recobraron el sentimiento nacionalista y no tardaron en sublevarse y sacudirse del yugo otomano.

La ocasión les fue dada por la primera guerra mundial, cuando la Sublime Puerta se encontraba alineada al lado de Alemania. Desencadenaron entonces su revolución libertadora, con el apoyo de los aliados que prometieron, en la correspondencia conocida bajo el nombre de "correspondencia Hussein-Mac Mahon", en 1915-1916, reconocer la independencia de los países árabes separados del imperio otomano. Son estas promesas, en efecto, que incitaron a los árabes a sublevarse en el curso del verano de 1916. Empezaron con éxito la liberación del Hedjaz, desde donde su ejército se dirigió para ocupar Jericó y Damasco. Al mismo tiempo, Gran Bretaña desencadenó, partiendo de Egipto, su ataque sobre Palestina en 1917, y se apoderó de ella, gracias a la ayuda de los árabes. Gran Bretaña estableció allí una administración militar. Eso quería decir que debía administrar dicho territorio bajo esa forma hasta el día en que la población, formada en un 90 % por árabes musulmanes y cristianos, pudiera decidir libremente su destino.

Las enseñanzas suministradas por el análisis de estos hechos históricos se resumen así:

a) Las tribus hebreas de hecho no constituyen más que una ola migratoria entre otras, y el reino de los judíos no pudo mantener su soberanía en Palestina sino por un período muy limitado que tuvo lugar, por otra parte, hace más de dos mil años.

b) Palestina, antes de la llegada de los hebreos, fue siempre semita cananea, es decir árabe, puesto que el semita es geográficamente de origen árabe. Fue cristianizado bajo los imperios romano y bizantino sin que este acontecimiento cambiara nada, desde luego, de su carácter de tierra árabe. En fin, después de la caída de Bizancio y las victorias árabes del siglo VII, conservó naturalmente ese estatuto de tierra árabe en la que musulmanes, cristianos y judíos vivieron libre y pacíficamente.

c) Los judíos reconocieron tanto la soberanía árabe como la soberanía otomana, asumiendo esta última todas las obligaciones emergentes del califato islámico. Bajo una y otra, los judíos encontraron la protección que ni el imperio bizantino ni los otros Estados europeos habían querido acordarles.

Así pues, resulta manifiesto que todo lazo jurídico y político entre los judíos y Palestina estaba roto desde hace 2.000 años.

Los derechos históricos están ligados al ejercicio efectivo de la soberanía. En estas condiciones, los judíos no podrían invocarlos válidamente, porque entonces habría que permitir a los árabes que reivindicaran la soberanía respecto de España, donde reinaron durante alrededor de ocho siglos.

d) Por lo contrario, las reclamaciones formuladas por los árabes al día siguiente de la secesión de Palestina del Imperio otomano, se nutren en los principios más sólidos del derecho internacional, y especialmente en el de la autodeterminación. Además pueden prevalerse de las promesas hechas por Gran Bretaña en la correspondencia Hussein-Mac Mahon y especialmente en la carta dirigida por este último al Sharif Hussein, el 25 de octubre de 1915, en la cual Inglaterra se declaraba dispuesta a reconocer la independencia de los árabes, siguiendo las fronteras trazadas por el Sharif, y a garantizar la integridad de los Santos Lugares.

A esta política se opuso el movimiento sionista, que recorrió varias etapas antes de desembocar en la forma política

que le confiriera el que puede ser considerado como su fundador, el periodista austriaco Theodor Herzl, autor del libro *El Estado judío*, publicado en 1896. Él fue quien sometió al congreso realizado a sus instancias en Basilea el 29 de agosto de 1897, la idea de la institución de un hogar nacional judío en Palestina. Logró, a pesar de la oposición de varias comunidades judías, que fuera adoptado por el congreso un programa sionista para la creación de una patria judía en Palestina que agruparía a los inmigrantes judíos de diversos países.

Para justificar esta solución que dejó a los judíos del mundo profundamente divididos, el movimiento sionista desarrolló el tema de la existencia de un pueblo judío, de una raza judía, de una nación judía y proclamó, contra toda verdad, que los judíos son los descendientes de los antiguos hebreos y que los unos con los otros no se vinculan por lazos solamente religiosos. Era un punto de vista sorprendente, tan sorprendente que los sionistas vieron la necesidad de lanzar un vasto movimiento de propaganda orientado a hacer compartir esta "verdad" nueva, tanto a los estados europeos que vacilaban en dar expresamente su apoyo al establecimiento de un hogar nacional judío en Palestina, como a los judíos diseminados en numerosos países, poco convencidos de pertenecer a un mismo pueblo, a una misma raza, a una misma nación.

2. El concepto sionista de una nación judía

Cuando Weizmann, presidente del movimiento sionista, resolvió emprender una acción para poner fin a la actitud de las potencias aliadas, separadas por rivalidades coloniales y poco preocupadas de provocar reacciones desfavorables en el mundo árabe, entabló conversaciones principalmente con los representantes de los gobiernos británico y francés, Sykes y Picot.

Algunos sectores judíos, británicos y demás, manifestaron su oposición argumentando que las ideas sionistas contradecían los principios de la religión judía y debilitaban la situación de los judíos integrados en las sociedades europeas. Tanto el comité judeo-americano como la alianza franco-judía se habían opuesto al movimiento sionista por idénticas razones.

Sir Edwin S. Montagu, secretario de Estado para la India en el gabinete de Lloyd George, que en 1917 ratificó la declaración Balfour por la cual Gran Bretaña "prometió" Palestina a los judíos, debía declarar en su carácter de judío: "El sionismo me ha parecido siempre una creencia política errónea, que ningún ciudadano patriota del Reino Unido puede sostener. Si un judío inglés tiene los ojos fijados en el Monte de los Olivos y aspira al día en que sacudirá la tierra británica de sus zapatos e irá a hacer agricultura en Palestina, este hombre me parece haber perseguido finalidades incompatibles con la ciudadanía británica, y haber admitido que él era inapto para participar en la vida pública de Gran Bretaña o ser tratado como un inglés... Niego que actualmente Palestina esté indisolublemente ligada a la suerte de los judíos... Es perfectamente exacto que Palestina ha jugado un rol importante en la historia judía, pero lo ha jugado igualmente en la historia cristiana. El Templo se encontraba en Palestina, pero el Sermón de la Montaña y la Crucifixión también"³.

El movimiento sionista no por eso ha cesado su acción para hacer admitir a Palestina como la "inolvidable patria

³ Extracto de los documentos secretos publicados por el gobierno inglés. Texto número CAB. 24/24. *El antisemitismo del gobierno actual* por Sir Edwin S. Montagu, 25 de agosto de 1917, citado por Sami Hadawi: "Les revendications 'bibliques' et 'historiques' des sionistes sur la Palestine", *Les Temps Modernes, Le conflit judéo-arabe, dossier*, 1967, n° 253 bis, París, p. 98.

histórica" de los judíos, a despecho de los desmentidos de la historia y la sociología.

Con una rara perseverancia ha presentado a los judíos como una nación, un pueblo y una raza⁴. Y sin embargo, como lo ha mostrado, con muchos otros, un experto de confesión judía, los judíos "no constituyen un clan, una tribu, una nación en el sentido estricto de esta palabra... A la luz de su pasado, es extraño que a menudo se considere a los judíos como una raza distinta y que se hagan tantos esfuerzos para probarlo... No existe ninguna prueba decisiva para suponer que los judíos forman una entidad racial, por lo menos según los criterios tradicionales de una clasificación racial..."⁵.

Los "derechos históricos" de los judíos sobre Palestina se revelan como inexistentes al ser examinados. Son tanto más inconsistentes en cuanto los judíos llegados de Europa a Palestina no pueden ser mirados como herederos de los antiguos hebreos de Tierra Santa. En efecto, muchos europeos han sido convertidos al judaísmo en la Edad Media. El reino turco de los Khazars, en el SE. de Rusia, con su soberano Bulan a la cabeza, abrazó la religión hebraica en 740. En el siglo XVIII un gran movimiento de conversión al judaísmo, animado por los judíos bizantinos, alcanzó a los rusos caucásicos cuyos descendientes desparramados en Europa Central, en Rusia, en Polonia y en los Estados Unidos dieron a Israel sus inmigrantes y aun sus dirigentes políticos actuales. Hubo también judíos amarillos, judíos negros de Malabar y de Cochín y los falashas de Etiopía. En consecuencia, querer considerar a los judíos como una raza y un pueblo cuando no son más que una comunidad religiosa, además no homogénea puesto que está dividida en sectas⁶, es explotar abusivamente el sentimiento religioso, como se verificará más adelante.

El sionismo no por eso deja de fundarse en la expresión "judíos", o "judaísmo", para subrayar que no tiene un carácter religioso, sino político, denotando la existencia de una cierta nacionalidad judaica, que se diferencia por su raza, su cultura, su idioma, su historia, sus aspiraciones.

En síntesis, se puede resumir así todas las objeciones a tales pretensiones:

a) Los judíos no forman una unidad racial homogénea. Si algunos judíos fanáticos creen que son originarios de elementos semitas puros y escogidos, los estudios antropológicos desmienten esta creencia que no es otra cosa sino mito puro. En realidad, los judíos son, como las otras agrupaciones religiosas, originarios de diferentes razas;

b) Los judíos no tienen un idioma común, puesto que las lenguas que hablan son las de las sociedades en que viven. De ahí que la pretensión sionista de resucitar la lengua hebraica y difundirla entre los judíos, no tiene otro objeto

⁴ Ver especialmente Marcel Bernfeld: *Le sionisme*, tesis de doctorado en derecho, París, 1920, Jouve édit., 458 páginas (el autor era dirigente del movimiento sionista en Francia). Se necesitaría mucha indulgencia para leer sus sorprendentes aproximaciones acerca de los conceptos de nación, de raza y de pueblo. (Cf. la primera parte del libro titulada "La nación judía", p. 29-121).

⁵ Harry L. Schapiro (Jefe del departamento de antropología del Museo americano de historia natural): *El pueblo judío: una historia biológica*, Ginebra, UNESCO, p. 74-75. Cf. También los trabajos de Juan Comas, profesor de antropología de la Universidad de Méjico, sobre la noción de raza.

⁶ Se distingue tradicionalmente los *sefarditas*, o judíos mediterráneos o orientales, los *askhenazes*, o judíos europeos, los *karaitas* o judíos de Irak y Egipto y los *hassidicos*, o judíos del barrio Mea Shaerim de Jerusalén. Observemos de paso que es de pública notoriedad que Israel practica discriminaciones aún con respecto a sus judíos: los "orientales", sefarditas y karaitas, son sus víctimas cotidianas. Cf. "Israël et pays arabes dans le Moyen-Orient depuis 1948", *Les Cahiers de l'Histoire*, París, octubre-noviembre 1967, n° 70, pp. 18-23.

que imponer un idioma a sociedades a las cuales es extranjero;

c) Hay tanta diversidad en las costumbres y tradiciones de los judíos como son diferentes las sociedades en las cuales viven;

d) Los judíos no tienen una historia común. Han vivido durante los veinte últimos siglos diseminados en diferentes Estados. Han adoptado los modos de vida de los pueblos en medio de los cuales vivieron.

Los judíos no han constituido un Estado, en realidad, más que durante cortos períodos de la historia. El reino de David y de Salomón no tuvo más que una existencia de setenta y ocho años, contra cuatro milenios de Palestina árabe. Asimismo, los dos reinos de Judá y de Israel que sucedieron al reino unificado no tuvieron en la historia del judaísmo más que un papel restringido. Israel se fundió en el imperio asirio desde 722 a. J. C.; Judá cayó en manos de Persia en 587 a. J. C. Las reminiscencias de estos reinos de corta duración se vinculan más a la fe y a los sentimientos que a la historia política y social.

En consecuencia, los judíos no tienen en los hechos ni lengua, ni historia, ni cepas comunes. El lazo que los une es de índole estrictamente religiosa, y no de nacionalidad como da por supuesto el sionismo. Los judíos no sionistas reconocen esta verdad.

El gran rabino de Inglaterra, Herman Auler, declaraba en 1878: "Desde la invasión de Palestina por los romanos, los judíos ya no forman una sociedad política. Nosotros, los judíos, nos asimilamos políticamente a los países en los cuales vivimos. Somos simplemente ingleses, franceses, alemanes. Evidentemente, tenemos creencias religiosas que nos son propias. Sin embargo, en esto no nos diferenciamos de los ciudadanos que practican otra religión. Concurrimos con ellos a la prosperidad de la patria que nos ha acogido y reivindicamos los derechos y las obligaciones de sus ciudadanos"⁷.

El rabino americano Weiss ha reafirmado esta concepción en 1883. Los ministros del culto judío, en todo el mundo, lo han admitido. Se lee en la resolución adoptada por el congreso judío reunido en los Estados Unidos, en Pittsburg, en 1885: "Nosotros los judíos no nos consideramos como nación, sino simplemente como una comunidad religiosa. Por lo tanto, no consideramos el retorno a Palestina y no deseamos hacer revivir ninguna de las leyes relativas al Estado judío".

Si los ministros del culto judío, en el momento en que nació y se desarrollaba el sionismo, han rechazado la idea de la existencia de un pueblo judío unido por la misma nacionalidad, esta oposición se ha mantenido por parte de comunidades judías no sionistas⁸.

Se advierte, pues, que el concepto de nación judía, elaborado a partir de premisas falaces, confluye en la historia con los mitos que, creados para servir la causa detestable de los imperialismos, se derrumbaron junto con los regímenes que los imaginaron. Sin duda esos mitos consiguen desorientar momentáneamente una opinión pública internacional poco experta en realidades históricas y que un gigantesco aparato de propaganda acomoda para las necesidades de una política.

¿Acaso no es esto mismo lo que se intenta con la explotación fraudulenta del sentimiento religioso llevada a cabo por el sionismo para, al mismo tiempo, captar la simpatía

⁷ Cf. W. Mallison Jr.: "The Zionist-Israeli juridical claims to constitute the Jewish people nationality entity and to confer membership in it: appraisal in public international law", *George Washington Law Review*, 1964, vol. 32, n° 5, junio 1964, pp. 983-1075.

⁸ Sir Edwin Montagu, secretario de Estado para la India, y de confesión judía, podía declarar (*op. cit.*): "No es más cierto decir que un judío inglés y un judío moro pertenecen a la misma nación que decirlo de un inglés y de un francés cristianos".

y la emoción universales y engañar a los judíos de todo el mundo?

3. La explotación fraudulenta del sentimiento religioso y humanitario

Se ha observado justamente que la creación del Estado de Israel era artificial e ilegítima a más no poder. Invocando a veces el sentimiento religioso, a veces el sentimiento humanitario nacido de las persecuciones soportadas por los judíos, los partidarios del Estado de Israel han querido hacer creer que se proporcionaba bases sólidas a esa creación estatal.

En verdad el derecho internacional no establece ninguna relación entre esta última y la religión o las persecuciones.

A. EL SENTIMIENTO RELIGIOSO Y LOS DERECHOS DE SOBERANÍA.

Convertidos al judaísmo u originarios de Palestina, los judíos en el curso de los siglos han vivido como minorías en el seno de los diferentes países del mundo. Hecho por el cual han adquirido la nacionalidad y los derechos de los ciudadanos de esos Estados. Allí han podido practicar libremente su culto. Pero algunos anagogistas hebreos han llegado hasta pretender que las promesas contenidas en los libros sagrados daban al "pueblo" judío el derecho de recobrar su soberanía sobre Palestina, considerada como su "tierra prometida". El movimiento sionista político, después de su primer congreso realizado en Basilea en 1897, se ha esforzado en consolidar el factor religioso para establecer un lazo entre los judíos y Palestina.

Ese movimiento se ha afanado por combinar los conceptos religiosos judíos con las miras políticas sionistas acerca de

Palestina. Pero, en estas condiciones, ¿no hace falta más bien tomar en consideración el sentimiento religioso que establece un lazo, entre musulmanes por una parte y cristianos por la otra, con Palestina?

En efecto, los sionistas han elaborado una falsa exégesis de los textos sagrados de manera tal que, si nuestras concepciones del siglo xx pudieran acomodarse a una construcción estatal fundada en un argumento bíblico, serían los árabes quienes lógicamente deberían ser designados como los destinatarios de la promesa de Dios acerca de Palestina⁹.

⁹ De eruditos estudios realizados por especialistas en Antiguo y Nuevo Testamento se sigue que:

a) La promesa bíblica, que tiene 4.000 años de antigüedad ("A tu posteridad doy esta región, desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Eufrates"), está dirigida a toda la descendencia de Abraham, es decir tanto a los judíos (a través de Israel) como a los árabes (a través de Ismael);

b) Mejor aún, cuando Abraham pactó alianza con Dios por la circuncisión (capítulo XVII, versículo 8) y toda la tierra de Canaán le fue prometida en posesión perpetua, es Ismael, antepasado de las tribus árabes, quien fue circuncidado, puesto que Isaac aún no había nacido. Así pues, si hubiera que seguir el razonamiento sionista, la tierra de Palestina fue "prometida" por Dios a los árabes, exclusivamente;

c) Las promesas divinas fueron de todas maneras rotas por la apostasía de los judíos;

d) La profecía del "Retorno" se realizó cuando los judíos volvieron a Judea después del cautiverio, levantaron nuevamente los muros de Jerusalén y volvieron a edificar el Templo; en las Sagradas Escrituras no existe la promesa de un "Segundo Retorno", de suerte que la creación de Israel, presentada como el "Retorno" después de 2.000 años", contradice la promesa bíblica en la cual dice fundarse. En la misma ciudad de Jerusalén hay judíos que estiman que la creación de Israel va, especialmente por esta razón, en contra de su fe (cf. *infra*, nota 19);

e) Los textos sagrados se refieren a Israel, no como a una entidad geográfica, étnica o política, sino como a la comunidad universal de los creyentes, el *Israel de Dios*.

Pero las consideraciones de orden religioso no tienen ningún sitio en el derecho internacional contemporáneo. Éste no funda la soberanía más que en ciertos hechos jurídicos y políticos determinados, tales como el ejercicio continuo y efectivo de la soberanía sobre el territorio del Estado.

La ocupación de hecho de un territorio era, siguiendo las reglas del derecho internacional establecidas desde el siglo xvi, el único modo de someterlo a la soberanía del ocupante. Reglamentando las condiciones de transferencia de los territorios de la soberanía de un Estado a la de otro, el derecho internacional no ha admitido reclamaciones con bases religiosas. No existe ninguna obligación de crear para los adeptos de una religión dada un marco estatal apropiado. Simplemente, el derecho común exige que cada ciudadano deba obediencia y fidelidad al Estado en que vive, sin tener en cuenta su religión. Y si los judíos, así como los adeptos de otras religiones, se consideran destinados a una misión determinada, pueden dar cumplimiento a la misma conservando la ciudadanía de los Estados en que viven.

B. LAS PERSECUCIONES Y LA CREACIÓN DEL ESTADO DE ISRAEL.

El increíble proceso que ha desembocado en hacer pagar al pueblo árabe de Palestina las persecuciones de que fueron víctimas los judíos constituye una sorprendente transferencia de responsabilidad colectiva. No menos sorprendente es la afirmación según la cual las persecuciones imaginadas por los nazis conferirían al "pueblo" judío el derecho a vivir en el interior de un Estado que sería el suyo, y sobre todo de un país que no le pertenece.

Según esa concepción, sería conforme a las reglas de derecho crear especialmente un Estado, bajo la autoridad del cual el "pueblo" judío encontraría al fin la protección que hasta entonces le había sido rehusada.

Pero la asociación de los dos términos, "persecución-creación estatal", depende de un ilogismo jurídico absoluto. El derecho internacional no ha admitido jamás que pueda ser planteada esta ecuación, persecución = creación estatal. No podría tomar en consideración sino títulos jurídicos para juzgar acerca de la legitimidad o de la legalidad del Estado de Israel.

Los especialistas en derecho internacional y relaciones internacionales critican severamente la tesis de la existencia de lazos políticos entre los judíos, de una nacionalidad común a los judíos. Comprueban que, por su naturaleza, los objetivos sionistas rebasan la creación, además de todo ilegítima, de un Estado judío, para tender al establecimiento de un sistema de garantías en favor de los judíos a fin de encontrar una solución al problema creado por los pogroms de Europa.

Pero la religión es el único lazo que une a los judíos, como lo es para los cristianos o para otros adeptos de una misma creencia. Este lazo no tiene relación con el del nacio-

Acerca de todos estos problemas, ver especialmente los trabajos del Dr. Elmer Berger, gran rabino; del Dr. Alfred Guillaume, profesor de los estudios del Antiguo Testamento en la Universidad de Londres; del Dr. William H. Stinespring, profesor de Nuevo Testamento y de estudios semíticos en la Universidad Duke de Carolina del Norte, y pastor de la Iglesia presbiteriana (*Zionism and the Bible*); del Dr. Ovid R. Sellers, ex profesor de Antiguo Testamento, decano del Mc Cormick Theological Seminary y pastor de la Iglesia presbiteriana unida; del Muy Reverendo Jonathan G. Sherman, obispo sufragáneo de la diócesis de Long Island, Nueva York; especialmente en *Israël according to Holy Scriptures* ("Israel según las Sagradas Escrituras"), Cedar Rapids, Ingram Press; citados todos por Sami Hadawi: "Les revendications 'bibliques' et 'historiques' des sionistes sur la Palestine", *Les Temps Modernes*, París, 1967, n° 253 bis, pp. 91-105 (op. cit.). Ver también Samarrai: *Palestine, Arab or Jewish*, "Arab Journal", vol. 1, n° 2-3, Primavera-Verano 1964.

nalismo que, él sí, confiere el derecho a la autodeterminación, o aun permite la formación de un Estado.

Porque es perfectamente erróneo vincular las reivindicaciones de los supuestos derechos de los judíos en Palestina al derecho a la autodeterminación. Los sionistas no se han liberado de una dominación extranjera sino que, por el contrario, han acaparado un país habitado por otro pueblo. Toda su política ha consistido en la expulsión de un pueblo para instalarse en lugar de él.

El derecho a la autodeterminación, que es el de todo pueblo para gobernarse a sí mismo, para elegir libremente su futuro político, económico, social, cultural, es parte integrante del derecho de gentes. La Carta de las Naciones Unidas lo ha inscripto en sus finalidades (art. 1º, párrafo 2) y el Pacto relativo a los derechos económicos y sociales, adoptado en 1966 por la Asamblea General de la O.N.U., lo ha incluido en sus disposiciones. La organización universal ha reconocido la necesidad de recurrir al referéndum, o a cualquier otra consulta de carácter democrático, antes de decidir acerca del porvenir de países todavía dependientes, y ello por respeto del derecho de todo pueblo a determinar su propio futuro.

Pero no hay duda de que la puesta en práctica de tal principio no podría operarse más que en provecho de un pueblo que vive en su territorio, que lo ha ocupado de manera continua y sin vicio de precariedad, y no en provecho de una comunidad religiosa reagrupada en Palestina al cabo de una diáspora* bimilenaria.

Su aplicación al problema palestinese confirma el derecho de la nación palestinese a la independencia y condena toda posibilidad de constituir un Estado judío. La religión ha trascendido, por voluntad de los sionistas, en un medio para el reagrupamiento político de todos los judíos, por la creación del mito de una nacionalidad común.

4. La concepción sionista de la nacionalidad

Aún antes de que Israel se erigiera en Estado, el leitmotiv de la pertenencia de los judíos a una misma nación constituía uno de los temas de combate de la propaganda sionista. Y ha sido fácil demostrar la inconsistencia de esa concepción de una nación común a todos los judíos, que por artificial que haya sido no por ello ha sido menos el elemento catalizador de las aspiraciones judías al reagrupamiento. De entrada, es una concepción singular de la nacionalidad que el sionismo profesa. Porque, por una parte rehúsa y condena la integración de los judíos en los diferentes Estados en que viven, al tiempo que considera como perfectamente normal el hecho de que los judíos puedan aprovecharse de una doble nacionalidad.

En una recopilación de cartas debida al Dr. Elmer Berger, presidente del Consejo judío americano, quien es antisionista, el *imperialismo del pensamiento sionista* aparece en todo su rigor. El doctor Elmer Berger evoca sus contactos con el cónsul de Israel en Nueva York: "Cuando le participé mi punto de vista de que si el judío, estuviera donde esté, consigue integrarse entre los demás, el problema de los judíos, tal como se plantea, desaparece..., replicó inmediatamente diciendo que ese género de integración es contrario a las miras israelíes"¹⁰.

Esa toma de posición no era otra cosa que el reflejo de una actitud oficial de Israel que condenaba la integración

* Diáspora: dispersión de los judíos por todo el mundo. (N. del T.)

¹⁰ Cf. Revista *Al-fikr al-mu'ahir* (El pensamiento contemporáneo), El Cairo, septiembre 1967. Las cartas recopiladas por el Dr. Elmer Berger datan de 1955.

de los judíos en las diferentes sociedades donde viven. En el 25º Congreso Sionista Mundial, reunido en Jerusalén en enero de 1961, Ben Gurion iba a declarar: "Desde el día en que nació el Estado judío y desde que las puertas de Israel fueron abiertas a todos los judíos, cada uno de ellos, por poco religioso que fuera, ha violado cotidianamente los preceptos del judaísmo y de la Torah al quedarse en la diáspora". Calificó de impíos a todos los judíos que viven fuera de Israel.

El parlamento sionista había votado, en 1950, la *Ley del Retorno*, uno de los textos más reaccionarios del mundo sobre la nacionalidad, fundado en criterios estrechamente raciales o confesionales. Esta ley abre el Estado de Israel a todos los judíos del mundo, lo que indica claramente la voluntad imperialista y expansionista de dicho Estado¹¹, y únicamente a los judíos¹², lo que sitúa nítidamente la filofosofía que lo inspira¹³.

Israel se arroga derechos sobre todos los judíos del mundo. Por intermedio de la Organización Sionista Mundial percibe de ellos algo que se parece curiosamente a un impuesto y expresa la pretensión de regentear su ser y su futuro, por métodos que no siempre guardan la debida consideración a la soberanía de los otros Estados.

"Esta especie de derecho superior, se lee en *Les Cahiers de l'Histoire*, ejercido por Israel sobre la población judía, explica ciertos conflictos de orden privado, uno de los cuales —el asunto de los niños Finaly— llenó las crónicas hace una decena de años. Hijos de padres judíos muertos en la deportación, educados por católicos a los cuales habían sido confiados, los niños Finaly fueron sacados de Francia y llevados a Israel. En ese terreno las preferencias individuales manifestadas por los niños y las disposiciones familiares eran superadas por una regla que quiere que *todo niño judío sea un israelí en potencia*"¹⁴.

Estaríamos tentados de hablar de doble nacionalidad, a tal punto es exacto que hoy algunos norteamericanos, alemanes, polacos o rusos se vinculan a dos partes a la vez; la primera, aquella que les confiere la protección de sus leyes, y a la cual se hubiera podido pensar que estarían

¹¹ Cf. *infra*, *passim* y especialmente pp. 45 y 73.

¹² La definición del judío no ha dejado de plantear problemas complejos. Es judío todo hijo de *madre judía* o todo aquél convertido oficialmente. Ahora bien, muchísimos inmigrantes en Israel habían hecho antes casamientos mixtos y conservado una identidad no-judía. Así la mujer no-judía llegada a Israel no podía, según la ley hebrea, conferir la calidad de judío (sostén de la nacionalidad) a su progenitura nacida no obstante de padre judío.

En lo que hace a los convertidos, la situación de estos es aún más asombrosa: "Lo absurdo de la pretensión sionista es perfectamente ilustrado por el caso del actor negro norteamericano Sammy Davis Jr., convertido al judaísmo hace unos pocos años. Siguiendo la lógica sionista, tal como está formulada en la *Ley del estatuto legal* y la *Ley del Retorno*, ¡Davis es considerado como exiliado en su patria americana y debe sentir nostalgia por el día en que podrá regresar a "su casa", a Palestina! Insólitamente, en tanto que un individuo perfectamente extranjero por la lengua, el color, la cultura y la raza puede adquirir el derecho a vivir en Palestina por el solo hecho de haberse convertido al judaísmo, ¡los musulmanes y cristianos que habitan en Tierra Santa —cuya filiación con Abraham difícilmente puede ser puesta en duda, si es que las promesas bíblicas tienen todavía algún sentido en el siglo xx— se encuentran con que se les niega el derecho a vivir en el país donde han nacido!" (Sami Hadawi, *op. cit.*, pp. 101-102).

¹³ Cf. *infra*, p. 73, la condición jurídica asignada a los árabes de Palestina especialmente en materia de nacionalidad y libertades públicas. La ley del Retorno exige de los palestineses árabes que pidan su naturalización ¡sin lo cual la ley hace de ellos, cosa que ocurre exactamente en la realidad, *extranjeros en su propia tierra!* La naturalización no es acordada al árabe sino cuando el Ministro del Interior israelí "lo juzga útil", o sea de manera discrecional, y mediante condiciones casi imposibles de llenar.

¹⁴ *Les Cahiers de l'Histoire*: "Israël et les pays arabes dans le Moyen-Orient depuis 1948", n° 70, Paris, octubre-noviembre 1967, p. 18 (pasajes subrayados por nosotros).

integrados; la otra, Israel, hacia la cual los conduce un sentimiento constantemente mantenido. La realidad de ese doble apoyo es atestiguada no solamente por la *Ley del Retorno*, que es "un instrumento práctico de expansión"¹⁵, sino igualmente por la actividad de una serie de organismos sionistas dotados de un estatuto israelí pero que operan en el mundo entero¹⁶.

Es cierto, no obstante, que los excesos sionistas en este terreno han provocado resistencias y reacciones, y que hay judíos que rehusan considerarse otra cosa que ciudadanos americanos, franceses, etc. Es así que el consejo norteamericano para el judaísmo, vigorosamente antisionista, había formulado al Departamento de Estado, el 14 de marzo de 1964, un pedido tendiente a obtener una toma de posición oficial del gobierno norteamericano. Éste debió dejar constancia de que *ninguna vinculación jurídica y política podría derivarse de la filiación religiosa de los judíos americanos, los cuales siguen siendo exclusivamente ciudadanos americanos libres de toda dependencia respecto de la soberanía israelí*¹⁷.

¹⁵ Cf. *Les Cahiers de l'Histoire*, op. cit., misma página.

¹⁶ La Agencia judía, el Congreso sionista, el Fondo nacional judío, luego de la creación del Estado de Israel, a la cual han contribuido poderosamente, han sido transmutados y dotados de estatutos que hacen de ellos "instituciones nacionales" de Israel encargadas de mantener en todo el mundo la doble vinculación por medio del contacto constante entre los israelitas de la galouth*, la diáspora y los israelíes.

Una ley acerca del estatuto de la Organización sionista mundial fue votada el 24 de noviembre de 1952 por la Knesset (cámara parlamentaria israelí). Dicha ley encarga a la Agencia judía, que había edificado el "hogar nacional judío", luego Israel, la tarea de seguir manteniendo en todo el mundo una red densa, poderosa y eficaz de solidaridad con Israel y de sostén político y financiero de la causa sionista. Tres días después de la votación de esa ley, el 27 de noviembre de 1952, un convenio formalizado entre el gobierno israelí y la Agencia judía reconoce a esta última como el organismo representativo del mundo judío.

En cuanto al Congreso sionista, que es la instancia suprema y que se reúne cada tres años en Israel, es elegido por todos los judíos del mundo que hagan adquisición del *chékel*, moneda bíblica. En la actualidad, Israel detenta el 38% de los sitios, los Estados Unidos el 29% y los demás países de la galouth los 33% restantes.

(Sobre la actividad de los sionistas en Estados Unidos, cf. la publicación del Congreso norteamericano: "Activities of non-diplomatic representatives of foreign principals in the United States", *Hearings before the Committee on foreign relations, U. S. Senate, 88th Congress, 1st Session, Part 12*, mayo-agosto 1963. El Comité de investigación del Senado norteamericano estaba presidido por el senador Fullbright.)

* *Israelitas de la galouth*: israelitas de la emigración, o emigrados. (N. del T.)

¹⁷ En su respuesta al Consejo norteamericano para el judaísmo el Sr. Phillips Talbot, secretario adjunto al Departamento de Estado, se expresa en los términos siguientes: "Hemos estudiado atentamente la carta de ustedes del 14 de marzo de 1964 llamando la atención del Departamento de Estado acerca del carácter *sui generis* del concepto de pueblo judío, y solicitando insistentemente una clarificación del Departamento de Estado sobre la pretensión del pueblo judío.

"Ustedes mencionan el punto esencial según el cual la soberanía sionista israelí se cimenta en el concepto de pueblo judío, fundamento jurídico de su pretensión, en contradicción con los judíos instalados en otros Estados distintos de Israel y que quieren conservar su estatuto de nacionalidad única.

"Ustedes dicen que el papel principal de dicho concepto sería modificar el estatuto jurídico de los judíos, de ciudadano individual de confesión israelita en miembro de un grupo nacional jurídicamente reconocido, que rebasa las fronteras de un solo Estado y que tiene derechos y deberes suplementarios hacia la soberanía sionista israelí.

"El Departamento de Estado no reconoce vínculos jurídico-políticos fundados en la filiación religiosa de los ciudadanos americanos. Por consiguiente, es evidente que el Departamento de Estado no considera el concepto de pueblo judío como un concepto de derecho internacional." (Subrayado por nosotros). (Copia facsimilar del original inglés de la carta, fechada el 30 de abril de 1964,

Se podría citar otras declaraciones emanadas de personalidades judías, a través de las cuales se expresa el rechazo a considerarse como ciudadanos israelíes o miembros del "pueblo" judío¹⁸. La pretensión de ciertos judíos franceses a una doble dependencia ha irritado singularmente, aún hace poco, al gobierno francés¹⁹.

Esta concepción israelí de la nacionalidad, perfectamente imperialista, no deja de evocar la famosa ley promulgada en 1913 por Guillermo II, la ley Delbrück, que permitía a todo alemán acumular su nacionalidad a otra nacionalidad de su elección²⁰. Levantó tantas protestas que las potencias aliadas y asociadas en el Tratado de Versalles obligaron a la República de Weimar a abrogarla²¹.

El derecho público moderno impone a todo ciudadano la vinculación sin reservas con el Estado del que es súbdito. Preocupado, muy justamente, por garantizar la homogeneidad jurídica del Estado y evitar toda despersonalización de la noción de soberanía, no tolera las lesiones inferidas a esta regla.

No puede, pues, sino ser ilegítima la reivindicación de la ventaja de la autodeterminación por hombres sin nacionalidad común y que únicamente la sumisión a una misma religión reúne.

En realidad, el sentimiento cuidadosamente mantenido, a despecho de la fragilidad de sus bases científicas, de pertenecer a un mismo pueblo, a una misma raza, a una misma nación, y de tener la misma historia, la misma lengua y la misma religión, ha servido de cemento para edificar el sionismo, a pesar del tiempo y del espacio, y concretizar sus designios. Pero ahora que la finalidad se ha obtenido y que ese sentimiento ha cumplido su función socio-política, el sionismo no está lejos de reconocer que todos sus *leit-motiv* seculares para unificar la diáspora han atentado contra la verdad histórica y científica: "*Lo que vincula a los judíos entre sí, declara David Ben Gurion, no es la religión puesto que el movimiento sionista cuenta con*

en W. T. Mallison, Jr.: "The Zionist-Israeli juridical claims", *George Washington Law Review*, 1964, op. cit., p. 1075).

¹⁸ Como consecuencia del llamamiento, si no amenazante al menos algo más que apremiante, del Sr. Edmond de Rothschild a la solidaridad judía en junio de 1967, la Srta. Jacqueline Hadamard, luego de recordar su ascendencia judía y los sufrimientos soportados por su familia en los campos de concentración nazis, dio a conocer su desacuerdo en estos términos: "... Habla de un pueblo judío el cual no existe. Existen, en gran número de países, personas de confesión israelita que no tienen sino eso en común; o personas que quizás tienen orígenes parecidos, pero que tienen ideas, filosofías totalmente diferentes, ya que viven integradas en el seno de los pueblos donde se han arraigado. Ese es mi caso... No, yo no pertenezco al pueblo judío. Como la mayor parte de los judíos franceses, pertenezco al pueblo francés..." (*Le Monde*, 9-10 agosto 1967, subrayado por nosotros).

¹⁹ "Ciertos (judíos) —escribe André Fontaine—, totalmente asimilados, consideran que la sangre que corre por sus venas no les crea más obligación, respecto de sus primos que viven fuera de Francia, que el hecho de tener un bisabuelo alemán o italiano no se los crea, respecto de Alemania o Italia, a los ciudadanos norteamericanos. Incluso, entre los israelitas hay espíritus religiosos —es posible hallarlos aún en Jerusalén, en el barrio de Mea Shearim— que estiman que la existencia de un Estado hebreo está en contradicción con la fe religiosa israelita". (André Fontaine: "La double allégeance", *Le Monde*, 11 de enero 1968, pp. 1 y 4, subrayado por nosotros).

²⁰ Cf. texto francés de la ley en *Annuaire français de législation étrangère*, 1913, p. 138 y siguientes; texto inglés en *American Journal of International Law*, spl. 1914, p. 217 y siguientes; texto alemán en *Reichsgesetzblatt*, 1913, n° 46, p. 583 y siguientes.

Para el comentario, ver Haenning: "Une fourberie allemande. la loi Delbrück, *Revue de droit international privé*, 1913, p. 971, y D. J. Hill: "Dual citizenship in the german imperial and state citizenship", *American Journal of International Law*, 1918, p. 356.

²¹ Tratado de Versalles, artículo 278.

elementos piadosos y ateos, ni la raza, desvanecida después de tanta dispersión, ni la lengua, puesto que el hebreo ha estado a punto de desaparecer durante siglos y que la mayor parte de los judíos del mundo no lo conocen, ni lo hablan. El verdadero lazo que une a los judíos del mundo entero es la fe que tienen en un retorno a Israel".

Esta declaración tiene el mérito de la franqueza que, aunque tardía, no hace menos justicia radical de los "derechos históricos" de los sionistas, fundados en mitos. Posee, igualmente, la virtud de atraer una vez más la atención sobre la naturaleza profunda y los objetivos reales del sionismo, que no puede acoger en Palestina a los 14 millones de judíos del mundo sino descubriendo su verdadero rostro de expansionista y colonialista.

II. ISRAEL, FENÓMENO COLONIAL

Israel es el producto más reciente del colonialismo y del expansionismo europeo de los siglos XIX y XX. No es tal vez el producto más puro, más acabado, en el sentido de que politólogos de buena fe dudarán en pegar la etiqueta colonialista sobre el fenómeno israelí. Pero el estudio de los elementos objetivos que han acompañado el nacimiento de Israel y, por otra parte, el de la condición de la minoría árabe ya no dejan más dudas. La creación de Israel es la resultante de un proceso colonial, el racismo antiárabe de Israel se inscribe en la lógica colonialista.

1. La creación de Israel, resultante de un proceso colonial

Hay definiciones del colonialismo, algunas de las cuales rinden perfectamente cuenta de las vicisitudes soportadas por Palestina, su partición y la creación del Estado judío. Una colonia es una "reunión de personas que abandonan su país para ir a poblar otro", o bien "la colonia es un país exótico, en general sometido por el derecho de conquista y colocado bajo la dependencia política y económica del conquistador". Pero la definición que da el sociólogo²², más completa que la del diccionario, sitúa en una fórmula la esencia del hecho colonial: "Se puede hablar de colonización cuando hay ocupación con dominación, cuando hay emigración con legislación". El fenómeno israelí es un hecho colonial a la luz de estas nociones claras, aun si la imaginaria tradicional de la vida en Israel, fruto de una propaganda hábil, no corresponde sino difícilmente con la idea que uno se hace del colonialismo.

¿Cómo ver colonizados y colonizadores en esos "dignos árabes de Israel que las publicaciones gubernamentales nos muestran depositando solemnemente un boletín de voto en la urna democrática... Y el kibbutznik de rostro puro, iluminado por el ideal, trabajando con sus manos la tierra por donde pasaron Salomón, Isaías y Jesús, después de haber vencido y superado las taras de sus antecesores envilecidos por el ghetto?"²³.

Pero el colonialismo no es una entidad de contornos definidos con precisión absoluta; el observador de las ciencias sociales no puede sino verificar con M. Rodinson que a partir del "núcleo sobre el cual todo el mundo está de acuerdo... [hay] en la periferia una degradación insensible para la cual la terminología difiere de acuerdo con los grupos, las escuelas de pensamiento, y hasta los individuos". Para nosotros, tres rasgos significativos permiten ubicar la creación de Israel en la larga serie de los hechos coloniales.

²² René Maunier: *Sociologie coloniale*, París, 1932, p. 37.

²³ Maxime Rodinson: "Israël fait colonial?", *Les Temps Modernes*, op. cit., p. 23.

Se destacará, en primer lugar, que el sionismo ha sido un movimiento de inspiración colonialista; a continuación, que estaba ligado al expansionismo europeo; que la población progresiva de Palestina ha sido un hecho de colonización, y, en fin, que la colonia de repoblación no ha podido desarrollarse sino en detrimento de la población árabe.

A. SIONISMO Y COLONIALISMO.

El sionismo es una filosofía; es, también, un conjunto de medios y técnicas destinados a permitirle alcanzar sus objetivos.

El movimiento sionista moderno —cuyo punto de partida ha sido dado por *El Estado judío*, de Theodor Herzl, publicado en 1896— es resueltamente colonialista. El fundador del sionismo tenía un objetivo esencial: crear un Estado judío. Menciona al principio, a título indicativo, Argentina o Tierra Santa como base territorial del futuro Estado. Pero muy pronto se pronunció en favor de Palestina, y el primer Congreso sionista de Balisea, en 1897, eligió ese territorio. La meta definida por ese primer congreso era la creación en Palestina de una patria judía garantizada por el derecho público, y uno de los medios a emplear debía consistir en una "colonización racional de Palestina por medio del establecimiento de labradores, artesanos e industriales judíos"²⁴.

Los otros medios propuestos por el Congreso consistían en "organizar y asociar a todos los judíos con ayuda de sociedades locales y federaciones generales, en la medida permitida por las leyes del país en el cual serán fundadas", en "robustecer el sentimiento de dignidad personal y la conciencia nacional del pueblo judío", en "hacer las gestiones preparatorias para obtener el consentimiento de los gobiernos, necesario para alcanzar la meta del sionismo".

El programa de Basilea no fue susceptible de ejecución inmediata, ya que el movimiento sionista fue recorrido por tendencias opuestas cuando fue conocida la oferta de un territorio en África oriental inglesa, que el gobierno británico dirigió a Herzl el 17 de agosto de 1903.

El VI Congreso sionista (1903) fue llamado a pronunciarse sobre la opción entre Palestina y Uganda, bajo la forma de elección de una comisión que debía apreciar las posibilidades de instalar inmigrantes judíos en ese territorio situado bajo dependencia británica.

Habiendo llegado la comisión a una conclusión negativa, del VII Congreso vio el triunfo de los Zion-zion (partidarios de la elección de Palestina) y adoptó una moción muy significativa. "La organización sionista se atiene firmemente al principio fundamental del programa de Basilea, a saber "la creación de una patria garantizada por el derecho público para el pueblo judío en Palestina" y declina, tanto como finalidad que como medio, toda acción colonizadora fuera de Palestina y los países lindantes.

El Congreso sionista proclamaba así sin rodeos el principio de una acción colonizadora de Palestina y el de un expansionismo hacia los territorios limítrofes, que arroja una cruda luz sobre los acontecimientos recientes.

Subsiguientemente, las reivindicaciones fueron precisadas y confirmadas. El sionismo ha definido sus ambiciones geográficas en un memorándum sometido por la Organización sionista mundial a la Conferencia de paz de Versalles, el 3 de febrero de 1919. En ese memorándum ha fijado las fronteras del Estado que quería construir. "Estas fronteras englobaban territorios que pertenecen hoy a países árabes, como el sur libanés, las riberas oriental y occidental del Jordán, una parte del norte de Hedjaz y toda la península del Sinaí. Desde su creación Israel asesta

²⁴ Cf. Bernfeld, op. cit., p. 341.

golpes a los países árabes vecinos en la esperanza de conquistar esos territorios y aún otros”²⁵.

El mismo Herzl había precisado lo que debía ser la configuración geográfica del futuro Estado. “Debemos tener acceso al mar en razón del porvenir de nuestro comercio exterior. Debemos igualmente poseer una gran superficie de tierra para introducir nuestros cultivos modernos en gran escala”²⁶. “El slogan que debemos lanzar debe ser: la Palestina de David y de Salomón”²⁷. “La superficie: desde el río de Egipto al Eufrates”²⁸.

Pero era evidente que una doctrina tan claramente afirmada no podría triunfar sin el socorro logístico de la solidaridad financiera de los sionistas del mundo.

La creación por el V Congreso sionista en 1901 del *Fondo Nacional Judío* debía asegurar, en el espíritu de sus promotores, la compra en Palestina de tierras que debían permanecer propiedad inalienable del pueblo judío. Además, el II Congreso, ya en 1899 decidió fundar el *Banco Colonial Judío*, sociedad anónima con sede en Londres, con un capital de dos millones de libras esterlinas. Como lo destaca tan oportunamente M. Bernfeld²⁹, el Banco Colonial Judío “aunque fundado como un banco ordinario que se ocuparía de operaciones de crédito, de estímulo a la agricultura, al comercio y a la industria, en Palestina y en Oriente, perseguía sin embargo una finalidad esencialmente política”.

De hecho, en el pensamiento de sus promotores, como el Dr. Bodenheimer, este Banco era considerado “el órgano más apropiado para entrar en negociaciones con el gobierno turco para la concesión y compra de tierras”. Herzl declaró que las negociaciones del Banco con el gobierno turco debían tener por objeto “la adquisición de una gran concesión con todos los derechos soberanos que se acostumbra consentir a las compañías a las que se otorga una carta de concesión. Para los sionistas, la carta permisiva (o concesión) turca era el preludio de una Carta europea que encerrara garantías de derecho internacional público.

El Banco Colonial Judío fue concebido como un instrumento de índole política destinado a permitir la creación de una patria jurídicamente garantizada.

El arsenal ideológico, económico y jurídico ya montado, no quedaba más que obtener el concurso activo de las grandes potencias. Toda la habilidad sionista ha consistido en integrar su dispositivo al expansionismo europeo.

B. EL SIONISMO Y EL EXPANSIONISMO EUROPEO.

En la época en que Herzl y sus amigos eligieron definitivamente a Palestina como lugar de implantación del futuro Estado judío, las grandes potencias constituyen un directorio cuyo acuerdo es indispensable lograr por poco que se quiera tener alguna posibilidad de ver realizado un designio político tan vasto. Herzl, cuyo papel fue determinante en la creación del sionismo y en su ulterior orientación, midió la fuerza potencial que representaba la aprobación de las principales potencias europeas y comprendió que interesarlas en el asunto era la condición *sine qua non* del triunfo de la causa sionista.

En los hechos, cada uno de los participantes se prestó al juego de la asistencia mutua, la más inmoral alianza que

darse pueda: el sionismo ponía todas sus esperanzas, y toda su fuerza de influencia, en el apoyo por dar y recibir de los Estados europeos en vías de expansión, en tanto que estos últimos, descubriendo el interés que presentaría la instalación de un Estado judío para la defensa y garantía de sus zonas de influencia, resolvieron proporcionar ayuda y sostén al sionismo. ¿Hay que llamar contrato a ese regateo incalificable cuyo precio era la libertad del pueblo palestinese, y beneficiarios exclusivos los sionistas y sus asociados?

No se puede negar que los dirigentes sionistas presintieron esa suerte excepcional que se ofrecía a su movimiento si conseguían arrimarlo a los imperialismos europeos que, por su fuerza de expansión, eran más aptos para asegurar pronto y bien su éxito. Herzl lo dijo simplemente: “Si Su Majestad el Sultán nos diera la Palestina, podríamos comprometernos en regularizar completamente las finanzas de Turquía. Para Europa, constituiríamos en la región un sector de la muralla contra Asia; seríamos el centinela avanzado de la civilización contra la barbarie. Nos mantendríamos, como Estado neutral, en relación constante con toda Europa, quien debería garantizar nuestra existencia”³⁰.

Se advertirá, al pasar, esa desventura y esa actitud previa de llevar ciertos valores, que toda civilización considera como esenciales, al nivel de las cosas que se podrían comerciar. El Sultán Abdul-Hamid dio a Herzl, en junio de 1896, la respuesta que correspondía: “El Imperio turco no me pertenece a mí sino al pueblo turco. Yo no puedo distribuir ningún pedazo del mismo. Que los judíos ahorren sus millones. Cuando mi Imperio sea repartido, podrán tener Palestina por nada. Pero es únicamente nuestro cadáver lo que será dividido. Yo no aceptaré una vivisección”³¹.

El sionismo había no sólo aceptado, sino pedido él mismo ser el instrumento privilegiado de la política imperialista europea a cambio de que Palestina fuera entregada a los judíos. Porque tales son los términos. Edificar un Estado, una patria garantizada por el derecho público, tal como el análisis de la historia del movimiento sionista lo ha mostrado, ha sido su preocupación inicial y exclusiva. Jamás se ha contentado con crear un centro espiritual judaico, ni colonias agrícolas dispersas, a propósito de las cuales Herzl decía que eran un método que se inspiraba “en el falso principio de la infiltración sucesiva”: “La infiltración tiene que terminar mal siempre, ya que regularmente llega el momento en que el gobierno, a instancias de las poblaciones que se sienten amenazadas, detiene la afluencia ulterior de los judíos. Por consiguiente, la emigración no tiene realmente razón de ser más que si tiene por base nuestra soberanía asegurada. La Sociedad de los Judíos negociará con las autoridades soberanas de los territorios en cuestión, y ello bajo el protectorado de las potencias europeas si la cosa les conviene”³².

Éstas, atentas a la rápida declinación del *Hombre Enfermo** habían comenzado, en el acuerdo Sykes-Picot de 1916, a repartirse zonas de influencia en Medio Oriente y previsto para Palestina una administración internacional. Pero ese acuerdo, concluido para reglamentar la competencia anglo-franco-rusa en esa región del mundo, resultó superado muy pronto, después del triunfo de la Revolución bolchevique en 1917.

Gran Bretaña tomó la delantera de una manera oficial y espectacular bajo las especies de la Declaración Balfour.

²⁵ Bourhan Dagani: “Les risques d'explosion du problème palestinien”, *Les Temps Modernes*, op. cit., p. 136.

²⁶ *Memorias completas de Theodor Herzl*, de Rafael Patay, traducción inglesa de Harry Zohen, Herzl Press and Thomas Yassilov, primera parte, p. 133.

²⁷ *Ibid.*, p. 432.

²⁸ *Ibid.*, segunda parte, p. 711.

²⁹ Bernfeld: op. cit., p. 415 (subrayado por nosotros).

³⁰ Herzl: *L'Etat juif*, París, 1926, p. 95.

³¹ Citado por Rodinson, op. cit., p. 38.

³² Citado por Rodinson, op. cit., p. 32.

* *El Hombre Enfermo*: designaba a Turquía en la época del sultán Abdul-Hamid, antes de la revolución de Mustafá Kema (N. del T.)

Esa carta, enviada por Lord Balfour, secretario de Estado británico de Relaciones Exteriores, a Lord Rothschild, estaba concebida en los términos siguientes: "El gobierno de Su Majestad encara favorablemente el establecimiento en Palestina de un *hogar nacional judío* (National Home) y empleará todos sus esfuerzos en facilitar la realización de esa finalidad, quedando entendido que nada será hecho que pueda perjudicar, sea a los derechos civiles y religiosos de las comunidades no-judías, sea a los derechos y estatutos políticos de los judíos que residan en todo otro país".

Se notará de inmediato, antes de ubicar el alcance exacto de este texto, la expresión sorprendente empleada para designar los árabes de Palestina ("las comunidades no-judías"). ¡Tomada al pie de la letra, significa que se considera a Palestina como un país judío y a todos sus habitantes que no son judíos como extranjeros o inmigrantes! ¡Su giere que un país, paradójicamente, puede tomar el nombre de la minoría extranjera y no el de la mayoría de sus habitantes autóctonos! Los árabes sin embargo formaban el 92 % de la población de Palestina en el momento de la Declaración Balfour³³.

Si una primera comprobación se impone, es que el apoyo británico ha sido decisivo en este asunto. Es cierto que el de las otras grandes potencias no ha sido despreciable. No se cita generalmente más que la espectacular Declaración Balfour del 2 de noviembre de 1917, siendo que, en realidad, el movimiento sionista se aplicó en recoger declaraciones idénticas de otros grandes países³⁴. Resta que

Gran Bretaña abrazaría la causa sionista con el entusiasmo más grande, lo que explica perfectamente la gran resonancia de la Declaración Balfour que, por otra parte, la conserva hasta el presente. El gabinete de guerra británico había recibido una nota emanada de Weizmann: "Al someter nuestra resolución, hemos confiado nuestro destino nacional y sionista al Foreign Office, y al gabinete de guerra imperial, en la esperanza de que el problema sería considerado a la luz de los intereses imperiales y de los principios defendidos por la Entente"³⁵.

Al aceptar así, en plena guerra, el sostener las ambiciones sionistas y caucionar esa interpretación singular de la historia que admite que Palestina es territorio judío, Gran Bretaña manifestaba el vivo interés que le inspiraba un porvenir de Medio Oriente controlado, observando en este aspecto una de las constantes de su política. Ya en 1840 Lord Shaftesbury (mucho antes del nacimiento del sionismo) preconizaba en un informe la separación del mundo árabe, entre su parte africana y su parte asiática, por la creación de un Estado que Inglaterra protegería. Un memorándum del 25 de septiembre de 1840 dirigido a Palmerston, ministro británico de Relaciones Exteriores, contenía ya un plan de colonización de Palestina. El consulado británico creado en 1838 en Jerusalén (fue el primer consulado

occidental abierto en la ciudad santa) englobaba en su jurisdicción a los judíos y los colocaba bajo protección.

También ya, y mucho antes de la Declaración Balfour, en correspondencias que datan de agosto de 1840 y de febrero de 1841, Palmerston daba como instrucciones a su embajador en Turquía el favorecer el establecimiento de los judíos en Palestina para impedir toda tentativa de Mehemet Alí de realizar la unión de Egipto y Siria³⁶.

Casi un siglo más tarde, son los dirigentes sionistas, con Weizmann a la cabeza, quienes pedirán a Gran Bretaña que ejerza su protectorado sobre el futuro Estado judío³⁷, en tanto Francia por la voz de Georges Picot reivindicará en vano ese protectorado sobre Palestina que los dirigentes sionistas rechazarán³⁸. Gran Bretaña consentirá con ese papel porque el sionismo se le muestra como un medio de ejecución de sus planes imperiales. Las razones de su actitud son tan numerosas como evidentes. Colocando un peón en el centro del Imperio otomano, esa unidad sirio-egipcia que quería intentar Mehemet Alí se convertía en imposible. No era inútil además que poseyera un punto de apoyo muy seguro hacia la ruta de Indias por mediación de un Estado cuya población sabría todo lo que debía a Gran Bretaña. Es este punto de vista el esclarecido por el gran historiador Harold Temperley en su *Historia de las Conferencias de paz*³⁹. "Gran Bretaña tenía motivos especiales que la empujaron a adoptar la política que siguió en Palestina. Esos motivos aparecen claramente, si se acepta ver la ventaja que había en cubrir el canal de Suez al este por medio de un país cuya población conocía la ayuda que le había dado Gran Bretaña y que tenía interés en conservarla, y esto independientemente del apoyo que no dejaría de recibir de los judíos del mundo entero".

Se agregará esta otra observación: que la constitución de un barniz protector al este del canal de Suez se imponía tanto más a Gran Bretaña en cuanto percibía que tendría que contrabalancear la influencia que ejercería Francia, aliada inoportuna, a quien sería imposible rehusar cualquier cosa, sea en Líbano o en Siria.

Conquistada la victoria de los aliados, ya no se trataba sino de poner en ejecución la Declaración Balfour, texto intencionalmente equívoco, puesto que se refería a un hogar nacional judío, lo cual no correspondía a ninguna categoría jurídica precisa. Era altamente oportuno mantener esa oscura claridad alrededor de las intenciones anglo-sionistas para no asustar a la dinastía hachemita a la cual Gran Bretaña había prometido su apoyo. Pero no era difícil profetizar, con Golda Meir, el 24 de agosto de 1921: "No es a los árabes que los ingleses elegirán para colonizar Palestina, sino a nosotros"⁴⁰.

Mientras tanto, se trataba de no provocar una acción de defensa hablando de Estado judío en un momento en que

³³ Cf. Dr. Jacques Khoury: *La Palestine devant le monde*, 1953, p. 9.

³⁴ Cf., por ejemplo la carta del 4 de junio de 1917 (anterior a declaración británica) de Jules Cambon, secretario general del Ministerio francés de Relaciones Exteriores, a Sokolow; la carta del 14 de febrero de 1918 de Stephen Pichon, ministro francés de Relaciones Exteriores, a Nahum Sokolow; la carta al mismo dirigida por el Embajador de Italia en París, el 9 de mayo de 1918, en nombre del barón Sonnino, ministro italiano de Relaciones Exteriores; la carta del 31 de agosto de 1918 del Presidente de los Estados Unidos, Wilson, al rabino Stephen Wise, representante sionista. Estos documentos restablecen por cuenta de Francia, Italia y Estados Unidos los compromisos de Lord Balfour y están reproducidos en la tesis de doctorado de Bernfeld sobre *Le sionisme*, op. cit., pp. 17-20.

³⁵ Weizmann: *Trial and Error*, Londres, East and West Library, 1950, p. 258.

³⁶ Cf. Hamed Sultán: *Aspectos jurídicos derivados de la cuestión palestinese*, El Cairo, 1967, pp. 76-77 (en árabe). "Esta entente cordiale entre el imperialismo y el sionismo —escribe el autor—, no es un fenómeno nuevo. Hasta ha precedido al nacimiento del sionismo oficial. El imperialismo siempre ha considerado la creación en Cercano Oriente de un Estado judío como un medio de impedir el renacimiento de un nacionalismo árabe que él estimaba hostil a sus intereses en la región. Cuando Mehemet Alí, Bajá de Egipto, entró en conflicto con el Sultán otomano y encaró la posibilidad de la creación de un Estado árabe independiente que englobaría todas las provincias otomanas de expresión árabe, Gran Bretaña, viendo el proyecto tomar cuerpo, preconizó la colonización de Palestina por judíos de Europa como un medio para contrarrestar el panarabismo naciente".

³⁷ Weizmann: op. cit., p. 243.

³⁸ Weizmann: op. cit., p. 240.

³⁹ Harold Temperley: *History of the Peace Conferences*, vol. IV, p. 171.

⁴⁰ Cf. Mary Syrkin: *Golda Meir*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63.

se tomaba conciencia de lo que había sido ignorado hasta entonces por todos, el movimiento nacional árabe. Hasta los sionistas estuvieron descontentos al oír a Tardieu proclamar en el Consejo de los Diez en febrero de 1919 que Francia no se opondría ni a un mandato inglés sobre Palestina ni a la formación de un Estado judío. Weizmann escribió: "Nos habíamos cuidado bien, en lo que a nosotros respecta, de emplear ese término"⁴¹.

Había que proceder subrepticamente proclamando algo muy distinto de lo que se pensaba por lo bajo y acerca de lo cual todo el mundo estaba de acuerdo tanto entre los sionistas como entre los británicos. De ahí ese *White Manifest* (Libro blanco) o memorándum Churchill del 3 de junio de 1922 que se esforzó en minimizar el alcance de la Declaración Balfour para impedir la repetición de violentas reacciones árabes: "Se ha llegado a decir que Palestina debe convertirse en algo tan judío como Inglaterra es inglesa. El Gobierno de Su Majestad considera que tal expectativa no tiene fundamentos... Los términos de la Declaración (Balfour) no indican que Palestina entera deba ser convertida en un hogar nacional judío, sino que habría que fundar un hogar tal en Palestina". No ha contemplado jamás la posibilidad de "la desaparición o la subordinación de la población árabe, de su lengua o sus tradiciones en Palestina"⁴².

Es con el formal acuerdo sionista sobre tal interpretación de la Declaración Balfour, que excluía un Estado judío, que fue presentado a la S. D. N. el proyecto de mandato. Éste, acordado el 24 de julio de 1922 a Gran Bretaña, había incorporado la Declaración Balfour.

En este punto de la evolución histórica de la cuestión palestinese, no se puede sino suscribir a la conclusión, puntualizando un análisis sólidamente documentado y matizado con rigor, de M. Rodinson: "Es de la manera más legítima que los árabes podían considerar que la implantación de un elemento extranjero nuevo en tierra palestinese (un elemento en gran mayoría europeo en aquella época) les había sido impuesto por una potencia europea gracias a la victoria de un grupo de potencias europeas contra otro grupo al cual se había unido el Imperio otomano"⁴³.

Los dirigentes sionistas sospechaban que el mandato sobre Palestina, en la medida en que hacía suyos los términos de la Declaración, representaba la plataforma ideal a partir de la cual sería posible enriquecer la corriente migratoria, organizarla a fin de establecer una población judía mayoritaria y, más tarde, hacer emerger el Estado judío del cual ya nadie hablaba oficialmente pero que permanecía siendo la idea-fuerza de la organización sionista.

Más tarde, la alianza estrecha de los sionistas y de los británicos, minada por divergencias cada vez más graves, dio lugar a una hostilidad declarada. Es ese un fenómeno clásico de tensión entre una metrópoli y su colonia, como hubo entre Francia y el elemento *pie-noir* en Argelia. Gran Bretaña que, por la fuerza de las cosas, había jugado el papel de una metrópoli protegiendo la colonización judía de Palestina, chocó de más en más con los colonos judíos. La preocupación de sus intereses la orientaba entonces a contemplar cada vez más a los árabes y a favorecer cada vez menos la causa sionista. Así se hizo en el *Libro Blanco* publicado en 1939. La querrela de los sionistas y los británicos degeneró después en un verdadero conflicto armado.

Luego, cuando la O. N. U. hubo adoptado su plan de partición y Gran Bretaña decidió retirar sus tropas de Pales-

tina el 15 de mayo de 1948, el enfrentamiento israelí-árabe se hizo inevitable, ya que los países árabes no podían aceptar lo que acababa de decidirse en la O. N. U.⁴⁴.

En suma, podemos resumir la evolución de los fenómenos políticos a través de una serie de verificaciones que no dejan duda alguna.

El movimiento ideológico sionista es de origen europeo. El éxito del sionismo es debido a un acto político británico,

la Declaración Balfour, a la cual la victoria y el asentimiento ulterior de los aliados confirieron un alcance decisivo. El desarrollo de la primera guerra israelí-árabe, en 1948, puso en evidencia a la comunidad judía, implantada en Palestina, sostenida por el conjunto de las naciones europeo-americanas, y sobre todo por Europa, muy feliz de desembarazarse de elementos que no deseaba.

El sionismo es procedente de ese fenómeno general de expansión de los países europeos hacia el mundo subdesarrollado, para instalar en él una especie de condominio político y económico, en cuya base está el sacrificio de los derechos legítimos de la población árabe autóctona. Qué importa entonces a esta última que Israel sea un Estado socialista, puesto que su creación es el fruto del fraude y de la violencia. Y si lo es, *más ciertamente sigue constituyendo una cabeza de puente del mundo capitalista en medio del mundo subdesarrollado. Entre su origen sionista y su papel actual, el lazo de filiación es más que aparente. Israel es el aliado de las potencias capitalistas, lo cual es consecuencia de la opción sionista inicial.*

En el punto de partida y en la etapa actual de la evolución de Israel están el capitalismo y el imperialismo, y entre ayer y hoy ha habido todo el proceso de implantación de población judía, que es un hecho colonial.

C. LA IMPLANTACIÓN DE POBLACIÓN JUDÍA EN PALESTINA.

Todo ha ocurrido como si Palestina hubiera sido una tierra inhabitada, y como si los árabes que allí vivían debieran conservarse indiferentes a la ocupación de su territorio. Ahora bien, como lo destacara Neville Mandel⁴⁵, con-

⁴⁴ En efecto, hay que comprender, con M. Rodinson, lo que fueron en ese momento los sentimientos de los árabes, al término de esos treinta años de historia que vieron el desmantelamiento de su patria coronar una política de lento desmenzamiento oficializada por la Declaración Balfour. "Europa había enviado colectivamente colonos que tenían por objetivo apoderarse de una parte del territorio nacional. Durante el período en que una reacción indígena hubiera podido holgadamente arrojar fuera a esos colonos, esa reacción había sido detenida por la policía y las fuerzas británicas con el mandato de la colectividad de las naciones europeo-americanas. Esa reacción había sido moralmente desarmada por la seguridad falaz de que no se trataba más que de la implantación pacífica de algunos grupos desgraciados e inofensivos destinados a seguir siendo minoritarios. Y después, en el momento en que el designio real de esos grupos se revelaba públicamente, en el momento en que su fuerza colectiva constituía lentamente al amparo del mandato se revelaba, el mundo europeo-americano, unido a pesar de sus divergencias internas, desde la U. R. S. S. socialista a los Estados Unidos ultracapitalistas, quería imponer a los árabes que aceptaran pasivamente el hecho consumado. Para los árabes, la liquidación de la segunda guerra mundial repetía amargamente las trampas de la primera". Y después de este análisis lúcido de las responsabilidades asumidas por las grandes potencias, M. Rodinson escribe: "¿El propio mandato de 1922 no estipulaba acaso que no se lesionaría a los derechos y a la situación de las otras partes de la población? ¿Acaso los presidentes norteamericanos Roosevelt y Truman no habían prometido en cartas a Ibn Seoud, el 5 de abril de 1945 y el 28 de octubre de 1946, que no se tomaría ninguna decisión sin la *full consultation* (plena consulta) de árabes y judíos, no decidir nada que fuera contrario a los intereses árabes?" (Maxime Rodinson: *op. cit.*, pp. 60-61).

⁴⁵ Neville Mandel: *Turks, Arabs, and Jewish immigration into Palestine, 1882-1914*. Londres, 1965, pp. 77 a 108.

⁴¹ Weizmann: *op. cit.*, p. 306.

⁴² Citado por Rodinson: *op. cit.*, p. 50.

⁴³ M. Rodinson: *op. cit.*, p. 46.

* Así se llamaban los argelinos de origen francés nacidos en Argelia. (N. del T.)

trariamente a la opinión generalmente admitida hasta ese momento, la resistencia de los árabes a la colonización sionista empezó mucho antes de la guerra de 1914. Desde 1850 se manifestó el nacionalismo árabe contra la colonización sionista. Los primeros inmigrantes se preocuparon bien poco de los árabes de Palestina, no acordando alguna atención sino a la potencia otomana que regenteaba entonces Palestina.

Es a la luz de estas consideraciones que hay que describir la inmigración judía en Palestina.

a) La primera oleada (la primera *alyia*) cubre el período que llega hasta 1917. Se puede considerar que en 1914 85.000 judíos vivían en Palestina. (En el curso de la primera guerra mundial esta cifra bajó a 56.000).

Para los sionistas, al día siguiente de la victoria de los aliados, se trataba de conseguir que la población judía minoritaria de Palestina se acrecentara rápidamente.

b) Un segundo período, que se termina con la creación del Estado de Israel, se abre entonces. En 1920 la Agencia judía estaba autorizada para hacer entrar en Palestina 16.500 inmigrantes por año, y en 1922 la proporción de los judíos en Palestina era, en relación al resto de la población, de 11%. Sin embargo, ese porcentaje debía aumentarse rápidamente, llegar al 17,7% en 1931 y al 28% en 1936. Es que los contingentes anuales habían sido considerablemente sobrepasados al jugar la inmigración clandestina un papel considerable. El informe Simpson del 20 de junio de 1930 puso de relieve la importancia del fenómeno "turístico" y recordó que en 1925, 33.800 inmigrantes se habían instalado en Palestina. Destacó la responsabilidad de la Agencia judía quien dejaba que se cometieran tales infracciones a la ley sobre inmigración, que por otra parte era imposible reprimir a partir del momento en que el inmigrante clandestino se instalaba en Palestina. El mismo informe anotó las consecuencias del empleo de esta inmigración no controlada, que provocó la desocupación de los obreros árabes. Simpson llegaba a la conclusión de la necesidad, sea de detener, sea de reglamentar ese flujo para que la población autóctona no viera sus condiciones de vida deteriorarse más todavía. Tal era por otra parte la preocupación que había expresado el *Libro Blanco* de 1922 o Memorándum Churchill ya citado, donde se indicaba que la inmigración sería limitada en función de la "capacidad económica del país para absorber a nuevos pobladores".

El segundo *Libro Blanco*, publicado en 1930 como consecuencia del informe Simpson, limitaba de nuevo la inmigración. Pero ese control no debía ser considerado como un viraje de la política anteriormente seguida, según indicaba MacDonald en una carta a Weizmann el 13 de febrero de 1931.

Cualesquiera fueran las intenciones expresadas, un hecho es innegable: cinco años después de la publicación de ese *Libro Blanco*, 143.000 inmigrantes habían entrado en Palestina. La potencia mandataria no pudo o no quiso contener esa corriente que las primeras medidas racistas del régimen hitleriano habían engrosado.

En 1939 la actitud de Gran Bretaña se modificó, sensible como era a las reticencias árabes a la creación de un Estado judío. El *Libro Blanco* del 17 de mayo de 1939 afrontó, en un plazo de diez años, la formación de un Estado palestino independiente donde los judíos no debían formar más del tercio de la población. Para llegar a ese resultado el documento británico preveía que en los cinco años siguientes a su publicación, 75.000 inmigrantes en total serían admitidos, y que más allá de ese período quinquenal "ninguna otra inmigración judía debía ser autorizada a menos que los árabes de Palestina estén dispuestos a dar su aquiescencia". Finalmente, estipulaba que el número de inmigrantes clandestinos o ilegales sería deducido del contingente fijado.

Todas esas disposiciones, como este extracto del Libro Blanco, traducen un cambio en la actitud británica: "El Gobierno de Su Majestad no ve nada, ni en el mandato ni en las declaraciones ulteriores, que corrobore la tesis según la cual el establecimiento de un hogar nacional judío en Palestina no podría ser realizado más que si se deja que la inmigración prosiga indefinidamente".

Una vez más, los contingentes fijados por el Libro Blanco fueron sobrepasados y la población judía de Palestina no cesó de acrecentarse. Al fin de 1943 los judíos representaban 539.000 habitantes sobre una población total de 1.676.000 almas, o sea el 32%.

c) Una tercera fase se abre con la creación de Israel. De 1949 a 1954, pasan de 758.000 a 1.500.000, para llegar a 1.800.000 en 1958. Así, habían sido realizados los deseos de la American Zionist Organisation que, reunida en el hotel Biltmore de Nueva York el 11 de mayo de 1942, había reclamado una inmigración ilimitada bajo el único control de la Agencia judía.

El Estado de Israel ha hecho de la inmigración una de las bases de su política. Ya la famosa *Ley del Retorno* del 5 de junio de 1950, antes citada⁴⁶, contenía una invitación premiosa a todos los judíos, todos los cuales, dondequiera se encuentren, tienen derecho a instalarse como inmigrantes en el país. La política poblacionista de Israel está bien concentrada en esa Ley, que se ha revelado como un instrumento cómodo para favorecer su expansionismo. "Los Estados árabes vecinos de Israel, se lee en *Les Cahiers de L'Histoire*, no han cesado de temer que la inmigración sea el origen de un engranaje sin fin, al pedir los judíos tierras para ubicar sus inmigrantes y al instalar inmigrantes para poder pedir tierras... Los árabes tenían pues fundamentos para considerar la creación del Estado de Israel, no como el comienzo de una era de estabilidad, sino como el origen de una expansión a la cual los mismos israelíes no daban otra finalidad que la repatriación de la *Díaspóra*"⁴⁷.

La concentración de la población judía en la tierra palestina, que se ha efectuado a un ritmo acelerado desde hace un cuarto de siglo, y en sí misma significativa de su carácter colonial, toma un sentido más agudo todavía cuando se sabe efectivamente que su acompañamiento obligado sería, fatalmente, la desposesión progresiva de los árabes de las tierras que les pertenecen.

D. LA DESPOSESIÓN PROGRESIVA DE LOS ÁRABES.

Para comprender y apreciar la evolución de los métodos seguidos en Israel en lo que concierne a la adquisición de las tierras, hay que distinguir dos períodos; por una parte, el que se inicia con las primeras tentativas de colonización y se termina en 1948; por otra, el que desde aquella fecha caracteriza la política seguida por el Estado de Israel.

a) *Hasta* 1948, la política de adquisición, por medio de las organizaciones sionistas, de tierras en Palestina aparentemente utiliza procedimientos regulares.

El Fondo nacional judío creado en 1907, sostenido por el Banco colonial judío, adquiere tierras comprándolas a sus propietarios árabes. Partiendo de ahí, se ha intentado establecer la regularidad de la instalación judía en Palestina y justificar el hecho de que en 1930 los judíos poseían 1.700.000 donoms* contra 400.000 en 1914.

Pero la colonización no necesariamente va acompañada por la puesta en práctica de ese procedimiento brutal que

⁴⁶ *Cf. supra*, pp. 43 y 45 e *infra*, p. 73.

⁴⁷ *Les Cahiers de L'Histoire*: op. cit., p. 18.

* Donom: medida de superficie agraria equivalente a 1.000 m². (N. del T.)

es la confiscación. Se podría citar numerosos ejemplos indiscutibles donde el fenómeno colonial de apropiación de tierras se ha desarrollado en el marco formalmente regular de un contrato sinalagmático. En efecto, hay que considerar que la posición del colonizador es privilegiada y fuerte gracias a lo cual toda una serie de medios, astucias, facilidades administrativas permiten al colono no autóctono extender con poco gasto su dominio, a expensas del indígena. La colonización francesa en Túnez⁴⁸ y en Argelia⁴⁹, suministra buenas ilustraciones de esas prácticas de legalidad aparente.

Por otra parte, el análisis de la mayoría de las experiencias coloniales demuestra que los colonos han adquirido las tierras por compra, siendo la confiscación raramente empleada. Sin embargo, nadie sostendría que no se trata de hechos coloniales.

Estas observaciones generales eran necesarias para volver a ubicar en su contexto real, es decir colonial, la política de compra de las tierras árabes en Palestina. Si a ello se agrega comprobaciones extraídas de la práctica seguida por los sionistas, se percibirá la verdadera dimensión del hecho colonial israelí.

La inalienabilidad de las tierras judías ha sido afirmada por la constitución de la Agencia judía (art. 2) aprobada en Zurich el 14 de agosto de 1929 y que, por otra parte, contiene disposiciones destinadas a consolidar y extender el carácter judío de esa apropiación. El párrafo 5 prevé que solamente el judío puede trabajar la tierra judía, obligación sancionada con el pago de una multa en el caso de empleo de un no judío.

Por otra parte, no habría que extraer de esa disposición exclusiva contra la mano de obra árabe en la valorización de las tierras judías, un argumento en favor del carácter no colonial de la instalación israelí en Palestina. También en este punto, la explotación directa de los indígenas no es una constante rigurosa y automática del hecho colonial. Los ingleses en América, en las Indias, en Nueva Zelandia, en Australia no han explotado, hablando propiamente, a las poblaciones indígenas recurriendo a la mano de obra local. Lo cual no impide que el expansionismo británico haya constituido un hecho colonial.

Según el informe Simpson del 20 de junio de 1930, la colonización judía de Palestina había desembocado, en esa fecha, en la desposesión de las tierras del 29 % de las familias árabes. Por eso, la potencia mandataria se preocupó, tardíamente sin duda, de la transferencia de las tierras. Después de la publicación del *Libro Blanco* de 1939, el *Land Transfer Regulations Act* dividió el país en tres zonas:

—Una zona A (4.000.000 de acres, 63 % de la superficie), donde la transferencia de tierras árabes a los judíos estaba prohibida;

—Una zona B (2.000.000 de acres, 32 % de la superficie total), donde la compra de tierras por los judíos era posible en ciertas condiciones;

—Una zona libre (332.000 acres, 5 % de la superficie total), donde la compra de las tierras era libre.

La superficie de las tierras judías no ha cesado de aumentar: era de 928 km² en la Palestina bajo mandato de 1941 y llegó a 3.240 km² en 1961. El período del mandato británico era particularmente propicio a la extensión de la propiedad sionista: de 650.000 donoms al principio del mandato, las tierras poseídas por los sionistas pasan a 2.075.000 donoms hacia fin de dicho mandato⁵⁰. El crecimiento ha sido extremadamente rápido sobre todo después de 1948.

⁴⁸ Paul Sebag: *La Tunisie, essai de monographie*, París, 1951, p. 36 y siguientes.

⁴⁹ Cf. F. Borrella: "Le droit public économique algérien", *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1966, p. 513.

⁵⁰ *La politique internationale*, El Cairo, octubre de 1967, p. 153. (Edición de Al-Ahram).

b) En efecto, es a partir de la creación de Israel que fueron tomadas medidas, todas las cuales tienen por objeto desposeer rápidamente a los árabes de sus tierras. Con ellas, se pasó de la etapa de "la adquisición a la de la confiscación"⁵¹.

Desde el día siguiente a la guerra de 1948, los territorios árabes próximos a la frontera (Alta Galilea, región árabe de la parte central de Israel, zona contigua a la faja de Gaza) fueron sometidos a la autoridad militar. Ésta aplicó en dichas regiones la *Ley de la Ausencia* de modo tal que se operó una redistribución general de la tierra, especialmente en Alta Galilea, en beneficio de los judíos. Por efectos de reglamentos militares de urgencia, existían perímetros que se encontraban arbitrariamente delimitados y a cuyo interior los propietarios no podían ir sin autorización librada por la autoridad militar. O bien, "luego de haber asignado a los árabes una residencia en sus aldeas, lo que les quitaba la menor posibilidad de cultivar propiedades alejadas de ellas, la autoridad militar ha procedido por decreto a intercambios a menudo desventajosos"⁵².

El mismo procedimiento expeditivo fue organizado en la misma época para permitir a las autoridades civiles declarar arbitrariamente a toda ciudad o todo pueblo árabes "regiones abandonadas". Una ordenanza de 1948 tuvo por resultado que hubiera árabes considerados como ausentes a pesar de no haber abandonado jamás Israel, y que sus propiedades fueran consideradas como abandonadas.

La ley del 10 de marzo de 1953 sustituyó a esta reglamentación fundada en la urgencia, para decidir qué toda tierra reservada, tomada, distribuida o utilizada desde el 14 de mayo de 1948, a fin de asegurar las necesidades vitales de desarrollo, establecimiento y seguridad y que se encontrara descuidada por su propietario titular fuera declarada propiedad de la autoridad encargada del desarrollo. Por aplicación de esta ley y de leyes precedentes, 16.000 ha. de tierras pertenecientes a la minoría árabe fueron confiscadas. El comité central del valeroso pequeño grupo Ihud protestó contra esa ley de adquisición "cuyo sentido real —dijo— es el robo de las tierras en contra de personas habitantes del Estado. Son agricultores como ustedes. Son ciudadanos de Israel como ustedes. No hay más que una diferencia entre ellos y ustedes: son árabes y ustedes son judíos". Ninguna tierra perteneciente a judíos ha sido "adquirida" de acuerdo a las modalidades de esa ley de 1953, *tanto más inicua por cuanto las indemnizaciones que instituyó tomaban como referencia el precio de la tierra en 1950*, lo que desembocaba en no asignar a los expropiados más que una cifra compensatoria a una tasa ridículamente baja.

En cuanto a la ley llamada de *prescripción* de 1958, disponía que el plazo necesario para pedir en su nombre el registro de la tierra que se poseía era, no de diez, sino de veinte años. De esta suerte, los propietarios árabes no pudieron pedir el registro de sus tierras a su nombre, puesto que no habían reclamado sus títulos de propiedad bajo el régimen de la antigua legislación.

Esa legislación de tipo racista, que tuvo por efecto despojar a los autóctonos de lo que aún seguía perteneciéndoles, conduce irresistiblemente a establecer un paralelo con lo reglamentado por la Unión Sudafricana. Allí, los textos lograron progresivamente prohibir a los africanos la adquisición de bienes inmobiliarios dando así, con el *Group areas Act* de 1950, el golpe de gracia a toda forma de propiedad rural africana.

Estos pocos rasgos demuestran el racismo antiárabe del

⁵¹ Sobre todas estas cuestiones ver W. Schwarz: *The Arabs in Israel*, Londres, 1959, p. 96; Don Peretz: *Israel and the Palestine Arabs*, Washington, The Middle East Institute, 1958, p. 152. Ver igualmente: "Les arabes en Israël" en *Les Temps Modernes*, op. cit., p. 792 y siguientes.

⁵² Cf. *Les Cahiers de l'Histoire*, op. cit., p. 24 y siguientes.

Estado de Israel. Es importante presentar algunos aspectos del mismo.

2. El racismo antiárabe de Israel en la lógica colonial

Como lo ha observado pertinentemente Rodinson⁵³, “querer crear un Estado puramente judío, o con predominancia judía en Palestina árabe en el siglo XX, no podía llevar más que a una situación de tipo colonial con desarrollo de un estado de ánimo racista y, en último análisis, a un enfrentamiento militar de las dos etnias.

En los hechos, el racismo antiárabe se ha institucionalizado para llegar a ser una de las características dominantes de la legislación de Israel, de la misma manera que el racismo antinegro domina la legislación de la Unión Sudafricana.

A) En el ámbito de los derechos y libertades políticas aparece una discriminación fundamental, en cuanto concierne a la ciudadanía y la nacionalidad, ya que es una discriminación de base religiosa.

La *ley del Retorno* del 5 de julio de 1950⁵⁴, de acuerdo con la cual “todo judío tiene el derecho de venir al país como inmigrante”, debe ser referida a la ley sobre la nacionalidad, de 1952, cuyo artículo 2 dispone que “todo inmigrante, en el sentido de la ley del Retorno, se convertirá en israelí”.

La adquisición de la nacionalidad israelí está pues subordinada a la calidad de judío, lo que constituye una práctica discriminatoria que tiene por efecto rehusar esa ventaja a los árabes, tanto musulmanes como cristianos⁵⁵. En otros términos, la *ley del Retorno* es una ley de naturalización cuya aplicación aprovecha exclusivamente a los judíos.

Ahora bien, el derecho internacional privado de la naturalización ha admitido reglas diferentes a ese respecto.

Reconoce que, aun cuando cada Estado goza de una competencia discrecional, las reglas de fondo deben, no obstante, ser aplicadas. Ellas se refieren al resultado positivo de un examen médico, a la existencia de una buena moralidad, y al cumplimiento de un período de prueba de duración variable. Para el candidato a la naturalización es generalmente fijada una edad mínima. Pero, en el derecho común de la naturalización, no se ha dado ningún lugar al factor religioso, mientras que en Israel precisamente ésta es la primera condición impuesta para adquirir la *nacionalidad* israelí.

Los árabes no tienen el derecho de asociación política. Su representación política en el seno del parlamento israelí no guarda relación con su importancia en el Estado de Israel. Seis sitaliaes, solamente, sobre ciento veinte aseguran una subrepresentación de los árabes que constituyen el 11 % de la población total. No se encuentra, por otra parte, ningún árabe que ocupe puestos de responsabilidad en cualquiera de los órganos del Estado de Israel. En fin, en cuanto a la libertad de expresión y a la libertad de prensa, son derechos cuya existencia ha sido denegada a los árabes por la Alta Corte de Justicia de Jerusalén⁵⁶.

B) Las libertades públicas son igualmente objeto de medidas restrictivas por parte de las autoridades israelíes. La libertad de circulación y de residencia, reconocida por el artículo 13 de la Declaración universal de los derechos del

⁵³ Rodinson: *op. cit.*, p. 68.

⁵⁴ Cf. *supra*, pp. 43 y 45.

⁵⁵ Cf. Lehmann, en *Journal du Droit International*, 1963, p. 694.

⁵⁶ Cf. “Les arabes en Israël”, *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, pp. 804 y 805. En África del Sur, un conjunto de textos ha limitado a su más simple expresión el ejercicio de las libertades públicas y los derechos políticos. Son el *South Africa Act* de 1909, el *Unlawful Organisation Act* de 1960, la *Publication and Entertainment Bill* de 1957.

hombre, está “organizada” de manera tal que los árabes no pueden ejercerla en los hechos.

La *ley de ordenamiento administrativo*⁵⁷, inspirada en los reglamentos de urgencia y defensa establecidos por la potencia mandataria en 1945, autoriza al ministro israelí de Defensa a limitar los desplazamientos de la minoría árabe y el ejercicio de otras libertades individuales mediante el uso de reglamentos de urgencia. Esos reglamentos han delimitado “regiones de defensa”, en el interior de las cuales se han creado “zonas de seguridad”, donde el ministro ejerce su autoridad, sea directamente, sea por intermedio de oficiales en los que puede delegarla.

Así fueron creadas tres zonas militares de seguridad donde nadie tenía derecho a penetrar. Los que residían de manera permanente no podían abandonarla sino con autorización de las autoridades. ¿Cuál era la sanción de esas interdicciones? El contraventor se exponía, ya sea a la expulsión, ya sea a penas de prisión y multas aplicadas por los tribunales militares que no estaban vinculados por ningún procedimiento y cuyas sentencias eran sin apelación.

En esas zonas⁵⁸ los comisarios gozaban de los más amplios poderes. Les era lícito transferir y expulsar a los habitantes de las zonas, tomar y conservar en su poder “cualquier bien, artículo u objeto”, practicar pesquisas y allanamientos en todo momento, limitar el desplazamiento de las personas, imponer restricciones en el ámbito del empleo y los negocios, decretar deportaciones, poner a cualquier persona bajo vigilancia de la policía o imponerle una residencia forzosa.

Los comisarios además podían confiscar cualquier terreno en interés de la seguridad pública, usar libremente la requisición, imponer la ocupación militar a expensas de los habitantes, establecer el toque de queda, suspender los servicios postales y cualquier otro servicio público.

Don Peretz⁵⁹ ha resumido perfectamente lo que era la situación de los árabes: “Los árabes de esas regiones vivían en un complejo de restricciones legales. Sus entradas, salidas, movimientos o simples desplazamientos en el interior de las zonas de seguridad, estaban reglamentados por las autoridades militares. Los residentes legales podían ser desahuciados y sus propiedades confiscadas. Todos los habitantes de un pueblo podían ser transferidos de una región a otra. La única autoridad que sancionaba la violación de los reglamentos de urgencia era un tribunal militar, cuyas decisiones no eran de competencia de las cortes civiles de apelación”.

Por lo demás, hasta juristas judíos han estigmatizado la aplicación de esas leyes de urgencia⁶⁰. Reunidos en Tel Aviv el 7 de febrero de 1947, recordaron que dichas leyes privaban a los ciudadanos de sus libertades fundamentales, representaban una amenaza contra el principio de la legalidad y el de la libertad del individuo. Al permitir un gobierno dictatorial, tales leyes debían ser abrogadas.

Ese voto no fue cumplido. Muy por el contrario, los textos de los que se trata han sido el instrumento de la política de evicción de los árabes musulmanes y cristianos que continuaron residiendo en sus tierras. Israel, al querer crear un Estado con predominancia judía, ha multiplicado las incitaciones al abandono de esas tierras. Los árabes no tenían otra elección que la de abandonar Palestina, para después dejar el sitio a los inmigrantes judíos⁶¹.

⁵⁷ Cf. *Lois de l'Etat de Israël*, vol. I, p. 8.

⁵⁸ Las tres zonas que habían sido creadas eran el sector Norte en Galilea, el sector central o “pequeño triángulo”, el subdistrito de Beersheba.

⁵⁹ Don Peretz, *op. cit.*, capítulo VII, pp. 95 y 96.

⁶⁰ Cf. “Les Arabes en Israël”, *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 808 y siguientes.

⁶¹ En África del Sur la circulación y la residencia de los negros están sujetas a disposiciones reglamentarias cuyas primeras manifestaciones aparecen con el *Natives Labour Regulation Act* (1911)

C) En cuanto a lo que se podría llamar libertades concretas, como el derecho a la educación o al trabajo, todo está hecho para reducir su ejercicio.

La enseñanza secundaria para los árabes que han permanecido en Israel no comprende más que estructuras poco previsoras. Apenas seis establecimientos funcionan en condiciones lo más defectuosas posible. El equipamiento en cuanto a bibliotecas, laboratorios y libros es prácticamente inexistente; los locales son incómodos o vetustos. Los maestros son reclutados más en razón de su docilidad que de su competencia. Los alumnos, 2.000 en total, tienen acceso a esas escuelas secundarias mediocres. El resultado es que la enseñanza se sitúa en un nivel muy bajo, lo que es atestiguado por el porcentaje de 5,4% de aprobados en el examen del bagrut (bachillerato). Hay que agregar igualmente, para explicar tales resultados, pruebas obligatorias sobre el hebreo y la literatura hebrea que son impuestas a los alumnos de los liceos árabes que evidentemente no entran sino en escaso número a la universidad⁶².

Así pues, nada está organizado, muy al contrario, para facilitar la igualdad de oportunidades entre los árabes y los judíos. La enseñanza para los árabes es sistemáticamente abandonada, para retardar la formación de élites intelectuales.

De hecho, la minoría árabe está en vías de proletarianización, lo que es la consecuencia de la disminución del número de propietarios árabes. La población obrera árabe utilizada para las minas, la industria y los trabajos públicos está confinada a empleos subalternos; es mano de obra que las duras condiciones de trabajo obligan a desplazarse de un sitio a otro del país. Esto es así para el 50% de los obreros árabes, que no se arraigan en sus oficios o en sus lugares de trabajo. Forman un cuerpo social sin defensa contra la explotación de que son objeto; de donde surge la trágica mediocridad de sus condiciones de existencia. La función pública no acoge más que a pocos agentes de origen árabe (1,5%), siendo que la población árabe, después de los diversos éxodos, representa la décima parte de la población de Israel⁶³.

y cuya forma más reciente está constituida por la *Natives Act* de 1952. Este último texto substituye los diversos documentos de libre tránsito por una planilla de control (*Reference Book*) y consolida el antiguo sistema de los "*Pass Laws*" de control y limitación de los desplazamientos de los negros. Además, la residencia de un negro en una de las zonas enumeradas por la ley no es posible sino después de la obtención de una autorización expresa que puede ser rehusada por gran número de motivos. Ningún africano puede pasar más de 72 horas en una zona urbana, o zona designada, salvo si ha nacido allí y si allí reside, o si ha trabajado allí sin interrupción durante 10 años. La ley acuerda un poder discrecional a todo funcionario que "tiene razón para pensar" que un africano, encontrándose en una zona urbana, es "ocioso, de costumbres disolutas y capaz de perturbar el orden" y puede detenerlo "sin mandato" y enviarlo ante un comisario de asuntos indígenas, o ante un "Magistrate".

⁶² Cf. "Les Arabes en Israël", *Les Temps Modernes*, op. cit., pp. 800 y 802. Es de notar que en África del Sur existe un régimen discriminatorio semejante en materia de enseñanza. El *Bantu Education Act* de 1953 establece una diferencia de programas y escuelas.

⁶³ Análogas comprobaciones pueden ser hechas en África del Sur. El *Labour Regulation Act* de 1911, el *Workmen's Wages Protection Act* de 1911, el *Natives Urban Areas Act* de 1923 ponen en ejecución el principio del *apartheid*. Los africanos son confinados a trabajos penosos, subalternos y no pueden entrar en competencia con los blancos, a quienes están reservadas las funciones de autoridad y los trabajos calificados. El *Natives Law (Amendment) Act* de 1957 autoriza al Ministro de Trabajo a dar una amplia extensión a las leyes de 1911. El dique para impedir a los africanos el aspirar a empleos reservados por derecho a los blancos ha sido consolidado. Éstos perciben salarios más elevados que los africanos, que no pueden buscar libremente un empleo: deben obligatoriamente inscribirse en la lista general de la bolsa de trabajo para desocupados.

La mejor conclusión de todos estos planteos puede ser tomada de Rodinson:

"Las relaciones de los israelíes y los árabes han sido *menos relaciones de explotación que relaciones de dominación*. . . Cualesquiera sean las razones particulares de la huida de los árabes fuera de los territorios israelíes, reduciendo su número de 2/3 a 1/10 parte de la población, la causa general es irrefutablemente la voluntad de la nueva población, infiltrada poco a poco en Palestina desde hace unos sesenta años, de convertirse en el elemento dominante de un Estado nacional judío"⁶⁴.

Ese Estado fue creado por el sionismo mundial de acuerdo con una filosofía colonialista y sobre bases históricas de las cuales ha sido dado medir la fragilidad y los contrasentidos. Joseph Reinach, como otros judíos conocidos o ilustres (Juda Magnès, Martin Buber, el Dr. Elmer Berger, Maxime Rodinson. . .), podía escribir en el *Journal des Débats* del 30 de marzo de 1919: "Así pues, como no hay ni raza judía, ni nación judía, como hay solamente una religión judía, el sionismo es, por lo tanto, una tontería —un triple error histórico, arqueológico, étnico".

Tomado del "Coloquio de Juristas Arabes"
Argel 1968

Traducción: Rodolfo Araúz Alfaro

⁶⁴ Maxime Rodinson: op. cit., p. 80.