

ra filmar una versión francesa de *El testamento del doctor Mabuse* y *Liliom*, ambas con un reparto impresionante. Poco después David O'Selznick habló con él para llevarlo a Hollywood, pero no fue hasta 1936, cuando Lang dirigió su primera película en América: *Furia*, una obra valiente que pedía la suspensión de la pena de muerte. Fritz Lang estaba impresionado con el cine norteamericano e inició, a partir de *Furia*, una fructífera estancia que duró casi un cuarto de siglo. La funcionalidad de los americanos le impresionaba profundamente, a él que era producto de la cultura alemana y del rigor formal. Después de *Furia* realiza: *Sólo vivimos una vez*, y *Tú y yo*, (*You and me*), películas policíacas de gran éxito. Dos años más tarde, en 1940, su primer *western*: *La venganza de Frank James*. Fritz Lang habría de abordar, durante su larga estancia en Norteamérica, casi todos los géneros cinematográficos, aunque muy especialmente el llamado cine negro y el cine épico. De su etapa americana destacan: *Furia*, *Sólo vivimos una vez*, *La venganza de Frank James*, *Western Union*, *Cacería humana*, *La mujer del cuadro*, *Aguas que regresan*, *Rancho Notorius*, *Tempestad de pasiones*, *La gardenia azul*, *Los sobornados*, *La bestia humana*, *El tesoro de Barbarroja*, *Cuando la ciudad duerme* y *Más allá de la duda*. Todas ellas obras de diversos géneros en las que la actitud crítica y humana de Lang seguía siendo la misma. Así, *Los sobornados* resulta ser una valiente crítica en contra de la corrupción policíaca, y *Mientras la ciudad duerme* un análisis y una denuncia en contra de la prensa establecida. Sin embargo, el realizador no permanece en la crítica, pretende llegar más lejos, de modo que ya se trate de un *western*, una comedia o un drama, Lang nos habla del hombre, del amor, del sufrimiento, y más que todo del destino y la fatalidad. Él mismo declaró en esa época: "Los temas profundos de una historia son internacionales, aunque la manera de tratarlos dependa del estilo de cada

país. Yo creo que el tema central de mi obra es la lucha que contrae el individuo en contra de aquello que los griegos y romanos llamaban el destino, y que toma aquí la apariencia de una fuerza real, dictadura, ley o sindicato del crimen. Significa la voluntad de salvaguardar la individualidad del hombre por la que es importante luchar."

En 1957, Fritz Lang fue visitado en los Estados Unidos por dos productores alemanes, quienes venían a proponerle un ambicioso proyecto: realizar una superproducción europea al estilo de las norteamericanas. Lang, que había permanecido en América largo tiempo sucumbió a la idea, que significaba para él algo así como el retorno del hijo pródigo, y propuso a los inversionistas la filmación de *La tumba india*. *La tumba india* es una novela de Thea von Harbou, que Lang había adaptado con ella en 1919. En 1937, Eichberg realizó una nueva adaptación de la historia, de tal modo que *La tumba india*, resultaba un título fundamental dentro de la historia del cine alemán. La tercera versión, es decir, la que finalmente realizó Lang en 1958, es una de las películas más bellas del realizador. La crítica mundial expresó que esta obra representaba la cima de todo el conjunto de los films languianos.

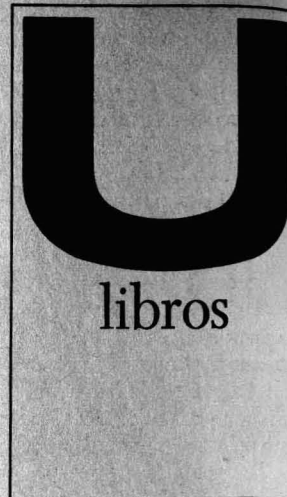
La tumba india y *El tigre de Bengala* forman de hecho una sola película de dos partes que relata, aparentemente, una historia de aventuras. En realidad, Lang nos habla de sus inquietudes: el amor y el destino. Esta película es, más que un ensayo sobre el amor, un monumento al amor y al destino del hombre. Es una obra barroca y emocionante que contiene las mejores actitudes del realizador: eficacia en el empleo de los elementos cinematográficos, agilidad narrativa, y, desde luego, contenido trascendente.

En 1960, Fritz Lang realizó *El diabólico doctor Mabuse*, sobre el tema que ya había dirigido en 1922 y en 1932. Una especie de *leit-motiv* dentro de su obra, y que en

esta ocasión se adapta a las circunstancias de la época actual. El resultado fue una obra discutida por la crítica y elogiada por los cineastas. *El diabólico doctor Mabuse*, representa, una vez más, la lucha del bien en contra del mal, en un ambiente que si bien los créditos advierten que es ficticio, representa una verdad contemporánea.

Fritz Lang ha realizado en el cine lo que otros artistas han logrado en otros campos del arte. Formalmente, el realizador vienés se inició en el expresionismo, y dirigió algunas de las obras más importantes de ese estilo. Para Lang, el expresionismo se adecuaba perfectamente con su personalidad y con su gusto por lo fantástico y lo demoníaco, hasta que un día se dio cuenta de que ese estilo no tenía más posibilidades. Una nueva dimensión expresiva se abrió para él en la América de los treinta. De esta forma, se dirigió a los Estados Unidos, y cambió de estilo. Así, las 22 películas realizadas por él en Hollywood, son tan americanas como las que más. Son el resultado de la inteligencia y la sensibilidad de un hombre que se podía adaptar. Parecería que Lang ha sido sensible a todas las influencias: la corriente prenazi antes de 1930, el antifascismo a partir de 1933, y posteriormente, el cine norteamericano eficaz, simple y funcional.

Actualmente, el viejo Lang vive en París. Recibe periódicamente los homenajes de las nuevas generaciones; ahora que todo el mundo reconoce su obra como una sola unidad, hecho que él mismo ratificó en una entrevista reciente: "No puedo hablar de períodos, los films son mi vida. Recibí una cultura alemana y me apasioné por el cine. Mi vida ha continuado y mis películas son la expresión más directa de lo que he visto, de lo que he aprendido, de lo que he sentido. Para mí, es como una línea ininterrumpida." Palabras de Lang que adquieren, ahora que su existencia está a punto de cerrarse, una significación profunda. Ahora que él habla de esa línea recta y clara que no es otra que la del arte verdadero.



libros

américa latina: una iglesia en transición

por
Carlos Fuentes

Religion, revolution, and reform (Religión, revolución y reforma): Nuevas fuerzas de cambio en América Latina. Editado por William V. D'Antonio y Frederick B. Pike, Praeger. 276 pp.

The conflict between church and state in Latin America (El conflicto entre Iglesia y Estado en América Latina). Editado por Frederick B. Pike. Knopf. 239 pp.

The church and the Latin American revolution (La Iglesia y la revolución latinoamericana), por François Houtart y Emile Pin. Traducción de Gilbert Barth. Sheed and Ward. 264 pp.

La verdad inevitable sobre América Latina se expone con énfasis en estos tres libros escritos por intelectuales, políticos, hombres de Iglesia, y líderes obreros, sobre quienes el Departamento de Estado aún no ha lanzado la horrenda sospecha de la negación de una visa. El factor predo-

minante en América Latina es un proceso interno de revolución. Este proceso no depende de guerras calientes o tibias y persistiría aún en la ausencia de una lucha por el poder mundial. El cambio en América Latina no puede asegurarse por la simplicidad de elecciones honradas. Tan sólo puede provocarlo una reestructuración radical. El anticomunismo es una postura ficticia en América Latina, donde no existe el temor al marxismo, sino al hambre, a la enfermedad y a la oligarquía. La verdadera confrontación en América Latina es entre revolución y contrarrevolución.

Revolución, para la mayoría de los norteamericanos, significa la repetición de un patrón subversivo que ha atemorizado recientemente a los Estados Unidos. Cuarenta años atrás, fue el patrón mexicano. Hoy es el cubano. "Si se hace difícil conocer el corazón humano o la experiencia de un hombre", dice el entonces senador, ahora presidente Eduardo Frei, de Chile, en *Religión, Revolución y Reforma*, "es aún más arriesgado actuar en las complejidades de una nación." Este riesgo fue tomado por la administración de Johnson el año pasado cuando, sugestionado por el temor de "otra Cuba", sacrificó los tratados existentes, la buena voluntad de la era de Kennedy y el potencial de una compleja revolución nacional en la República Dominicana.

Si bien el hecho revolucionario es inevitable en América Latina, los caminos son varios. Ninguna fórmula específica puede ser sacralizada; esto significaría, en cualquier caso, esperar por Godot, sea que se presente en la fatiga verde de Sierra Maestra o en la gris mortaja de franela de la Alianza para el Progreso. Siempre existirán situaciones en las que sólo la violencia podrá asegurar un cambio (un millón de personas murió en la Revolución Mexicana; dos veces ese número hubiera muerto, a no ser por la revolución, en las "haciendas", en las minas y en los campamentos de trabajo "forzado" del régimen de Porfirio Díaz), y habrá situaciones en que el frente de combate será

en las organizaciones obreras, la acción social diversificada y el cambio cultural.

Estos tres libros cubren buen terreno en su esfuerzo de plantear el problema con un enfoque inteligente. Todos ellos parten de una rica y amplia presentación del problema general de América Latina hacia un debate concreto y detallado del rol de la Iglesia en nuestras sociedades. En esta forma, la misma presentación de los libros se convierte en un brillante comentario, puesto que el problema de la Iglesia en América Latina consiste en reconocerse a sí misma como parte del todo y en renunciar a las antiguas pretensiones de dominio de la sociedad.

La selección de escritos so-

bre los conflictos entre la Iglesia y el Estado de Frederick Pike es una valiosa fuente de exposición directa y de comentario interpretativo. El análisis de los padres Houtart y Pin tiene el mérito de discutir la posición de la Iglesia desde adentro, y de hacerlo con esa claridad de espíritu que no rehuye ni la dureza de las estadísticas ni la autocritica. Pero es el volumen editado por los profesores D'Antonio y Pike, el que mejor plantea el rol del pensamiento y la acción religiosa en el proceso revolucionario. También es de particular relevancia *Religión, Revolución y Reforma*, en cuanto confronta las conjeturas norteamericanas con las profundas convicciones de los dirigentes

cristianos latinoamericanos, los cuales no pueden descartarse simplemente como torpes propagandistas. El abismo entre las soluciones apriorísticas de América del Norte para América Latina y los puntos de vista, casi heréticos, de los dirigentes católicos latinoamericanos, es mucho más profundo que lo que el público norteamericano sospecha. Porque cambio dentro de la Iglesia latinoamericana ha venido a significar, como insisten los padres Houtart y Pin, no sólo un rompimiento con el sistema feudal, sino también con el capitalismo doméstico e internacional.

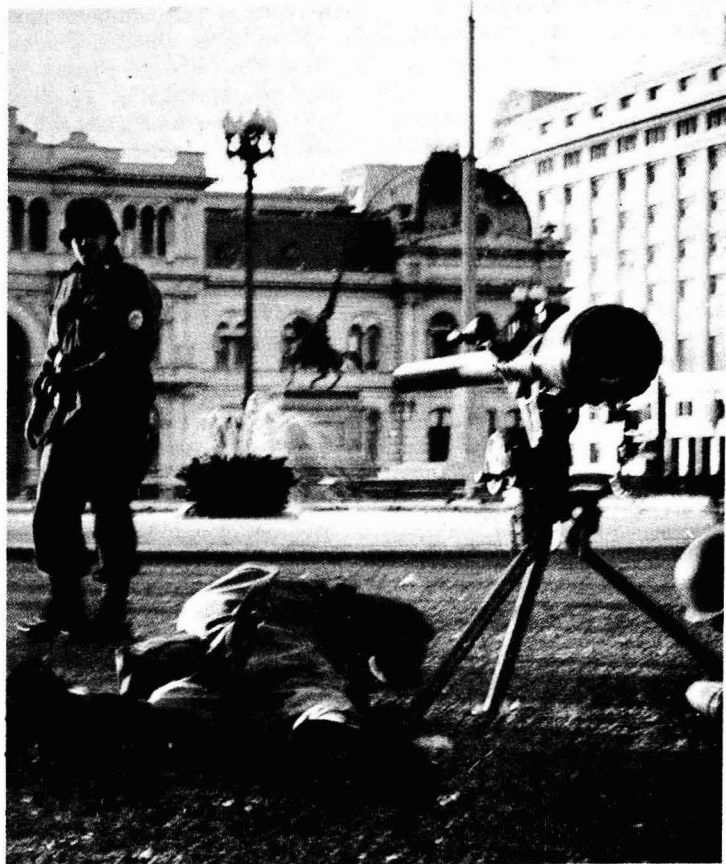
El padre Roger E. Vekemans, en lo que ciertamente es el más brillante trabajo en *Religión, Revolución y Reforma*, sostiene que aun un sistema capitalista eficiente sería tan sólo un "mecanismo histórico moderno" superimpuesto en las realidades de América Latina y destinado al choque con las mismas. Los patrones de conducta latinoamericanos, dice, brotan de una "profanación" original: las categorías religiosas se salen de órbita y afectan el mundo profano. Gratuidad, expectación y esperanza son transferidos de su contexto religioso al contexto profano. Se tiende a hacer de la opinión y la ideología, absolutos teológicos, y la apatía se convierte en donaire dentro de un mundo providencial. De ahí se sigue la búsqueda de una protección paternal o sea *paternalismo*.

El padre Vekemans se acerca al corazón del problema cuando afirma que no puede darse ni desarrollo económico, ni cambio social sin una transformación cultural. Desde un punto de vista idealista, en la transformación de nuestras estructuras semif feudales y pseudocapitalistas, el proceso externo e interno de la revolución deberían recíprocamente contrapesarse, iluminarse, reforzarse y aun contradecirse. No siempre ha sido éste el caso. En México, por ejemplo, la revolución externa no tuvo su equivalente interno hasta tiempos muy recientes. Sólo después de lograrse relativamente los objetivos de la revolución externa, entre el 1917 y el 1940, comenzó el cambio cultural de México a

un juicio de octavio paz sobre la antología de carlos monsiváis

Acabo de leer su prólogo a la antología de la *Poesía mexicana del siglo xx* y no resisto a la tentación de escribirle unas líneas. Si olvido lo que usted dice de mí (pero ¿cómo olvidarlo?), me parece que desde aquel ensayo de Cuesta sobre el "clasicismo" mexicano, no había aparecido nada comparable. Su texto, además, es una respuesta a la idea de Cuesta: la tradición moderna de nuestra poesía no es el dudoso clasicismo de González Martínez y sus descendientes sino la tradición heterodoxa —la tradición de la ruptura— de Tablada, López Velarde, Pellicer, Novo, Owen, Villaurrutia, Huerta, Sabines, Montes de Oca, Aridjis... Los puntos suspensivos aluden a los jóvenes que usted ya no podía incluir sin romper el equilibrio y los límites cronológicos de su libro. En esta apresurada enumeración no cito a Gorostiza porque su obra, como usted lo insinúa, se inserta en la otra corriente. Se inserta pero no la continúa: la agota en su más alto monumento y su crítica. *Muerte sin fin* es una "descarnada lección de poesía" que consume al simbolismo y desnuda al "clasicismo" mexicano: lo convierte en un esqueleto. Después de ese poema no se puede escribir en español poesía simbolista... Un reparo: ¿por qué no incluyó a los hispanoamericanos? Pienso sobre todo en Tomás Segovia.

[Fragmento de la carta de Paz —Delhi, 31 de agosto— al autor de la *Poesía mexicana del siglo xx*. Empresas Editoriales, S. A. México, 1966]



Los latinoamericanos han de aprender a ejercer el poder de ciudadanos.

afectar las costumbres, la sensibilidad y la inteligencia de la nación. En Chile, por el contrario, la revolución interna se ha venido desarrollando desde el siglo XIX, creando una clase obrera muy consciente y una clase media con mentalidad moderna y alto nivel cultural, sin afectar sustancialmente la estructura nacional esencialmente anacrónica.

Sin embargo, el padre Verkemans está en lo correcto, puesto que cualquiera que hayan sido los casos del pasado, o precisamente por las lecciones de ellos derivadas, es obvio que la mística reductible del desarrollo económico por sí misma, y la mística expansiva del cambio social por medio de decretos, están destinados al fracaso sin un despertar de la conciencia cultural que pueda cambiar al hombre para que el hombre pueda cambiar las cosas. Sólo un cambio cultural puede asegurar que las soluciones surgirán de adentro hacia afuera en vez de ser aplicadas desde el exterior a base de tal o cual fórmula prestigiosa. Sólo un cambio cultural

podrá afectar la postura vertical del poder que hoy reduce la participación social de los individuos, de los grupos y de las masas, a meros gestos. Y sólo un cambio cultural podrá salvarnos de la tentación del chauvinismo y cosmopolitanismo (actitudes ambas provincialistas) y ayudarnos a lograr, sencillamente, conciencia de nosotros mismos y del mundo.

Aparte de las sorpresas que nos pueda ofrecer una revolución nacional exitosa, yo creo que América Latina se enfrenta a un doble reto. El primero, y el más notable, es la apertura de los vastos interiores de América del Sur. Mientras continúen en estado de subdesarrollo todo proyecto de mejoramiento está destinado a desaparecer o a ser prontamente absorbido por la explosión demográfica. Así como la expansión hacia el Pacífico y la expansión hacia el Asia, permitieron a los Estados Unidos y a la Unión Soviética, no sólo el desarrollo económico, sino también completa renovación espiritual y estructural, el desarrollo interior de América del

Sur le ofrece la oportunidad de crecer desde adentro y de cambiar su desvenecado capitalismo de las ciudades costañeras y el feudalismo de las mesetas andinas. América Latina aún tiene la oportunidad de construir de abajo hacia arriba, con manos limpias, en vez de buscar remedios para una agonía desesperante. En tal proyecto central, los latinoamericanos encontrarán, no sólo una fuente de riqueza vasta y virgen, sino también, un empeño común.

El segundo reto, un cometido mucho más modesto, pero más inmediato, es llenar el vacío de poder existente en América Latina con organizaciones sociales, culturales y económicas. Los latinoamericanos han de aprender a ejercer el poder de ciudadanos, libres de las relaciones verticales de siervo a señor, y de cliente a sátrapa. Si las condiciones no les obligan a convertirse en barbudos y huir a las montañas, el establecimiento de instituciones democráticas debe ser el objetivo primordial de los dirigentes del trabajo, la cultura, las profesiones y la agricultura. América Latina necesita urgentemente escalones intermediarios entre las masas impotentes y el ejército, el gobierno, la burguesía superior, los latifundistas y los inversionistas extranjeros que acaparan todo el poder.

Es en este nivel fundamental que la Iglesia Católica, una vez más, se torna primordial. En estos libros, la Iglesia nos habla por medio de una *élite* intelectual, de hombres que pertenecen a nuestros tiempos. Sería tonto el soslayarlos como voces minoritarias dentro de un panorama dominado aún por dirigentes eclesiásticos que, en las palabras del profesor Pike, "básicamente desean mantener intacta una estructura jerárquica cerrada, no democrática". Se faltaría de generosidad si se hiciera burla de sus posturas con una actitud de "por qué no lo dijiste antes". Sería irresponsable lanzarles a los clichés del jacobinismo del siglo XIX. Por otra parte, resultaría peligroso aceptar su buena fe, incondicionalmente, en la premisa de que los que men-

digan revolución, no se pueden gastar el lujo de escoger.

Tradicionalmente, la Iglesia Católica ha sido la amiga, buena y generosa, de la oligarquía local y de la intervención extranjera. El profesor D'Antonio tiene la razón cuando dice: "Una imagen concreta, no importa cuán distorsionada, puede esgrimirse contra el clero, como no puede esgrimirse contra los marxistas." Si, como en México, la Iglesia continúa su oposición a un sinnúmero de proyectos sociales y educacionales de valor innegable, uno no puede menos que sospechar que ella no ha abandonado su intención de dominar, en vez de participar, en la sociedad mexicana.

Si, del otro lado, la Iglesia usara su influencia para facilitar las relaciones humanas, en vez de ritualizarlas, se colocaría a la vanguardia de una positiva función social, sin ser acusada de intromisión. América Latina carece de un grupo de intelectuales católicos en el sentido creador, moderno, de Emmanuel Mourier, Albert Beguin, François Mauriac y Georges Bernanos a la vez que se enfrenta en su vida cultural a la crisis universal del racionalismo y del positivismo. Si nuestro cambio cultural ha de ser realmente efectivo y saludable, debe contar con la participación de pensadores católicos, capaces de desviar el pensamiento religioso de su actual intromisión profanadora en el campo de lo político y reinstalarlo en su órbita verdadera: integridad y aspiración humanas.

A fin de cuentas, uno de los verdaderos barómetros de cambio en América Latina lo serán las transformaciones que habrán de operarse en la Iglesia a fin de conservar su influencia. Pero el hecho de que la *élite* liberal católica las patrocine, es prueba de que el cambio en América Latina es enérgicamente real y contempla nuevas estructuras y no viejos remedios. La *élite* de la Iglesia debe jugar aún otro papel dinámico: el de hacer que la revolución en América Latina sea comprendida por la opinión mundial y estadounidense.

[Cidoc. Vol. III, n° 12]